



An Analysis of the History of Religious Science

A method to evaluate the claim of meaninglessness of the idea of religious science in Abdul Karimi's opinions

Sayyed Mohammad Taghi Movahhed Abtahi¹ 

1. Assistant Professor of the Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author). E-mail: smtmabtahi@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 17 October 2023
Received in revised form: 31 October 2023
Accepted: 06 November 2023
Published online: 02 February 2024

Keywords:

Analytical philosophy, Bijan Abdul Karimi, Concept history, Continental philosophy, Meaningfulness of religious science, Religious science.

ABSTRACT

Bijan Abdul Karimi is one of the Iranian Muslim thinkers who has many criticisms of the idea of religious science. These critiques are of two types: critiques based on continental philosophy, which Abdul Karimi is philosophically affiliated with, and critiques that are more in line with analytical philosophy. In this article, his criticism about the ambiguity of the meaning of the idea of religious science is proposed and evaluated. Abdul Karimi believes that: 1. The abundance of views about the concept of religious science shows that this idea was not based on a clear knowledge system (Episteme) but based on suspicion (Doxa); 2. The analysis of the meanings of science and religion shows that the idea of religious science is a paradoxical concept resulting from the mixing of different levels of consciousness. In this article, the brief history of religious science is shown and it is revealed that 1. Some of the definitions presented by Abdul Karimi are not related to the flow of religious science, and 2. the idea of religious science is not a paradox and does not mix levels of knowledge.

Cite this article: Movahhed Abtahi, S. M. T. (2023). History of the concept of religious scienc; A method to evaluate the meaninglessness claim of religious science. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 13(4): 128-143.

<https://doi.org/10.22059/jstnt.2023.366807.1659>




© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstnt.2023.366807.1659>



بررسی تاریخ مفهوم علم دینی؛ روشی برای ارزیابی بی‌معنایی ایده علم دینی در اندیشه عبدالکریمی*

سید محمد تقی موحد ابطحی^۱ 

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) smtmabtahi@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۰۹</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳</p>	<p>بیژن عبدالکریمی یکی از اندیشمندان مسلمان ایرانی است که نقدهای بسیاری به ایده علم دینی وارد کرده است. این نقدها را به دودسته می‌توان تقسیم کرد: نقدهایی که بیشتر مبتنی بر فلسفه قاره‌ای است، که عبدالکریمی به لحاظ فکری بیشتر به این حوزه تعلق دارد و نقدهایی که بیشتر با فلسفه تحلیلی تناسب دارد. در این مقاله یکی از نقدهای مرتبط به دسته دوم، در ارتباط با معنای ایده علم دینی بررسی می‌شود. عبدالکریمی معتقد است: ۱. تکرر آرا درباره مفهوم علم دینی نشان می‌دهد این ایده نه بر پایه نظام معرفتی واضح و روشن، بلکه بر اساس ظن و گمان پدید آمده است. ۲. تحلیل دقیق معانی علم و دین نشان می‌دهد که ایده علم دینی مفهومی پارادوکسیکال و ناشی از خلط مراتب گوناگون آگاهی است. در این مقاله ابتدا نشان داده می‌شود که برخی از تعاریف علم دینی ارائه شده به وسیله عبدالکریمی اصولاً ناظر به جریان علم دینی مورد بحث نیست. همچنین با اشاره به تعاریف سلبی علم دینی، برخی دیگر از تعاریف گردآوری شده به وسیله عبدالکریمی از بحث خارج می‌شود. در ادامه با بررسی سیر تاریخی پیدایش و تحول مفهوم علم دینی در عصر حاضر وجوه مختلف معنایی ایده علم دینی برجسته می‌شود. در پایان نیز تحلیل مفهومی عبدالکریمی در ارتباط دو مفهوم علم و دین و ترکیب آن‌ها بررسی شده و ضعف استدلال وی در ارتباط با بی‌معنایی ایده علم دینی نشان داده می‌شود.</p>
<p>کلیدواژه‌ها: بیژن عبدالکریمی، تاریخ مفهوم، علم دینی، فلسفه تحلیلی، فلسفه قاره‌ای، معناداری علم دینی.</p>	

استناد: موحد ابطحی، سید محمد تقی. (۱۴۰۲). بررسی تاریخ مفهوم علم دینی؛ روشی برای ارزیابی بی‌معنایی ایده علم دینی در اندیشه عبدالکریمی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳(۴): ۱۲۸-۱۴۳.



<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.366807.1659>

© نویسنده‌گان

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.366807.1659>

* این مقاله با حمایت کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی تهیه شده است.

۱. مقدمه و طرح مسئله

کنفرانس بین‌المللی تعلیم و تربیت مسلمانان که در سال ۱۹۷۷ و با حضور حدود ۳۵۰ نفر از اندیشمندان جهان اسلام، در مکه برگزار شد (رک: اشرف، ۱۳۷۹) نقطه عطفی در جریان علم دینی بود که به استناد بیانیه پایانی آن مراکز آموزشی و پژوهشی اسلامی و بین‌المللی در کشورهای مختلف از جمله، مالزی، پاکستان، اندونزی، آمریکا تأسیس شد (برای مثال دانشگاه بین‌المللی اسلامی پاکستان/ ۱۹۸۰، مرکز جهانی اندیشه اسلامی در آمریکا/ ۱۹۸۱، دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی/ ۱۹۸۳، موسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی/ ۱۹۸۷ و...) و چهره‌های سرشناسی همچون اسماعیل فاروقی، سیدمحمد نقیب العطاس و... در رأس این جریان قرار گرفتند. هرچند سیدحسین نصر (از اندیشمندان مسلمان ایرانی و از پیشگامان ایده علم قدسی) از طرف ایران در آن کنفرانس بین‌المللی شرکت داشت و از طرف رژیم پهلوی نیز برای تأسیس دانشگاه اسلامی مأمور شد، اما با موضع‌گیری تند امام خمینی (ره) در سال ۱۳۴۳ در قبال این ایده (رک: روحانی، ۱۳۸۷: ۸۹۵-۸۸۷) و وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، پیگیری این موضوع در ایران به‌طورجدی پس از پیروزی انقلاب اسلامی با رویکردی دیگر دنبال شد و دیدگاه‌های موافق و مخالف درباره معناداری، امکان، ضرورت، مطلوبیت، اخلاقی‌بودن و چگونگی دستیابی به علم دینی و دانشگاه اسلامی مطرح شد (موحد ابطحی، ۱۴۰۱).

در این میان بیژن عبدالکریمی، از اندیشمندان مسلمان ایرانی است که در آثاری همچون پایان‌تئولوژی (جلد ۱ و ۲) به‌تفصیل ایده علم دینی را نقد کرده است. نقدهای وی در این زمینه را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد:

الف) نقدهایی که بیشتر متأثر از آرای فیلسوفان قاره‌ای است. برای مثال:

۱. علم غربی تناسب تامی با دوره جدید دارد.
۲. گشودگی انسان به ساحت قدس و ماواگزیدن آدمی در این ساحت، در زمان حال و در آینده‌ای نزدیک بسیار بعید به نظر می‌رسد (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۳۳۰).

در نتیجه دستیابی به علم دینی در زمان حال و در آینده‌ای نزدیک بسیار بعید به نظر می‌رسد (صورت‌بندی استدلال از نویسنده مقاله است).

شایان ذکر است عبدالکریمی به استناد آثارش (برای نمونه «هایدگر و استعلا» (۱۳۹۱) و «هایدگر در افق تاریخی ما» (۱۴۰۰) و مفاهیمی که در بحث‌های خود از آن استفاده می‌کند، متفکری است که بیشتر در فضای فکری هایدگری می‌اندیشد.

ب) نقدهایی که بیشتر متأثر از آرای فیلسوفان تحلیلی علم است. برای مثال:

- در علم با دو مقام کشف و داوری سروکار داریم.
۱. علم جدید قائم به روش تجربی در مقام داوری است.
 ۲. روش تجربی دینی و غیردینی نداریم (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۹۲-۱۹۷).
 ۳. در نتیجه علم دینی ممکن نیست (صورت‌بندی استدلال از نویسنده مقاله است).

در این میان یکی از نقدهای عبدالکریمی به ایده علم دینی که با فضای فلسفه تحلیلی علم نسبت بیشتری دارد، نقدی است که وی به معنای ایده علم دینی دارد و علم دینی را مفهومی پارادوکسیکال و ناشی از خلط دو سطح از آگاهی معرفی کرده است.

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که: آیا آن‌گونه که عبدالکریمی ادعا کرده است، ایده علم دینی بی‌معناست؟ و برای پاسخ به این پرسش ناگزیر از پاسخ به پرسش‌های فرعی زیر خواهیم بود:

استدلال‌های عبدالکریمی در ارتباط با بی‌معنایی ایده علم دینی از چه قوتی برخوردار است؟

چرا یک تعریف واحد و اجماعی از ایده علم دینی ارائه نشده است؟

آیا تکثر تعاریف ارائه شده از علم دینی نشان دهنده ابهام در جریان علم دینی است؟ برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، ابتدا استدلال‌های عبدالکریمی در زمینه بی‌معنایی ایده علم دینی بیان و سپس به روش فلسفی و تاریخی این ادله تحلیل و بررسی شده تا معنای ایده علم دینی روشن شود.

۲. ادله عبدالکریمی در ارتباط با بی‌معنایی ایده علم دینی

۲-۱. ابهام معنایی ایده علم دینی

یکی از مهم‌ترین انتقادهای عبدالکریمی به ایده علم دینی (به معنای عام) و علوم انسانی اسلامی (به معنای خاص) ابهام در معنای آن‌هاست. وی این نقد را به کرات و به اشکال مختلف مطرح کرده است. برای نمونه در ابتدای فصل «امکان یا عدم امکان تأسیس علوم دینی/اسلامی» از جلد اول کتاب «پایان تتولوژی» در بحث مبسوطی به «ابهام در معنای علم دینی» پرداخته و می‌نویسد: تعبیر علم دینی «در سیاق بحث کنونی بیش از آنچه به نظر می‌رسد، ابهام دارد.» (ص ۱۲۶) و «برای بخش وسیعی از حامیان ایده تأسیس علم دینی یا علوم انسانی اسلامی، مفهوم دین/اسلام و دینی/اسلامی چندان روشن نیست. حامیان این ایده باید روشن سازند که مرادشان از دین و امر دینی چیست؟ و... و تا زمانی که پاسخ این پرسش‌ها روشن نشود، حامیان ایده تأسیس علم دینی یا علوم انسانی اسلامی در افق روشنی حرکت نکرده، اسیر فضای ذهنی تیره‌وتاری خواهند بود و جامعه را نیز به سمت فضایی مبهم و ناروشن سوق داده و خواهند داد» (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۲۷).

وی برای نشان دادن ابهام موجود در ارتباط با ایده علم دینی/علوم انسانی اسلامی می‌کوشد برخی از تعاریفی که تا زمان نوشتن کتاب (حدود سال ۱۳۹۵) درباره چستی علم دینی/اسلامی عرضه شده است را جلوی چشم آورد و نشان دهد این ایده حتی در میان حامیان آن، تا چه حد از ابهام و ناروشنی رنج می‌برد. البته وی تصریح می‌کند که استقرای این تعاریف، مثل هر استقرای دیگری، علی‌الاصول نمی‌تواند مدعی تمامیت و دربرگیرنده همه موارد باشد، اما بر این باور است که اعم و اهم تعاریف اصلی و رایج از مفهوم علم دینی/اسلامی را که در جامعه ارائه شده‌اند، تا آن حد که نمایانگر ناروشنی و ابهام این ایده باشد، متذکر شده است (همان: ۱۲۸). وی در ادامه ۳۰ تعریف از علم دینی/اسلامی بیان کرده و معیارهای متفاوتی را برای دینی/اسلامی بودن علم از این تعاریف استخراج می‌کند و می‌نویسد گاه دینی بودن علم به مبانی متافیزیکی دینی آن مستند می‌شود، گاه به موضوع پژوهش آن علم، گاه به منابع پژوهش، گاه به غایت پژوهش، گاه به روش پژوهش و... (همان: ۱۲۸-۱۳۱).

۲-۲. ریشه بی‌معنایی علم دینی در ابهام معنای علم و دین و نسبت آن‌ها با هم

عبدالکریمی بر این باور است که بی‌معنایی ایده علم دینی و علوم انسانی اسلامی، ریشه در ناروشنی مفاهیم «دین»، «علم جدید» و «علوم انسانی» دارد و به همین دلیل در گفت‌وگو از نسبت «دین» و «علوم انسانی» محل اصلی نزاع روشن نمی‌شود. وی برای ایضاح این بحث ابتدا در فصل «تأملاتی پیرامون نسبت الهیات و علوم انسانی» به دو معنا از دین و دو معنا از علوم انسانی اشاره کرده (همان: ۲۱۲-۲۱۳) و در ادامه (صفحات ۲۱۴-۲۲۱) مناسبات این چهار معنا را بررسی می‌کند تا مبنای روشنی برای قضاوت درباره معناداری ایده علوم انسانی اسلامی فراهم آورد. در ادامه به اختصار دیدگاه وی در این زمینه ارائه می‌شود.

۲-۲-۱. معنای اول دین (دین ۱)^۱

«لقاء الله یا نسبت وجودی میان آدمی با امر قدسی یا ظهور امر قدسی در قلب، احساس، اندیشه، زبان و کنش آدمی است و آگاهی متناظر با آن از سنخ معرفتی حضوری، شهودی، غیرمفهومی، صورت‌ناپذیر، مفهوم‌ناپذیر و لذا نوعی آگاهی غیرجغرافیایی، غیرفرهنگی، غیرنژادی،

۱. تعبیر دین ۱، ۲. علوم انسانی ۱ و علوم انسانی ۲ از نویسنده است برای ساده و کوتاه‌تر شدن عبارات متن.

غیرطبقاتی است و در یک کلمه فراتاریخی است» (همان: ۲۱۲). عبدالکریمی در این بحث برای این معنا اصطلاح «دین» را به کار می‌برد و نویسنده مقاله برای ساده‌تر شدن نوشتار عنوان دین ۱ را.

۲-۲-۲. معنای دوم دین (دین ۲)

«مجموعه‌ای از گزاره‌ها و باورهای نهادینه‌شده تاریخی است. این گزاره‌ها، درکی انسانی، یعنی درک برخی از متکلمان، فقها، مفسران، فیلسوفان، محدثان، روحانیون و ... از تجربه یا تفکر دینی در معنای نخست و لذا فهمی حصولی، مفهومی، گزاره‌محور، بشری، ناسوتی، زمانی، مکانی، فرهنگی، قومی و حتی نژادی و طبقاتی و در یک کلمه تاریخی است» (همان: ص ۲۱۲). عبدالکریمی در این بحث برای این معنا از اصطلاح الهیات یا تئولوژی استفاده کرده است و نویسنده مقاله عنوان دین ۲ را.

۲-۲-۳. معنای اول علوم انسانی (علوم انسانی ۱)

«علوم انسانی در معنای عام، نوعی شناخت از انسان در هر نظام معرفتی (ایپستمیک) است» (همان: ۲۱۳).

۲-۲-۴. معنای دوم علوم انسانی (علوم انسانی ۲)

عبدالکریمی تعریف دقیق و جامع‌ومانع از علوم انسانی جدید را دشوار دانسته و برای مثال معتقد است این تعریف که «علوم انسانی جدید می‌کوشند رفتارهای فردی و اجتماعی، اعم از ارادی و غیرارادی یا آگاهانه و ناآگاهانه انسان را به قالب نظم‌های تجربه‌پذیر درآوردند مطابق تلقی تجربه‌گرایانه است که هدف علم را کشف قانون‌های تجربی به‌منظور تبیین علی و در نتیجه پیش‌بینی و کنترل امور می‌داند و با تلقی‌های پدیدارشناسانه، اگزیستانسیالیستی و هرمنوتیکی از سرشت علوم انسانی سازگاری ندارد.» در عین حال وی علوم انسانی جدید را چنین تعریف می‌کند: «علوم انسانی جدید صرفاً بر اساس عقلانیت جدید و منطق و متدولوژی علوم جدید و فقط و فقط در غرب و در سنت متافیزیک یونانی و نه در هیچ کجای جهان شکل گرفته است» (همان: ۲۱۳). پس از بیان این تعاریف، عبدالکریمی به بررسی نسبت‌های دین ۱ و ۲ و علوم انسانی ۱ و ۲ می‌پردازد.

۲-۲-۵. نسبت دین ۱ با علوم انسانی ۱

«بی‌تردید، هر دینی، برخوردار از نوعی وجودشناسی و دارای نظام معرفتی و انسان‌شناسی خاص است... لذا، سخن گفتن از تأسیس علوم انسانی دینی (علوم انسانی ۱ و دین ۱) امری بی‌معنا و تحصیل حاصل است، چرا که... در سنت تاریخی ادیان یک چنین نظام معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ای وجود داشته است» (همان: ۲۱۴).

۲-۲-۶. نسبت دین ۱ با علوم انسانی ۲

در این بخش عبدالکریمی به برخی تفاوت‌های بنیادین دین ۱ و علوم انسانی ۲ اشاره می‌کند:

۱. «دین و علوم انسانی جدید متعلق به دو سنت گوناگون تاریخی هستند... علوم انسانی جدید برخاسته... از عقلانیت جدید مبتنی بر سنت متافیزیکی یونانی است که این سنت با دین (در تلقی ما مسلمانان) که برخاسته از سنت عبری-سامی-یهودی و با مبادی و مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی کاملاً متفاوتی است، تفاوت‌های کاملاً بنیادین دارد؛ لذا این دین از اساس نمی‌تواند جانشینی برای علوم جدید واقع شود؛ همان‌گونه که علوم جدید نمی‌توانند جانشین دین و تفکر معنوی قرار گیرند.»

۲. دین و علوم انسانی جدید متعلق به دو ساحت گوناگون از آگاهی‌های بشرند. تعبیری چون علم‌الیقین، حق‌الیقین و عین‌الیقین در سنت تاریخی ما... در قیاس با آگاهی‌های متداول، جملگی دلالت بر وجود سطوح و مراتب گوناگون در آگاهی‌های بشر دارند. برخلاف وجودشناسی فلسفه‌های مدرن که در آن همه جهان از یک سطح وجودشناختی برخوردار است... در وجودشناسی ادیان، عالم دارای سطوح و مراتب گوناگون وجودشناختی است. تعبیری چون «عالم غیب و شهادت»، «عالم لاهوت و ناسوت» و «عالم معقول و محسوس»، «عالم مجردات و ماده» و با بیان‌های مجازی «آسمان و زمین» یا «عالم بالا و پایین» بر وجود یک چنین مراتب گوناگون وجودشناختی در

وجودشناسی گذشتگان دلالت می‌کند... به تبع این نحوه از وجودشناسی، آگاهی‌های بشر نیز برخوردار از مراتبی است که متناظر با مراتب وجودشناختی جهان است... و لذا مراتب بالای آگاهی (حکمت، سوفیا یا دین) از احکام و قواعد متمایز از مراتب پایین آگاهی تبعیت می‌کنند» (همان: ۲۱۵-۲۱۶).

چنین موضعی را عبدالکریمی در جاهای دیگر نیز مطرح می‌کند. برای نمونه:

«تعبیری چون علوم جدید دینی/اسلامی یا علوم انسانی اسلامی با توجه به مضمون و محتوای آن اساساً تعبیری و مفاهیمی میان‌تهی، بی‌معنا و متناقض است؛ چرا که تعیین بخش اصلی علوم انسانی جدید، تکیه به روش تجربی است. درحالی‌که اسلام به منزله یک دین، امری تجربی (experimental) نیست، لذا علوم انسانی اسلامی به معنای علوم تجربی غیرتجربی است و این تعبیر آشکارا مفهومی خودمتناقض (paradoxical) است. همچنین علم جدید، اعم از طبیعی و انسانی، امری نسبی، غیرمطلق، غیریقینی، نامقدس، نقدپذیر، ابطال‌پذیر، اجالی و تغییرپذیر است. این در حالی است که اسلام به منزله یک دین و ایمان، امری مطلق، یقینی، مقدس، نقدناپذیر، غیراجالی و تغییرناپذیر است. لذا علوم جدید اسلامی، به معنای امر «نسبی مطلق»، «غیریقینی یقینی»، «نامقدس مقدس»، «نقدپذیر نقدناپذیر»، «اجالی ابطال‌ناپذیر»، «اجالی غیراجالی» و «تغییرپذیر تغییرناپذیر» خواهد بود که طبیعتاً و آشکارا مفاهیمی خودمتناقض و بی‌معنا هستند» (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۷۴-۱۷۵).

«آن‌ان که از علوم جدید دینی/اسلامی سخن می‌گویند وجود مراتب در میان آگاهی‌های گوناگون بشری را درنیافته و در نمی‌یابند که «علم جدید» و «دین» متعلق به دو ساحت و دو سطح مختلف از معرفت هستند. لذا آن‌ان به خلط مراتب گوناگون آگاهی پرداخته، از درک این امر ناتوان‌اند که «آگاهی دینی» و «علم تجربی جدید» هم‌سطح و در عرض یکدیگر نیستند تا بتوانند در مقابل هم یا در عداد یکدیگر قرار گیرند. لذا در تعارض دیدن «علم جدید» و «دین» و تلاش به منظور ترکیب آن‌ها در هیئت امر موهومی به نام «علم جدید دینی» یا «علوم انسانی اسلامی» به معنای هم‌ارز و هم‌عرض کردن آن‌ها و ناشی از بدفهمی و خلط مراتب آگاهی‌های گوناگون بشر است (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۷۶).

۲-۲-۲. نسبت دین ۲ با علوم انسانی ۱

«بی‌تردید هر سیستم الهیاتی برای خود نوعی انسان‌شناسی در معنای عام کلمه دارد و ربط وثیقی میان مباحث کلامی گذشتگان با نحوه تلقی و شناخت آن‌ها از انسان وجود داشته است. در این صورت سخن‌گفتن از تأسیس علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی‌ای بر اساس اعتقادات کلامی گذشتگان سخنی بی‌معنا و تحصیل حاصل است، هرچند تلاش به منظور احیای آن‌ها قابل تأمل است» (همان: ۲۱۸).

۲-۲-۲. نسبت میان دین ۲ با علوم انسانی ۲

در این بخش عبدالکریمی از دو مقوله یاد می‌کند:

۱. تأثیرپذیری الهیات از علوم انسانی جدید، یا به تعبیری دین ۲ از علوم انسانی ۲.

۲. تأثیرپذیری علوم انسانی جدید از الهیات، یا به تعبیری علوم انسانی ۲ از دین ۲.

در خصوص شق نخست، عبدالکریمی می‌پذیرد که «علوم انسانی جدید تأثیر بسزایی بر مباحث کلامی در دوره جدید گذاشته‌اند و منجر به ظهور علم کلام جدید شده‌اند» و به نمونه‌هایی از این تأثیرگذاری اشاره می‌کند (همان: ۲۱۹).

اما در خصوص شق دوم، عبدالکریمی به واسطه پیچیدگی زیاد موضوع و به‌منظور رهیدن از آفات و خطرات موضع‌گیری در قبال آن، ظرافت اندیشی‌هایی را لازم می‌داند:

۱. ما هیچ قاعده و روش خاص، معین و محدود برای تعیین نحوه نظریه‌پردازی نداریم و هرچیزی می‌تواند منبعی برای الهام‌گیری یک فرد برای طرح یک نظریه باشد. لذا، طبیعتاً مباحث کلامی نیز می‌تواند منبع الهامی برای ظهور پاره‌ای از نظریه‌ها در حوزه علوم انسانی جدید

باشد. اما این سخن به هیچ‌وجه به معنای تأسیس علوم انسانی اسلامی نیست، بلکه حرکت در همان چارچوب و نظام حاکم بر علوم جدید است.

۲. درست است که مباحث کلامی می‌توانند منبع تغذیه‌کننده‌ای برای ظهور نظریه‌هایی در حوزه علوم انسانی جدید قرار گیرند، لیکن درستی یا نادرستی این نظریه‌ها، دیگر در حوزه اختیار ما یا باورهای اعتقادی و کلامی ما نبوده و این روش‌های هر علم (فرضاً روش تجربی در علوم تجربی جدید) است که صدق و کذب نظریات را تعیین می‌کند و علم‌بودن یک علم نیز در گرو همین امر است که شیوه اثبات درستی یا نادرستی یک نظریه مستقل از گرایش‌ها، تعلقات، علائق و سلائق فرد باشد.

۳. اینکه ما بکوشیم علوم انسانی جدید را تحت انقیاد باورهای کلامی درآوریم به نتایجی بسیار مخرب خواهد انجامید، چراکه علم تجربی جدید را از محتوای اصلی خودش تهی کرده، با تحمیل باورهای اعتقادی، جزمی، تاریخی و نهادینه‌شده به علم جدید به‌طور کلی و به علوم انسانی جدید به‌طور خاص، این علوم را از سرشت و حقیقت خودشان تهی و بی‌معنا ساخته و سرمایه‌های مادی و معنوی را مصروف امری موهوم و خودمتناقض خواهد کرد. اسلامی‌کردن علوم جدید و تلاش به‌منظور قراردادن علوم جدید در چارچوب نظام‌های ایدئولوژیک یا تئولوژیک که مغایر با چارچوب‌های خاص تفکر و عقلانیت علمی است، امری تجربه‌شده و شکست‌خورده است. برای نمونه می‌توان تلاش‌های مارکسیست‌ها در اتحاد جماهیر شوروی، به‌منظور آزادکردن علوم جدید از ارزش‌های به‌اصطلاح بورژوازی و کاپیتالیستی و کوشش به‌منظور روح طبقاتی و رهایی‌بخش به علوم جدید بخشیدن یا... را مثال بارزی از تلاش‌های شکست‌خورده و مفتضحانه‌ای دانست که سعی داشتند چارچوب‌های خاص خود را به علوم جدید تحمیل کنند. می‌پذیریم که علم جدید، فارغ از ارزش و امری جهان‌شمول و فراتاریخی نیست و... مبتنی بر اصول و مبادی، غایات و نظام ارزشی خاصی است. لیکن علم و عقلانیت جدید چارچوب‌های ارزشی و ایدئولوژیک خاص خود را دارد که حاصل نوعی رویدادگی خاص تاریخ هستی است و این‌گونه نیست که ما بتوانیم چارچوب‌های ارزشی خاصی، مغایر با چارچوب‌های ارزشی علم جدید را به آن تحمیل کنیم.

جمع‌بندی نهایی عبدالکریمی از بررسی نسبت‌های چهارگانه دین و علوم انسانی را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: «کسانی که از علوم انسانی اسلامی سخن می‌گویند چهار نسبت مذکور را یک کاسه کرده‌اند و در نتیجه «حق» با «ناحق» و «کلمه الحق» هابی با «یراد بها الباطل» هابی آمیخته شده است و به‌جای اینکه ایده علم دینی را برپایه یک نظام معرفتی واضح و روشن (ایبستمه) بنا کنند آن را بر اساس یک ظن و گمان و ایده تاریک و ناروشن پدید آورده‌اند.»

۳. ارزیابی دیدگاه عبدالکریمی در ارتباط با بی‌معنایی ایده علم دینی

۳-۱. بی‌توجهی عبدالکریمی به تاریخ شکل‌گیری ایده علم دینی به معنای مورد بحث

همان‌گونه که اشاره شد عبدالکریمی به استناد ۳۰ تعریف از علم دینی و معیارهای مختلفی که در این ۳۰ تعریف برای اسلامیت یک علم وجود دارد، ایده علم دینی را ناروشن قلمداد کرده است. هرچند عبدالکریمی هیچ‌یک از ۳۰ تعریف ارائه شده را به فردی یا اثری ارجاع نداده است، اما در این مجال فرض می‌کنیم هریک از این تعاریف به‌وسیله فردی و در کتاب، مقاله یا سخنرانی‌ای ذکر شده است. پرسش اینجاست که آیا تمامی این تعاریف در مقام بیان ایده یا مفهومی است که امروزه محل بحث موافقان و مخالفان علم دینی/علوم انسانی اسلامی قرار گرفته است؟ برای مثال مطهری در ابتدای کتاب «آشنایی با علوم اسلامی» می‌نویسد:

«لازم است به‌عنوان مقدمه درباره کلمه «علوم اسلامی» اندکی بحث کنیم و تعریف روشنی از آن ارائه دهیم تا معلوم گردد مقصود ما از

علوم اسلامی چه علومی است. علوم اسلامی که اکنون موضوع بحث است را چندگونه می‌توان تعریف کرد:

۱. علومی که موضوع و مسائل آن، اصول یا فروع اسلام است، یا چیزهایی است که اصول و فروع اسلام به استناد آن‌ها اثبات می‌شود،

یعنی قرآن و سنت، مانند علم قرائت، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام نقلی، علم فقه، علم اخلاق نقلی.

۲. علوم مذکور در فوق، به علاوه علمی که مقدمه آن علوم است، مانند: ادبیات عرب، کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الهی، منطق، اصول فقه، رجال و درایه و... .

۳. علمی که به نحوی جزء واجبات اسلامی است.

۴. علمی که در حوزه‌های فرهنگی اسلامی رشد و نما یافته است.»

در ادامه مطهری مراد خود را از علوم اسلامی در کتاب حاضر چنین بیان می‌کند: «مقصود از علوم اسلامی که بنا است کلیاتی از آن گفته شود، همان است که در شماره ۳ تعریف کردیم، یعنی علمی که به نوعی از نظر اسلام فریضه محسوب می‌شود و در فرهنگ و تمدن اسلامی سابقه طولانی دارد و مسلمانان آن علوم را از آن جهت که به رفع یک نیاز کمک می‌کرده و وسیله انجام یک فریضه بوده، محترم شمرده‌اند.» در ادامه ایشان به معرفی علمی همچون منطق، فلسفه، کلام، عرفان، حکمت عملی و فقه می‌پردازند.

روشن است که مطهری در این کتاب در مقام تعریف علم دینی/علوم انسانی اسلامی به معنای جدیدی که امروزه محل بحث و نزاع موافقان و مخالفان علم دینی است نبوده؛ چراکه اصولاً در زمان نگارش این کتاب واژه علم دینی/اسلامی برای معنایی که امروزه محل بحث است به کار نمی‌رفته است؛ هرچند آنجا که مطهری با بهره‌گیری از تمام دانش‌های اسلامی درصدد نقد آرای فلاسفه و دانشمندان غربی بوده به کاری می‌پرداخته که امروزه از مقدمات بحث علم دینی و علوم انسانی اسلامی به حساب می‌آید.

بر این اساس برخی از ۳۰ تعریف گردآوری شده از علم دینی/اسلامی به وسیله عبدالکریمی اصولاً از بحث معنای علم دینی خارج هستند، مانند: تعریف شماره ۳: «مراد از علوم اسلامی علمی همچون فقه، اصول، تفسیر، کلام یا علم حدیث و مانند آن است.»

۲-۳. بی‌توجهی عبدالکریمی به تعاریف سلبی ارائه شده از علم دینی در تاریخ این جریان

برای فهم معنای یک مفهوم مانند علم دینی در یک جریان، نه تنها باید به معنای ایجابی ارائه شده از آن مفهوم توجه کرد، بلکه باید به تعاریف سلبی‌ای که چهره‌های برجسته آن جریان مطرح کرده‌اند نیز توجه داشت؛ زیرا این افراد سعی کرده‌اند با ارائه تعاریف سلبی سوءبرداشت‌های ناشی از کاربست یک واژه قدیمی (علم دینی) برای یک مفهوم جدید (علم دینی) را برطرف کنند. برای نمونه، گلشنی معتقد است ایده علم دینی درصدد کشف معجزات علمی قرآن از طریق جست‌وجوی دستاوردهای علوم جدید در آیات و روایات نیست (گلشنی، ۱۳۸۵ ب). هدف اصلی از تلاش برای کشف معجزات علمی قرآن، افزایش ایمان مؤمنان است. اما در علم دینی تلاش می‌شود سهم دین در فرایند علم‌ورزی نشان داده شود و گسترش و تعمیق یابد.

بی‌توجهی به این معنای سلبی از علم دینی موجب شده لیف‌اشتنبرگ در کتاب اسلامی‌سازی دانش (۱۹۹۶) موریس بوکای را در کنار سیدحسین نصر، ضیاءالدین سردار و اسماعیل فاروقی از طرفداران ایده علم دینی معرفی کند و به تبع وی ایمان و کلاته‌ساداتی نیز در کتاب روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان (۱۳۹۲) بوکای و طرفداران وی را در کنار نصر، فاروقی، عطاس که از پیشگامان و چهره‌های برجسته جریان علم دینی هستند، معرفی نمایند. این در حالی است که در دیگر آثار فعالان شناخته شده علم دینی بوکای به‌عنوان چهره‌ای فعال در بحث علم دینی معرفی نشده است و این نشان می‌دهد بی‌توجهی به معنای سلبی یک ایده می‌تواند موجب خلط ایده‌ای (کشف معجزات علمی قرآن) با ایده‌ای دیگر (علم دینی) شود.

گلشنی همچنین بر این باور است که علم دینی به معنای کنارگذاشتن دستاوردهای عظیم علم در چند قرن گذشته در ابعاد نظری و عملی نیست (گلشنی، ۱۳۸۵ ب) و علوانی معتقد است علم دینی تلاشی برای پوشاندن لباس دینی بر علوم غربی، یا تثبیت اندیشه التقاطی که می‌کوشد از تفاوت میان اندیشه اسلامی و اندیشه غربی بکاهد و مانع روانی پذیرش دستاوردهای غربی در میان مسلمانان را بشکند، نیست (علوانی، ۱۳۸۵، الف).

توجه به معنای سلبی ایده علم دینی، برخی دیگر از تعاریف ۳۰ گانه احصاشده عبدالکریمی را از بحث خارج می‌کند. برای مثال: تعریف ۱۷ و ۱۸ (علم دینی علمی است که به بررسی گزاره‌های علمی، همچون جاذبه، کرویت زمین، حرکت زمین در منابع دینی می‌پردازد تا باور و

ایمان مسلمانان را به اسلام افزایش دهد). با وجود این کماکان تعداد زیادی از تعاریف باقی می‌ماند که هرچند با دسته‌بندی آن‌ها می‌توان از تعدادشان کاست، اما عبدالکریمی باز به استناد آن‌ها می‌تواند ایده علم دینی را ایده‌ای تاریک و مبهم معرفی کند.

۳-۲. بی‌توجهی عبدالکریمی به تاریخ مفهوم علم دینی

عبدالکریمی بر مبنای مقایسه دو مفهوم کلیدی «دین/اسلام» و «علم جدید/علوم انسانی» به این نتیجه می‌رسد که ایده علم دینی بی‌معنا، خودمتناقض و مبتنی بر یک ظن و گمان و ایده تاریک و ناروشن است. پرداختن به معناداری یک ایده از طریق تحلیل مفاهیم مندرج در آن، هرچند یک کار ارزشمند و روشمند است، اما این کار با رویکرد فلاسفه تحلیلی هماهنگی بیشتری دارد؛ حال آنکه برای آشنایی با ذهنیت طرفداران علم دینی/علوم انسانی اسلامی و معنایی که آن‌ها از این ایده در سر دارند، در چارچوب فلسفه قاره‌ای، شایسته‌تر آن است که از روش‌های متناسب با این چارچوب اندیشه‌ورزی استفاده شود. در این بین یکی از روش‌ها برای درک معنای یک ایده در ذهن کنشگران مرتبط با آن، بررسی تاریخ مفهومی آن ایده است. اگر بخواهیم معنایی که از ایده علم دینی در ذهن کنشگران این عرصه هست را به شکل بهتری دریابیم و درباره معناداری/بی‌معنایی و سازگاری/خودمتناقضی آن موضع بگیریم، بهتر است مروری بر تاریخ شکل‌گیری این مفهوم و پدیدارشدن اصطلاحات علم دینی و علوم انسانی اسلامی در معنای امروزی آن، با تأکید بر ایران، داشته باشیم.

۳-۱. تاریخچه شکل‌گیری ایده علم دینی به معنای امروزی آن

تحولات فکری و دینی اروپا در قرون ۱۴-۱۶ منجر به پیدایش فلسفه‌ها، علوم طبیعی و سپس علوم انسانی جدید در قرن‌های ۱۷-۲۰ شد. اوج‌گیری جریان عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و علم‌گرایی (درمجموع عقلانیت مدرن) در عصر روشنگری و تقابل این جریان با دین و سنت‌های دینی (درمجموع عقلانیت دینی)، واکنش‌هایی را در غرب به همراه داشت که عبدالکریمی در فصل «نسبت میان عقلانیت دینی و عقلانیت مدرن» از جلد اول کتاب (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۰۵-۱۲۴) و ملکیان در مقاله «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی» (۱۳۷۹) گونه‌های مختلف مواجهه اندیشمندان مختلفی که حاضر نیستند یکی از این دو، یعنی عقلانیت دینی/مدرن (به تعبیر عبدالکریمی) یا داده‌های وحیانی/ یافته‌های انسانی (به تعبیر ملکیان) را به کل کنار بگذارند، معرفی کرده‌اند؛ اما درنهایت غلبه با جریان سکولار بود، جریانی که می‌کوشید دین را از صحنه زیست اجتماعی و از جمله از عرصه علم‌ورزی کنار گذارد و این ویژگی وجه مشترک پارادایم‌های سه‌گانه اثباتی، تفسیری و انتقادی علوم انسانی در غرب و مکاتب و نظریه‌های ذیل آن‌ها بود. آشنایی هرچه بیشتر با مواجهه‌های مختلف بشری با این موضوع با رویکرد پدیدارشناسانه هماهنگی بیشتری دارد.

آشنایی ایرانیان با تحولات فلسفی و علمی غرب جدید، با تأخیر بسیاری همراه بود. این آشنایی عمدتاً پس از شکست ایران از کشورهای اروپایی حاصل شد. برای مثال شکست‌های سنگین ایران در جنگ با روسیه که به انعقاد قراردادهای گلستان (۱۸۱۳/م ۱۱۹۲ش) و ترکمانچای (۱۸۲۸/م ۱۲۰۷ش) انجامید، عباس میرزا و قائم‌مقام فراهانی (امیرکبیر) را واداشت تا افرادی را برای فراگیری دانش‌های جدید به کشورهای اروپایی بفرستند و پس از آن دارالفنون را در ایران پایه‌گذاری کنند. آشنایی ایرانیان با دستاوردهای تمدنی غرب به سادگی رخ نداد و جریان‌های گوناگونی در مواجهه با این امر پدید آمدند. عده‌ای هرگونه استفاده از دستاوردهای غرب (دارالکفر) را حرام و موجب خروج از اسلام معرفی کردند و در مقابل عده‌ای دیگر تنها راه پیشرفت ایران را بهره‌گیری بی‌چون‌وچرا از دستاوردهای غربی دانستند.

در این میان اندیشمندانی هم بودند که تعارض بنیادینی میان آموزه‌های اسلامی و دستاوردهای علمی غرب نمی‌دیدند و عزت و شوکت مجدد جوامع اسلامی را در گرو فراگیری علوم و فنون جدید غرب معرفی می‌کردند. برای مثال سیدجمال‌الدین اسدآبادی تقسیم علم به اسلامی و اروپایی را رد می‌کرد و مدعی بود علم به هیچ ملتی اختصاص ندارد و معرفت‌عاری از هرگونه امر ارزشی و سیاسی است. سیدجمال در مناظره مکتوب خود با ارنست رنان، عقیده او را در ارتباط با تعارض اسلام و علم جدید تغییر می‌دهد. البته این گروه متوجه بودند که آشنایی دانشجویان جوان مسلمان با فرهنگ کشورهای اروپایی می‌تواند آن‌ها را از فرهنگ اسلامی دور کند، بر این اساس درصدد برآمدند با تدارک

دروس و برنامه‌های اسلامی مانع از انحراف شناختی و عاطفی دانشجویان شوند. این ذهنیت از همان دوره تاکنون در مدارس و دانشگاه‌ها تداوم داشته است (موحد ابطحی، ۱۴۰۱).

سیدحسین نصر یکی از اولین شخصیت‌های علمی ایرانی است که در چارچوبی نظری به بررسی این موضوع پرداخته و اقداماتی را به انجام رسانده است. نصر در فرایند تحصیل فلسفه و تاریخ علوم در دانشگاه هاروارد با جریان سنت‌گرایی و افکار گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) و شوان (۱۹۰۷-۱۹۹۸) و... آشنا شده بود؛ جریانی که مشکلات عصر جدید را در دوری آن از سنت جست‌وجو و به تبع آن توصیه می‌کرد که برای فائق آمدن بر این مشکلات باید به سنتی که در دل ادیان نهفته است، بازگشت. عنوان رساله دکتری نصر در دانشگاه هاروارد «مفهوم طبیعت در اندیشه اسلامی» (۱۹۶۴/م ۱۳۴۳ش) بود. نصر در سال ۱۹۶۶/م ۱۳۴۵ش به منظور سخنرانی در دانشگاه شیکاگو در ارتباط با جنبه‌های ارتباط دین و فلسفه با محیط‌زیست، کتاب «انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان جدید» را نوشت و همسو با سنت‌گرایان علت اصلی بحران محیط‌زیست را قدسیت‌زدایی از طبیعت و دید بشر مدرن نسبت به طبیعت شمرد (نصر، ۱۳۸۳). نصر در آثار مختلف خود از جمله علم و تمدن در اسلام (۱۳۴۷/۱۹۶۸)؛ علم اسلامی (۱۳۵۵/۱۹۷۶)؛ هنر اسلامی و معنویت (۱۳۶۵/۱۹۸۶)؛ معرفت و معنویت (۱۳۶۸/۱۹۸۹)؛ نیاز به علم مقدس (۱۳۷۲/۱۹۹۳)؛ دین و نظام طبیعت (۱۳۷۳/۱۹۹۴) نشان داد که در گذشته چگونه معنویت و امر قدسی در نگاه دانشمندان و هنرمندان اثر گذاشته و در آثار علمی و هنری آن‌ها نمود یافته است و چرا امروزه ما کماکان به علم و هنر قدسی نیاز داریم و چگونه می‌توانیم به آن دست یابیم. نصر در دوران مسئولیت خود در انجمن حکمت و فلسفه ایران کوشید سنت فلسفه و عرفان اسلامی را به جامعه دانشگاهی و بین‌المللی معرفی کند و در دوره ریاست خود در دانشگاه آریامهر (صنعتی شریف کنونی) تلاش کرد دانشجویان مهندسی را با فلسفه اسلامی و تاریخ علم در دوران تمدن اسلامی آشنا سازد. نصر بر این باور بود که باید دانشجویان نخبه، آخرین دستاوردهای علمی را فراگیرند و آن را در چارچوب جهان‌بینی دینی خود تعبیر و تفسیر کنند. اندیشه سیدحسین نصر در عرصه بین‌المللی بیش از همه بر سیدمحمد نقیب العطاس، یکی دیگر از پیشگامان جریان علم دینی اثر گذاشت، اندیشمند مالزیایی که برای اولین بار در کتاب اسلام و سکولاریسم (۱۳۵۷/۱۹۷۸) از اصطلاح «اسلامی‌سازی علوم» یاد کرد. پس از عطاس، اسماعیل فاروقی، از دیگر چهره‌های برجسته و پیشگام جریان علم دینی در جهان عرب، در سال ۱۳۶۱/۱۹۸۲ کتابی با عنوان اسلامی‌سازی دانش (Islamization of Knowledge) نوشت. با توجه به شخصیت ویژه این چند تن، مفاهیم اسلامه المعرفه و العلوم و Islamization of Knowledge... در جهان اسلام جا افتاد به گونه‌ای که کتب و مقالات متعددی در این زمینه منتشر شد (برای نمونه ابوریان، ۱۹۹۷، صدیقی ۲۰۱۱، دزیلو، ۲۰۱۲) و حتی غربی‌ها تحقیقات خود را در این زمینه در قالب کتاب و مقاله منتشر کردند (برای نمونه لیف اشتنبرگ، ۱۹۹۶). بر این اساس می‌توان گفت بحث از علم اسلامی/معنوی/قدسی و به تعبیر دیگر تلاش برای مواجهه‌ای قابل دفاع از موضع اسلامی در قبال علم جدید، پیش از انقلاب اسلامی به وسیله جریان‌های مختلف در جهان اسلام و از جمله جریان سنت‌گرایی و سید حسین نصر در ایران دنبال شده است.

مهدی گلشنی، استاد تمام فیزیک دانشگاه صنعتی شریف، در دهه‌های گذشته همان رویکرد سیدحسین نصر را دنبال کرد و با تأسیس گروه فلسفه علم در دانشگاه صنعتی شریف کوشید دانشجویانی که اکثراً در رشته‌های علوم پایه و مهندسی تحصیل کرده بودند را با فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، فلسفه علم، تاریخ علم اسلامی و تاریخ علم جدید آشنا کند تا دانشجویان دریابند که چگونه علم در دوره تمدن اسلامی با جهان‌بینی اسلامی نسبت داشته و چگونه علم جدید در بستر تاریخ، فرهنگی و فلسفی متفاوتی پدید آمده است. کتاب از «علم سکولار تا علم دینی» (۱۳۷۷) از اولین کتبی است که در آن عنوان «علم دینی» به کار رفته است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و با توجه به فضای شدیداً سیاسی حاکم بر دانشگاه‌ها، تصمیم بر این شد که دانشگاه‌ها تعطیل شوند. امام خمینی در ۲۳ خرداد ۱۳۵۹ فرمانی را مبنی بر تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی صادر کردند و به عده‌ای از اساتید حوزه‌ها و دانشگاه‌ها مأموریت دادند تا با کمک افراد صاحب‌نظر و متعهد به برنامه‌ریزی رشته‌های مختلف و خطامشی فرهنگی آینده دانشگاه‌ها بر اساس فرهنگ

اسلامی پردازند. تربیت استاد و گزینش افراد شایسته برای تدریس در دانشگاه‌ها، گزینش دانشجو، اسلامی کردن جو دانشگاه‌ها و تغییر برنامه‌های آموزشی دانشگاه‌ها از اهداف این ستاد بود.

عبدالکریم سروش که در آن زمان از اعضای شورای انقلاب فرهنگی بود، در تاریخ ۲۶ خرداد ۱۳۶۰ در سخنرانی «علوم انسانی در نظام دانشگاهی» که بعدها در اولین چاپ کتاب تفرج صنع (۱۳۶۶) منتشر شد، فضای فکری حاکم بر آن مقطع زمانی را به خوبی ترسیم می‌کند: «تردید در بی‌طرفی علوم انسانی؛ اینکه نباید بدون بررسی کامل، علوم انسانی سایر مکاتب و جوامع را بگیریم و آن‌ها را به بدنه درخت که‌نسال فرهنگ این مرزوبوم پیوند بزنیم؛ اینکه نباید جوانان مسلمان را با این علوم انسانی از جاده هدایت خارج کنیم...» وی در ادامه می‌گوید: «علوم انسانی مسبوق به ایدئولوژی و جهان‌بینی است و در نتیجه علوم انسانی رنگ عالمان را با خود دارد و وقتی شما علمی از علوم انسانی را از سرزمین دیگری وارد می‌کنید، در واقع عالمان را هم همراه آن به سرزمین ذهن و ضمیر خود دعوت می‌کنید و ارزش‌ها و بینش‌های آن‌ها با ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی گاه با هم در تناقض و تعارض می‌افتند.» سروش در همین سخنرانی با مفهوم تولید و خلق علم مخالفت و تنها از پروردن عالمان حمایت می‌کند. به عقیده سروش تنها راه تحول علم و تولید علوم انسانی اسلامی، در کنار تبصر در دستاوردها و روش‌های علوم انسانی جدید که وظیفه رایج دانشگاه‌هاست، پرورش عالم مسلمان و تربیت دانشجوی مجتهد و معطرکردن ظرف وجودی اساتید و دانشجویان با معنویت؛ و به بیان دیگر «پروراندن عالمان واقف به شرع و مسلط به معارف و اندیشه‌های خالص دینی و انسان‌شناسی مذهبی» است و چنانچه «ضمیر اینان خاک حاصلخیزی برای علوم انسانی اسلامی باشد»، محصول علم‌ورزی آن‌ها علوم انسانی اسلامی خواهد بود. وی در این زمینه به تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی هم توجه داشته و معتقد است «این عالم است که باید تغییر کند تا در علم تحول ایجاد شود، خصوصاً در علوم انسانی که برخلاف علوم طبیعی، رنگ عالمان را با خود دارد». به عقیده وی زمانی که سرزمین ذهن عالمان بر مبانی شریعت و به‌خصوص انسان‌شناسی آن مسلط و مالامال از عطر معرفت‌های الهی شد و سپس با اطلاع عمقی از علوم انسانی جدید، به کار کشف و تولید علوم انسانی جدید پرداخت محصول کار او علوم انسانی اسلامی خواهد بود و اسلامی شدن علوم انسانی معنایی جز این ندارد. باید «فضای ذهن و ضمیر دانشجویان و اساتید اسلامی شود، از آن پس هرچه از آن کوزه بیرون برآورد علمی اسلامی است و راه اسلامی کردن علوم انسانی در این سرزمین همین است و بس». همان‌طور که اشاره شد سروش تحول در علم را از دریچه تحول در ساحت شناختی، عاطفی و ارادی عالم (استاد و دانشجو) می‌دید. در این دیدگاه، به‌تصریح سروش، نقش‌آفرینی دین در عرصه علم‌ورزی بیشتر به‌صورت ناخودآگاه و در نتیجه به‌صورت غیر روشمند رخ می‌دهد و تنها پس از گذشت زمان است که تحلیل‌گران علم متوجه تأثیر دین در محصولات علمی دانشمندان مسلمان می‌شوند.

در سال ۱۳۶۱ امام خمینی (ره) از ستاد انقلاب فرهنگی می‌خواهند که در فرایند اصلاح وضعیت دانشگاه‌ها از حوزه علمیه قم نیز استفاده شود. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم طرح تأسیس دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را به‌منظور بازسازی علوم انسانی پیشنهاد می‌کنند (جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۸۵). این طرح در ستاد انقلاب فرهنگی به تصویب و سپس به تأیید امام خمینی (ره) می‌رسد. محمدتقی مصباح یزدی در این مقطع نشست‌های متعددی با حضور اساتید متخصص و متعهد دانشگاهی و حوزوی برگزار و در آن نظریه‌های مطرح در شاخه‌های مختلف علوم انسانی از منظر اسلامی را ارزیابی و به‌صورت جزوات متعددی منتشر کرده است. پس از بازگشایی دانشگاه‌ها فعالیت‌های دفتر همکاری حوزه و دانشگاه کاهش شدیدی یافت و طلاب این مرکز به فراگیری علوم انسانی دانشگاهی مشغول شدند.

پژوهشگران این دفتر (که بعدها از جهت ساختاری توسعه یافت و به پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تغییر نام داد) متأثر از نگاه مصباح یزدی، ابتدا به بررسی نظریه‌های مطرح در شاخه‌های مختلف علوم انسانی و ارزیابی آن بر اساس مجموعه معارف مطرح در سنت ایرانی-اسلامی (تفسیر، فقه، کلام، فلسفه و...) پرداختند. برای نمونه می‌توان به کتاب دوجلدی «مکاتب روان‌شناسی و نقد آن» (۱۳۶۹) اشاره کرد. اقدام دیگر محققان این پژوهشگاه استخراج آرای دانشمندان مسلمان در مواجهه با پرسش‌های مطرح در حوزه علوم انسانی است تا متوجه شوند دانشمندان مسلمان در تمدن اسلامی چگونه می‌کوشیدند با بهره‌گیری از اندیشه اسلامی به مسائل علمی پاسخ دهند. برای نمونه در مجموعه

چهارجلدی کتاب‌های «آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن» (۱۳۷۷) آرای تربیتی سی متفکر اسلامی (از جمله فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، مولوی، سعدی، ابن خلدون، علامه مجلسی، ملامهدی و ملا احمد نراقی، امام محمدغزالی) بررسی شده است. در سال‌های اخیر محققان این مجموعه در تلاش هستند با بهره‌گیری از مجموعه معارف اسلامی پاسخ‌های جدیدی به پرسش‌های مطرح روز ارائه دهند و در رفع مشکلات جامعه اسلامی نقش‌آفرینی کنند. برای نمونه می‌توان به آثار متأخر گروه روان‌شناسی و همچنین تأسیس مرکز مشاوره پژوهشگاه حوزه و دانشگاه اشاره کرد که می‌کوشد با بهره‌گیری از مجموعه تحقیقات انجام شده در زمینه روان‌شناسی، روان‌درمانی و مشاوره اسلامی، به ارائه مشاوره و حل مشکلات عاطفی، شناختی و رفتاری مراجعان بپردازد. از سوی دیگر این پژوهشگاه با برگزاری نشست‌های علمی بین‌المللی باب گفت‌وگوی رودررو و تبادل نظر با اساتید خارجی را در موضوعات مشترک باز کرده است.

در سال ۱۳۷۲، اکبر میرسپاه، از شاگردان مصباح یزدی در مقاله «انقلاب فرهنگی و اسلامی‌شدن رشته‌های علمی»، متأثر از نگاه آیت‌الله مصباح، مسیر دستیابی به علوم انسانی اسلامی را تصحیح، تهذیب، تکمیل و توجیه علوم موجود معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد مصباح یزدی هم در دوره فعالیت علمی خودشان در دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و هم پس از آن در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) این رویکرد را دنبال کرده است. به عبارت دیگر وی درصدد بود از پایگاه معارف اسلامی با علوم انسانی موجود گفت‌وگو و تعامل داشته باشد تا به درک جدیدی از موضوع مورد مطالعه برسد.

مصطفی ملکیان که در آن زمان با مؤسسه امام خمینی (ره) و دفتر همکاری حوزه و دانشگاه همکاری داشت، در دو سخنرانی (اسفند ۱۳۷۳ و فروردین ۱۳۷۴) به بررسی رسالت دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (بازسازی اسلامی علوم انسانی) پرداخته و پیش‌فرض‌های آن را شناسایی و بیان می‌کند. این سخنرانی در کتاب «علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات» منتشر شده است و در بحثی دیگر به تقریر رویکرد تهذیبی که تصور می‌شد در مؤسسه امام خمینی (ره) مبنای دستیابی به علم دینی است پرداخته و می‌گوید در این رویکرد آنچه را در یکایک علوم عقلی، تجربی و تاریخی گفته شده است، بر قرآن و روایات معتبر عرضه کنیم و از آن میان، هرچه را قرآن و روایات معتبر تصدیق کرده‌اند بپذیریم و بقیه را وازنیم، یا هرچه را قرآن و روایات معتبر تکذیب کرده‌اند وازنیم و بقیه را بپذیریم و در هر صورت، مجموعه آنچه را می‌پذیریم یک علم اسلامی به حساب آورند و سپس به نقد این رویکرد می‌پردازد (ملکیان، ۱۳۷۸).

خسرو باقری استاد تمام دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، یکی دیگر از چهره‌های برجسته فعال در زمینه علم دینی است. وی در خاطرات خود می‌گوید که پس از پیروزی انقلاب اسلامی درصدد بودم که چگونه می‌توان اندیشه اسلامی را در فعالیت علمی به کار گرفت. حاصل تأملات وی ابتدا در قالب مقالاتی همچون «پیش‌فرض‌های روان‌شناسی اسلامی» (۱۳۷۴)؛ «انسان به‌منزله عامل: بحثی تطبیقی در پیش‌فرض‌های روان‌شناسی» (۱۳۷۵)؛ «معنا و بی‌معنایی در علم دینی» (۱۳۷۷) ارائه و سپس در قالب کتاب «هویت علم دینی» (۱۳۸۲) منتشر شد. وی در کتاب هویت علم دینی، پس از طرح مباحث در حوزه فلسفه علم و فلسفه دین که نشان از آشنایی خوب او با ادبیات جهانی این بحث دارد، برای اولین بار اقدام به طبقه‌بندی رویکردهایی می‌کند که درصدد دستیابی به علم دینی (به معنای امروزی آن) هستند و مبانی هر یک از آن‌ها را برمی‌شمارد. باقری در این کتاب بدون اینکه نامی از میرسپاه بیاورد، رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود را این‌گونه تعریف می‌کند: «در این رویکرد علوم موجود، با نظر به اندیشه اسلامی، از ناخالصی‌ها و انحرافات پیراسته شود و احتمالاً بخش‌هایی نیز بر آن افزوده شود» و سپس به نقد آن می‌پردازد. وی یکی دیگر از رویکردهای علم دینی را که به عبدالله جوادی آملی نسبت می‌دهد، رویکرد استنباطی دانسته و آن را نیز نقد می‌کند. درنهایت باقری رویکرد پیشنهادی خود را «تأسیس علوم انسانی اسلامی» معرفی و مبانی دین‌شناختی و علم‌شناختی آن را به روشنی بیان می‌دارد. به بیان دیگر می‌توان گفت ایده «تأسیس علوم انسانی اسلامی» اولین بار به‌وسیله خسرو باقری مطرح شده است.

هرچند نقدهای جدی ملکیان و باقری به رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود، موجب تضعیف این رویکرد شد اما موحد ابطحی در مقاله «دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود» نشان می‌دهد که نقدهای ملکیان و باقری تنها بر تقریر ضعیف این رویکرد وارد است و تقریر دقیق آن نه تنها از این نقدها به دور است، بلکه از آن می‌توان در چارچوب وظیفه‌گرایی معرفتی دفاع کرد و تحولات علمی در تمدن اسلامی را بر آن پایه توضیح داد (موحد ابطحی، ۱۳۹۱).

اولین طبقه‌بندی رویکردهای موجود برای دستیابی به علم دینی و علوم انسانی اسلامی در کتاب «هویت علم دینی» (۱۳۸۲) مطرح شد. مقاله «طبقه‌بندی جامع رویکردهای علم دینی» (۱۳۹۹) نیز یکی از آخرین طبقه‌بندی‌ها از رویکردهای علم دینی است. نویسنده در این مقاله نشان داده که وجه مشترک تمامی رویکردهای علم دینی آن است که از یک سو ظرفیت‌های دین اسلام در عرصه علم‌ورزی را نشان دهد و از سوی دیگر نقش‌آفرینی آموزه‌های اسلامی در عرصه علم‌ورزی، موجب خروج از فرایند رایج علم‌ورزی نشده و به محصولی منتهی شود که توان رقابت با علوم انسانی سکولار را داشته باشد.

طرفداران ایده علم دینی و علوم انسانی اسلامی در چهار دهه گذشته سعی کرده‌اند از دستاوردهای فلسفه و تاریخ علم از یک سو و فلسفه و تاریخ دین از سوی دیگر و ارزیابی آرای مخالفان و منتقدان علم دینی از سوی دیگر تقریر دقیق‌تری از ایده علم دینی ارائه کنند و همان‌طور که در مقاله «امکان علوم انسانی اسلامی؛ تحلیلی مبتنی بر عقلانیت نقاد» (موحد ابطحی، ۱۴۰۲) نشان داده شده است، می‌توان به‌دقت در چارچوب منطق موقیعت‌پوی، عقلانی‌بودن کنش آن‌ها را نشان داد. بر این اساس شاید بتوان گفت ابعاد مختلف این ایده در آغاز چندان روشن نبوده است، اما امروزه دیگر نمی‌توان به‌سادگی ادعا کرد که «ایده علم دینی نه بر پایه نظام معرفتی واضح و روشن (ایپستمه)، بلکه بر اساس ظن و گمان و ایده‌ای تاریک و ناروشن پدید آمده است». آثار متعددی که در ارتباط با ایده علم دینی در عرصه بین‌المللی نوشته شده است و حتی آثار منتقدان این ایده دست‌کم نشان می‌دهد اصل ایده علم دینی معنادار است و در این بین برخی منتقدان و حتی طرفداران علم دینی، برخی راه‌های دستیابی به علم دینی را نفی و برخی را پذیرفته‌اند که این در جای خود قابل بحث خواهد بود.

خلاصه آنکه جریان علم دینی در جهان دینی (از جمله مسیحی، رک: قربانی، ۱۳۹۲)، جهان اسلام و ایران در دهه‌های گذشته تلاش کرده ارزش‌ها و بینش‌های دینی را در مقابل جریانی که از عصر روشنگری به این سو دنبال شد و کوشید نقش دین را در فرایند علم‌ورزی حذف کند (که امروزه آثار مخرب آن را در عرصه‌های مختلف شاهد هستیم)، به اشکال و مراتب مختلف و به تناسب علوم گوناگون منتقل کند، بدون اینکه از چارچوب کلی علم (که خود در بردارنده پارادایم‌ها، مکاتب و نظریه‌های گوناگون با مبانی مختلف است) خارج شود، به این امید که این علم‌ورزی مؤمنانه نه تنها به حل مسائل فردی و اجتماعی مسلمانان مدد رساند، بلکه بتواند برای چالش‌های جامعه جهانی معاصر راهکارهای مناسب ارائه دهد. باید توجه داشت نقش‌آفرینی ارزش‌ها و بینش‌های دینی در فرایند علم‌ورزی می‌تواند به اشکال مختلف دنبال شود:

۱. از طریق تحول در کنشگر معرفتی؛
۲. از طریق تحول در ساختارهای اجتماعی و به‌خصوص علمی؛
۳. از طریق تهذیب و تکمیل علوم موجود؛
۴. از طریق استخراج مبانی نظری علوم از آیات و روایات یا فلسفه و عرفان اسلامی؛
۵. از طریق استخراج فرضیه از آیات و روایات؛
۶. و...

و همان‌طور که در مقاله «جایگاه نظریه علم دینی آیت‌الله مصباح یزدی در میان طبقه‌بندی رویکردهای علم دینی» (۱۳۹۹) و «ارزیابی راهکارهای سه‌گانه تولید علم دینی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» (۱۳۹۳) آمده است، این چهره‌های برجسته نظریه‌پرداز در زمینه علم دینی، راهکارهای متفاوتی برای نقش‌آفرینی دین در عرصه علم‌ورزی پیشنهاد می‌کنند. اما این‌ها شیوه‌های دستیابی به علم دینی هستند و

همان‌طور که در جریان علوم انسانی رایج (که وجه مشترک آن‌ها سکولار بودنشان است) پارادایم‌ها، مکاتب و نظریه‌های گوناگونی وجود دارد که تلقی آن‌ها از موضوع، روش و هدف علم متفاوت است و وجود آن‌ها اصل معناداری علم سکولار رایج را زیر سؤال نمی‌برد، در جریان علوم انسانی اسلامی هم رویکردهای مختلفی در ارتباط با چگونگی نقش‌آفرینی دین در عرصه علم‌ورزی وجود دارد.

۳-۴. بی‌توجهی عبدالکریمی به تاریخ مفهوم علم دینی در بررسی مناسبات دین و علوم انسانی

بررسی مناسبات دین ۱ و ۲ و علوم انسانی ۱ و ۲ عبدالکریمی هم نشان می‌دهد که وی نسبت به تاریخ شکل‌گیری و تحولات مفهوم علم دینی غفلت داشته است؛ برای نمونه در میان طرفداران برجسته علم دینی نمی‌توان نمونه‌ای آورد که معتقد باشد دسترسی مستقیم به تجربه نبوی (دین ۱) دارد و بر مبنای آن می‌خواهد به علم دینی دست یابد. پس اصولاً مناسبات دین ۱ و علوم انسانی ۱ و ۲ به لحاظ نگاه تاریخی به جریان علم دینی و مفهومی که از آن در ذهن طرفداران این جریان وجود دارد و همچنین تعاریف سلیبی ارائه‌شده در این زمینه از بحث خارج می‌شوند.

در ارتباط با نسبت دین ۲ و علوم انسانی ۱ نیز طرفداران علم دینی هیچ اختلاف نظری با عبدالکریمی ندارند. در گذشته برخی فلاسفه (برای مثال) با بهره‌گیری آگاهانه یا ناخودآگاه از مفاهیم و نظریه‌های کلامی خود، درکی از متن مقدس به دست آورده‌اند (دین ۲) و از آن در راستای به‌دست‌آوردن نظام مفهومی در ارتباط با انسان کمک گرفته‌اند و به علوم انسانی ۱ رسیده‌اند. فیلسوف مسلمان امروزی هم می‌تواند چنین کند. اما همان‌طور که طرفداران علوم انسانی اسلامی، از جمله خسرو باقری تصریح کرده‌اند، آن‌ها به دنبال چنین چیزی نیستند و چنانچه به معانی سلیبی علم دینی توجه نشود، چنین خلطی ممکن است صورت گیرد. باقری تصریح می‌کند که قرار است از ظرفیت آموزه‌های اسلامی برای ساخت نظریه‌های رقیب نظریه‌های موجود در علوم انسانی جدید استفاده کرد.

مروری بر ادبیات شکل گرفته در طول چهل سال گذشته نشان می‌دهد که علوم انسانی اسلامی تنها در پرتو نسبت دین ۲ و علوم انسانی ۲ شکل گرفته و توسعه یافته و پرسش این بوده که برداشت دین ۲ (برداشت کلامی، فلسفی، فقهی، تفسیری و...) از متن مقدس می‌تواند چه تأثیری در علوم انسانی ۲ (علوم انسانی جدیدی که در قرون ۱۹-۲۰ در غرب شکل گرفته و امروزه در نظام دانشگاهی در قالب رشته‌های همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، علوم سیاسی، مدیریت و... دنبال می‌شود) داشته باشد؟

برای نمونه خسرو باقری، استاد دانشکده روان‌شناسی و علوم رفتاری دانشگاه تهران، که مروری بر آثار منتشرشده وی در نشریات داخلی و بین‌المللی نشان می‌دهد علوم انسانی جدید را به‌خوبی می‌شناسد، در تشریح پیشنهاد الگوی تأسیسی علم دینی خود می‌نویسد: اولاً ایده تأسیس علوم انسانی اسلامی قرار است علمی رقیب علوم انسانی موجود تأسیس کند، بنابراین خود را به چارچوب کلی تولید علم، از جمله بهره‌گیری از روش تجربی در مقام داوری پایبند می‌داند. ثانیاً اگر در مقام کشف فرضیه به دلیل الهام‌گیری از آموزه‌های اسلامی (و به تعبیر دقیق‌تر فهم روشمند از متون دینی) صبغه اسلامی یافت، مقام داوری تجربی تنها مهر تأیید یا رد بر آن می‌زند، و به‌هیچ‌وجه صبغه اسلامی نظریه را از آن سلب نمی‌کند، همان‌طور که علوم انسانی آمریکایی، آلمانی یا فرانسوی صبغه تاریخی و فرهنگی خود را با خود به همراه دارند. علم اسلامی که بدین شکل پدید می‌آید، همانند سایر علوم موجود تاریخی و غیرقدسی است و با شواهد تجربی یا بحث‌های نظری که حول آن انجام می‌گیرد اعتبار کسب می‌کند و در غیر این صورت از اعتبار می‌افتد.

از سوی دیگر، به عقیده عبدالکریمی با حاکمیت باورهای کلامی جزمی تاریخی و نهادینه‌شده بر علوم انسانی جدید، محتوای اصلی آن‌ها سلب می‌شود و سرشت و حقیقت این علوم از بین می‌رود. این در حالی است که وی در همین بحث تصریح کرده بود که علوم جدید بر دانش کلام تأثیر گذاشته‌اند و بر این اساس دانش کلام را به‌تصریح عبدالکریمی نمی‌توان علمی جزمی قلمداد کرد. تاریخی‌بودن علم کلام لازمه بشری‌بودن این علم است و این علم دستخوش بحث‌های مفهومی، تاریخی و فرهنگی می‌شود.

از سوی دیگر مشخص نیست چرا در این بخش، عبدالکریمی بحث خود را از تأسیس علوم جدید بر پایه کلام جدید، به تحمیل باورهای کلامی بر علوم انسانی جدید تغییر داده است؟ طرفداران تأسیس علوم انسانی جدید، از جمله باقری که در حوزه علوم رفتاری، روان‌شناسی و

تعلیم و تربیت به دنبال تأسیس علوم انسانی اسلامی است، بر آن‌اند که همچون دیگر سنت‌های فلسفی (نظیر سنت پراگماتیستی آمریکایی، سنت ایده‌آلیستی آلمانی، یا سنت ساختارشکنانه فرانسوی یا...) ظرفیت‌های سنت کلامی اسلامی را در تأسیس علوم انسانی جدید بررسی و آشکار سازند، نه اینکه باورهای کلامی خود را بر علوم انسانی موجود تحمیل کنند.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عبدالکریمی به واسطه تلقی خاصی که از «علم/علوم انسانی» و «دین/اسلام» دارد، در قالب استدلال‌هایی که در مقاله به آن اشاره شد، علم دینی را مفهومی مبهم، بی‌معنا و خودمتناقض معرفی کرده و بر این باور است که طرفداران این ایده، به واسطه خلط معانی مختلف علم و دین از یک سو و خلط سطوح آگاهی از سوی دیگر و... ایده علم دینی را نه بر پایه نظام معرفتی واضح و روشن، بلکه بر اساس ظن و گمان و ایده‌ای تاریک و ناروشن بنا کرده‌اند. در این مقاله ابتدا به استناد تاریخ شکل‌گیری و تحولات ایده علم دینی نشان داده شد که برخی از معانی علم دینی در آثار عبدالکریمی اصولاً در بحث از علم دینی، به معنای امروزی، جایی ندارد. معنایی که امروزه به وسیله طرفداران ایده علم دینی دنبال می‌شود (تلاش برای نقش‌آفرینی مستقیم و غیرمستقیم فهم روشمند خود از متون دینی در فرایند علم‌ورزی، به گونه‌ای که از دایره علم خارج نشده و بتوان با دستاوردهای علمی موجود رقابت کرد) همان است که عبدالکریمی آن را «حرکت در چارچوب و نظام حاکم بر علوم انسانی جدید» می‌داند. همان‌طور که پارادایم‌ها و مکاتب موجود در علوم انسانی جدید غربی به واسطه پیوندی که با پیش‌زمینه‌های فکری فلسفی خود دارند (پیش‌زمینه‌هایی که بعضاً در تعارض با هم هستند) پدید آمده‌اند و خلطی بین دو سطح آگاهی (فلسفی و علمی) پدید نیامد؛ کاملاً قابل‌تصور است که علوم انسانی جدیدی پدید آید که در آن بین دو سطح آگاهی (دین ۲ و علوم انسانی ۲) خلط نشود. طرفداران علم دینی تصریح کرده‌اند که نظریه‌های ساخته‌وپرداخته شده آن‌ها، به واسطه محدودیت‌های ادراکی‌شان از دین ۱ و واقعیت‌هایی که علوم مختلف (اعم از انسانی و طبیعی) درصدد شناخت آن هستند، نظریه‌هایی خطاپذیر و نامقدس هستند.

۵. منابع

- ابوریان، محمدعلی (۱۹۹۷). اسلمه المعرفة العلوم الانسانیة و مناهجها من وجهة نظر اسلامیة. مصر: دارالمعرفة الجامعية.
- اشرف، سیدعلی (۱۳۷۹). تعلیم و تربیت اسلامی (ارزیابی کنفرانس‌های بین‌المللی تعلیم و تربیت مسلمان ۱۹۷۷-۱۹۸۹). ترجمه سیدمهدی سجادی. مسایل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، ۱.
- اعرافی، علیرضا و همکاران (۱۳۷۷). آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ۴ جلد، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (۱۳۸۵). جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، جلد ۲ (فعالیت‌های ۱۳۵۷-۱۳۸۴). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- روحانی، سیدحمید (۱۳۸۷). نهضت امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، جلد اول.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶). تفرج صنع: گفتارهایی در مقولات اخلاق و صنعت و علوم انسانی. تهران: سروش.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۱). هایدگر و استعلا؛ شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت. تهران: ققنوس.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵). پایان تئولوژی (۱). تهران: نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۷). پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر. تهران: نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۰). هایدگر در افق تاریخی ما. تهران: نقد فرهنگ.
- علوانی، طه جابر (۱۳۸۵). نشانه‌های عمده طرح اصلاح روش‌های اندیشه و اسلامی‌سازی معرفت. در مجموعه مقالات اسلامی‌سازی معرفت، به همت مجید مرادی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۲). نظریه‌های علم مسیحی در جهان غرب. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). شناخت علوم اسلامی. تهران: صدرا.

- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی: رویکردهای گوناگون به آموزه‌های دینی. کیان، ۵۱.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۱). دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های علم و دین، ۵.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۳). ارزیابی راه‌کارهای سه‌گانه تولید علم دینی در دیدگاه آیه‌الله جوادی آملی. فصلنامه کتاب نقد، ۷۰.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۹ الف). نقد طبقه‌بندی نظریه‌های علم دینی. فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۸۲.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۹ ب). طبقه‌بندی جامع نظریه‌های علم دینی. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۸۳.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۹ ج). جایگاه نظریه علم دینی آیت‌الله مصباح یزدی در میان طبقه‌بندی جدید نظریه‌های علم دینی. کتاب نقد.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۴۰۱). درآمدی بر ایده علوم انسانی اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۴). هنر اسلامی و معنویت. ترجمه رحیم قاسمیان. تهران: حکمت.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۹). نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میاننداری. قم: طه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۰). معرفت و معنویت. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سپهروردی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). در غربت غربی: زندگی‌نامه خودنوشت دکتر سیدحسین نصر، ترجمه: امیر مازیار و امیر نصری. تهران: رسا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴). دین و نظام طبیعت. ترجمه محمدحسن فغفوری. تهران: حکمت.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴). علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
- Al 'Alwani, T. J. (1995). The Islamization of Knowledge, Yesterday and Today. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 12(1).
- Al-Faruqi, I. R. (1982). *Islamization of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT
- Dzilo, H. (2012). *The concept of 'Islamization of knowledge' and its philosophical implications*. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(3).
- Naquib al-Attas, S. M. (1978). *Islam and Secularism (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM); reprint, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), 1993)*.
- Siddiqi, M. N. (2011). Islamization of Knowledge: Reflections on Priorities. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 28(3).
- Stenberg, L. (1996). *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Lund, Lund University.