



Comparing the two theories of religious science and religious experience in resolving the conflict between science and religion

Safar Nasirian^{1✉}  | Jalil Jalili²  | Jafar Asgharzadeh Bonab³ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran.

E-mail: s.nasirian488@cfu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran.

E-mail: j.jalili@cfu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran.

E-mail: j.asgharzadeh@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received

2025/03/04

Received in

revised form

2025/07/08

Accepted

2025/07/09

Published online

2025/09/23

Keywords:

Religion, Science, Conflict, Religious Science, Religious Experience, Javadi Amoli, Iqbal Lahori.

ABSTRACT

Given the growing importance of science and the efforts of some opponents to create a conflict between science and religion—and thereby marginalize religious issues—as well as the effects of this debate on other human matters, such as limiting the role of religion in social spheres, the present study aims to provide a comparative analysis of two theories: Religious Science and Religious Experience. These theories, proposed by two contemporary Muslim thinkers, Ayatollah Javadi Amoli and Muhammad Iqbal Lahori, aim to resolve the conflict between science and religion.

Based on this analysis, the two theories are similar in several respects: they both believe in the inherent compatibility and complementarity of science and religion; they reject the absolute nature of empirical sciences; they affirm the possibility of resolving the apparent conflict between science and religion; and they emphasize the necessity of purifying religion from incorrect textual rulings.

However, they are in opposition to each other regarding their: realism versus idealism; compatibility or incompatibility with the foundations of religious epistemology; applicability to religious principles; the mutual support or distinction between reason and revelation in the discovery of religion; the maximum role of reason and revelation in the development of sciences; the measurability of religion with criteria of human experience; and the universality or specificity of the proposed solution.

Cite this article: Nasirian, S.; Jalili, J.; Asgharzadeh Bonab, J. (2025). Comparing the two theories of religious science and religious experience in resolving the conflict between science and religion, *Zehn*, 26 (3), 131-156. <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2055079.2097>



©The Author(s). Publisher: Research Institute for Islamic Culture and Thought

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2055079.2097>

Extended Abstract

Introduction

From the perspective of Ayatollah Javadi Amoli, everything in this universe—all contingent beings—is either the Word of God or His Deed. The Word of God is explained by textual evidence (*dalil naqli*), while His Deed is explained by rational evidence (*dalil aqli*). He believes that all knowledge acquired through rational evidence (including both religious and empirical/human sciences), provided it meets the criteria for validity, falls under the category of religious knowledge.

Muhammad Iqbal also believed that science and religion, despite their differences in the processes for attaining truth, are similar in their ultimate goal and the general path to reach it. From his viewpoint, the general path to reaching absolute reality passes through a stage that can be called the purification of experience.

Thus, just as Ayatollah Javadi, in order to resolve the conflict, places science under the umbrella of religion by utilizing the theory of "religious science," Iqbal, in a reverse manner and through his theory of "purified experience," considers the subordination of religion to scientific methods as the solution to this conflict.

Given the increasing importance of the relationship between science and religion and the conflicts created between them by some opponents of religion aiming to downplay its significance, as well as the effects this important debate has had on other human issues—such as determining the role of religion in social and educational spheres—the present study aims to provide a comparative and explanatory analysis of these two theories, "religious science" and "purified experience." These theories, proposed by two great contemporary Muslim thinkers as solutions for resolving the conflict between science and religion, are examined in this research to help solve some of the academic problems in this field.

Method

The present study, using a descriptive-analytical approach, provides a comparative analysis of two prominent theories for resolving the conflict between science and religion, which were proposed by two great contemporary thinkers: Ayatollah Javadi Amoli and Muhammad Iqbal. The research tool is library-based, with occasional use of reliable electronic sources. In this study, both theories were first explained in terms of their concepts, foundations, and components, and then compared with each other from all these perspectives.

Findings

Based on the study conducted, the two theories—Ayatollah Javadi Amoli's theory of Religious Science and Muhammad Iqbal's theory of Religious

Experience—can be compared along two main axes: similarities and differences.

The similarities between these two theories are as follows:

- Science and religion are inherently compatible and non-contradictory.
- Science and religion are complementary to each other for the purpose of achieving human prosperity.
- Religion, due to the universality of its principles, has oversight, superiority, and precedence over science.
- Resolving the apparent conflict between science and religion is possible.
- Empirical sciences are not absolutely infallible and are susceptible to error and mistake.
- Religion's structure must be purified from the incorrect rational and textual rulings that have found their way into it.

۱۳۳

The differences between the two theories are as follows:

- The theory of Religious Science is a realistic and a realist theory, while the theory of Religious Experience is more subjective and idealistic.
- The second theory, based on Western philosophy, offers a new interpretation of religion whose essential element is faith stemming from science. However, according to the first theory, reason and revelation are the primary foundations of religion.
- The theory of Religious Science seeks to provide a framework where science, under the guidance of religion, can meet society's needs by aligning scientific findings with religious principles. In contrast, the theory of Religious Experience presents an interpretation of religion whose vital essence is faith based on experience.
- According to the first theory, reason and revelation are on an equal footing in the discovery of truth across various aspects of human life. However, based on the second theory, the role of reason (science) is limited to the outward appearance of things, while the role of religion is confined to their inner reality.
- The theory of Religious Science, by providing general religious rules, is adaptable to various fields of science. This is unlike the second theory, which, by separating the outward world (covered by modern sciences) from the inner world (addressed by religious sciences), eliminates the possibility of their alignment in general and social domains, thus approaching secularism.
- According to the first theory, empirical sciences can only test sensible and observable matters but cannot provide confirmation or



denial regarding supernatural matters outside the realm of experience. However, the theory of Religious Experience, by stratifying truth and reality and entrusting the outward human issues to the domain of science, effectively highlights the scope of science in solving social problems while reducing the scope of religion to matters of worship and spirituality.

- The theory of Religious Science offers a general, usable solution for all scientists, whereas the theory of Religious Experience presents a specific solution intended for those who have inner experiences.

Conclusion

These two theories are similar in their belief in the inherent compatibility of science and religion; their complementarity to one another; the rejection of the absolute nature of empirical sciences; the possibility of resolving the apparent conflict between science and religion; and the necessity of purifying religion from incorrect textual rulings. However, they are in opposition to each other regarding their: realism vs. Idealism; compatibility or incompatibility with the foundations of religious epistemology; applicability to religious principles; the mutual support or distinction between reason and revelation in the discovery of religion; the maximum role of reason and revelation in the development of sciences; the measurability of religion with criteria of human experience; and the universality or specificity of the proposed solution.

۱۳۴





مقایسه دو نظریه علم دینی و تجربه دینی در حل تعارض علم و دین

صفر نصیریان^۱ | جلیل جلیلی^۲ | جعفر اصغرزاده بناب^۳

s.nasirian488@cfu.ac.ir

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

j.jalili@cfu.ac.ir

۲. استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

j.asgharzadeh@cfu.ac.ir

۳. استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۲/۱۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۴/۱۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۴/۱۸

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

دین، علم، تعارض، علم

دینی، تجربه دینی، جوادی

آملی و اقبال لاهوری.

با توجه به اهمیت روزافزون علم و سعی برخی معاندان در ایجاد معارضه بین علم و دین و بی‌اهمیت جلوه‌دادن مسائل دینی و تأثیرات این بحث، در سایر مسائل انسانی، از جمله تحدید نقش دین در عرصه‌های اجتماعی، پژوهش حاضر بر آن شد تا به صورت تطبیقی، دو نظریه علم دینی و تجربه دینی را که از سوی دو اندیشمند معاصر جهان اسلام آیت‌الله جوادی آملی و محمد اقبال لاهوری در جهت رفع تعارض علم و دین مطرح شده است، مورد تبیین و بررسی قرار دهد. طبق بررسی انجام‌شده، این دو نظریه، از جهات اعتقاد به سازگاری تکوینی علم و دین، مکمل بودن آن دو نسبت به همدیگر، نفی مطلق‌گرایی علوم تجربی، امکان حل تعارض ظاهری بین علم و دین و لزوم تحریف‌زدایی از احکام نقلی نادرست، یکسان‌اند، اما از جهات واقع‌گرایی یا ذهن‌گرایی، تناسب یا عدم تناسب با مبانی معرفت دینی، انطباق یا عدم انطباق با اصول دینی، تعاضد یا تعارض عقل و وحی در کشف دین، نقش حداکثری عقل و وحی در توسعه علوم، سنجش‌پذیری یا عدم سنجش‌پذیری دین با معیارهای تجربه بشری و عمومیت یا اختصاصی بودن راه‌حل، در تقابل با یکدیگرند.

استاد: نصیریان، صفر؛ جلیلی، جلیل؛ اصغرزاده بناب، جعفر (۱۴۰۴). مقایسه دو نظریه علم دینی و تجربه دینی در حل تعارض علم و

<https://doi.org/10.22034/zehm.2025.2055079.2097>

دین، ذهن، ۲۶ (۳)، ۱۵۶-۱۳۱.

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

© نویسنده‌گان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehm.2025.2055079.2097>



مقدمه

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی (۱۳۱۲) فیلسوف، فقیه، عارف و مفسر بزرگ قرآن در عصر معاصر و از شاگردان میرزا آیت‌الله بروجردی، امام خمینی و علامه طباطبایی، سالیانی متمادی در علمی چون فلسفه، عرفان، فقه و تفسیر به تدریس و پژوهش اشتغال داشته و کتاب‌های مهمی از جمله، تفسیر تسنیم و ریح مختوم (شرح اسفار اربعه) را به نگارش در آورده است. وی در فلسفه پیرو حکمت متعالیه بوده و معتقد است می‌توان از عقل و علم برای فهم آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین بهره برد (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۰).

از دیدگاه آیت‌الله جوادی هر آنچه در این عالم است از وجودات امکانی، یا قول خداوند متعال و یا فعل اوست؛ مبین قولش، دلیل نقلی و مبین فعلش، دلیل عقلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۸). به اعتقاد وی، هر آنچه به وسیله دلیل عقلی به دست می‌آید (اعم از علوم دینی، تجربی و انسانی)، در صورتی که شرایط حجیت را داشته باشد، در زیرمجموعه معرفت دینی قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۸).

بر اساس دیدگاه فوق، تعارض حقیقی بین علم و دین، در مقام ثبوت و نفس الامر، امکان ندارد؛ البته، تعارض دلیل نقلی با دلیل عقلی در مقام اثبات ممکن بوده و برای تبیین آن راهکارها و قواعدی وجود دارد، که از طریق نظریه علم دینی به کار بسته شده است، که در ادامه، به تفصیل از آن‌ها بحث خواهد شد.

محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷م) متفکر، شاعر و روشنفکر دینی مسلمان در عصر معاصر به‌شمار می‌رود. وی معتقد بود اگر فارغ از فرهنگ، تمدن، نظام و قانون بشری، پویایی در دین ایجاد نشود، اسلام مانند ادیان دیگر، فقط پوسته‌ای از آن باقی می‌ماند (اقبال لاهوری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷۱). از دیدگاه وی، به اقتضای تغییر اوضاع زندگی و تحول بزرگ آن، به علم کلام جدید برای تأیید اصول مذهبی نیاز است (همان، ص ۲۷۰)؛ چنان‌که فقه اسلامی نیز باید از نو تدوین شود (همان، ج ۲، ص ۸۶۷).

در این راستا، اقبال کوشش می‌کرد برای تکرار دوباره جهان‌بینی اسلامی، به میراث فلسفی غرب و مصطلحات جدید علوم تجربی، روی کند. البته غرض وی از این کار، به هیچ‌وجه نشان دادن و اثبات صحت جهان‌بینی غربی نبود، بلکه وی سعی می‌کرد این دو جهان‌بینی را به همدیگر نزدیک کند. وی همچنین، راه احیای تمدن اسلامی را در آن می‌دانست که مسلمانان علم و صنعت غربی‌ها را بیاموزند، بدون آن‌که در ورطه ظواهر دنیاگرایانه تمدن غربی بیفتند (فخری، ۱۳۷۲، ص ۳۷۵).

اقبال در خصوص رابطه علم و دین معتقد بود این دو مقوله، به‌رغم تفاوتشان در فرایندهای رسیدن به حقیقت، در هدف و راه کلی رسیدن به این هدف، شبیه به یکدیگرند. از دیدگاه وی، راه کلی رسیدن به عینیت مطلق، از مرحله‌ای می‌گذرد که می‌توان آن را تصفیه تجربه نامید (اقبال لاهوری، ۱۳۴۵، ص ۲۲۱).

بدین ترتیب، همان‌طور که آیت‌الله جوادی، برای رفع تعارض، با بهره‌گیری از نظریه «علم دینی»، علم را تحت لوای دین قرار می‌دهد، اقبال به‌صورت معکوس و تحت نظریه «تصفیه تجربی»، تبعیت دین از روش‌های علمی را، راهکار رفع تعارض می‌داند.

بر این اساس، وی برای تبیین دین، از نظریه تجربه دینی که در افکار اندیشمندان غربی ریشه دارد، بهره می‌گیرد.^۱ از دیدگاه اقبال، اعتقاد به نظریه تجربه دینی موجب می‌شود که تعارض علم و دین از ریشه مرتفع شود. از این رو، وی در این زمینه به‌هیچ راهکار جزئی اشاره نکرده است (همان، ص ۱۳۲).

با توجه به اهمیت روزافزون رابطه علم و دین و ایجاد معارضه بین این دو، از ناحیه برخی معاندان دین، در جهت کم‌اهمیت جلوه‌دادن دین ارانته می‌شود و تأثیراتی که این بحث مهم در سایر مسائل انسانی از خود برجای گذاشته است، مثل تعیین نقش دین در عرصه‌های اجتماعی و تربیتی، پژوهش حاضر درصدد برآمد تا به‌صورت تطبیقی دو نظریه علم دینی و تجربه دینی را به‌صورت مقایسه‌ای که به‌عنوان راه‌حل رفع تعارض علم و دین از سوی دو اندیشمند بزرگ معاصر مسلمان مطرح شده است، مورد تبیین و بررسی قرار داده و در این راستا به‌حل برخی از مشکلات علمی این حوزه کمک کند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم دین

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی مراد از دین، عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها آمده است؛ پس دین، دارای سه عنصر عقاید، اخلاق و احکام است که فقدان هر یک از آن‌ها موجب نقصان در معنا و مفهوم آن است (جوادی آملی،

۱. جمعی از اندیشمندان غربی وحی را به تجربه دینی تفسیر می‌کنند. وحی در این دیدگاه، به این معنا نیست که خدا پیامی را به پیامبر القا کرده است، بلکه تفسیر و ترجمه پیامبر از تجربه و مواجهه خویش است. برطبق این دیدگاه، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌شود (عبداللهی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۷؛ قائمی‌نیا ۱۳۸۱ و صص ۳۵ و ۴۶).

۱۳۸۶، ص ۲۳۸).

با اثبات دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو است، نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می‌شود. بر این مبنا، دین نه تنها مخالف با عقل نیست، بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی است؛ نه تنها مغایر با علم نیست، بلکه میزان اساسی برای توزین قوانین علمی است.^۱

بر این مبنا، دین منحصر در علوم و حیاتی نبوده و در عرصه‌های مختلف علوم، حضور دارد. دین علاوه بر بیان مسائل فقهی، اخلاقی و اعتقادی، در عرصه علوم انسانی و تجربی نیز صاحب نظر است.

به نظر اقبال، دین نه فکر مجرد، نه احساس مجرد و نه عمل مجرد است، بلکه بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است و به تعبیر دیگر، کوششی اصیل برای تصفیه خودآگاهی بشری است (اقبال، ۱۳۴۵، صص ۵ و ۲۰۶).

از دیدگاه اقبال، تجربه نبوی پیامبر ﷺ به تجربه عرفا شباهت دارد. از دیدگاه وی تجربه پیامبرانه صرفاً از این جهت با تجربه عرفا متفاوت است که عارف میل به بازگشت از تجربه خود و میل به هدایت مردم ندارد و در صورت میل، تجربه‌اش مفید به حال مردم نیست، ولی پیامبر ﷺ هم میل به بازگشت داشته و هم تجربه‌اش مفید به حال مردم است. وی این بازگشت را نوعی آزمون علمی برای ارزیابی ارزش تجربه دینی پیامبر می‌داند (اقبال، ۱۳۷۹، صص ۲۱۷ و ۲۱۸).

بر این مبنا، دین منبعث از تجربه دینی پیامبر خواهد بود ولو این که، این تجربه شاخصه‌های ممتازتری نسبت به تجربه عرفا داشته باشد؛ بنابراین ظهور و بروز خارجی دین، همان تفسیری خواهد بود که پیامبر ﷺ از مکاشفات خود دارد و این مسئله مستلزم بشری بودن دین و تحت الشعاع قرارگرفتن جنبه الهی آن است. بر این اساس، بسیاری از جزئیات امور دینی، از ویژگی قطعی و یقینی بودن خارج می‌شوند.

۲-۱. مفهوم علم

علم دارای تعریف‌های متعددی است که عمدتاً به چهار تعریف زیر بازگشت دارد:

- ۱- علم به معنای اعم، یعنی مطلق آگاهی فهم اعم از تصور و تصدیق است. پیشینه علم به این معنا به قدمت شکل‌گیری علوم فلسفه و منطق برمی‌گردد (رنجبر حقیقی، ۱۳۸۳).
- ۲- علم به معنای عام، «باور صادق موجه» است. این تعریف از علم، به تصدیقات و گزاره‌ها

۱. اشاره به حدیث «ناجائهم فی فکریهم و کلمهم فی ذات عقولهم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲).

اختصاص دارد، تصورات را شامل نمی‌شود. خاستگاه علم به این معنا، علم معرفت‌شناسی است که بعضاً در آثار افلاطون هم به این مفهوم اشاراتی شده است (فعالی، ۱۳۸۰، ص ۱۷ و معلمی، ۱۳۸۰، ص ۳۵).

۳- علم به معنای خاص، مجموعه مسائلی است که گرد یک محور خاص دور می‌زند. در زبان انگلیسی برای دلالت بر این معنا، اصطلاح «discipline» به کار می‌رود که گاهی آن را رشته علمی یا منظومه معرفتی ترجمه می‌کنند (شهابی، ۱۳۶۱، ص ۳، حبیبی، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

۴- علم به معنای اخص، رشته علمی‌ای است که روش تحقیق آن، تجربی باشد که اصطلاح «Science» در زبان انگلیسی به این معنا اشاره دارد (مصطفی و همکاران، ۱۴۱۰، ص ۵۲۴).
اما مهم آن است که بدانیم در بحث این نوشتار؛ یعنی تعارض علم و دین، وقتی سخن از تعارض علم و دین است، مقصود از علم چیست؟

ایان باربو معتقد است در مبحث علم و دین، هر جا سخن از علمی بودن گزاره‌هاست، مقصود، علوم تجربی است که خود دو شاخه دارد:

۱۳۹

دین

مقایسه دو نظریه علم دینی و تجربه دینی در حل تعارض علم و دین

۱. علوم طبیعی مانند زیست‌شناسی، فیزیک، شیمی و زمین‌شناسی.

۲. علوم انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۹).

اما آیت‌الله جوادی آملی در بحث علم و دین، از یک سو، مقصود از علم را صرفاً علوم تجربی نمی‌داند، بلکه علم را به معنای اعم، شامل تمامی علوم دانسته و معتقد است عنوان عقل، همه علوم متفاوتی همچون علوم تجربی، ریاضیات، فلسفی، کلامی و عرفانی را دربردارد؛ بنابراین، شناخت علم و رابطه آن با دین متوقف بر شناخت عقل است و بررسی نسبت عقل و دین به حل تعارض علم و دین مدد می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴). وی از سوی دیگر، تعریف علم به باور صادق موجه را، تفسیری غیرارزشی از علم دانسته است، که براساس آن، اگر کسی همه عمر خود را صرف شناخت امور کم‌ارزش کند، به همان اندازه عالم است که دانشمند اخلاق و عقاید (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰).

محمد اقبال لاهوری تعریف خاصی از علم نیاورده است، با این حال به اقتضای مباحثی که مطرح کرده است، مثل تقسیم عالم به ظاهر و باطن و نسبت دادن ظاهر اشیاء به علم و باطن آن‌ها به دین، که در ادامه بیان خواهد شد، می‌توان گفت که وی به تعریف ایان باربو تمایل دارد.

با توجه به این که تعارض علم و دین، شامل مفاهیم آن‌ها نمی‌شود، مقصود از علم در مبحث فعلی، قطعاً تعریف اول از اقسام چهارگانه علم نیست، اما مقصود از آن می‌تواند به نحوی همه تعاریف دیگر را شامل شود. به این معنا، لازم نیست این علم، محصول یک رشته خاصی باشد که

به صورت مدون امروزی وجود دارد؛ همان طور که تعریف سوم بیانگر آن بود؛ بنابراین یافته‌های علمی گذشته، مثل کرویت یا مسطح بودن زمین هم می‌تواند مصداقی از تعارض علم و دین باشد؛ ولو این که در علوم مدون و مصطلح امروزی مورد بحث نیست. چنان که در اکتشافات علمی جدید نیز که هنوز در جایی تدوین نشده‌اند، امکان طرح بحث تعارض علم و دین وجود دارد؛ بنابراین می‌توان گفت مقصود از علم در بحث حاضر همان علم به معنای باور صادق موجه است، که بر تعریف دوم منطبق بوده و به صورت ضمنی شامل تعریف سوم و چهارم هم می‌شود. البته با توجه به این که در تعاریف موجود، علم فارغ از ارزشمندی و فایده‌دار بودن است و معمولاً، دین درباره امور بی‌فایده سخن نمی‌گوید، می‌توان این قید را اضافه کرد که منظور از علم در بحث تعارض علم و دین، صرفاً علوم ارزشمند است.

۲. نظریه علم دینی در حل تعارض علم و دین

۲-۱. مبانی نظریه

۲-۱-۱. جایگاه عقل در هندسه معرفت دینی

از دیدگاه آیت‌الله جوادی، عقل و وحی، در کنار یکدیگر، دوره اساسی برای شناخت حقیقت دین به حساب می‌آیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۸). نقل به عنوان «ما انزله الله» و عقل به عنوان «ما الهمه الله» به یک مبدأ و مصدر برمی‌گردند که همان خداوند است و یک هدف را تأمین می‌کند که همان شناخت دین است (همان، ص ۱۳ و ۲۴). بر این مبنا، عقل در برابر نقل بوده و خارج از قلمرو معرفت دینی نیست تا سخن از تعارض آن دو و ترجیح یکی بر دیگری به میان آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴).

لازمه این سخن آن است که در مقام نفس الامر، سخن از تعارض عقل (علم) و دین، سالبه به انتفاء موضوع^۱ است، اما اگر تعارضی ظاهری بین این دو پدید آید، این تعارض مربوط به امور یک خانواده است و چنین تعارضاتی با بهره‌گیری از قواعد ترجیح در علم اصول و تفسیر قابل رفع می‌باشند.

۱. در علم منطقی، اصطلاح سالبه به انتفاء موضوع، به این معناست که صدق موضوع بر چیزی از اساس باطل است؛ بنابراین، نوبت به حکم درباره او نمی‌رسد. در بحث حاضر هم چون علم و دین از نظر مفهومی در تقابل یکدیگر نیستند؛ بنابراین صحبت از تعارض بین آن دو منتفی است.

۲-۱-۲. تفکیک بین مبنای الهی و الحادی در علوم تجربی

از دیدگاه آیت‌الله جوادی، هر علمی، فلسفه علم خاص خود را دارد؛ بنابراین چیزی به‌نام علم خشی و بی‌طرف نداریم، بلکه علم از دو حال خارج نیست: یا الهی است یا الحادی (جوادی آملی، ۱۳۹۲، صص ۱۲۷-۱۳۰).

از دیدگاه وی، کسانی که اعتقاد به هستی‌شناسی الهی دارند، عالم هستی را منحصر به جهان مادی نمی‌پندارند، بلکه جهان را دارای دو بخش عالم مشهود؛ یعنی دنیای مادی و عالم غیب؛ یعنی عالم ماوراءطبیعت است (همان، ص ۸۳).

در نقطه مقابل این گروه، کسانی قرار دارند که هستی‌شناسی الهی را انکار کرده و مبنای تفکر خود را مادی‌گرایی قرار داده‌اند. این گروه برخلاف گروه اول، وقتی رابطه علم و دین را تبیین می‌کنند، به جهانی یک‌بخشی معتقدند (همان، ص ۷۲). این گروه از هستی‌شناسان تنها راه شناخت را منحصر به تجربه دانسته، گاه دین را رهاورد وهم، گاه برخاسته از خرافات، سحر و جادو، گاه ریشه در ترس درونی و ضمیر ناخودآگاه و گاه ساخته و پرداخته دست قدرتمندان و حاکمان تاریخ می‌پندارند (همان، ص ۱۰۷).

آیت‌الله جوادی آملی براساس مبنای الهی یا الحادی علوم تجربی، یکی از راهکارهای الهی کردن علوم تجربی را صبغه دینی و الهی دادن به آن‌ها دانسته و در این راستا، پیشنهادات ذیل را ارائه می‌دهند:

اولاً دانشمند تجربی از اطلاق عنوان «طبیعت» به آفرینش خداوند پرهیز کرده و به‌جای آن عنوان «خلقت» را به‌کار گیرد؛ بنابراین به‌جای آن‌که بگوید فلان اثر در فلان ماده معدنی هست، یا فلان گونه گیاهی، چنین خواص و آثاری دارد، با تغییر عنوان یادشده، این‌گونه بیان کند که این پدیده‌ها و موجودات با این ویژگی‌ها آفریده شده‌اند؛ ثانیاً عنوان خالق را که مبدأ فاعلی است، در بیان خود ملحوظ دارند؛ یعنی بگویند آفریدگار، حکیم صحنه، خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند. ثالثاً هدف خلقت را که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است، به‌عنوان مبدأ غایی منظور نظر قرار دهند. رابعاً محور شناخت خود را دلایل معتبر عقلی یا نقلی قرار دهند؛ خامساً از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد کنند. سادساً در هیچ موردی، ادعای کفایت عقل یا نقل را مطرح نکنند. سابعاً، تفسیر هر جزئی از خلقت را با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن بیان کنند تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به‌شمار آید، نظیر تفسیر تدوین به تدوین؛ زیرا هر موجودی از موجودات نظام آفرینش آیه، کلمه و سطری از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است (همان، ص ۱۴۱).

۲-۱-۳. بازگشت علوم طبیعی به قوانین جهان شمول فراطبیعی

آیت الله جوادی آملی رابطه بین علم و دین را، رابطه فرع و اصل می‌داند. از این رو، معتقد است علوم تجربی، بر مبنای و اصول دینی برگشت پذیرند. بر این اساس، دین نسبت به هیچ یک از علوم بی نظیر و یا بی تفاوت نبوده، بلکه نسبت به همه آن‌ها، اصولی را القا می‌کند که منشأ تفریع فروع هستند. طبق این مبنا، نه تنها دین مخالف عقل نیست، بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقل است و نه تنها دین مغایر با علم نیست، بلکه میزان اساسی و قطعی برای ارزش گذاری قوانین علمی است (همان، ص ۱۰۹).

وی معتقد است دانش های حسی مانند آنچه که از استقراء به دست می آید و یا علمی که مبتنی بر پیش فرض های اثبات نشده اند، در معرض تغییر و تعدیل قرار دارند، اما در مواردی که انسان متفکر از مرز استقراء فراتر می رود، آنچه به دست می آورد، کاشف سنت الهی است که وابسته به زمان و مکان نبوده و ثابت و دائم است. بر این اساس، در متون دینی، با برخی گزاره ها مواجه می شویم که درباره زمین و آسمان، حوادث گذشتگان، احکام و سنن غیر قابل تغییر، تحول زندگی فردی و اجتماعی انسان گفت و گو می کنند. این گزاره ها می تواند به عنوان مبانی علمی، نقش تعیین کننده ای در کشف جزئیات علوم تجربی ایفا کنند (همان، صص ۳۸ و ۷۸).

طبعاً، محوریت گزاره های دینی در تبیین علوم تجربی که آیت الله جوادی بر آن تأکید دارند، در رفع تعارض بین علم و دین نیز نقش اساسی ایفا می کند؛ زیرا بر این مبنا، وقتی بین علم و دین تعارض ظاهری ایجاد می شود، برای رفع آن، حتماً باید گزاره های تجربی با گزاره های دینی انطباق داده شود، نه به صورت عکس عمل شود.

۲-۲. مؤلفه های نظریه

۲-۲-۱. تمایز بین نظریه و فرضیه در علوم تجربی

با توجه به این که در دنیای امروز، برخی این تلقی قطعی از علوم تجربی به طور مطلق داشته و به قولی، به توهم مطلق انگاری این علوم دچارند؛ همان طور که در مفهوم علم، به این تلقی اشاره شد، آیت الله جوادی به تبیین معنای واقعی قطع و تفکیک بین نظریه و فرضیه در علوم تجربی اهتمام خاص دارند.

از دیدگاه وی همه علوم اعم از طبیعی و تجربی قابل استناد به دین بوده ولو این که شیوه استنباط هر یک به تناسب متغیر باشد، اما استناد نظریه های علمی به دین به دو شکل مطرح است: گاهی به صورت قطعی و یقینی (اگر دستاوردهای علمی از فرضیه گذشته و مستدل شود) و گاهی

به صورت ظنی و گمانی (اگر از حد فرضیه عبور نکنند) (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۳۰، ۷۷ و ۷۸).

از دیدگاه آیت الله جوادی، زمانی می توان به باوری، اطلاق قطع کرد که آن باور زائیده دلیل تام باشد، نه زائیده ذهن خیال پرداز و بیمار یقین کننده؛ به تعبیر دیگر، منظور از قطع در این بحث، قطع منطقی است، نه قطع روانی (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۱۲ و ۲۱۴). بر این اساس، آیت الله جوادی تغییر پذیری و تبدل رأی در علوم و ابطال فرضیه های علمی را همانند تغییر رأی مجتهد در احکام فقهی می داند؛ به گونه ای که استناد آن ها به دین، خدشه ای به دین نمی زند (همان، صص ۱۱۷ و ۱۱۸).

۲-۲-۲. پرهیز از تطبیق پیش فرض های غیرارزشی بر دین

متأسفانه به دلیل رونق علوم تجربی در دنیای معاصر، به طور معمول، گزاره های علوم تجربی محور حل تعارض علم و دین، قرار داده شده و دین بر علم به صورت مطلق، تطبیق داده می شود، بدون آن که درستی یا نادرستی آن ارزیابی شود. از این رو، آیت الله جوادی آملی یکی از مؤلفه های نظریه علم دینی را، پرهیز دادن دانشمندان از تطبیق پیش فرض های غیرارزشی بر دین می داند. وی در باب تمایل به پیش فرض های غیرارزشی و تأثیر آن بر ترجیح نادرست علم بر دین، مجتهدی را مثال می زند که خواهان استنباط حکم استماع غنا از منبع نقل بوده، اما خود علاقه مند و معتاد به غناست. چنین کسی، می کوشد دلایل حرمت را به نوعی طرد و تأویل کند تا خواسته اش را موجه کند؛ بنابراین، وی هرگز به معرفت نقلی صادق نمی رسد؛ زیرا درصدد تحمیل خواسته خود بر نقل است، نه فهم مراد جدی متکلم (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۷۰۹).

۲-۲-۳. راهکارهای عملی رفع تعارض بین علم و دین

آیت الله جوادی آملی در رفع تعارض علم و دین، از روش اصولیون بهره می گیرند. اصولیون بین تعارض بدوی و تعارض واقعی، فرق گذاشته و برای هر یک قواعدی را به کار می بندند. بر این اساس، وی معتقد است در صورت تعارض عقل و نقل، تعارض آن دو، یا به حسب ظاهر و از نوع بدوی است که در این صورت، راه جمع عرفی و عقلایی میان عقل و نقل باز است؛ مثلاً عقل در قالب مقید یا منحصص لبی،^۱ اطلاقات و عمومات نقلی معارض را تقیید یا تخصیص

۱. ممکن است به جای اصطلاح منحصص یا مقید لبی در این موارد واژه «انصراف» استفاده شود؛ البته انصراف عقلی نه لفظی مصطلح.

دین

مقایسه دو نظریه علم دینی و تجربه دینی در حل تعارض علم و دین

می‌زند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۷۸ و ۱۰۰) یا تعارض آن‌ها بدوی نبوده و با قواعد عرفی و عقلایی قابل رفع نیست،^۱ در این صورت، چاره‌ای جز رجوع به قوانین علاج تعارض و ترجیح قطع بر ظن یا اظهار بر ظاهر یا اقوا بر اضعف وجود ندارد (همان، ص ۷۹)؛ مثلاً در دوران بین قطع و ظن، دلیل قطعی مقدم است و از دلیل ظنی باید صرف‌نظر شود (همان، ص ۹۹).

۳. نظریه تجربه دینی در حل تعارض علم و دین

۳-۱. مبانی نظریه

۳-۱-۱. انشعابی بودن علم و یکپارچگی دین

اقبال لاهوری از اندیشمندانی است که معتقد است علوم تجربی ارزش مطلق نداشته و انسان برای نیل به سعادت، به دین نیز نیاز دارد. از این منظر، علم و دین مکمل یکدیگرند؛ اگرچه تفاوت‌هایی نیز با همدیگر دارند که به ماهیت گزاره‌های آن دو از جهت جزئیت و کلیت مربوط است. وی معتقد است هر یک از علم و دین، مکمل دیگری است و هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و خواستار یک حقیقت‌اند. البته اولی حقیقت را پاره‌پاره و دومی یکپارچه و کلی به دست می‌آورد. دین به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد و علم به جنبه گذران آن. در نتیجه، طبیعت آنجا که موضوع بحث علم واقع می‌شود، حالت مصنوعی و ساختگی پیدا می‌کند که نتیجه جزئی‌نگری اوست و همین موضوع اگر در مجموع کلی‌اش در پیش‌روی تجربه بشری قرار گیرد، رنگ و شکل دیگری پیدا می‌کند (سعیدی، ص ۱۷۹ و مقتدری، ص ۱۶).

۳-۱-۲. سطوح مختلف حقیقت

اقبال حقیقت را لایه‌لایه و سطح به سطح درک می‌کند و بر این مبنا، بین علم و دین تفکیک ایجاد می‌کند.

وی معتقد است حقیقت و واقعیت از سطوح مختلفی برخوردارند و هر یک از علم و دین، یکی از این سطوح را بر آدمی روشن و معلوم می‌سازند؛ علم حقیقت و واقعیت ظاهری و دین حقیقت و واقعیت باطنی اشیاء را کشف می‌کند (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۱۳۲).

بدین ترتیب، اقبال به‌رغم توجه به‌وجه ظاهری طبیعت، از وجهه باطنی آن که توجه به خداست، غافل نیست. این مطلب کمک می‌کند تا در صورت تعارض علم و دین در ابعاد معنوی،

۱. به این نوع تعارض، تعارض واقعی هم گفته‌اند.

از رویکردهای الحادی فاصله گیرد.

۳-۱-۳. بالندگی جهان طبیعت و تأثیرپذیری آن از خدا

اقبال در زمانه‌ای می‌زیست که دیدگاه‌های نقادانه دانشمندانی همچون وایتهد و اینشتین اولاً آن تصور مکانیکی (ماشین‌وار) از عالم را تا حدود زیادی کم‌رنگ کرده بود. ثانیاً نظریه ماتریالیستی (مادی‌گرایانه) طبیعت را که تکیه بر فیزیک کلاسیک قرن هفدهم داشت، از کار و اعتبار انداخته بود (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۵۳).

در چنین فضایی زمینه‌ای فراهم شد تا مکانیسم کیهانی سرسخت و صلب فیزیک کلاسیک و ماده‌گرایی، نرم شود و جهانی زیست‌مند متشکل از حوادث انرژی را نشان دهد، نه جهانی متشکل از ذرات بی‌جان ماده را. مطالعات جدید، جهان را بیشتر مثل رقص نشان می‌دهند تا یک بیابان. از نظر بعضی از کیهان‌شناسان و متکلمان این نمایش از واقعیت فیزیکی، بافت جهان را در معرض تأثیرگذاری عمیق الهی قرار می‌دهد (هات، ۱۳۷۷، ص ۳۷).

۱۴۵

دین

بر این اساس، اقبال معتقد بود که جهان طبیعت نه ایستا و ثابت، بلکه پویا و در جریان دائمی است. گویی زندگی نمود منحصر به فردی است و مفهوم ماشینی‌گری برای تجزیه و تحلیل آن نارساست (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۵۳).

از نظر وی، جهان طبیعت، جهانی باشعور و باتدبیر است که هدفی را دنبال می‌کند. عالمی است دائماً در حال بالندگی، خودآفرینی و خودگسترده‌گی، که امکانات و توانایی‌های درونی رشد و تکاملش مرز نمی‌شناسد (انور، ۱۳۷۰، صص ۱۳۸ و ۱۳۹).

اقبال معتقد است ریشه این جهان ماده را باید در امر مقدس و روحانی جست؛ آنچه تنها مادی است، تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد و سراسر این ماده پهناور میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. به طوری که بدون وجود آن امر روحانی، امور مادی، حقیقت و واقعیت خود را از دست می‌دهند. حقیقت نهایی به گفته قرآن روحانی است و حیات آن به فعالیت دنیایی بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و دنیایی است پیدا می‌کند؛ بنابراین هر چه دنیایی است، از ریشه وجود مقدس است. چنان‌که پیغمبر اسلام ﷺ فرموده است: «سراسر زمین مسجد است» (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۱۷۷).

۳-۲. مؤلفه‌های نظریه

۳-۲-۱. علم و دین، دو رویکرد بیانگر یک حقیقت

از دیدگاه اقبال، عالم یک کل تصور می‌شود که علم و دین ناظر به تبیین آن هستند و از این لحاظ فرایندهای علمی و دینی موازی با یکدیگرند؛ هر دو واقعاً جهان واحدی را تشریح و توصیف می‌کنند. از این رو، علم و دین نه در تعارض با یکدیگر و نه در تمایز و استقلال تام از یکدیگرند، بلکه در کنار یکدیگر، تعبیر و تفسیری جامع از حقیقت و واقعیت را برای بشر به ارمغان می‌آورند (همان، صص ۱۴۵-۱۴۹).

بر این مبنا، دو منبع علم و دین، در کنار یکدیگر معنادار بوده و هیچ‌کدام، بدون دیگری، امکان رسیدن به حقیقت را ندارند و به تعبیر دیگر، تصویر ناقصی از حقیقت ارائه می‌دهند.

۳-۲-۲. تصفیه تجربی راهی برای شناخت حقیقت علم و دین

تعبیر تصفیه تجربی، راه‌حلی است که اقبال برای رفع تعارض و ایجاد یگانگی و تفاهم بین علم و دین مطرح می‌کند؛ راهی که در اندیشه دیگران کمتر به چشم می‌خورد.

از دیدگاه وی، هر دو مقوله علم و دین، تجربه‌پذیرند؛ زیرا تجربه به دو بخش تقسیم می‌شود: تجربه‌ای که به اعتبار امر مشهود طبیعی و نوع رفتار خارجی حقیقت و واقعیت و تجربه‌ای که به اعتبار ماهیت درونی حقیقت و واقعیت است (سعیدی، ص ۱۷۹ و مقتدری، ص ۱۶).

اقبال با ارائه این راه‌حل، عملاً دین را در ذیل علوم تجربی قرار داده است؛ بنابراین در تفسیر دین، هیچ راهی غیر از توجه به این علوم وجود ندارد. این تفسیر، حوزه‌های اعتقادی را هم دربرگرفته و مسائلی همچون خداشناسی و نبوت هم از طریق تجربه اثبات می‌شود. در خداشناسی راهکار شناخت خدا، برهان نظم و در نبوت، وحی به تجربه نبوی تفسیر می‌شود.

۳-۲-۳. معیارهای متفاوت علم و دین در رسیدن به حقیقت

در میدان علم، کوشش بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق اسناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراک شود و در میدان دین، کوشش بر آن است که معنی و مفهوم یک چیز از طریق اسناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت ادراک شود (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۲۲۱). بر این اساس، هر کدام از تجربه ظاهری و باطنی، ملاک و معیار خاص خود را دارند. اولی را با طرق مختلف علمی همچون زیست‌شناسی، فیزیولوژی و روان‌شناسی، می‌توان به‌دست آورد و دومی را با استناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت و در یک طرح کلی، با محک‌های عقلی و عملی،

می‌توان درک و فهم نمود (سعیدی، ص ۱۷۹؛ مقتدری، ص ۱۶). با این حال، تفاوت مدنظر اقبال بین تجربه دینی و تجربه علمی، هرگز دین را از حصار علوم تجربی خارج نمی‌کند و به نوعی تجربه دینی، ارتقایافته همان تجربه علمی است.

این دیدگاه باعث شده است تا اقبال درصدد انطباق دادن دین بر مسائل علمی جدید برآمده و بیان کند که دین باید ترکیبی از یافته‌های تجربی بشر را در دل خود جای دهد، بدون آن‌که در آن‌ها از جهت قطعی یا غیرقطعی بودن تأملی صورت گیرد (اقبال لاهوری، ۱۳۴۵، ص ۵۱ و ۱۴۰).

۴. مقایسه دو نظریه

دو دیدگاه علم دینی و تجربه دینی از نظر حل تعارض علم و دین، تفاوت‌هایی با هم دارند که در ادامه، برخی از این تفاوت‌ها اشاره می‌شود.

۱۴۷

ذهن

مقایسه دو نظریه علم دینی و تجربه دینی در حل تعارض علم و دین

۴-۱. واقع‌گرایی یا ذهن‌گرایی نسبت به حقیقت

با صرف‌نظر از ذهن‌گرایی (ایدئالیسم) سوفسطایی و شک‌گرایانه مطلق در دوره باستان که به معنای نوعی گرایش فلسفی مبتنی بر مربوط ساختن کل هستی به اندیشه و انکار عالم واقع بوده است (Grayling, 2006, p 435)، در عصر کنونی ایدئالیسم به این معناست: «جهان مادی، تجلی عقل و اراده است و جوهر اصلی جهان، ذهن است. ذهن یا روح به‌عنوان امری واقعی است» (Lalande, 1976, p 77).

اندیشمندان غربی معنای اخیر ایدئالیسم را بعد از سال‌ها گرایش به پوزیتیویسم (انحصارگرایی علوم تجربی) و پس از فروریختن پایه‌های آن، ابداع کرده‌اند. آن‌ها در برابر اصالت ماده که به هیچ نوع وجودی برای امور معنوی قائل نبود، به‌ناچار و به‌صورت حداقلی، وجود ذهنی را برای امور معنوی اثبات کردند؛ بنابراین، این مکتب، هنوز اصالت ماده را در برابر معنا حفظ کرده است.

به‌نظر می‌رسد که محمد اقبال لاهوری در ارائه روش تجربه دینی در حل تعارض علم و دین، ناخواسته از ذهن‌گرایی (ایدئالیسم) جدید پیروی کرده باشد. نوع مواجهه وی با تعارضات علم و دین و ناتوانی او از حل واقعی این ماجرا، وی را بر آن داشته است به‌صورت پنهان و در پرده، به دامن ایدئالیسم پنهانده شود؛ بنابراین با آن‌که وی عالم ماده را به‌عنوان واقعیت غیرقابل انکار می‌پذیرد، هم برای دین واقعی عینی مستقل از عالم ماده تصویر نکرده و با تفکیک بین ظاهر و باطن، دین را صرفاً به‌عنوان واقعیت باطنی در دل اشیاء ظاهری پذیرفته است.

از منظر علامه طباطبایی، طرفداران رئالیسم در مقابل ایدئالیسم، بر دو دسته‌اند: دسته‌ای که

برخی از علوم و افکار نظری بر آن‌ها مشتبه می‌شود و به واسطه اختلافات و تناقضات پیش آمده در حواس و یا افکار دانشمندان، دچار بدبینی شده و همه علوم و مدرکات را منکر می‌شوند و گروهی دیگر که بدون پیش‌آمدن آفت‌های ذهنی، برای پاره‌ای از مقاصد فاسد و آزادی جستن از مقررات و اصول مسلم اجتماعی این مسلک را پیش گرفته است و در همه چیز تردید و حتی در تردید نیز تردید می‌کند (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۸۷).

مسئلاً دسته دوم به دلیل عنادورزی قابل هدایت نیستند، اما علامه طباطبایی درباره دسته اول معتقد است که با این نوع ایدئالیسم باید با رویه معتدلی برخورد کرده، در وی انصاف را به جنب و جوش آورد؛ بنابراین لازم است در وهله اول، به وی فهماند که عینی‌گرایی به معنای عدم وجود خطا در اندیشه نیست و آن‌گاه یک سلسله علوم و ادراکات مورد پذیرش وی را به او یادآوری کرد تا وی با مقایسه بین دو دسته از اندیشه‌ها (خطاپذیر و خطاناپذیر)، خود به درستی رئالیسم برسد (همان، ص ۸۷).

بر اساس این سخن علامه، اقبال لاهوری را می‌توان در زمره ایدئالیسم‌های نوع اول قرار داد که به دلیل خطا در افکار نظری به این سمت کشیده شده باشند.

در نقطه مقابل انواع مختلف ایدئالیسم که بر شمرده شد، فلاسفه مسلمان، کاشفیت علم از جهان خارج را به طور مطلق مفروض پنداشته‌اند (مشکات، ۱۳۹۴، ج ۶، ص ۱۵۱)، چنان‌که زندگی بشر هم بر همین مبنا استوار است. به عنوان مثال، انسان به طور پیوسته، پس از گرسنگی، به فکر خوردن و پس از احساس خطر، به فکر فرار می‌افتد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۶).

بر این مبنا، به نظر می‌رسد که نظریه علم دینی، می‌کوشد ضمن پذیرش واقعی هر دو مقوله علم و دین، راهی برای تعامل بیشتر بین آن دو بیابد و با قراردادن هر یک از این دو مقوله، در جایگاه خودش، از افراط‌گرایی علمی و دینی بپرهیزد.

۴-۲. تناسب یا عدم تناسب با مبانی معرفت دینی

طبق نظریه علم دینی، عقل و وحی، در کنار یکدیگر، دو راه اساسی برای شناخت حقیقت دین به حساب می‌آیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۸). از این رو، عقل و وحی پایه‌های اصلی دین را شکل می‌دهند. بر این اساس، راه برای مبانی مخرب دینی در حوزه علوم انسانی که بر پایه علوم تجربی شکل گرفته است، مسدود می‌شود.

این در حالی است که اقبال لاهوی، بر اساس مبانی فلسفی غرب، قرائتی نو از دین ارائه می‌دهد که گوهر و عنصر حیاتی آن، ایمان برخاسته از علم است. وی معتقد است به دلیل گسترش قدرت

آدمی بر طبیعت و طرح مسائلی جدید در مبانی فلسفی علوم، فهم و درک نیز دچار دگرگونی شده و باید به فراخور آن به جهان‌نگاهی نو انداخت و در معارف نوین بشری، بدون هیچ‌گونه تعصبی تعمق کرد تا در صورت لزوم به نوسازی فکر دینی و احیای آن پرداخت. البته وی تذکر می‌دهد که احیای فکر دینی، بدون احیای معنویت بی‌فایده است و این دقیقاً مهم‌ترین کاستی تمدن نوین غربی است که موجب ورشکستگی، سرخوردگی، وازدگی و سقوط و فساد جوامع شده است (سعیدی، ص ۱۷۹؛ مقتدری، ص ۱۶).

در این‌که گوهر اساسی دین ایمان است، حرفی نیست، اما پیامد همین ایمان اگر عمل به دستورات دینی نباشد، مطمئناً، روزی‌به‌روز رنگ می‌بازد و سر از بیراهه در می‌آورد؛ خداوند در قرآن می‌فرماید:

«ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ: سپس سرانجام کسانی که اعمال بد مرتکب شدند، به‌جایی رسید که آیات خدا را تکذیب کردند و آن را به مسخره گرفتند» (روم: ۱۰).

اندیشه ایمان‌گروی، همان اندیشه‌ای است که مسیحیت را در گرداب انحرافات عقیدتی، اخلاقی و رفتاری بسیاری برده است که اقبال لاهوری هم از این انحرافات، دل‌خوشی ندارد؛ بنابراین، نباید ناخواسته با تقلید از مبانی دینی و فلسفی غرب، دیدگاه‌هایی را مطرح کرد که زمینه ایجاد انحراف تدریجی در آموزه‌های اسلام و نیز محو تدریجی دستورات آن مهیا شود و سرانجام از آن چیزی جز اشتراکات دینی با همه ادیان باقی نگذارد.

بدین ترتیب، با آن‌که اقبال لاهوری برخلاف بسیاری از مسلمانان غرب‌گرا در دنیای اسلام که تابع محض علوم تجربی در تبیین دین هستند، روش متعادل‌تری را در پیش گرفته است، در هر صورت، نباید فراموش کرد که روش وی، موجب شد تا یک نگاه حداقلی و کلی‌گرایانه صرف به دین و معنویت شکل بگیرد که هرگز برپایه آن نمی‌توان دین را به‌طور تمام و کمال، در همه حوزه‌های انسانی، تبیین کرد.

۳-۴. تعاضد یا تمایز عقل و وحی در کشف حقیقت

نگاه آیت‌الله جوادی آملی به علم و دین، بر مبنای مصدر و منبع این دو مقوله؛ یعنی عقل و وحی است. عقل، منبع صدور علم و وحی، منبع صدور دین به‌معنای خاص است، اما هر دو منبع از حیث مجموع، تبیین‌گر دین به‌معنای عام هستند.

بر این اساس، از دیدگاه وی، مراحل ادراک حکم خدا و فهم معتبر از دین، زمانی کامل می‌شود که هر دو منبع دین، یعنی عقل و نقل را به‌طور کامل بررسی کنیم، آن‌گاه مجازیم در مسئله‌ای

و هن

مقایسه در نظریه علم دینی و تجربه دینی در حل تعارض علم و دین

مدعی شویم که اسلام چنین می گوید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷۳). ضمن این که اگر عقل به عنوان منبع دین محسوب نشود، باید بسیاری از معارف و مسائلی که از راه دلیل عقلی اثبات می گردد، از منظر دین خارج شود. (همان، ص ۸۲؛ همو، ۱۳۹۲، صص ۱۳۱-۱۵۶)

معارف مورد اشاره، به طور کلی عبارت اند از: الف) در اصول دین، برهان عقلی قبل از نقل است؛ مثلاً، عقل می گوید که انسان به وحی نیازمند است و بعثت انبیا ضروری است. ب) در حوزه اخلاق، عقل به حسن و قبح ذاتی برخی فضایل و رذایل مثل حسن عدالت و قبح ظلم حکم می کند. در حوزه فقه، عقل، همتای نقل فتوا می دهد. به عنوان مثال، عقل به نفی حرج و ضرر در مواقع اضطرار فتوا می دهد. همچنین در مواردی که دلیل معتبر نقلی یافت نشد، بسته به شرایط چهارگانه ای که رخ می دهد،^۱ گاه به استصحاب حکم سابق، گاه به برائت، گاه به احتیاط و گاه به تخییر حکم می کند (همان، صص ۱۳۱ و ۱۳۲).

اما اقبال لاهوری با آن که دین را تکمیل کننده علم می داند، اما با تمایز بین سطح ظاهری و باطنی حقیقت که اتفاقاً هر دو به بررسی جهان طبیعت می پردازند و اختصاص جنبه باطنی طبیعت به دین، عملاً جنبه استقلالی را از دین سلب کرده و آن را تابعی از علوم تجربی و طبیعت قرار داده است. به تعبیر دیگر، وی دین را از دریچه طبیعت می نگرد. همچنین وی با اختصاص سطح ظاهری حقیقت به علم، عملاً نقش علم در رفتارهای بیرونی انسان را پررنگ و گستره دین را به امور عبادی و معنوی فروکاسته است.

اقبال نیز معتقد است در وارد کردن اندیشه های بشری و یافته های تجربی به فرهنگ دینی، باید دقت کرد تا زمینه انحراف در دین مهیا نگردد و به تعبیر دیگر، نباید دین را آن قدر مسامحه پذیر فرض کرد که به هر نوع اندیشه ای، خصوصاً در مواردی که با اندیشه های دینی در تعارض باشند، امکان حضور در فرهنگ دینی را داد، اما با تمایز بین علم و وحی، عملاً به اندیشه های بشری غیرهمگون با مبانی دینی، بدون در نظر گرفتن شرط قطعیت یافته های علمی، اجازه ورود به فرهنگ دینی را داده است.

۴-۴. نقش حداکثری یا حداقلی عقل و وحی در توسعه علوم

امروزه نگاه حداکثری یا حداقلی به قلمرو دین، از مباحث بسیار مهم در میان روشنفکران است. در

۱. این حالات به این نحو است: اگر حالت سابقه ای دارد، حکم به استصحاب، اگر حالت سابقه نباشد، اگر امر دایرمدار بین دو دلیل متضاد یعنی حلیت و حرمت نباشد، برائت و در غیر این صورت، اگر امکان تخییر وجود داشته باشد (امر دایرمدار حلال و حرام نباشد)، تخییر و در غیر این صورت احتیاط جریان پیدا خواهد کرد.

حل این مسئله، نگاه به منابع موجود دینی، به‌ویژه قرآن، از نظر اشتمال بر گزاره‌های علوم مختلف، بسیار تأثیرگذار است. اگر در منابع دینی، گزاره‌هایی وجود داشته باشد که بتوان از آن‌ها سرمشقی برای دستاوردهای علوم مختلف قرار داد، در این صورت باید با نگاه حداکثری به دین نگاه کرد.

از دیدگاه آیت‌الله جوادی، آنچه از سیره پیامبران الهی برمی‌آید، آن است که دین محدود به تکالیف عبادی و اخلاقی و وظایف حقوقی نبوده، بلکه به‌عنوان يك مجموعه وظایفی که همه ارزش‌ها و دانش‌های مورد نیاز بشر را پوشش می‌دهد و پیام حداکثری برای مردم به ارمغان آورده است، مطرح است. بر این مبنا، دین علاوه بر آن‌که تشویق به فراگیری دانش‌های دیگر دارد، بلکه خطوط کلی بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۸). بدین ترتیب، دین علاوه بر بیان مسائل فقهی، اخلاقی و اعتقادی، در عرصه علوم انسانی و تجربی نیز صاحب‌نظر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

بدین ترتیب، نظریه علم دینی می‌تواند مسیر روشن‌تری را برای توسعه علوم در پرتو آموزه‌های دینی ترسیم کند. این رویکرد به‌ویژه در زمینه‌های علوم انسانی و اجتماعی می‌تواند در کاهش تعارضات میان علم و دین نقش ایفا کند.

این در حالی است که طبق نظریه تجربه دینی اقبال، وقتی سخن از علم به میان می‌آید، منظور از آن، صرف علوم تجربی است؛ بنابراین، نباید در برابر علوم تجربی، حتی به علوم عقلی و فلسفی در حل مسائل بشری تکیه داشت، چه رسد به مسائل وحیانی. مخالفت وی با عقل یونانی نیز دقیقاً بر همین مناسبت (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۱۴۰). همین مسئله، زمینه تعطیلی بسیاری از مسائل را فراهم می‌کند که از طریق عقل فلسفی ایجاد می‌شود. مثلاً عقل می‌گوید که انسان به وحی نیازمند است که درک و فهم ماهیت آن، از دسترس عقل انسان معمولی خارج است.

۴-۵. سنجش‌پذیری یا عدم سنجش‌پذیری دین با معیارهای تجربه بشری

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، علوم تجربی تنها می‌تواند امور محسوس و قابل مشاهده را مورد آزمایش قرار دهد، ولی نمی‌تواند درباره امور ماورای طبیعی و خارج از قلمرو تجربه، تأییداً یا نفیاً نظری دهد؛ زیرا این امور تخصصاً از حوزه علوم تجربی بیرون است. مثلاً، اگر یک فیزیک‌دان بگوید من به استناد حس و تجربه ثابت کردم که عالم مبدأ و خالق دارد، به او گفته می‌شود، حکم شما اشتباه است، باز اگر بگوید ثابت کردم که عالم، مبدأ و خالق ندارد و باز به او گفته می‌شود داور شما اشتباه است؛ زیرا اساساً خداوند به حس و تجربه در نمی‌آید تا بتوان از این راه، اثباتش کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۰۸ و ۱۰۹). ضمن این‌که لسان خود تجربه هم، لسان انحصار شناخت به حس و تجربه نیست و نمی‌تواند ادعا کند که منشأ پیدایش منحصرأ در علل تجربی

یافت شده است؛ زیرا همواره احتمال این که علتی ماورای ماده در میان باشد، منتفی نیست. از دیدگاه اقبال نیز، گستره علم به اندازه‌ای که فلاسفه و روشنفکران غربی در نظر گرفته‌اند، باز نیست. وی معتقد است علم نمی‌تواند ادعا کند که سیمای برگزیده‌اش برای حقیقت و واقعیت، تنها سیماهای قابل مطالعه است که در این صورت، به جزئی‌نگری مبتلا شده است (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۱۳۲)؛ زیرا علوم تجربی طبعاً انشعایی (استقرانی) بوده و نمی‌تواند در مورد اشیاء، در سطح کلان، نظری عرضه کند (همان، ص ۵۱). از این رو، اقبال در عین این که همه مسلمانان را تشویق به فراگیری علوم و فنون می‌کرد، از هرگونه غرب‌گرایی و علم‌پرستی و شیفتگی نسبت به ایسم‌های غربی بر حذر می‌داشت و روی آوردن به علوم و فنون غربی را صرفاً برای عظمت‌بخشیدن به جوامع اسلامی و برگشت به افتخارات علمی گذشته لازم می‌دانست (سعیدی، ص ۱۷۹؛ مقتدری، ص ۱۶).

باین حال، اقبال همواره سعی در انطباق قرآن بر نظریه‌های اثبات‌نشده علمی دارد. بر این اساس وی معتقد است آیاتی همچون آیات ۶۷ و ۶۸ سوره مریم و آیات ۶۰-۶۲ سوره واقعه چشم‌انداز و افق ذهنی مسلمانان را به روی چنان نظریاتی گشوده است. برای مثال جاحظ (وفات ۲۵۵ ق) نخستین کسی است که به تغییری که در حیوانات بر اثر مهاجرت یا به‌طور کلی محیط زندگی، حاصل می‌شود، اشاره کرده است (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۱۴۰).

بر این اساس هدف اقبال لاهوری از تأیید قرآن نسبت به علوم تجربی، صرفاً تطبیق آموزه‌های قرآن بر علوم تجربی جدید است، بدون این که از نظر خود قرآن، در این باره دفاع کند. به‌عنوان مثال، نظریه قرآن درباره تکامل، به‌هیچ‌وجه بر تکامل تدریجی پدیده‌ها دلالت نداشته، بلکه خود نظریه‌ای جداگانه است که ضمن تأکید بر خلقت انسان از آب و خاک، بر تکامل دفعی دلالت دارد. چنان که قرآن درباره اصل خلقت عالم هم نظریه دقیق‌تری نسبت به نظریه بیگ‌مگ معروف دارد که بر آفرینش عالم به‌صورت اتفاقی قائل است. بنابر نظریه قرآن، خلقت عالم، ابتدا به‌صورت یک جرم متراکم توسط خداوند ایجاد شده است و هم‌با تدبیر خود، در طول زمان، آسمان و زمین را از هم باز می‌کند؛ چنان که در قرآن می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا: آیا کافران ندانسته‌اند که آسمان‌ها و زمین به‌هم بسته و پیوسته بودند و ما آن‌ها را شکافته و از هم باز کردیم» (انبیاء: ۳۰).

۴-۶. انطباق یا عدم انطباق با مبانی و اصول دینی

نظریه «علم دینی» می‌کوشد تا از طریق تطبیق یافته‌های علمی با آموزه‌های دینی، بستری فراهم کند که اولاً هیچ‌کدام از این دو حوزه از هم جدا نباشند و ثانیاً به نیازهای علمی جامعه، با تکیه بر مبانی

و اصول دینی پاسخ داده شود. یکی از ویژگی‌های برجسته این نظریه، تلاش برای تطبیق علوم انسانی و اجتماعی با اصول دینی است. این رویکرد موجب می‌شود که بسیاری از بحران‌های اخلاقی و فرهنگی در جوامع مدرن با استفاده از مبانی دینی حل و فصل شود. این در حالی است که نظریه تجربه دینی از چنین تعاملی برخوردار نیست و با ادنی تشکیکی، پایه‌های آن فرومی‌ریزد. این نظریه، با اعتقاد به وجود ظاهری علم و وجود باطنی دین، عملاً انطباق‌پذیری دین با علم را از بین برده است. طبق این نظریه، در همه مسائل ظاهری، همواره حق به علم داده شود و زمینه تعطیلی بسیاری از احکام دینی و پیدایش سکولاریسم فراهم می‌شود.

۷-۴. عمومیت یا اختصاصی بودن راه حل

اگرچه با انتخاب نظریه تجربه دینی اقبال، امکان پذیرش دیدگاه‌های متنوع در تفسیر تجارب دینی فراهم می‌شود و در نتیجه، این نظریه به‌طور طبیعی سازگاری بیشتری با باورهای فردی و فرهنگی مختلف دارد، اما این نظریه، به دلیل فقدان مبنای عقلانی و روش‌شناختی دقیق برای بررسی صحت و سقم تجارب دینی، برای عموم مردم قابل استفاده نیست، مگر آن‌که آن‌ها بخواهند بدون رعایت معیارهای دینی، صرفاً تجربه خود را در زندگی شخصی‌شان به کار گیرند؛ که گاهی به تناقض بین درون و برون می‌انجامد. ضمن این‌که تجارب عرفانی و شخصی مورد تأکید در این نظریه، برای سایر افراد، قابل تعمیم نبوده و نمی‌توان آن‌ها را در عرصه‌های اجتماعی زندگی به کار بست؛ بنابراین، نظریه تجربه دینی، هرگز نمی‌تواند تعارضات علم و دین در حوزه فرافردی را به نفع دین حل و فصل کند، بلکه در این زمینه تابعی از علوم تجربی است.

این در حالی است که طبق نظریه علم دینی، مردم به راحتی و به‌طور یکسان و براساس قواعد مشخص می‌توانند مسائل زندگی خود در عرصه‌های فردی و اجتماعی را حل و فصل کنند. همچنین برپایه قواعد مشخصی که در نظریه علم دینی وجود دارد، می‌توان به تعارضات علم و دین خاتمه داد و در مصادیق مختلف، حق را به‌جانب دانشمندان علوم تجربی یا اندیشمندان دینی داد.

نتیجه

دو نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی و نظریه تجربه دینی اقبال لاهوری را می‌توان در دو محور اشتراکات و تفاوت‌ها با یکدیگر مقایسه کرد:

اشتراکات این دو نظریه، به این نحو است:

- علم و دین تکویناً با یکدیگر سازگار و غیرمتعارض‌اند؛

- علم و دین برای نیل به سعادت انسان مکمل همدیگرند؛
- دین بر علم به دلیل کلیت مسائل اش، اشراف، برتری و ارجحیت دارد؛
- حل تعارض ظاهری بین علم و دین امکان پذیر است؛
- علوم تجربی خدشه ناپذیر مطلق نبوده و در معرض خطا و اشتباه هستند؛
- ساخت دین، باید از احکام عقلی و نقلی نادرست راه یافته به خود، تحریف زدایی شود. تفاوت های آن دو نیز به این نحو است:
- نظریه علم دینی نظریه ای واقع گرایانه و رئالیسمی است و نظریه تجربه دینی بیشتر ذهن گرایانه و ایدئالیسمی است؛
- نظریه دوم، بر مبنای فلسفه غرب، قرائتی نو از دین ارائه می دهد که گوهر و عنصر حیاتی آن، ایمان برخاسته از علم است، اما بر اساس نظریه اول، عقل و وحی پایه های اصلی دین را شکل می دهند؛
- نظریه علم دینی می کوشد تا از طریق تطبیق یافته های علمی با اصول دینی، بستری فراهم کند تا علم، تحت لوای دین، توانایی پاسخگویی به نیازهای جامعه را داشته باشد. این در حالی است که نظریه تجربه دینی، قرائتی از دین ارائه می دهد که گوهر حیاتی آن، ایمان مبتنی بر تجربه است؛
- طبق نظریه اول، عقل و وحی به طور هم سطح در کشف حقیقت در ابعاد مختلف زندگی بشر، حضور دارند، اما بنا بر نظریه دوم، نقش عقل (علم) در سطح ظاهر اشیاء و نقش دین در باطن آن خلاصه می شود؛
- نظریه علم دینی به دلیل ارائه قواعد عام دینی، قابلیت انطباق پذیری با علوم در زمینه های مختلف را دارد، برخلاف نظریه دوم که با تفکیک بین ظاهر عالم که علوم جدید متکفل آن اند و باطن عالم که علوم دینی به آن می پردازند، امکان تطبیق پذیری بین آن دو را در حوزه های عمومی و اجتماعی، از بین برده و به سکولاریسم نزدیک شده است؛
- طبق نظریه اول، علوم تجربی تنها می تواند امور محسوس و قابل مشاهده را مورد آزمایش قرار دهد، اما نمی تواند درباره امور ماورای طبیعی و خارج از قلمرو تجربه، تأییداً یا نفیاً نظری دهد. اما نظریه تجربه دینی، با سطح بندی حقیقت و واقعیت و سپردن مسائل ظاهری انسان به حوزه علم، عملاً گستره علم را در حل مسائل اجتماعی پررنگ تر کرده و گستره دین را به امور عبادی و معنوی فروکاسته است.
- نظریه علم دینی راهکاری عمومی و قابل استفاده برای عموم دانشمندان و نظریه تجربه دینی، راهکاری اختصاصی و برای کسانی که تجربه باطنی دارند، ارائه می دهند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. سیدرضی (۱۳۷۴). نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: مرکز البحوث الإسلامیه.
۲. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۵). احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
۳. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۲). زندگی و افکار اقبال، ترجمه شهین دخت کامران مقدم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴. اقبال لاهوری؛ محمد (۱۳۷۹). بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی، تهران: انتشارات فردوس.
۵. انور، عشرت (۱۳۷۰). مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران: انتشارات حکمت.
۶. باریور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). وحی و نبوت، قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تفسیر تسنیم، ج ۱، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). صورت و سیرت انسان در قرآن (تفسیر موضوعی)، ج ۱۴، قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تفسیر تسنیم، ج ۵، قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). «تیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، اسراء، شماره ۲، زمستان، صص ۱۷-۴۰.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). انتظار بشر از دین، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). دین شناسی، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. حبیبی، رضا و شجاعی شکوری، محمد (۱۳۹۱). فلسفه علوم تجربی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. خراسانی، محمدکاظم (۱۳۷۳). کفایة الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۷. رنجبر حقیقی، علی (۱۳۸۳). «علم حضوری و حصولی»، فصلنامه معرفت، شماره ۷۶، فروردین.
۱۸. سعیدی، محمدرضا. (۱۳۷۸). فلسفه علم دینی: مبانی و اصول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. شهابی، محمود (۱۳۶۱). رهبر خرد، تهران: کتابفروشی خیام.

۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). *بداية الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *نهاية الحکمه*، قم: النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. عبداللهی، محمود (۱۳۸۵). *وحی در قرآن*، قم: بوستان کتاب.
۲۴. فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰). *معرفت شناسی دینی*، قم: زلال کوثر.
۲۶. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *وحی و افعال گفتاری*، قم: زلال کوثر.
۲۷. مشکات، عبدالرسول (۱۳۹۴). *فرهنگ واژه‌ها (درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر)*، تهران: سمت.
۲۸. مصطفی، ابراهیم و دیگران (۱۴۱۰/ق ۱۹۸۹م). *المعجم الوسیط*، استانبول: دارالدعوه.
۲۹. معلمی، حسن (۱۳۸۰). *نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه غرب*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۰. مقتدری، علی (۱۳۸۱). *اصول و مبانی علم دینی*، تحلیل مقایسه‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. هات، جان‌اف (۱۳۷۷). «خدا در علم جدید»، ترجمه بتول نجفی، *علم و دین*، شماره ۳، پاییز و زمستان، صص ۳۷-۵۲.
۳۲. واعظی، احمد (۱۳۸۷). «علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی»، *روش شناسی علوم انسانی*، ش ۵۴، فروردین، صص ۹-۲۳.
33. Grayling, A., Pyle, A., Goulder, N., (2006). *The Continuum Encyclopedia of British Philosophy*, vol2, London: Continuum International Publishing Group.
34. Lalande, A., (1976). *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris: presses Universities de France.