

## بررسی و نقد کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی

سیدمحمدتقی موحد ابطحی\*

### چکیده

کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی از کتاب‌های تأثیرگذار در زمینه علم دینی است. در این کتاب با توجه به ظرفیت‌ها و محدودیت‌های مفهوم پارادایم در ادبیات فلسفه علم کوهن و مقایسه آن با واژگانی هم‌چون مدرسه، مکتب، و حوزه در ادبیات علوم حوزوی تعریف جدیدی از پارادایم ارائه شده است و نظریه‌ای بر مبنای آن عرضه گردیده و تلاش شده تا در مقایسه با مؤلفه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، و انسان‌شناختی پارادایم‌های رایج در حوزه علوم انسانی و مؤلفه‌های پارادایم دینی دانش معرفی شود. در پارادایم اجتهادی دانش دینی تلاش می‌شود هم معرفت‌بخشی یافته‌های روش اجتهادی نشان داده شود و هم حجیت و چگونگی استفاده از منابع و روش‌های مختلف عقلی، نقلی، و تجربی در نظامی منسجم ارائه شود. در این مقاله پس از ارائه گزارشی از کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی ابعاد مختلف آن بررسی می‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** علوم انسانی، نگاه پارادایمی به دانش، علم دینی، اجتهاد، پارادایم اجتهادی دانش دینی.

### ۱. مقدمه

ایده اسلامی‌سازی دانش و تولید علوم انسانی اسلامی نیم‌قرن پیش در آرا و نظرات سیدنقیب العطاس و اسماعیل فاروقی مطرح شد و گفتمان جدیدی را در جهان اسلام به وجود آورد. این ایده امروزه در عرصه بین‌المللی ایده‌ای شناخته‌شده است و متفکران

---

\* دکترای فلسفه علم و فناوری و عضو گروه فلسفه علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
smtmabtahi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۰

غربی کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی در ارزیابی این ایده به‌نگارش درآورده‌اند که برای نمونه می‌توان به کتاب لیف اشترن‌برگ، استادیار اسلام‌شناسی دانشگاه لوند سوئد، با عنوان *اسلامی‌سازی علم* (Stenberg 1996)، کتاب کریستوفر فورلو با عنوان *اسلام، علم و مدرنیته* (Furrow 2005A)، کتاب مایکل استنمارک، استاد فلسفه دین دانشگاه اوپسلا سوئد، با عنوان *چگونگی ارتباط علم و دین و مقاله علم دینی* (Stenmark 2005B)، و مقاله دیوید رادفورد، استاد دانشگاه استرالیای جنوبی، با عنوان *علم و اسلامی‌سازی معرفت* (Radford 2012) اشاره کرد.

هرچند پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ایران برخی از متفکران اسلامی تلاش‌هایی را در این زمینه انجام دادند، نظام جمهوری اسلامی ایران پس از انقلاب این ایده را به‌صورت جدی دنبال کرد و اقدامات گسترده‌ای به‌منظور تحقق این ایده در کشور انجام شد. اساتید حوزوی و دانشگاهی علاقه‌مند به ایده اسلامی‌سازی علوم یا تولید علوم انسانی اسلامی، پس از ارزیابی انتقادی نظریه‌های ارائه‌شده در این زمینه، سعی در ارائه دیدگاهی عمیق‌تر در این زمینه داشته‌اند. مثلاً، خسرو باقری در کتاب *هویت علم دینی رویکردهای استنباطی و تهذیب و تکمیل علوم موجود را معرفی و نقد کرده است و رویکرد تأسیسی علم دینی را* تقریر کرده است و از آن دفاع می‌کند (باقری ۱۳۸۲). حسین سوزنچی در کتاب *معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی* پس از بررسی هشت دیدگاه در زمینه علم دینی دیدگاه خود را شرح می‌دهد (سوزنچی ۱۳۸۸). محمدتقی ایمان و احمد کلاته‌ساداتی در کتاب *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان* پس از معرفی و نقد دیدگاه نه تن از موافقان علم دینی دیدگاه خود را با عنوان «رنالیسم مفهومی خلاقانه» معرفی کرده‌اند (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲). عبدالحسین خسروپناه و هم‌کاران در جلد اول کتاب *در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی* پس از معرفی و نقد مختصر برخی از دیدگاه‌های موافق و مخالف علم دینی الگوی حکمی اجتهادی را معرفی کرده‌اند و در جلد دوم، کاربرد این الگو را در برخی از شاخه‌های علوم انسانی بررسی کرده‌اند (خسروپناه و دیگران ۱۳۹۳).

در این میان، حسنی و هم‌کاران در کتاب *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات* که از اولین کتاب‌ها در بررسی آرای موافقان و مخالفان علم دینی بود دیدگاه‌های موافقان و مخالفان علم دینی را بررسی کردند (حسنی و دیگران ۱۳۸۵) و علیپور و حسنی در کتاب *پارادایم اجتهادی دانش دینی* دیدگاه خود را تشریح کردند (علیپور و حسنی ۱۳۸۹). علیپور و حسنی در این کتاب با ارائه تعریفی اصلاح‌شده از مفهوم پارادایم، بهره‌گیری از آرای فلسفی و اصولی، و توجه به مبانی فلسفی پارادایم‌های موجود در حوزه علوم انسانی

(پارادایم پوزیتیویستی، هرمنوتیکی، و انتقادی) ابعاد مختلف پارادایم اجتهادی دانش دینی را بیان داشته‌اند.

## ۲. معرفی کلی کتاب

کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد) اثر مهدی علیپور و سیدحمیدرضا حسنی را اولین بار در ۱۳۸۹ انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در ۱۷۴ صفحه و هزار نسخه منتشر کرد. ویراستار کتاب سعیدرضا علی‌عسکری است.

نویسندگان در درآمدی نه صفحه‌ای ادبیات و پیشینه علم دینی و فصول مختلف کتاب را بررسی می‌کنند. سپس، در فصل اول دیدگاه پارادایمی را در دانش توضیح می‌دهند و بیان می‌کنند که باوجود واژگانی هم‌چون حوزه، مدرسه، و مکتب در ادبیات علوم حوزوی چرا از واژه پارادایم در بحث خود استفاده کرده‌اند. سپس، به تفصیل مفهوم پارادایم را در ادبیات فلسفه علمی کوهن بررسی می‌کنند و تبعات آن را بیان می‌کنند و برای گریز از تبعات نامطلوب این مفهوم تعریف جدیدی از پارادایم ارائه می‌کنند.

در فصل دوم، مروری بر پارادایم‌های علوم انسانی (پوزیتیویستی، تفسیری، و انتقادی) دارند. در فصل سوم، مبانی علم‌شناختی و دین‌شناختی پارادایم اجتهادی دانش، معانی اجتهاد، و معنای مختار خود از اجتهاد، مراحل مقدماتی و اصلی اجتهاد را (موضوع‌شناسی، رجوع به منابع و ادله، استنتاج، و تشکیل صورت قیاسی منطقی) بررسی می‌کنند و سپس، اجتهاد را به‌مثابه فرایندی روشی موردبحث قرار می‌دهند و منبع، دلیل، روش، و نسبت آن‌ها را با هم، بسیط و ترکیبی بودن روش اجتهادی را تعریف می‌کنند و مراحل روش اجتهادی را برای حل یک مسئله بیان می‌دارند. پس از آن، مسئله‌ای بسیار مهم را (اعتبار معرفت‌شناختی فرآورده‌های روش اجتهادی در علوم انسانی) مطرح می‌کنند و نسبت اعتبار معرفت‌شناختی دستاوردهای روش اجتهادی را با دستاوردهای علوم انسانی تجربی بررسی می‌کنند و در پایان، مناسبات میان یافته‌های حاصل از روش اجتهادی و روش تجربی را بیان می‌دارند. در فصل چهارم، پس از اشاره به مبانی معرفت‌شناختی پارادایم اجتهادی و بحث درباره دانش گزاره‌ای، تعریف و معیار صدق، و توجیه دیدگاه‌های موجود در این زمینه عناصر کلان پارادایمی (ماهیت انسان، ماهیت پدیده‌های اجتماعی، چگونگی فهم، تبیین و کشف واقعیت، جایگاه ارزش‌ها، و ...) در چهار پارادایم پوزیتیویستی، تفسیری، انتقادی، و دینی معرفی می‌شود.

در فصل پنجم، مبانی و مبادی تصویری و تصدیقی مدل «پاد» و اصول حاکم بر این مدل تشریح می‌شود. در بخش بعدی این اثر (پیوستار) درباره معیارهای پیش‌نهادی به‌منظور تمایز علوم و دیدگاه مختار بحث می‌شود. منابع و مأخذ و نمایه اعلام و موضوعات بخش پایانی کتاب را تشکیل می‌دهند.

### ۳. جایگاه اثر در آثار موجود در زمینه علم دینی

همان‌طور که اشاره شد، برخی از آثار نگاشته‌شده در زمینه علم دینی پس از نقد دیدگاه‌های دیگر دیدگاه خود را ارائه کرده‌اند که به نمونه‌هایی از آن در مقدمه اشاره شد. در این بین، برخی از نویسندگان دیدگاه مختار خود را به تفصیل بیان کرده‌اند و ابعاد آن را روشن ساخته‌اند (برای نمونه بنگرید به باقری ۱۳۸۲؛ ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲) و برخی دیگر به‌اجمال دیدگاه مختار خود را بیان داشته‌اند (برای نمونه بنگرید به سوزنچی ۱۳۸۸؛ خسروپناه ۱۳۹۳). اما نویسندگان دیگری هم‌چون آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی و علیپور و حسنی در «پاد»* عمدتاً دیدگاه خود را تشریح کرده‌اند و کم‌تر اشاره‌ای به دیدگاه‌های رقیب در این زمینه داشته‌اند.

برای روشن کردن جایگاه پارادایم اجتهادی دانش دینی «پاد» در رویکردهای موجود در زمینه علم دینی لازم است ابتدا رویکردهای موجود در زمینه علم دینی طبقه‌بندی شوند تا بتوان جایگاه این رویکرد را در رویکردهای رقیب شناسایی کرد.

۱. خسرو باقری رویکردهای موجود در زمینه علم دینی را به سه رویکرد استنباطی، تهذیب، و تکمیل علوم موجود و تأسیسی تقسیم می‌کند. رویکرد مختار «پاد» هرچند یک رویکرد تأسیسی قلمداد می‌شود، در آن جایگاهی برای رویکرد استنباطی و تهذیب و تکمیل علوم موجود (البته نه با تقریر ابتدایی و خام باقری از این رویکردها) نیز وجود دارد (باقری ۱۳۸۲).

۲. حسین سوزنچی رویکردهای موجود را در زمینه علم دینی به رویکردهای مبتنی بر معارف و روش نقلی، رویکرد مبتنی بر روش تجربی، رویکرد مبتنی بر روش‌های مختلف کسب معرفت به‌طور هم‌زمان تقسیم می‌کند، که رویکرد «پاد» عملاً در زمره رویکردهای چندروشی قرار می‌گیرد (سوزنچی ۱۳۸۸).

۳. خسروپناه رویکردهای موجود را در زمینه علم دینی به رویکردهای غرب‌گرایانه، غرب‌گریزانه، غرب‌گزینانه، و غرب‌ستیزانه تقسیم می‌کند. فارغ از اشکالاتی که به این

طبقه‌بندی وارد است (بنگرید به موحد ابطیحی ۱۳۹۳)، خسروپناه رویکرد «پاد» را در زمره رویکردهای غرب‌گريزانه قرار داده است (خسروپناه ۱۳۹۳).

#### ۴. علت انتخاب این اثر برای بررسی

از آن‌جا که کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی از یک‌سو، با بهره‌گیری از رویکردی اجتهادی، که جایگاهی شناخته‌شده در فضای علوم اسلامی حوزوی دارد، مطرح شده است و از سوی دیگر، از اصطلاح جاافتاده و البته مسئله‌داری هم‌چون پارادایم برای معرفی خود استفاده کرده است، مورد توجه دانشگاهیان و حوزویان قرار گرفت.

در سال ۱۳۹۰ علیپور و حسینی در سلسله‌نشست‌های علم دینی مجمع عالی حکمت اسلامی و در جمع اساتید حوزوی و دانشگاهی فعال در زمینه علم دینی دیدگاه خود را ارائه کردند و به اشکالات مطرح‌شده پاسخ دادند (بنگرید به علم دینی: دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها ۱۳۹۳).

ایمان و کلاته‌ساداتی در گفتار سوم از فصل هشتم کتاب روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان «پاد» را معرفی و نقد کرده‌اند (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲).

خسروپناه در گفتار سوم از فصل چهارم کتاب در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی، (ذیل نظریه‌های غرب‌گريزانه) «پاد» را معرفی و نقد کرده است (خسروپناه ۱۳۹۳).

یکی از وجوهی که ارزیابی دقیق‌تر این کتاب را ایجاب می‌کند، آن است که در بررسی‌های انجام‌شده درباره این کتاب، وجه نقل‌گرایانه آن هم باتوجه‌به واژه اجتهادی در عنوان نظریه و هم با تأکیدی که نویسندگان در کتاب بر منابع دینی (آیات و روایات معتبر) و روش اجتهادی و علم اصول فقه داشته‌اند، برجسته شده است و ابعاد دیگر این رویکرد که در آن بهره‌گیری از منابع و روش‌های عقلی و تجربی نیز مطرح می‌شود دیده نشده یا کم دیده شده است و هم‌چنین، از این نکته غفلت شده است که این دیدگاه می‌تواند پوشش‌دهنده رویکردهای مختلف در زمینه علم دینی (یعنی رویکرد استنباطی، رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود، و رویکرد مبنای‌گرا) باشد.

وجه دیگری که ارزیابی دقیق‌تر این کتاب را ایجاب می‌کند آن است که در حال حاضر، غیر از پارادایم اجتهادی دانش دینی دو الگوی دیگر، یعنی الگوی اجتهادی — تجربی دانش دینی (بنگرید به بستان ۱۳۹۱؛ بستان ۱۳۹۲) و الگوی حکمی — اجتهادی دانش دینی (بنگرید به خسروپناه ۱۳۹۳) مطرح شده است که در آن از واژه اجتهاد استفاده شده است.

هم‌چنین، کسانی هم‌چون آیت‌الله جوادی آملی و خسرو باقری به اشکال دیگری از منابع و روش‌های عقلی، نقلی، و تجربی در الگوی مختار علم دینی خود بهره جستند که شایسته است با بررسی انتقادی هر یک از این دیدگاه‌ها، زمینه بررسی‌های تطبیقی درباره آن‌ها فراهم آید (جوادی آملی؛ ۱۳۸۹؛ باقری ۱۳۸۲).

## ۵. امتیازها و کاستی‌های شکلی اثر

نویسندگان هدف اصلی اثر را به صورت صریح در قالب مقدمه بیان داشته‌اند. اهداف برخی از فصول نیز در مقدمه آن فصول ذکر شده است، اما فصول دو و چهار و پنج فاقد مقدمه هستند. کتاب دارای جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی است، اما برخی از فصول فاقد جمع‌بندی و نتیجه‌گیری هستند. شایسته بود، در پایان هر فصل پرسش‌ها و منابعی برای تحقیق بیش‌تر مطرح می‌شد. فهرست تفصیلی، نمایه اعلام و موضوعات، و کتاب‌شناسی کتاب به صورت مطلوبی ارائه شده است.

اصولاً کتاب با رویکرد کتاب درسی نوشته نشده است و نویسندگان بیش‌تر سعی داشته‌اند که دیدگاه مختار خود را مطرح کنند و در نتیجه، کتاب فاقد سرفصل‌هایی است که بتواند به منزله کتاب درسی برای درس اختیاری علم دینی که در برخی از مراکز و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، معرفی گردد. کتاب صرفاً می‌تواند به منزله کتاب کمک‌درسی در مورد درس علم دینی یا روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی (از دروس اختیاری برخی از مراکز) معرفی شود.

طرح جلد علاوه بر نام کتاب دربردارنده آرم ناشر (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) و نام گروه مربوطه (فلسفه علوم انسانی) است، که شایسته بود نام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه نیز زیر آرم درج می‌شد تا نام این پژوهشگاه که بیش‌ترین فعالیت را در زمینه علوم انسانی اسلامی داشته است، بیش‌تر در مجامع علمی مطرح شود. کتاب از حیث حروف‌نگاری، صفحه‌آرایی، کیفیت چاپ، و صحافی مطلوب و قابل قبول است. اشکالات و ایراستاری و نمونه‌خوانی و اغلاط چاپی در کتاب بسیار اندک است.

نظم منطقی و انسجام مطالب در کل اثر خوب است. ابتدا، کلیاتی درباره معنای پارادایم و معرفی پارادایم‌های رایج در علوم انسانی بیان می‌شود. سپس، دیدگاه نویسندگان در زمینه چیستی پارادایم اجتهادی دانش دینی و مؤلفه‌های آن بیان می‌گردد. نظم منطقی و انسجام مطالب درون هر فصل نیز در مجموع خوب است. البته در برخی از فصول تناسب حجمی

بین بخش‌ها رعایت نشده است. مثلاً، در فصل دوم در معرفی پارادایم‌های رایج در علوم انسانی به ترتیب ۱/۵، ۷/۵، و ۰/۵ صفحه به معرفی پارادایم‌های پوزیتیویستی، تفسیری، و انتقادی اختصاص یافته است.

نویسندگان از منابع معتبر، جدید، و مرتبط با موضوع استفاده کرده‌اند. دقت در استنادها و ارجاع‌های اثر در مجموع خوب است. فقط چند نکته اشاره می‌شود که در بسیاری از موارد از آن‌جا که نقل قول غیرمستقیم است در ارجاع‌دهی لزومی به «رک» نیست (مثلاً، علیپور و حسنی ۱۳۸۹: ۱۹)؛ ارجاع به ویکی‌پدیا مناسب نیست (همان: ۲۴). موردی هم دیده نشد که از منابعی بدون ذکر مأخذ آن‌ها استفاده شده باشد.

## ۶. نقد محتوایی اثر

تا بدین جا کتاب پارادایم/اجتهادی دانش دینی به اجمال معرفی شد و جایگاه آن در میان آثار موجود در زمینه علم دینی و جایگاه رویکرد مختار نویسندگان در میان رویکردهای موجود در زمینه علم دینی و همچنین امتیازها و کاستی‌های شکلی کتاب بررسی گردید. در ادامه، به تفصیل به برخی از اشکالات محتوایی کتاب اشاره می‌شود.

### ۱.۶ اسلامی‌سازی علوم یا دانش اسلامی

نویسندگان در صفحه ۴-۵ از لزوم جداسازی دو تعبیر کلیدی اسلامی‌سازی علوم و دانش اسلامی یاد می‌کنند و می‌نویسند که باورمندان به اسلامی‌سازی علوم «با تصریح به نقص یا بی‌کفایتی دانش تجربی بشر امروز، می‌کوشند تا به آن رنگ اسلامی بزنند». سپس، تصریح می‌کنند که «به‌گمان ما، تعبیر نخست به‌گونه‌ای بر خطاست و نوعی افراط‌گری در نگرش به دانش بشری دارد. افزون‌براین که عملی بودن اسلامی‌سازی دانش نیز به‌طور جدی با تردید و تأمل مواجه است؛ زیرا دانشی که در بستری خاص و با فرایند، منابع، و روش‌های ویژه پدید آمده چگونه ممکن است رنگی به خود گیرد که از جایی دیگر آمده و هیچ‌ساختی با آن ندارد ... به‌نظر می‌رسد، نظریه اسلامی‌سازی علوم بدون توجه کافی به این مبانی و فرایندها اظهار شده و نشان از نوعی تسامح در اهتمام به چیستی و چگونگی ساختار و مکانیسم تولید دانش دارد.»

درباره سابقه تاریخی ایده اسلامی‌سازی دانش باید به سیدمحمد نقیب‌العطاس و اسماعیل فاروقی اشاره کرد. عطاس از اولین طرف‌داران ایده اسلامی‌سازی معرفت، بر این

باور است که در فرایند اسلامی‌سازی معرفت ابتدا باید مفاهیم و اندیشه‌های بنیادین غربی را از دانش معاصر جدا کنیم و سپس بر مبنای مفاهیم اسلامی، علم جدید را بازسازی کنیم و آن را به علم راستین تبدیل کنیم (عطاس ۱۳۷۴: ۱۵۳-۱۵۴).

در ایران اولین بار میرسپاه از تهذیب و تکمیل و اسلامی‌کردن رشته‌های علمی یاد کرده است و آن را این‌گونه به تصویر کشیده است: اسلامی‌کردن رشته‌های علمی به این است که بخش‌های مختلف آن رشته علمی، اصول موضوعه آن، نگرش آن به پدیده‌ها و امور واقع بر اساس بینش‌های اسلامی تصحیح و در صورت عدم امکان تصحیح، آن رشته علمی از آن مسائل تهذیب شود. سپس مسائلی به مقتضای تعالیم کتاب و سنت به آن افزوده شود و آن علم تکمیل گردد. علمی که این امور (تصحیح، تهذیب، تکمیل، و توجیه) در آن بر اساس اندیشه اسلامی انجام گیرد، علم اسلامی خواهد بود (بنگرید به میرسپاه ۱۳۷۲؛ میرسپاه ۱۳۷۵).

ملکیان نیز در معرفی این رویکرد نوشته است:

شاید مراد از اسلامی‌کردن علوم این باشد که آنچه را در یکایک علوم عقلی، تجربی، و تاریخی گفته شده است، بر قرآن و روایات معتبر عرضه کنیم و از آن میان، هر چه را قرآن و روایات معتبر تصدیق کرده‌اند بپذیریم و بقیه را وازنیم، یا هر چه را قرآن و روایت معتبر تکذیب کرده‌اند وازنیم و بقیه را بپذیریم و در هر صورت، مجموعه آن چه را می‌پذیریم یک علم اسلامی به حساب آوریم (ملکیان ۱۳۷۸: ۲۲۰).

باقری هم که برای اولین بار از عنوان کامل «تهذیب و تکمیل علوم موجود» استفاده کرده است، در معرفی این رویکرد نوشته است: در این رویکرد «علوم موجود، با نظر به اندیشه اسلامی، از ناخالصی‌ها و انحرافات پیراسته و احتمالاً بخش‌هایی نیز بر آن افزوده می‌شود» (باقری ۱۳۸۲: ۲۳۴). خلاصه آن که در هیچ‌یک از تقریرهای ارائه‌شده از این رویکرد قرار نیست فقط به دانش موجود رنگ اسلامی زده شود.

مضاف‌براین، همان‌طور که در مقاله «دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی» نشان داده شده است: با تدقیق و رعایت مراحل مختلف فرایند تهذیب و تکمیل علوم موجود هیچ‌یک از اشکال‌های ملکیان و باقری به این رویکرد وارد نمی‌شود (موحد ابطحی ۱۳۹۱). به تعبیر دیگر: ۱. نه مجموعه‌ای ناسازگار به دست می‌آید، ۲. نه معنایی خارج از ضوابط روش‌شناسی فهم متون دینی به آیات و روایات تحمیل می‌شود، ۳. نه احساس بی‌نیازی کاذب از انجام تحقیقات علمی در ما ایجاد می‌گردد. مضاف‌براین که



از اسلامی سازی دانش می توان در چهارچوب وظیفه گرایی معرفت شناختی دفاع کرد و تاریخ تحول فلسفه یونانی را به فلسفه اسلامی به بهترین شکل می توان با استفاده از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود توضیح داد.

اما نکته مهم تر آن است که نویسندگان در نهایت خود به نوعی، از رویکرد تهذیب علوم موجود استفاده می کنند. توضیح آن که نویسندگان در بحث از مناسبات یافته های روش اجتهادی و روش تجربی در صفحه ۸۶ تصریح می کنند که اگر یافته تجربی معارض با آموزه های ضروری و قطعی دین، یا یافته های اجتهادی دیگر دین نباشد، مطابق با اصل اباحه عام، یافته مزبور به مثابه یک یافته دینی عام به شمار می رود و به عبارت دیگر، شبکه دانش دینی علیپور و حسنی شامل سه بخش می شود: ۱. آموزه های ضروری و قطعی دین، ۲. یافته های اجتهادی، ۳. یافته هایی از علوم تجربی که با دو بخش دیگر این شبکه تعارض نداشته باشند که این دیدگاه با تقریر توسعه یافته ای که از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در مقاله پیش گفته مطرح شده است، کاملاً هماهنگ است.

و این جاست که دیدگاه سوزنچی تأیید می شود که همه راه کارهای پیش نهاد شده برای تولید علم دینی را به یک معنا می توان در راه کار اصلاح، تهذیب، و تکمیل علوم موجود مندرج دانست که البته نحوه این اصلاح، تهذیب، و تکمیل در مدل های مختلف با هم تفاوت دارد (سوزنچی ۱۳۸۸: ۲۵۹-۲۶۰، ۳۵۱).

## ۲.۶ مبنای پارادایم محوری

نویسندگان برخلاف توجه به ابهام معنایی واژه پارادایم، بنا به دلایل چندی از این واژه در تشریح دیدگاه خود استفاده می کنند: اصطلاح پارادایم در نوشته های علمی مورداستفاده قرار گرفته است و اصل کاربرد آن مقبول جامعه علمی واقع شده است و بهتر از واژه های مشابه برای رساندن مقصود و مقایسه رویکردهای موجود در علوم انسانی با رویکرد اجتهادی دانش دینی عمل می کند (علیپور و حسنی ۱۳۸۹: ۱۱).

نویسندگان پس از تشریح دیدگاه کوهن درباره پارادایم (همان: ۱۳-۲۰) به تعاریف دیگری از پارادایم اشاره می کنند (همان: ۲۲). هدف آنها از ارائه تعاریف دیگر پارادایم این است که نشان دهند استعمال واژه پارادایم توسط دانشمندان دیگر لزوماً مطابق با معنای کوهن از پارادایم نبوده است (همان: ۲۰-۲۱) و از این نتیجه بگیرند که «اصطلاح پارادایم برای روایی کاربرد خویش در فضای علمی جامعه ما نیازمند شفافیت و ابهام زدایی بیش تر

است» (همان: ۲۱). نویسندگان بر این اساس تعریف برگزیده خود را از «پارادایم» ارائه می‌کنند (همان: ۲۵).

۱. به نظر می‌رسد، با توجه به طیف گسترده معنایی واژه پارادایم در دیدگاه کوهن تعاریف مورد اشاره نویسندگان را (تعریف پاتن و نیومن) به راحتی می‌توان در طیف معنایی پارادایم در اندیشه کوهن موقعیت‌یابی کرد. مثلاً، در تعریف پاتن «پارادایم مجموعه قضایایی است» که «چگونگی درک جهان را تبیین می‌کند» (همان: ۲۲) که این دو تعبیر با دو تلقی کوهن از پارادایم متافیزیکی «مجموعه باورها» و «راهی نو برای دیدن» (همان: ۱۷) قابل تطبیق است. هم‌چنین، «تکنیک‌های تحقیقاتی که باید به کار گرفته شود» در تعریف نیومن (همان: ۲۲) با پارادایم‌های تکنیکی و مصنوع کوهن (همان: ۱۸) قابل تطبیق است و بر این اساس، دست‌کم بر اساس تعریف پاتن و نیومن نمی‌توان نشان داد که دانشمندان واژه پارادایم را خارج از تلقی کوهن به کار برده‌اند و کاربردهای خارج از تلقی کوهنی، مورد توافق جامعه علمی قرار گرفته است. نویسندگان باید با دقت بیش‌تری اختلاف میان تعاریف دیگران را از پارادایم و تعریف کوهن نشان دهند و زمینه مناسبی برای ارائه تعریف مختار خود فراهم آورند.

۲. اما نکته بسیار مهم‌تر این‌که به نظر می‌رسد، تعریفی که نویسندگان از پارادایم ارائه کرده‌اند، کاملاً خارج از تلقی کوهن و دیگران از پارادایم بوده است، به گونه‌ای که می‌توان آن را جعل اصطلاحی جدید دانست. آنچه در تلقی کوهن و دیگران از واژه پارادایم مشترک است این است که پارادایم بالاترین سطح از ارزش‌ها و نگرش‌هایی است که در فعالیت علمی از آن استفاده می‌شود و مشروعیت خود را مدیون «جامعه علمی» ای است که در آن پارادایم فعالیت می‌کند و با استفاده از «الگوهای تعلیمی» و «مثال‌واره‌ها» به حل مسائل مقبول آن پارادایم می‌پردازند و از این طریق به بازتولید و گسترش پارادایم می‌پردازند.

اما مطابق با تعریف نویسندگان پارادایم:

نظرگاهی حاصل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، و انسان‌شناسانه مستدل و عام بدیهی و نیز مبانی نظری، اصول موضوعه، و عناصر کلانی که فعالیت علمی دانشمندان را با روش‌های معینی در حوزه‌های علمی و معرفتی هدایت می‌کند؛ چهارچوبی از مبانی نظری و عناصر کلانی که برای تحلیل، سنجش، کشف، و اصلاح نظریه‌های علمی به کار می‌رود (همان: ۲۵).

نویسندگان سپس در مقام توضیح عناصر این تعریف فقط از مبانی فراپارادایمی نوع اول (اصول بدیهی) و نوع دوم (اصول نظری) و مبانی پارادایمی یاد می‌کنند و اشاره‌ای به نقش

جامعه علمی در این زمینه نمی‌کنند. در نگاه نویسندگان توجیه و مشروعیت اصول نظری و مبانی پارادایمی براساس رابطه آن‌ها با اصول بدیهی تأمین می‌شود. در این دیدگاه، حتی «مبانی پارادایمی را می‌توان با ارجاع آن‌ها به اصول و قواعد عام بدیهی به سنجش و قیاس گرفت و این اصول برپایه معرفت‌های غیرپارادایمیک و عام بشر قابل سنجش، اثبات، و نفی هستند» (همان: ۲۷). اما چنین تلقی‌ای از علم، بیش از آن‌که به نگاه پارادایمی شبیه باشد، به رویکرد مبنای شباهت دارد. نویسندگان نیز خود تصریح می‌کنند که «در پارادایم اجتهادی دانش دینی الگوی مطلوب توجیه الگوی مبنایگرایانه است» (همان: ۱۰۳). مطابق با رویکرد مبنایگرای:

۱. در مجموعه باورهای آدمی دو نوع باور یافت می‌شود:

الف) باورهای پایه که زیربنای مجموعه باورها و معرفت‌ها را تشکیل می‌دهند.

ب) باورهای غیرپایه که روینای مجموعه باورها و معرفت‌ها را می‌سازند.

۲. هر باور متعلق به مجموعه باورهای غیرپایه توجیه خود را در نهایت از یک یا چند

باور پایه به دست می‌آورد (همان: ۹۹).

باورهای پایه، معرفت‌های بنیادین، یا معرفت‌های فراپارادایمی در نگاه نویسندگان:

آن دسته از معرفت‌هایی است که به نحو پیشینی در عقل عام و ناب بشری وجود دارد و صدق آن ضروری است. این قضایا در توجیه خود نیاز به هیچ ملاک و معیار دیگری ندارند و وضوحشان آن‌ها را بی‌نیاز از هرگونه توجیهی می‌نماید. هیچ‌گونه اختلافی درباره این قضایا قابل تصویر نیست؛ زیرا انکار آن‌ها مستلزم اثبات آن‌هاست و بدون ارتکاب تناقض نمی‌توان آن‌ها را نفی کرد (همان: ۹۲).

روش عام و بدیهی معرفت نیز روش قیاسی است (همان). هم‌چنین، مبنایگرای تعریف صدق را مطابقت با واقع می‌داند و نویسندگان نیز اذعان دارند که «پارادایم اجتهادی دانش دینی نظریه مطابقت را در صدق می‌پذیرد» (همان: ۱۰۵).

با این توصیفات، تفاوت بسیار زیادی بین این دو نگاه وجود دارد:

۱. رویکردی پارادایمی به دانش که توجیه باورهای خود را در نهایت از «الگوهای

تعلیمی»، «مثال‌واره‌ها»، و «اصول و روش‌های مورد توافق جامعه علمی» می‌گیرد.

۲. رویکرد مبنایگرایانه به دانش که توجیه باورهای خود را در نهایت از «باورهای پایه،

عام، و ضروری‌الصدق عقلی» و «روش‌های عام استنباط» اخذ می‌کند.

بر این اساس، نویسندگان باید نشان دهند با این که رویکرد آن‌ها در الگوی اجتهادی پارادایم دانش دینی مبتنی بر نوعی مبنای قوی است، چرا می‌کوشند آن را بر مبنای الگوی پارادایمی دانش توضیح دهند؟ و به بیان دیگر، چرا برای تشریح الگوی اجتهادی دانش دینی، الگوی پارادایمی دانش را مناسب‌تر از الگوی مبنای دانش می‌دانند؟ اگر نویسندگان بر بهره‌گیری از رویکرد پارادایمی به علم تأکید دارند، بهتر است از میان قرائت‌های چندگانه مبنای قرائتی را اختیار کنند که قابل جمع با رویکرد پارادایمی باشد، اصول کلی این نوع مبنای قرائتی را برشمارند، و چگونگی جمع بین این قرائت خاص از مبنای قرائتی و رویکرد پارادایمی را توضیح دهند. اما اگر نویسندگان در استفاده از مبنای قوی تأکید دارند (آن گونه که اظهارات آن‌ها در کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی نشان می‌دهد)، تلاش بیش‌تری برای سازگار نشان دادن این دو رویکرد باید انجام دهند.

### ۳.۶ بحث درباره معرفت‌های پایه و غیرپارادایمیک

نویسندگان معرفت‌های پایه، بنیادین، و غیرپارادایمیک را آن دسته از معرفت‌هایی می‌دانند که:

۱. به نحو پیشینی در عقل ناب بشری وجود دارد.
۲. صدق آن‌ها ضروری است.
۳. در توجیه خود نیاز به هیچ ملاک و معیار دیگری ندارند.
۴. وضوحشان آن‌ها را بی‌نیاز از هرگونه توجیه و استدلالی می‌کند.
۵. هیچ‌گونه اختلافی درباره این قضایا قابل تصویر نیست.
۶. انکار آن‌ها مستلزم اثبات آن‌هاست.
۷. بدون ارتکاب تناقض نمی‌توان آن‌ها را نفی کرد (همان: ۹۲).
۸. دستگاه فکری بشر همواره دارای آن‌ها بوده، هست، و خواهد بود.
۹. بدون آن‌ها امکان اندیشیدن وجود ندارد (همان: ۲۶).

نویسندگان «اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن»، «هر کل بزرگ‌تر از جزء خود است»، «اصل این‌همانی»، و «قضایای فطری» را نمونه‌هایی از معرفت‌های پایه و غیرپارادایمیک می‌دانند (همان: ۹۲). با توجه به ملاک‌هایی که نویسندگان درباره بداهت قضایای پایه و بنیادین مطرح کرده‌اند و مصادیقی که برشمرده‌اند، ظاهراً نویسندگان فقط قضایای اولی (قضایایی که تصور موضوع و محمول و نسبت برای جزم به صدق آن‌ها

کافی است) و قضایای فطری را (قضایایی که علاوه بر تصور موضوع و محمول و نسبت به واسطه‌ای که در ذهن حاضر است، نیاز دارند) در زمره قضایای پایه و غیرپارادایمیک قلمداد کرده‌اند. این در حالی است که قدما معرفت‌های پایه و بدیهی را هفت قسم می‌دانستند: ۱. اولیات، ۲. وجدانیات، ۳. حسیات، ۴. تجربیات، ۵. فطریات، ۶. حدسیات، و ۷. متواترات. بر این اساس، لازم است که نویسندگان موضع خود را درباره بدیهیات یادشده روشن کنند. اگر همان‌طور که ظواهر نشان می‌دهد نویسندگان فقط اولیات و فطریات را در زمره معرفت‌های پایه و غیرپارادایمیک می‌دانند، باید دست‌کم اعتبار متواترات را (از آن‌جاکه سندیت قرآن به منزله یکی از منابع انحصاری پارادایم اجتهادی دانش دینی وابسته به آن است) بر اساس معرفت‌های عام و بدیهی اثبات کنند. و اگر قرار است از یافته‌های تجربی، حتی به مثابه قرینه، در پارادایم اجتهادی دانش دینی استفاده شود، باید اعتبار حسیات، مجربات، و حدسیات بر اساس معرفت‌های عام و بدیهی ثابت شود. اما اگر نویسندگان، هم‌چون قدما، به این هفت قسم بدیهی معتقد هستند، باید به تناسب هریک از آن‌ها توجیهی مستقل درباره بداهت قضایای پایه و غیرپارادایمیک ارائه کنند.

#### ۴.۶ توسل به معرفت‌ها و روش‌های عام برای سنجش معرفت‌های پارادایمیک

همان‌طور که ذکر شد، یکی از شروط غیرپارادایمیک بودن معرفت از منظر نویسندگان این بود که «در توجیه خود نیاز به هیچ ملاک و معیار دیگری نداشته باشند». اگر بخواهیم بر این ویژگی اصرار ورزیم، باید هم‌رأی با آیت‌الله مصباح یزدی فقط اولیات و وجدانیات را بدیهی بدانیم، چراکه حتی قضایای فطری که نزد نویسندگان از بدیهیات به‌شمار می‌آیند، به واسطه‌ای (که در البته در ذهن حاضر است) نیاز دارند (مصباح یزدی ۱۳۹۱: ۲۱۰). در این بین، از آن‌جاکه وجدانیات قضایای حاکی از علوم حضوری هستند و به‌منظور اشراب‌شدن ضمیر «من» در آن‌ها قضایای شخصی به‌شمار می‌آیند و در آن‌ها حضور برای هر شخص خاصی که علم حضوری خاصی دارد، مطرح است، نمی‌تواند به‌منزله معرفتی عام و غیرپارادایمیک به حساب آید. پس علی‌الظاهر فقط اولیات می‌توانند به مثابه معرفت‌های پایه و غیرپارادایمیک مدل اجتهادی دانش دینی معرفی شوند.

از سوی دیگر، نمونه‌هایی از بدیهیات صوری، روش‌های عام استدلال، یا اشکال معتبر قیاس عبارت‌اند از: «اگر الف ب است، پس الف ب است»، «اگر الف ب و ب ج باشد، آن‌گاه الف ج است»، «اگر الف آن‌گاه، ب و الف پس ب» و این روش‌ها در منطقه فراپارادایمی مدل اجتهاد دانش دینی قرار می‌گیرند.

باتوجه به اهمیت کلیدی این بخش از معرفت‌ها لازم است نویسندگان بدیهیات عام صوری و مادی را احصا کنند تا مشخص شود کدام یک از معرفت‌ها بی‌نیاز از اثبات هستند و کدام نیازمند به اثبات.

اما دقت در این قبیل بدیهیات عام صوری و مادی که به تصریح نویسندگان «درمقام اثبات غیرپارادایمیک هستند، زیرا دستگاه فکری بشر همواره دارای آن‌ها بوده، هست، و خواهد بود و گریزی از آن‌ها نیست» (علیپور و حسنی ۱۳۸۹: ۲۶)، این نتیجه را به‌هم‌راه خواهد داشت که علی‌الظاهر نباید اختلافی بین اندیشمندان درباره آن‌ها وجود داشته باشد و این (هیچ‌گونه اختلافی درباره این قضایا قابل‌تصویر نیست) خود یکی از ملاک‌های معرفت‌های غیرپارادایمیک بود که نویسندگان به آن اشاره کرده بودند. این در حالی است که اندیشمندان در برخی از این بدیهیات صوری و مادی با هم اختلاف دارند. مثلاً، پیروان منطق شهودگرایی<sup>۱</sup> اصل امتناع ارتفاع نقیضین را نمی‌پذیرند یا برهان خلف را به‌منزله یک روش استدلال قبول ندارند.<sup>۲</sup> نویسندگان باید برای چنین اختلافاتی در بدیهیات عام تبیین مناسبی ارائه کنند. این تبیین که «در مواردی به‌دلیل برخی موانع اثباتی نسبت به امور بدیهی اشتباهاتی پیش می‌آید» (همان: ۹۲) به‌نظر تبیین مناسبی نیست، زیرا مطابق نظر نویسندگان این دسته از معارف اثباتاً غیرپارادایمی هستند و بشر همواره دارای آن بوده، هست، و خواهد بود و بدون آن‌ها امکان اندیشیدن وجود ندارد. حتی اگر بپذیریم که در معرفت‌های پایه و بنیادین یا به‌تعبیری در معرفت‌های فراپارادایمی نوع اول هیچ اختلافی نیست، باز باید توجه داشت که هر نوع معرفت دیگر یا روش‌های دیگر استدلال «به‌لحاظ اثباتی برپایه میزان امکانات و شواهد و دلایل اندیشمند، تلقی‌های گوناگونی را برمی‌تابد» (همان: ۹۰) و در نتیجه «به‌لحاظ اثباتی نوعی پارادایم محوری بر این بخش از معرفت‌ها سایه می‌افکند» (همان: ۲۶). ظاهراً این که «برای رسیدن به واقعیت چاره‌ای جز بهره‌گیری از روش عام معرفت و گفت‌وگوی نقادانه علمی برای اثبات یا نفی آن وجود ندارد» (همان: ۹۰) یا معرفت‌های غیرپارادایمیک نوع دوم «به‌لحاظ ثبوتی هم‌چنان غیرپارادایمیک باقی می‌مانند، زیرا برپایه معرفت و روش عام دانش قابل‌بررسی و سنجش هستند و امکان توافق بر سر یک دیدگاه در آن به‌صورت مستمر وجود دارد» (همان: ۲۶) یا «معرفت‌های غیرپارادایمیک را می‌توان با ارجاع آن‌ها به اصول و قواعد عام بدیهی به سنجش و قیاس گرفت» (همان: ۲۷) به‌لحاظ اثباتی نتوانسته است موجب نجات رویکرد پارادایمی از

قیاس‌ناپذیری و نسبت‌گرایی شود، زیرا بحث‌های انتقادی صورت‌گرفته بر مبنای معرفت‌ها و روش‌های عام نتوانسته است رویکردی را به‌لحاظ نظری اثبات و رویکردهای رقیب را به‌لحاظ نظری ابطال کند و از میدان خارج سازد.

اصولاً طرح پیشرفت دانش از طریق انقلاب علمی و تحول پارادایمی از جانب کوهن برای توصیف تاریخی تحولات علمی (علم در مقام اثبات) به این علت ارائه شد که نشان داده شود، تغییر پارادایمی بر مبنای سنجش با اصول و قواعد بدیهی و عام صورت نگرفته است، به‌گونه‌ای که در این سنجش اصول و قواعد پارادایم قدیم ابطال و اصول و قواعد پارادایم جدید اثبات شوند و از همین روی، کوهن تصریح دارد که برای تبیین چگونگی طرد و اخذ پارادایم‌ها باید عوامل اجتماعی را مدنظر قرار داد. نویسندگان باید نشان دهند چگونه عوامل اجتماعی در فرایند اخذ و طرد پارادایم‌ها دخالت تعیین‌کننده و الزامی دارند، به‌گونه‌ای که بدون آن‌ها نمی‌توان فهمی از چگونگی تحول پارادایمی داشت، ولی دخالت این عوامل اجتماعی اخلاقی در واقع‌نمایی پارادایم‌ها ایجاد نمی‌کنند و به نسبی‌گرایی منتهی نمی‌شوند. به تعبیر آیت‌الله مصباح یزدی تا زمانی که نتوان برای مقولاتی هم‌چون ساختار ذهن، مقولات پیشینی، اراده تبعی، جامعه، و ... خصصت واقع‌نمایی قائل شد، باید گفت که محصولات ادراکی‌ای که با استفاده از آن‌ها تولید می‌شود، نمی‌توانند مدعی واقع‌نمایی شوند (مصباح یزدی ۱۳۹۱).

## ۵.۶ موقعیت پارادایم اجتهادی دانش دینی

برای شناخت هرچه بهتر موقعیت هریک از پارادایم‌های علوم انسانی، باید علاوه بر معرفی اصول کلی آن پارادایم، نام برخی از چهره‌های شاخص و آثاری که تحقیقات علمی دانش‌پژوهان وابسته به آن پارادایم را راه‌بری می‌کند معرفی شود. مثلاً، در جامعه‌شناسی برای معرفی پارادایم پوزیتیویستی، تفسیری، و انتقادی می‌توان به ترتیب از جامعه‌شناسان کلاسیکی هم‌چون دورکیم، وبر، و مارکس و آثار آن‌ها یاد کرد و سیر تاریخی تحولات این سه پارادایم را در آثار جامعه‌شناسان بعدی نشان داد. در نهایت، با مقایسه میزان استفاده از هریک از این رویکردها برای تحلیل مسائل اجتماعی در یک بازه زمانی خاص می‌توان موقعیت آن پارادایم را در جامعه‌شناسی ارزیابی کرد. مثلاً، تحقیقات نشان می‌دهند که رویکرد غالب در علوم اجتماعی ایران رویکرد پوزیتیویستی است (لطف‌آبادی ۱۳۸۶ الف؛ لطف‌آبادی ۱۳۸۶ ب؛ کچوئیان و کریمی ۱۳۸۵).

به‌همین شکل، نویسندگان برای معرفی پارادایم اجتهادی دانش دینی، علاوه بر بیان مبانی و اصول این پارادایم، باید نشان دهند که چه کسانی، در چه دوره‌ای، و در چه آثاری مستند به آیات و روایات و با استفاده از کلیات روش اجتهادی، و بدون بهره‌گیری از دستاوردهای علوم فلسفی، عرفانی، و تجربی به استخراج معرفتی دربارهٔ عالم خارج پرداخته‌اند. به‌نظر می‌رسد، در میان علوم اسلامی فقط کلام (در دوره‌های اولیه و مکتب تفکیک در عصر حاضر) و فقه، مستند به کتاب و سنت تأسیس شده‌اند. در میان این دو علم، علم فقه از آن نظر که ناظر به عمل است، خارج از موضوع مورد بحث ماست؛ چراکه بحث علم دینی عمدتاً ناظر به علومی است که درصدد شناخت واقع خارجی هستند، اما شاید مطابق دیدگاه نویسندگان، مکتب کلامی مدینه و کوفه در سه قرن اول اسلامی و مکتب تفکیک را در عصر حاضر بتوان نمونه تاریخی پارادایم اجتهادی دانش دینی به‌شمار آورد. اما نویسندگان بحث خود را ناظر به علوم انسانی و اجتماعی، به آن معنایی که در مراکز علمی از آن‌ها یاد می‌شود، مطرح کرده‌اند، که مصادیق آن جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، و ... است. بر این اساس، لازم است نویسندگان به آثاری اشاره کنند که می‌تواند نشان‌دهندهٔ چگونگی استفاده از پیش‌فرض‌ها، منابع و روش‌های پارادایم اجتهادی دانش دینی، برای کشف واقعیت در حوزه‌های یادشده باشد.

دست‌کم لازم است نویسندگان در تدوین و ارائه مبانی پارادایم اجتهادی دانش اجتهادی، نحوهٔ به‌کارگیری اصول و قواعد این پارادایم را نشان دهند و مشخص سازند «تا چه مرحله‌ای سؤالات مبنایی تنها براساس منبع عقل عام بدیهی پاسخ داده می‌شود؟»، «در کدام مرحله توجه به دو منبع متون دینی و عقل عام بدیهی لازم است؟»، و «در کدام مرحله پاسخ‌ها عمدتاً بر مبنای متون دینی ارائه می‌گردند؟» مثلاً، ظاهراً موضع‌گیری دربارهٔ ساختار توجیه، فقط بر مبنای عقل عام انجام خواهد شد، اما در موضع‌گیری نسبت به چیستی انسان و ماهیت پدیده‌های اجتماعی انتظار می‌رفت چگونگی استفاده از روش ترکیبی اجتهادی به‌مثابه الگوی تعلیمی و مثال‌واره نشان داده می‌شد تا بتواند هم‌چون سرمشقی در پاسخ به سؤالات دیگر، مورد استفادهٔ دیگران قرار گیرد.

اما بی‌شک هدف نویسندگان از طرح ایدهٔ پارادایم اجتهادی دانش دینی، این نبوده که از آن فقط به‌منزلهٔ یک پارادایم علمی در گذشته تاریخ یاد کنند، پارادایمی هم‌چون هیئت بطلمیوسی در علم نجوم، یا طبیعات ارسطویی در فیزیک، یا نظریهٔ فلورزیستون در شیمی، و... که امروزه فقط در تاریخ علوم از آن‌ها بحث می‌شود. علی‌الظاهر هدف اصلی نویسندگان این بوده است که پارادایم اجتهادی دانش دینی را به‌منزلهٔ پارادایمی در عرض و



حتی فراتر از پارادایم‌های پوزیتیویستی، تفسیری، و انتقادی در حوزه علوم انسانی معرفی کنند و با دفاع از آن، زمینه را برای تحول پارادایم جدیدی فراهم آوردند. اما تلاشی که نویسندگان در این کتاب و در مقالات دیگرشان در این زمینه انجام داده‌اند، عمدتاً معطوف به ایضاح هرچه بیش‌تر اصول و قواعد پارادایم اجتهادی دانش دینی و نشان‌دادن انسجام و اتقان منطقی آن بوده است، حال آن‌که نگاه پارادایمی به علوم برای تحول پارادایمی راه‌بردهای دیگری را هم پیش‌نهاد می‌کند که نویسندگان، به اقتضای اتخاذ رویکرد پارادایمی به علوم، نمی‌توانند آن‌ها را نادیده بگیرند.

همان‌طور که نویسندگان اشاره کرده‌اند، پارادایم جدید در پی ناکارآمدی پارادایم/پارادایم‌های موجود در تحقق اهداف خود شکل می‌گیرد و اگر بتواند مشکلات پارادایم قبلی را حل یا منحل کند، زمینه‌های تحقیقی جدیدی را پیش‌روی دانشمندان قرار دهد، و نظر جامعه علمی را به خود جلب کند می‌تواند جای‌گزین پارادایم قبلی شود. در این میان، با توجه به این‌که هدف پارادایم اجتهادی دانش دینی «کشف واقع و نیل به باورهای صادق موجه» است، رقیب اصلی آن پارادایم عقل‌گرایی و به‌خصوص تجربه‌گرایی (در قرائت‌های اولیه، اثبات‌گرایی خام و پیشرفته، و ابطال‌گرایی خام و پیشرفته و ...) خواهد بود که آن‌ها هم در پی «کشف واقع و نیل به باورهای صادق موجه» هستند. البته پارادایم تجربه‌گرایی با استفاده از داده‌های حسی و روش تجربی و پارادایم عقل‌گرایی با بهره‌گیری از بدیهیات اولیه و روش قیاسی و پارادایم اجتهادی براساس منابع و متون دینی و روش اجتهادی می‌کوشند به کشف واقع نائل شوند.

در این بین، پارادایم اجتهادی برای رقابت با پارادایم پوزیتیویستی، که در حال حاضر پارادایم غالب در عرصه علوم انسانی و اجتماعی کشور ماست (موحد ابطحی ۱۳۸۸) چند کار می‌تواند انجام دهد:

۱. از طریق بحث فلسفی با رقبا درباره مبانی پارادایمی، از قابلیت واقع‌نمایی روش اجتهادی دفاع کند و از این طریق جامعه علمی را مجاب کند که از این روش هم می‌توان به کشف واقع خارجی دست یافت. ظاهراً نویسندگان بیش‌تر همت خود را مصروف این کار کرده‌اند.

از آن‌جاکه بحث فلسفی با رقبا درباره مبانی پارادایمی بیش‌تر مخصوص فضای فلسفی و قشر بسیار محدودی از عالمان علوم اجتماعی است و کم‌تر می‌تواند فضای علوم اجتماعی کشور را تحت تأثیر قرار دهد، لازم است که طرف‌داران پارادایم اجتهادی دانش دینی، با ارائه دستاوردهای بدیع در کشف واقع، و ارائه راه‌کاری برای برون‌رفت از مسائل و

مشکلات روانی، اجتماعی، اقتصادی، و ... نظر جامعه علمی را که بخش عمده آن خارج از چهارچوب پارادایم اجتهادی دانش دینی می‌اندیشد و عمل می‌کند، به این پارادایم جلب کنند. به خصوص با توجه به این که نویسندگان از مدل اجتهادی استفاده کرده‌اند و سنت جاری در حوزه‌های علمیه این بوده است که علمای برجسته نظریه‌های اصولی خود را در عرصه فقهت استفاده می‌کردند.

۱. این دو اقدام هرچند در ابتدا به صورت فردی انجام می‌گیرد، اما اگر نویسندگان مبتنی بر مبانی پارادایمی خود، سیاست و برنامه روشنی برای بهره‌گیری مناسب از ظرفیت‌های موجود در ساختار نظام آموزشی، پژوهشی، اجرایی، و سیاست‌گذاری نداشته باشند، نمی‌توانند دو اقدام یادشده را توسعه و تعمیق بخشند و در جلب نظر اقشار مختلف جامعه به پارادایم اجتهادی دانش دینی توفیق مطلوبی به دست آورند و موقعیت این پارادایم را در میان پارادایم‌های موجود، به خصوص پارادایم پوزیتیویستی ارتقا بدهند.

با عنایت به این که سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در مقوله تکنولوژی نرم و انسانی (در تقابل مفهومی با علم) قرار می‌گیرد، می‌توان اقدام در این زمینه را عملاً به معنای ورود نویسندگان از سطح فلسفی و علمی به سطح تکنولوژیک قلمداد کرد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که ورود نویسندگان از سطح فلسفی به سطح علمی و تکنولوژیک می‌تواند تأثیر بسیاری در تعدیل نظریه فلسفی آن‌ها داشته باشد. به بیان دیگر، تداوم فعالیت صرف در سطح فلسفی می‌تواند به ترسیم جهان ممکن منتهی شود که در عین انسجام، از جهان واقع فاصله زیادی پیدا کند.

با وجود این، به نظر می‌رسد که پارادایم اجتهادی دانش دینی، حتی در سطح فلسفی و از نظر روشنی و اعتبار مبانی و اصول خود با ابهام‌های بسیاری از سوی جامعه علمی روبه‌روست. علاوه بر این، این الگو نه تنها هنوز دستاوردهای مطلوبی در عرصه علوم (چه طبیعی و چه انسانی و اجتماعی) نداشته است، بلکه افق روشنی را هم پیش‌روی کسانی که با اصول کلی این الگو هم‌سویی دارند قرار نمی‌دهد، که از این الگو بتوان برای حل مسائل عینی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی استفاده کرد.

## ۶.۶ کم‌توجهی به شأن کاربردی علوم انسانی

همان‌طور که پایا اشاره کرده است، علوم انسانی دو شأن علمی و فناورانه دارند (پایا ۱۳۸۶؛ پایا ۱۳۸۸). به تعبیر دیگر، علوم انسانی از یک حیث، به دنبال شناخت واقعیت‌های انسانی

هستند و ازسوی دیگر، درصدد رفع نیازهای فردی و جمعی. بر این اساس، در بحث از روش اجتهادی شایسته بود به وجه فناورانه علوم انسانی توجه جداگانه‌ای می‌شد؛ زیرا این وجه از علوم انسانی باتوجه به طیف گسترده‌تری از آیات و روایات معتبری که درباب احکام عملی وجود دارد، و توسعه فراوانی که علم اصول در راستای فهم احکام عملی یافته است در روش اجتهادی قابل حصول‌تر است و بحث از مناسبات علوم انسانی کاربردی که در پارادایم‌های رایج علوم انسانی مطرح می‌شود با علوم انسانی کاربردی‌ای که به روش اجتهادی به دست می‌آید، هم به لحاظ نظری هم به لحاظ کاربردی نتایج مطلوبی می‌توانست به هم راه داشته باشد.

## ۷.۶ جایگاه تجربه در پارادایم اجتهادی دانش دینی

نویسندگان در صفحه ۸۲ در پاسخ به این پرسش که «آیا فرآورده‌های حاصل از اجتهاد باید به محک تجربه درآید؟» به صراحت پاسخ منفی می‌دهند و «محک و ملاک صدق و کذب آن را همان روش اجتهاد دینی» معرفی کرده‌اند. آن‌ها در واکنش به کسانی که بهره‌گیری از روش تجربی را برای تعیین اعتبار یافته‌های روش اجتهادی لازم می‌دانند می‌نویسند: «پیش‌فرض کسانی که چنین الزامی را تجویز می‌کنند، این است که تنها روش مقبول و معتبر همگانی برای کشف علوم انسانی و طبیعی، روش تجربی است ... اگر ما روش اجتهادی را با فرض قبول اصول و پیش‌فرض‌های آن پذیرفته و به کار بستیم، آن‌گاه اعتبار معرفت‌بخشی این روش را نیز در واقع پذیرفته‌ایم و طبعاً فرآورده‌های حاصل از آن به‌طور مستقل از هر چیز دیگری، از جمله از روش تجربی اعتبار خواهد داشت. چنان‌که روش عقلی را نیز اگر پذیرفتیم، در واقع نتایج حاصل از آن، اعتبار معرفتی مستقلی برای ما داشته و کسی نمی‌گوید که باید آن‌ها را به محک تجربه گرفت.»

به نظر می‌رسد، ادله‌ای که نویسندگان در توجیه دیدگاه خود مطرح می‌کنند از چند نظر خدشه‌دار است:

۱. پیش‌فرض همه کسانی که بهره‌گیری از روش تجربی را برای اعتبارسنجی برخی یافته‌های روش اجتهادی لازم می‌دانند این نیست که تنها روش مقبول و همگانی روش تجربی است، بلکه بر این باورند که باتوجه به چند مطلب که نویسندگان «پاد» هم بر آن تصریح دارند (مثلاً یافته‌های روش اجتهادی ظنی هستند؛ برخی از یافته‌های روش اجتهادی ناظر به عالم خارج تجربه‌پذیر هستند؛ روش تجربه در اوضاع و احوال خاص اعتبار دارد و

(...) در جایی که یافته‌های روش اجتهادی حرفی دربارهٔ عالم خارج تجربه‌پذیر می‌زند و یافته‌های روش اجتهادی به علت بشری بودن و هم‌چنین ظنی بودن برخی از منابع و روش‌ها ظنی است، ضروری است در کنار روش اجتهادی، از هر روش معتبر دیگری که توان ارزیابی یافته‌های روش اجتهادی را دارد و در پارادایم اجتهادی دانش دینی هم بر اعتبار آن تأکید شده است (از جمله روش تجربی) استفاده کرد. البته استفاده از روش تجربی در چنین وضعیتی به این معنا نیست که روش تجربی برتری مطلقی در مقایسه با روش اجتهادی دارد، بلکه فقط به این معناست که روش تجربی هم در موارد خاصی می‌تواند یافته‌های ظنی روش اجتهادی ما را به گونه‌ای که نویسندگان در صفحات ۸۳ تا ۸۷ توضیح داده‌اند ارزیابی کند.

۲. یافته‌های روش عقلی هم فقط در صورتی به محک تجربه یا دیگر روش‌های بسیط کسب معرفت نمی‌رود که اصولاً آن یافته‌ها به روش‌های دیگر قابل ارزیابی نباشند، اما اگر یافته روش عقلی مطلبی را دربارهٔ عالم خارج تجربه‌پذیر بیان کند و به تعبیر دیگر یافته‌ای تجربه‌پذیر باشد، از آن‌جاکه یافته‌های روش عقلی در مقام اثبات خطا پذیرند، ممکن است که برای افزایش اطمینان در مورد یافته روش عقلی آن یافته خاص در معرض آزمون تجربی هم قرار گیرد.

## ۸.۶ قابلیت پارادایم اجتهادی دانش دینی برای پوشش رویکردهای مختلف

### علم دینی

یکی از تقسیم‌بندی‌های رایج در زمینه رویکردهای علم دینی طبقه‌بندی زیر است:

۱. رویکرد مبنای‌گرا که مثلاً، با بهره‌گیری از حکمت متعالیه که به واسطه جمع قرآن و عرفان و برهان، کامل‌ترین نسخه فلسفه اسلامی است، ابتدا فلسفه‌های مضاف ناظر به امور و علوم را تولید می‌کند و برپایه آن‌ها علم جدیدی را بنا می‌کند.

۲. رویکرد استنباطی که با بهره‌گیری از آیات و روایات معتبر و روش اجتهادی یا جزئیات علوم را استخراج می‌کند یا کلیات علوم را از متون دینی استخراج می‌کند و سپس به تفریع فروع می‌پردازد.

۳. رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود که ابتدا نزدیک‌ترین پارادایم و نظریه از میان پارادایم‌ها و نظریه‌های موجود به آموزه‌های اسلامی را اختیار می‌کند و سپس در فرایند استفاده علمی و عملی از این نظریه و با در نظر داشتن اصول هدایت‌گر دین در عرصه علم‌ورزی به توسعه نظریه اختیار شده می‌پردازد.

به نظر می‌رسد، پارادایم اجتهادی دانش دینی این ظرفیت را دارد که این سه دیدگاه کلان را پوشش دهد:

۱. اولاً، از آن‌جاکه عقل را در اوضاع و احوال خاص به منزله منبع و روش معرفت‌بخش و شرعی معرفی می‌کند می‌تواند مثلاً، از یافته‌های حکمت متعالیه که شروط یادشده را دارند استفاده کند و رویکرد مبنای را برای تأسیس علم دینی دنبال کند.
۲. از آن‌جاکه آیات و روایات و روش اجتهادی را در اوضاع و احوال خاص معرفت‌بخش می‌داند، می‌تواند هر دو شکل رویکرد استنباطی را دنبال کند. یافته‌های این رویکرد شرط دینی بودن را بیش از همه تأمین می‌کنند.
۳. و از آن‌جاکه یافته‌های روش تجربی را در اوضاع و احوال خاص معرفت‌بخش و دینی می‌داند، می‌تواند رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود را نیز در چهارچوب خود جای دهد.

از این رو، پیش‌نهاد می‌گردد در ویراست دوم این کتاب تلاش شود تا نسبت پارادایم اجتهادی دانش دینی با رویکردهای مختلف مشخص گردد. بی‌شک در پوشش قرارداد رویکردهای مختلف علم دینی در یک چهارچوب روش‌شناسانه متقن، نشانه ظرفیت بالای «پاد» خواهد بود و تصور نویسنده این مقاله آن است که «پاد» از یک چنین ظرفیتی برخوردار است.

## ۷. نتیجه‌گیری

کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی که در مقام ارائه نظریه‌ای درباره علم دینی است، به لحاظ شکلی کتابی کم‌اشکال و به لحاظ محتوایی از غنای بسیاری برخوردار است و ابعاد ثبوتی علم دینی را به نحو قابل قبولی ارائه کرده است. دیدگاه مختار نویسندگان این ظرفیت را دارد که سه رویکرد کلان را در حوزه علم دینی (رویکردهای مبنای، استنباطی، و تهذیب و تکمیل علوم موجود) در چهارچوب روش‌شناسانه متقنی پوشش دهد. با وجود این، تقریر اولیه‌ای که از این دیدگاه در کتاب ارائه شده است با کاستی‌های چندی همراه است که شایسته است در ویراست بعدی اصلاح و تکمیل گردد:

۱. استفاده از تعریف جدید واژه پارادایم به‌طور کامل خارج از فضای معنایی کوهنی است و با توجه به غلبه رویکرد مبنای‌گرایی در نگاه نویسندگان شایسته است در ویراست بعدی از نسخه‌های جدید رویکرد مبنای‌گرایی در تقریر دیدگاه خود استفاده کنند.

۲. با تقریر قوی‌تری از سه رویکرد کلان در زمینه علم دینی (رویکردهای مبنایگرا، استنباطی، و تهذیب و تکمیل علوم موجود) تلاش شود این سه رویکرد در چهارچوب روش‌شناسی نظریه‌مختار نویسندگان جایی به خود اختصاص دهند و نظریه‌نویسندگان به‌نحوی پوشش‌دهنده دیدگاه‌های موجود در این زمینه باشد.
۳. با توجه به شأنت دوگانه (علمی و فناورانه) علوم انسانی و ارتباط عمیقی که بین علوم انسانی کاربردی و استنباط احکام عملی (فقهی) در این رویکرد وجود دارد، در ویراست جدید به تفصیل این بحث مورد توجه قرار گیرد.
۴. برای این‌که بحث در مقام ثبوت متوقف نشود و مقام اثبات این الگو بهتر معرفی شود، برخی از نمونه‌هایی که سعی داشته‌اند از رویکرد اجتهادی در مراحل مختلف تولید دانش دینی استفاده کنند به صورت مثال معرفی و اشکالات روش‌شناختی آن نشان داده شود. نمونه‌هایی از این تلاش‌ها را می‌توان در آثار علی عابدی شاهرودی، حسین بستان، عبدالحسین خسروپناه، عباس پسندیده یافت. یا نمونه‌ای از کاربست دقیق الگوی اجتهادی دانش دینی مختار در حل مسئله‌ای از مسائل علوم انسانی نشان داده شود.
۵. به نظر می‌رسد، از آن‌جاکه یافته‌های روش اجتهادی در مواردی تجربه‌پذیر هستند، با توجه به ظنی بودن یافته‌های روش اجتهادی و امکان داوری تجربی، برای دستیابی به معرفتی معتبرتر بهره‌گیری از روش تجربی برای سنجش یافته‌های ظنی و تجربه‌پذیر روش اجتهادی نه تنها امری ممکن، بلکه امری ضروری است و بر این اساس، لازم است که در ویراست بعدی این کتاب توضیحات بیش‌تری درباره جایگاه روش تجربی ارائه شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. براور که مؤسس «ریاضیات شهودگرا» است، یک مکتب عظیم فلسفی در فلسفه ریاضی (در برابر هیلبرت و فرگه، مؤسسان صورت‌گرایی و منطق‌گرایی) تأسیس کرد و به شاگردان خود توصیه کرد که «منطق شهودگرایی» را بسازند. هیتینگ، منطق‌دان هم‌وطن براور، اولین کسی بود که نظام منطقی شهودگرا (به روش اصل موضوعی) را در سال ۱۹۲۵ در رساله دکتری خویش ارائه کرد و در ۱۹۲۹ آن را تکمیل کرد (بنگرید به فلاحی ۱۳۸۵: ۱۰۰).
۲. منطق‌دانان رایج یک اشکال عمده در کارهای براور و به تبع در منطق شهودی می‌بینند و آن این‌که براور «ایجاب» و «سلب» یا «ثبوت» و «نفی» را به معنای «ضرورت» و «امتناع» یا «اثبات» و «ابطال» گرفته است و به همین علت است که ارتفاع نقیضین را ممکن می‌داند، زیرا یک گزاره

ممکن است نه اثبات شود و نه ابطال. ولی این سخن ربطی به امتناع ارتفاع نقیضین که منطق دانان از قدیم گفته‌اند ندارد؛ زیرا منطق دانان ایجاب و سلب را به معنای ثبوت و عدم ثبوت می‌گیرند و هر گزاره یا ثابت است یا ثابت نیست؛ هر چند ممکن است اثبات یا ابطال نشود (همان).

## کتاب‌نامه

- ایمان، محمدتقی و احمد کلاته‌ساداتی (۱۳۹۲)، *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، *هویت علم دینی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بستان، حسین (۱۳۹۱)، *گامی به سوی علم دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان، حسین (۱۳۹۲)، *نظریه‌سازی دینی در علوم اجتماعی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پایا، علی (۱۳۸۸)، «آیا الگوی توسعه ایرانی — اسلامی دست‌یافتنی است؟»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۶۰.
- پایا، علی (۱۳۸۶)، «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، *فصل‌نامه حکمت و فلسفه*، س ۳، ش ۱۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسنی، سیدحمیدرضا، سیدمحمدتقی موحد ابطحی، و مهدی علیپور (۱۳۸۵)، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳)، *در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی*، قم: معارف.
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۸)، *معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عطاس، سیدمحمد نقیب (۱۳۷۴)، *اسلام و دنیوی‌گری*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی کوالالامپور.
- علم دینی: *دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها* (۱۳۹۳)، تهیه و تنظیم مجمع عالی حکمت اسلامی، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- علیپور، مهدی و سیدحمیدرضا حسنی (۱۳۸۹)، *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فلاحی، اسدالله (۱۳۸۵)، «تکثرگرایی در منطق»، *نامه مفید*، ش ۵۳.
- کچوئیان، حسین و جلیل کریمی (۱۳۸۵)، «پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی در ایران»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۸.

- لطف‌آبادی، حسین (۱۳۸۶الف)، «بررسی آموزش روش‌شناسی پژوهش در روان‌شناسی و علوم تربیتی در ایران»، نوآوری‌های آموزشی، ش ۲۱.
- لطف‌آبادی، حسین (۱۳۸۶ب)، «کاستی‌های معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در مقالات پژوهشی روان‌شناسی در ایران»، حوزه و دانشگاه، ش ۵۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، قم: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸)، «تأملاتی چند درباب امکان و ضرورت اسلامی‌شدن دانشگاه»، نقد و نظر، ش ۱۹-۲۰، باز نشر در: ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به راهی، تهران: نگاه معاصر.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۸۸)، «تحلیلی جامعه‌شناختی از علت تداوم رویکرد پوزیتیویستی به علم در ایران (با بهره‌گیری از رویکرد ترکیبی ساخت و عامل)»، دوفصل‌نامه علوم اجتماعی، ش ۲.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۱)، «دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی»، پژوهش‌های علم و دین، ش ۲.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۳)، «بررسی و نقد کتاب در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی»، فصل‌نامه نقد کتاب کلام، فلسفه، عرفان، ش ۱-۲.
- میرسپاه، اکبر (۱۳۷۲)، «انقلاب فرهنگی و اسلامی‌شدن رشته‌های علمی»، نور علم، ش ۵۲-۵۳.
- میرسپاه، اکبر (۱۳۷۵)، «امکان اسلامی‌ساختن رشته‌های علمی و ضرورت آن»، معرفت، ش ۱۶.

Furlow, Christopher (2005), *Islam, Science, and Modernity: from Northern Virginia to Kualalumpur*.

Radford, David (2012), "Science and the Islamization of Knowledge", Graham Clark Research Institute Lecture Series, Tabor Adelaide, Adelaide.

Stenberg, Leif (1996), *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Stenmark, M. (2005), "A Religiously Partisan Science", *Theology and Science*, 3, No.1.