

# تحلیلی انتقادی بر رویکرد جداانگاری علم و تکنولوژی در مسئله علم دینی

محمد رضا خاکی قراملکی\*

## چکیده

در گفتمان علم دینی، از جمله نظریه‌های قابل توجه، نظریه‌ای است که از امکان و مطلوبیت «تکنولوژی دینی» و عدم امکان و مطلوبیت «علم دینی» سخن می‌گوید و بر این باور است که «تکنولوژی» به دلیل فقدان ذات و خصلت کارکردی و پراگماتیسمی، به جهت خاصی تعلق دارد، پس می‌تواند وصف دینی را بپذیرد؛ اما «ذات علم» به جهت خاصی تعلق بردار نیست، پس نمی‌تواند وصف دینی و غیردینی را بپذیرد. در این تحقیق هر دو رکن نظریه نقد و نقض شده است: اولاً خود تکنولوژی نیز دارای ذات و توان علمی است، و الا کارکرد جدیدی تولید نمی‌شد. پس تکنولوژی هم نمی‌تواند متصف به دینی شود. ثانیاً با پذیرش عقل نقاد و گرانبار بودن مشاهده از نظریه، حضور تعلق به جهت خاص را باید در متن علم نیز قبول کرد. در نتیجه ارتباط درهم تنیده انگیزه و انگیزه مانع از تفکیک علم و تکنولوژی در فرایند تولید علوم اسلامی می‌باشد و هر گونه تجویز برای زدودن بار ایدئولوژیکی از نظریه‌ها نیز افتادن در دام ایدئولوژی غلط می‌باشد. توصیف و تبیین این نظریه با تحلیل نظری و روش گردآوری و تحقیقات کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

**واژگان کلیدی:** علم دینی، تکنولوژی بومی، عقل نقاد، نسبیت فهم، انطباق‌پذیری، عینیت، ذهنیت.

## مقدمه

امروزه تولید علوم اسلامی و ساخت تمدن اسلامی از جمله موضوعاتی است که برای عبور نظام اسلامی از وضعیت موجود و تحقق تکامل جامعه دینی، به دغدغه جدی نخبگان جامعه تبدیل شده است؛ اما برخی از نخبگان علمی، ضرورت چنین مسئله‌ای را در ذیل چنین بحثی دنبال نمی‌کنند؛ بلکه خلاً جامعه دینی را فقدان تکنولوژی بومی می‌دانند. دکتر علی پایا از جمله این شخصیت‌هاست. به زعم وی علم دینی نه ممکن است و نه مطلوب؛ اما نقطه تمایز نظریه وی، علی‌رغم مخالفت با علم دینی، باور به جهت‌داری تکنولوژی و امکان دینی شدن آن می‌باشد.

پرداختن به این رویکرد به این دلیل ضرورت دارد که اساساً تفکیک علم و تکنولوژی در فرایند تولید علم دینی الزاماتی را در پی دارد که جامعه علمی نمی‌تواند آن را پذیرا باشد؛ چراکه وضعیت بحرانی موجود را ناشی از کاربست علوم مدرن در جامعه دینی می‌دانند. از آنجا که این نظریه طبق مبانی خود، علوم مدرن را جهت‌دار نمی‌داند، به تبع به تأیید و تجویز کاربست طیفی گسترده‌ای از علوم مدرن که بخش اعظم حیات اجتماعی و سبک زندگی را پوشش داده است، منجر خواهد شد؛ در حالی که به اذعان اندیشمندان موافق تولید علم دینی، ظهور مسئله‌ها و بحران‌های اجتماعی دقیقاً ناشی از کاربست و سکولاریستی بودن علوم مدرن می‌باشد؛ چرا که علوم فوق جهت‌دار بوده و صبغه ایدئولوژیکی دارند؛ به همین جهت طرح و نقد این نظریه را می‌توان در راستای تحکیم و استمرار گفتمان علم دینی تلقی کرد.

البته رویکردی تمایزنگاری در بین اندیشمندان جامعه علمی اعم از حوزه و دانشگاه پیشینه‌ای کافی ندارد، بلکه طیفی وسیعی با تلقی ابزارانگارانه از تکنولوژی، آن را جهت‌دار نمی‌دانند؛ بلکه نسبت به علوم مدرن نیز علی‌رغم اختلاف نظرهایی متعدد، به سکولاریستی بودن آن و ضرورت علم دینی اذعان کرده‌اند. نگاه انتقادی جدی به این نظریه



(پایا) نیز در محافل علمی به جز برخی از مناظره‌ها و گفت‌وگوهای علمی از سوی برخی موافقان علم دینی، از پیشینه زیادی برخوردار نیست (پایا و سوزنچی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۳-۴۱۶/ تقوی، ۱۳۹۱، ص ۴۵-۶۸). مقاله حاضر نیز از منظری دیگر، نگاه انتقادی خود را به این رویکرد دنبال می‌کند.

مسئله‌ای که این نظریه در یک نگاه کلی و اجمالی دنبال می‌کند، تأکید بر تمایز علم و تکنولوژی از حیث امکان و مطلوبیت دینی‌سازی آن دو می‌باشد و صورت‌بندی دلایل نفی امکان و مطلوبیت علم و تکنولوژی در این نظریه به این ترتیب است.

الف) دلایل انکار امکان علم دینی: اولاً صبغه دینی‌بخشیدن به علوم بشری موجب ایدئولوژیک‌شدن علم می‌گردد و شأن معرفت‌بخشی گزاره‌ها را تضعیف می‌کند. ثانیاً در سیرتاریخ علم بشری گام‌هایی که برای تولید علم بومی برداشته شده، محکوم به شکست بوده است. ثالثاً معرفت علمی در کشف واقع از منابع دینی و متافیزیکی استفاده می‌کند؛ اما این منبع الهام دلیلی بر دینی‌بودن آن نمی‌گردد. همان‌طور که تدین دانشمندان نیز دلیلی بر دینی‌بودن علم نیست. رابعاً ذات علم به دلیل واقع‌نمایی و کشف تطابقی، تعلق‌پذیر نیست؛ یعنی ساختار علم به دلیل خصلت انعکاسی متمایل به هیچ جهت خاصی نمی‌باشد. بر خلاف تکنولوژی که به دلیل خصلت کارکردی و پراگماتیستی نمی‌تواند بدون تعلق به جهت خاصی باشد (پایا، ۱۳۹۲، الف، ص ۷۰-۷۱).

ب) دلایل انکار مطلوبیت علم دینی: اولاً نظریه‌های علمی اگر برآمده از باورهای دینی باشد، با سایر ادیان فرق خواهد کرد. فضای ذهنی ایجادشده از دو باور دینی متفاوت قابل مقایسه نخواهد بود. ثانیاً تولید علوم دینی به دلیل تأکید بر پارادایم‌های معرفتی متفاوت که از یک «نسبی‌گرایی معرفتی» پنهان برخوردار است، می‌تواند زمینه‌ساز خشونت میان طرفداران آن گردد. ثالثاً آموزه‌های دینی اگر در قالب گزاره‌های علمی ارائه شود، باید ابطال‌پذیر باشند که به وهن دین و آموزه‌های دین منجر می‌شود. رابعاً نظریه‌های

علمی دینی پس از صورت‌بندی به‌عنوان یک گمانه صادق درباره واقعیت، از منشأ الهام خود جدا شده، مورد استفاده همگان قرار می‌گیرد و اختصاصی به مؤمن و غیر مؤمن ندارد. به این اعتبار محصول تولیدشده دینی تلقی نمی‌شود (پایا، ۱۳۹۳، ص ۶۳-۶۴).  
 با توجه به دلایل ارائه‌شده در انکار علم دینی، وی به دلایلی که در ادامه خواهد آمد، امکان و مطلوبیت تکنولوژی دینی را مدلل می‌کند.

### ۱. تقریر و تحلیل نظریه

اساس و استحکام هر نظریه به قوام مبانی آن باز می‌گردد. پایا در نظریه خود از مبانی معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، علم‌شناختی و دین‌شناختی در انکار علم دینی و اثبات امکان و مطلوبیت تکنولوژی دینی بهره برده است که به‌اجمال به آن می‌پردازیم.

#### ۱-۱. تقریر و تحلیل مبانی روش‌شناختی / معرفت‌شناختی

دکتر پایا با معرفی رویکرد خود به‌عنوان یک رئالیست و عقل‌گرایی نقاد که نخستین بار به وسیله فیلسوف اتریشی‌الاصل انگلیسی، کارل پوپر، ارائه شد، مدل فکری‌اش در حوزه فلسفه علم و علم‌شناسی با نگاه پوپری سازگار است. وی با اذعان به اینکه عقل‌گرایی یک شیوه زیست و یک روش سلوک فکری و یک رویکرد فلسفی است، تلاش می‌کند نظریه انتقادی خود را نسبت به علم دینی ارائه کند (پایا، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱). «عقل‌گرایی نقاد» به منزله یک چارچوب روش‌شناختی و معرفت‌شناختی مبتنی بر باورهای زیر است:

#### ۱-۱-۱. لایه‌لایه‌بودن واقعیت در قالب جهان‌های سه‌گانه «عینیت، ذهنیت و اندیشه».

به اعتقاد پایا زیست هر انسانی در کلان‌ترین سطح در درون سه لایه از واقعیت جهان رقم می‌خورد که عبارت‌اند: جهان اول: جهان فیزیکی. جهان دوم: جهان ذهن و ذهنیت؛

جهانی که مخصوص هر کنشگری است. جهان سوم: جهان فهم که بر ساخته از تعامل جهان اول و دوم است. جهان سوم محیط بر همه اندیشه‌های ساخته شده ماست؛ حتی صورت و نقشه همه تکنولوژی‌ها پس از ظهور در جهان دوم (جهان ذهنی مبتکر و طراح نقشه) در حیطه عمومی و در درون جهان سوم قرار می‌گیرد. هستارهای موجود در «جهان سوم» به دلیل قدرت علی بر «جهان دوم»، بر جهان اول نیز تأثیرگذار است. بر این اساس در مواجهه با لایه‌های متفاوت واقعیت که موضوع این دورا رقم می‌زند، تفاوت‌های علم و تکنولوژی را می‌توان بهتر فهمید؛ لذا علم و نقشه ذهنی در ظرف جهان سوم صورت‌بندی می‌شود و تکنولوژی نیز جهت تصرف در واقعیت ساخته می‌شود (پایا، ۱۳۹۲، ب، ۲۵۴-۲۵۵/همو، ۱۳۹۶، ص ۸۰).

## ۱-۱-۲. برساخته‌نبودن واقعیت و امکان معرفت‌ظنی به آن

واقعیت برساخته ذهن و زبان و اندیشه و قراردادهای میان آدمیان نیست؛ بلکه واقعیت، قابل شناخت بوده، همه معرفت‌های حاصله از ارتباط با واقعیت عینی نیز ظنی‌اند نه یقینی، و تا زمان ابطال‌پذیری در حد یک معرفت‌ظنی باقی می‌مانند. از سوی دیگر ارتباط با واقعیت عینی که توأم با مشاهدات تجربی است، نمی‌تواند یک «مشاهده خام» باشد؛ بلکه چنین مشاهدات تجربی پیچیده در نظریه‌ها هستند؛ اما صحت و سقم نظریه‌ها باید فرایند «آزمون‌پذیری» خود را طی کند؛ چراکه موجه‌سازی نظریه‌ها به هر شکلی، نه مطلوب است نه ممکن. در این ارتباط اساساً رویکرد استقرایی در مقام یک شیوه استنتاج منطقی، نامعتبر و به منزله روشی برای اکتشاف، ناممکن است (همو، ۱۳۹۶، ۶۴-۶۵). با توجه به مبانی معرفت‌شناختی فوق، پایا موضع انتقادی خود را نسبت به نظریه «پوزیتیویست‌ها» و نظریه‌های «پدیدارشناسی» و «هرمنوتیکی» این گونه بیان می‌کند؛ هر دو رویکرد فوق ریشه علم را می‌زنند؛ در مخالفت با نظریه پوزیتیویست‌ها بر تقدم و نقش

نظریه‌ها بر مشاهده تأکید می‌کند و از حضور مبانی متافیزیکی و باورها در مقام نظریه‌پردازی دفاع می‌کند. در نقد نظریه دوم، تفکیک بین علوم انسانی و تجربی را نمی‌پذیرد و از روش‌شناسی واحدی برای آن دو دفاع می‌کند. درحقیقت به اعتقاد وی علوم انسانی-اجتماعی از وجهی علم به‌شمار می‌آیند و از وجهی دیگر تکنولوژی (همو، ۱۳۹۳، ص ۵۴-۵۵).

## ۱-۲. تقریر و تحلیل مبانی علم شناختی

با توجه به آنچه گفته شد، در این نظریه، واقعیت مورد توجه علوم انسانی-اجتماعی، با واقعیت مورد توجه علوم طبیعی و زیستی تفاوت دارد. علوم انسانی-اجتماعی به واقعیت از آن حیث که با انسان ارتباط دارد، توجه می‌کند، نه چنان‌که ایدئولوژی‌ها یا گرایش‌های ذهنی و عاطفی یا آموزه‌های قومی، فرهنگی و طبقاتی و... آن را می‌نمایند و علوم تجربی به جنبه‌های طبیعی واقعیت نظر دارند و تفاوت ماهوی میان علوم انسانی، اجتماعی، علوم طبیعی و زیستی برقرار نیست (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۹-۴۰). علی‌رغم تمایز بین علوم انسانی و تجربی، پایا به نفی امکان و مطلوبیت علم دینی، اعم از علوم تجربی و انسانی می‌اندیشد. با این تفاوت که بخشی از علوم انسانی و اجتماعی در نگاه وی در حکم تکنولوژی بوده و می‌توان از امکان اسلامی‌سازی آن سخن گفت (همو، ۱۳۹۵، ب، ص ۹۰-۹۱).

## ۱-۲-۱. تفاوت‌های علم و تکنولوژی، مبنای نفی و اثبات در امکان و مطلوبیت آن دو

در این مدل از تحلیل علم، واقعیت علم در مرتبه ذات خود، نه دینی است و نه غیردینی؛ یعنی ذات علم اساساً تعلق‌پذیر نیست. وقتی ذات علم در جهت خاصی تعلق‌پذیرد، یعنی نسبت به هیچ جهتی بیرون از ذات خود از جمله قید دینی، اقتضایی ندارد، لذا علم دینی، نه ممکن است و نه مطلوب (همو، ۱۳۹۳، ص ۵۷). درحقیقت فهم عمیق این نگاه

به تفاوت‌هایی که وی بین «علم» و «تکنولوژی» قایل است، بازمی‌گردد. با کالبدشکافی این تفاوت‌ها می‌توان به اساس نظریه وی راه یافت.

## ۲-۲-۱. علوم، رفع نیازهای معرفتی و تکنولوژی، رفع نیازهای عملی

مهم‌ترین تفاوت علم و تکنولوژی این است که دانش، صبغه معرفتی دارد و نیازهای معرفتی انسان را برطرف می‌کند؛ اما تکنولوژی، به دلیل صبغه عملی‌اش، نیازهای عملی را برطرف می‌کند. به عبارتی علم صرفاً کشف واقع است؛ اما تکنولوژی صبغه تجویزی و عملی دارد. براین اساس نظریه‌های علمی حدس‌هایی در مقام شکار مراتب واقعیت می‌باشند که هیچ وقت شأن قطعی پیدا نمی‌کند، بلکه به صورت تدریجی اصلاح‌پذیر است. از آنجا که هدف علم، تقریب به واقع است، معیار صحتش نیز به تطابق با واقع برمی‌گردد، خود واقعیت داور نهایی است. در مواجهه با واقعیت، علم دارای دو وجه سلبی و ایجابی است و گمانه‌هایی که نسبت به واقعیت ارائه می‌شود، یا آن را برمی‌تابد یا برنمی‌تابد. اگر برنتابد و رد کند، این گمانه‌های ابطال‌شده، وجه سلبی واقعیت را تشکیل می‌دهند؛ اما اگر برخی گمانه‌ها را برتابد و رد نکند، به معنای عدم ابطال بوده و خطای آن کشف نشده و تا اطلاع ثانوی صحیح است و این حیث مثبت واقعیت است. براین اساس، واقعیت، تنها معیار در فرایند داوری و احراز صحت و سقم علم، میدان‌داری می‌کند و دخالت هیچ عنصر دینی را برنمی‌تابد و از شخصیت فرد هیچ تأثیری نمی‌پذیرد و به تبع علم نیز به دینی و غیردینی تقسیم‌پذیر نخواهد بود. معرفت علمی در معنای دقیق کلمه از زمینه تولید مستقل است؛ هرچند در مقام اکتشاف، عوامل شخصیتی و باورها و مبانی متافیزیکی دینی در آن تأثیرگذار می‌باشد (همو، ۱۳۸۶، ص ۵۵-۵۶). در نقطه مقابل، تکنولوژی در پی رفع نیازهای عملی، ملاک درستی و غلط‌بودنش کارکرد عملی و جنبه پراگماتیستی آن است. معیار پیشرفت در علم تقرب به

روایتی حقیقی‌تر از واقعیت است؛ اما در تکنولوژی معیار پیشرفت، موفقیت در حل مسائل عملی است. البته جای دقت است که در خود تکنولوژی‌ها نیز خود واقعیت، همچنان به‌عنوان داور نهایی است؛ چراکه احراز حیث پراگماتیستی آن، بدون تن دادن به ضوابطی که واقعیت به‌عنوان داور نهایی تعیین یا تحمیل می‌کند، امکان‌پذیر نیست (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۸-۲۹ / همو، ۱۳۹۴، ص ۱۷۸-۱۷۹).

### ۳-۲-۱. کاهش صبغه ارزش‌ها در نظریه‌ها؛ الزامشان در تکنولوژی

نظریه‌های علمی در مقام اکتشاف واقع، به‌دنبال تسری تئوری خود در همه زمان‌ها و مکان‌ها، اهداف و معیارهای جهان‌شمول را دنبال می‌کنند؛ چراکه موضوع پژوهش علوم، واقعیت مشاع است و به خواست افراد تغییر نمی‌کند و معیار و هدف آن نیز مقید به ظرف زمان و مکان شخصیت دانشمند نیست. حتی دانشمندان باید در مقام نظریه‌پردازی از رنگ تعلقات و ارزش‌هایی خود بکاهند تا درجه «واقع‌نمایی» علم مخدوش نگردد و علم، رنگ ایدئولوژیک به خود نگیرد. چون همه عینک‌های ایدئولوژیکی ضد علمی‌اند، باید محیط نقادی و «پلورالستیک» فراهم شود تا گفت‌وگوی نقادانه با دیگران در حیطه عمومی امکان‌پذیر شود. اما این نسبت به تکنولوژی بر عکس است؛ یعنی نظام ارزشی و زیباشناختی باید در آن نافذ باشد. تکنولوژی‌ها نیز هرچه با ارزش‌های پذیرفته‌شده کاربران هماهنگ‌تر باشد، میزان مقبولیتشان نیز بیشتر می‌شود؛ لذا محتوای نظریه‌های علمی واجد شأن کلی‌اند و در زمینه‌های متنوع، واجد اعتبار یکسان‌اند و اساساً علم به جزئیات تعلق نمی‌گیرد؛ در حالی که تکنولوژی‌ها به زمینه‌ها یعنی زمان و مکان و نیز باورهای شخصیت افراد حساس‌اند. نمی‌توان تکنولوژی‌هایی را که برای زمینه خاص طراحی شده‌اند، بدون تغییرات مناسب در زمینه‌های دیگر به‌کار گرفت (همو، ۱۳۸۶، ص ۵۷-۵۸).

#### ۴-۲-۱. عینیت و عمومیت علوم و مشروط‌شدن تکنولوژی‌ها به زمان و مکان

دعاوی معرفتی نظریه‌های علمی عینیت‌پذیرند؛ یعنی در حیطه عمومی قابل دسترس و قابل ارزیابی نقادانه‌اند. دانشمندان در ضمیر خود و جهان ذهن یعنی «جهان دوم» می‌توانند از هر طریقی واجد «معرفت» درباره واقعیت باشند؛ اما این «معرفت» در حیطه عمومی نه دسترس‌پذیر و نه نقدپذیر است و به تبع در خصوص صدق یا کذب آن نمی‌توان نظر داد. شهود و الهام و... به «جهان دوم» تعلق دارند و صرف حضور در «جهان دوم» علم محسوب نمی‌شود. تنها در صورتی که در قالب زبان و مفاهیم بازسازی شوند، به حیطه دعاوی معرفتی ورود می‌یابند؛ لذا معرفت مورد نظر عقل‌گرایان نقاد، معرفت عینی است که اولاً یک معرفت گزاره‌ای است نه یک معرفت تصویری. ثانیاً: قابل دسترسی در حیطه عمومی است. ثالثاً: قابل نقد به دو شیوه تحلیلی-نظری است (همو، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

در نقطه مقابل تکنولوژی‌ها به زمینه‌هایی که در آن ظهور می‌کنند، حساس‌اند و ناظر به نیازهای خاص‌اند که پیچیده به ارزش‌هایی ابداع‌کنندگان و مصرف‌کنندگان آن‌اند. به تبع فناوری‌هایی تولیدشده را نمی‌توان بدون تنظیم مناسب، در زمینه‌های دیگر به کار گرفت. تکنولوژی‌ها تابع قوانین تکنولوژیک و پدیدارشناختی‌اند و از قوانین بنیادی قابل استنتاج‌اند که به سادگی صورت نمی‌گیرد. قوانین بنیادی، بهترین مدل‌هایی هستند که ما برای قوانین بنیادی طبیعت بر ساخته‌ایم.

#### ۵-۲-۱. نفی ذات‌مندی تکنولوژی و دینی‌شدن آن در ذیل تنوع بهره‌وری

بر خلاف فیلسوفان پست‌مدرن نظیر هایدگر که تکنولوژی‌ها را واجد ذات می‌دانند، پایا تکنولوژی را فاقد ذات می‌داند که نمی‌توان «ذات مستقل» از واقعیت برای آن تصویر کرد. ذات‌مندی یک پدیده مربوط به آن هستارهایی است که فرد خاصی آن را اختراع نکرده باشد؛ به این معنا که واقعیت طبیعت، بر خلاف واقعیت اجتماع، به دلیل «توان علی»،

دارای یک «ذات فرضی» است؛ یعنی هر واقعیتی در ساختار خویش واجد یک خصلت خاصی است که ریشه همه قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها به آن برمی‌گردد. نظریه‌های علمی به واسطه حدس‌های علمی، دنبال «کشف ذات» و «ساختار علی» واقعیت‌هایی هستند که ظرفیت و اقتضانات تکوینی آن را می‌سازند؛ در حالی که تکنولوژی‌ها پدیده‌ای هستند که تنها واجد کارکردند و از اجتماع ذات‌های علی و تأثیرگذار به‌وجود آمده‌اند، بدون اینکه از ترکیب ذات‌ها، «ذات جدیدی» پدیدآمده باشد. اجتماع اجزای متنوع بر اساس طرح و نقشه‌ای که ابداع ماست، منجر به ایجاد کارکرد تازه‌ای می‌شود که احیاناً سابقه نداشته است. این کارکردها را نباید با «ذات فرضی» هستارهای طبیعی اشتباه گرفت. شناخت تکنولوژی به معنای شناخت کارکردهای آنهاست و شناخت ذات‌های فرضی به عهده علم است نه تکنولوژی (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۵/ همو، ۱۳۹۳، صص ۵۱ و ۵۲). همین کارکردها موجب تمایز تکنولوژی‌های مختلف از یکدیگر می‌شود. به این ترتیب انسان‌ها بر حسب نیازها و ظرفیت‌هایی که تکنولوژی‌ها واجدند، می‌توانند کارکردهای آن را تغییر دهند و برخی از آن‌ها را حذف و کارکردهای تازه‌ای ابداع کنند. کارکردهای تکنولوژی، تنها برای کسانی قابل استفاده است که در جهان معنایی، ابداع‌کنندگان شریک باشند (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۲۴/ همو، ۱۳۹۳، ص ۱۹۲).

## ۲. نقد و بررسی نظریه

با توجه به تقریری که ارائه شد، اکنون می‌توان نظریه پایا را بررسی و نقد کرد. درحقیقت این نظریه در طرح انکار علم دینی و اثبات تکنولوژی دینی، از مبانی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی و روش‌شناختی و فلسفه علم خاصی بهره برده است که جا دارد درباره هر یک از ابعاد نظریه به صورت مستقل بحث کرد؛ اما از آنجا که وی در نقد علم دینی از حیث‌های مختلف بهره برده، ناگزیر در نقد آن نیز ابعاد مختلف نظریه را مورد پرسش و تأمل قرار می‌دهیم.

## ۱-۲. نقد و بررسی مبانی معرفت‌شناختی

از مهم‌ترین دلایل در نفی امکان علم دینی، مبانی معرفت‌شناختی این نظریه است که از یک سو از «معرفت‌شناسی تکامل‌گرا» بهره می‌گیرد و از تکامل فهم واقعیت سخن می‌گوید و از سوی دیگر مدعی «رنالیستی» بودن شناخت است. حال چگونه بین لوازم رنالیستی و تکامل فهم می‌توان جمع کرد؟ آیا نگاه معرفتی وی مانع نسبی‌گرایی فهم می‌شود؟ آیا می‌توان در عالم واقع، مانع از رسوخ انگیزه در ساختار ادراک شد؟ آیا با تجویز، می‌توان مانع رسوخ ارزش‌ها در نظریه‌ها شد؟ اگر نظریه‌ها صبغه ایدئولوژیکی دارند، می‌توان با دستور، حکم به تخلیه بار ارزشی آن کرد؟ اساساً در نسبت «ساختار ذهن» و «ساختار واقعیت» کدام بر دیگری حکومت می‌کند؟ کدام یک حاکم است؟ آیا اذعان به آغشتگی مشاهده از نظریه، می‌تواند به معنایی اثرپذیری نظریه‌ها از انگیزه فاعل شناسا باشد و در نتیجه دارای صبغه ارزشی باشند؟

### ۱-۱-۲. رویکرد ذات‌انگاران، پیش‌فرض حاکم بر نظریه

این نظریه به پیش‌فرض‌های نانوشته‌ای تکیه کرده است که عملاً نوع تحلیل و داوری ایشان را در انکار علم دینی تحت شعاع قرار داده است. یکی از این ارتکازات، نگرش «ذات‌گرایانه» «انتزاعی» نسبت به روابط ابعاد درونی انسان، رابطه انسان با واقعیت‌ها، ارتباط استقلالی جهان سه‌گانه و رابطه «دانش و تکنولوژی» و رابطه مقام «گردآوری و داوری» است. البته اینکه چگونه این نگاه به رویکرد ذات‌گرایانه توصیف می‌شود، لازم است تأملی درباره مفهوم ذات و ذات‌گرایی داشته باشیم.

ذات‌گرایی (Essentialism) بر این عقیده تأکید می‌ورزد که اگر ذوات وجود نداشت، نه می‌توانستیم واقعیت‌ها را متمایز کنیم و نه نسبت به آن اندیشه بورزیم. ارسطو شناختن این ذوات را با الگوی جنس و فصل امکان‌پذیر می‌دانست؛ به نحوی که با شناخت

جنس و فصل یک ذات، به شناخت تام یک شیء راه پیدا کردیم. «ذات‌گرایی» در طول تاریخ فلسفه، حاکم بر اندیشه بشر بوده و در جهان اسلام نیز توسط فلاسفه اسلامی حفظ شد. به این ترتیب می‌توان مدعی شد که اساساً هر گونه تلقی ذات‌گرایانه در هستی‌شناسی، ملازم با واقع‌گرایی در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است. به عبارت دیگر ذات‌نگری، نسبت به واقعیت عینی، با انتزاعی‌نگری و کلی‌نگری در معرفت‌شناسی ملازم است (دادجو، ۱۳۹۷، ص ۵۱-۸۲).

در نگاه ذات‌انگارانه اساساً هویت و تعیین پدیده‌ها و امکان شناخت آن را نمی‌توان به روابط و نسبت‌های درونی و بیرونی آنها تفسیر کرد. هر واقعیتی به مثابه یک ذات از یک ماهیت مستقلی برخوردار است که در نسبت با سایر ماهیت‌ها به دست نیامده است. در تلقی ذات‌انگارانه با توجه به اینکه تعیین هویت پدیده‌ها برابند تناسبات و روابط عینی نیست، ناگزیر ذات‌ها امکان ترکیب و تغییر نخواهند داشت و به ماهیت‌های بسیط و درون‌بسته‌ای فروکاسته می‌شوند. در یک تحلیل کلان، نظریه‌ای که روابط میان پدیده‌ها را به صورت یک سیستم و کل به تصویر می‌کشد، قطعاً تأثیر کوچک‌ترین تغییر یک جزء را در سایر اجزا و کل یک سیستم ملاحظه می‌کند؛ یعنی اجزا بر حسب ظرفیت و جایگاهشان طبق تعبیر پایادارای «توان علی» می‌باشند.

طبق تصویر فوق، پدیده‌ها دارای خصلت ترکیبی بوده و تعیینشان حاصل برابند ترکیبی میان عناصر است. در حالی که در رویکرد پایا این نحوه تأثیر و تأثر در تعیین میان عناصر و کل سیستم به دقت ملاحظه نشده است؛ لذا با تلقی ذات‌انگارانه در تلاش است کارکرد و توان علی اجزا را مستقل و بریده تحلیل کند و بر این اساس وی در بیان دلایل معرفت‌شناختی انکار علم دینی، نسبت دین و علم را تفکیک می‌کند. یا در ساختار و سامانه وجودی انسان رابطه ادراک و تعلق از هم بریده تحلیل می‌شود و تأثیر بُعد تعلقی بر بُعد ادراکی انسان لحاظ نمی‌شود و بلکه مورد انکار صریح قرار می‌گیرد که به انقطاع

میان «هویت شناختاری» و «هویت تعلقی» «فاعل شناسا» منجر می‌شود و چنین تفکیکی با کل‌وارگی ساحت وجودی انسان سازگار نیست. ادامه چنین انقطاعی در ساختار جامعه به انکار تأثیر و هویت‌بخشی مکتب و دین در ساختار دانش منجر می‌شود و عملاً علم دینی انکار می‌شود.

### ۲-۱-۲. نسبییت فهم و تفسیر تئوری صدق به فرایند انطباق‌پذیری

پایا در ارائه دلایل معرفت‌شناختی انکار علم دینی بر این باور اذعان دارد که علم با کشف تطابقی موجب تقرّب به واقع می‌شود. به نظر می‌رسد چنین تلقی از کشف تطابقی با تفسیر وی از علم به گمانه‌هایی که صرفاً موجب تقرّب به واقعیت می‌شود، ناسازگار است. تطابق در مبنای مشهور به کشف برابر واقع معنا می‌شود، و لو این کشف تام از حیث خاص از واقع باشد. روشن است که کشف این حیث خاص با روش گمانه‌زنی به دست نمی‌آید و اساساً سیر ادراکات انسان در کشف واقع در تلقی مشهور به شیوه گمانه‌زنی نیست؛ چراکه چنین روشی به فهم تدریجی از واقعیت لایه به لایه، نه فهم تام از واقع، منجر می‌شود.

به این ترتیب یا باید علم را به کشف تطابقی مصطلح معنا کرد که با گمانه‌زنی به دست نمی‌آید و تکامل کیفی در علم را بر نمی‌تابد یا ایستی علم را تقرّب به واقع با روش گمانه‌زنی تفسیر کرد که واقعیت به نحو تام به شکار «فاعل شناسا» نمی‌آید؛ بلکه فرایند علم یک پروسه تکاملی طی می‌کند که به تغییر و تحول کیفی در علم ختم شود.

به نظر می‌رسد منظور وی از تطابق بر خلاف تلقی مشهور، فرایند مستمراً انطباق‌پذیری تئوری با واقعیت متغیّر است؛ از آنجا که خود واقعیت متغیّر است و هم درک از آن، پس باید علم مستمراً خود را با وضعیت متغیّر، اصلاح و بهینه کند. اگر چنین تلقی مورد نظر پایا باشد، ساختار فهم و به تبع تئوری علمی، در تناسب با واقعیت متغیّر از «نسبییت»

برخوردار خواهد بود. می‌توان با وی در اینکه ماهیت علم یک حرکت سنجشی و حدس‌هایی ذهنی است که فی‌الجمله ما را به واقعیت نزدیک می‌کند، همراهی کرد که در این صورت، دیگر نمی‌توان از کشف تطابقی دفاع کرد. حال اگر علم کشف تطابقی نشد و واقعیت در طول زمان با گمان‌زنی اکتشاف شود، عملاً «صدق‌پذیری» علم نیز «ماهیت تشکیکی» پیدا می‌کند که جای پرسش است که چنین تشکیکی آیا به نسبت در صدق منجر خواهد شد؟ آیا چنین نسبیتی را وی در علم می‌پذیرد؟ یا اساساً چنین نسبیتی امری ویرانگر می‌باشد؟ می‌توان با چنین نسبیتی کنار آمد، بدون اینکه به لوازم سوء آن دچار شد؟ پایا علی‌رغم اینکه بر تکامل‌پذیری تئوری صدق در کشف واقع اذعان دارد، آن را به نسبت معنا نمی‌کند؛ بلکه خود را فراتر از «رنالیسم خام» و «رنالیسم انتقادی» به تصویر می‌کشد و مدعی است که عینی بودن علم، مانع از افتادن در دام نسبیت می‌شود. اما چگونه ماهیت تشکیکی صدق در قالب انطباق‌پذیری با واقع و تکامل‌پذیری فهم در قالب گمانه‌ها می‌تواند وی را از دام نسبیت‌گرایی برهانند؟ به‌نظر می‌رسد تکامل فهم واقع و اشتداد و تشکیک‌پذیری صدق در نگاه وی، در صورتی منجر به نسبیت خواهد شد که وی به هیچ معیار صحت آفاقی و عینی ملتزم نشود. هرچند وی از طرح تکامل فهم علمی و تشکیک در صدق در ذیل عنوان نسبیت پرهیز می‌کند، به‌نظر می‌رسد وی بین تکامل و تشکیک فهم ذهنی که اقتضای ساختار محدود ذهن است، با نسبیت صدق تفاوت می‌گذارد؛ یعنی فهم برابر با صدق نیست تا با نسبیت در فهم، نسبیت در صدق راه یابد؛ بلکه تئوری صدق به دلیل انطباق با واقعیت از یک «ملاک عینی» عام تبعیت می‌کند؛ یعنی واقعیت عینی را به‌عنوان داور نهایی در احراز صدق تئوری علمی می‌پذیرد؛ اما چنین سخنی نشان می‌دهد پایا بین «نسبیت معرفت» و «نسبیت معرفت‌شناختی» تفکیک قایل شده است؛ یعنی نسبیت در فهم را به دلیل تدریجی و تام‌نبودن کشف واقع پذیرفته است؛ اما نسبیت معرفت‌شناختی را که هیچ معیار عینی و آفاقی را در تئوری صدق ملتزم نشود، نپذیرفته است.

البته ممکن اشکال شود که واقعیت متغیر چگونه می‌تواند به‌عنوان یک معیار عام و آفاقی طرح شود. پاسخ این پرسش را می‌توان در تفسیر رویکرد عقل‌گرایی نقاد، از مفهوم واقعیت یافت. در این رویکرد عینیت‌پذیری لزوماً منحصر به واقعیت متغیر مادی نیست؛ بلکه منظور این است که هر تئوری، امکان نقدپذیری و تحلیل بین‌نخبگان و تفاهم بین‌الاذهانی را دارا باشد و مورد انتقاد اندیشمندان قرار بگیرد. آیا چنین تفسیری از عینیت می‌تواند مانع نسبیّت شود و معیار داور علمی برای همه سطوح علوم باشد؟ به‌نظر می‌رسد چنین شرطی عملاً می‌تواند برخی علوم تجربی را واجد شرایط علمیت اعلام کند؛ اما نسبت به علوم‌ی که به اقتضای موضوعشان امکان تجربه و آزمون عینی مستقیم نیست، واجد معیار احراز صدق علمی نیست.

### ۳-۱-۲. تبعیت تکامل ساختار فهم از تکامل واقعیت مادی

یکی از انتقادهای جدی بر نظریه وی، قرائت وی از تطابق است. در واقع تفسیر تطابق به انطباق‌پذیری به‌عنوان تئوری صدق، برداشتی است که نه تنها با تلقی مشهور ناسازگار است، بلکه انطباق‌پذیری به‌عنوان تئوری صدق، تغییر و تحول تناسبات فهم و به‌عبارتی نسبیّت فهم، تابع تکامل‌پذیری ساختار واقعیت عینی و نسبیّت هستی‌شناختی می‌کند. به‌دنبال چنین تغییری، صدق یک تئوری، تابع تغییر و تحول واقع، دچار تکامل می‌گردد. به این ترتیب همیشه الزامات واقعیت خارج، بر اقتضائات ساختار ذهن و به‌تبع بر اقتضائات تئوری صدق حکومت می‌کند. هرچند وی در مواجهه با واقعیت بر این باور است که نظریه‌پرداز همواره با معرفت پیشینی و انتظارات تعریف‌شده سراغ واقع می‌رود، اعتبار و ارزش آن را به انطباق‌پذیری آن با واقع بیرونی معنا می‌کند نه برعکس.

به‌نظر می‌رسد در چنین شرایطی ما با نوع جدیدی از «ماتریالیسم معرفتی» و تلقی جدیدی از «پوزیتیویسم» مواجه هستیم که علی‌رغم پذیرش گران‌بار بودن مشاهده و

تجربه از نظریه در مقام داوری با شرط انطباق‌پذیری، گران‌باری مشاهده از نظریه عملاً رنگ می‌بازد؛ یعنی پذیرش حاکمیت تکامل واقعیت بر ساختار ذهن و تئوری صدق، خواه‌وناخواه به پیش‌فرض ذهنی نانوخته این نظریه تبدیل شده است؛ در حالی که انطباق‌پذیری نظریه و صدقش با تغییر و تکامل واقعیت عینی نمی‌تواند «معیار صحت» واقع شود؛ چراکه تغییر و تحول واقعیت ماده به صورت غلط نیز «امکان وقوعی» داد؛ یعنی تناسب واقعیت ماده اعم از صحیح و غلط است و صرف انطباق‌پذیری با واقع نمی‌تواند معیار انحصاری در داوری نظریه صحیح باشد. به دنبال اعم‌بودن واقع، نظریه‌ها نیز اعم از صحیح و غلط خواهد بود؛ یعنی اگر نظریه با واقعیت غلط مادی انطباق یافت، به نظریه غلط منجر می‌شود و اگر با واقعیت صحیح مادی منطبق شد، به نظریه صحیح منجر خواهد شد. پس خود نظریه نمی‌تواند صدق و کذبش را تعیین و تفسیر کند که در این صورت نیازی به معیار داوری نخواهد بود؛ همان‌طور که درک صحیح یا غلط از قانون‌مندی واقعیت بر عهده خود واقعیت نیست، یعنی واقعیت نسبت به صحیح و غلط ساختار خود، لابلشروط و لااقتضاست. به این ترتیب احراز صدق و کذب تابع «فاعل شناسا» است که اگر فارغ از تئوری و ارزش و انگیزه خاصی باشد، قانون‌مندی صحیح و غلط برای وی معنای نخواهد داشت. پس وقوع پدیده‌ها در عالم اعم از صحیح و غلط است (زیباکلام، ۱۳۸۹، ص ۲۴).

#### ۴-۱-۲. نفوذپذیری، تأثیر و تأثر انگیزها در ساختار فهم

یکی از نقدهای اساسی بر نظریه پایا انگاره نفوذناپذیری تعلق انسان در ساختار فهم است که اساس نفی علم دینی را مدلل می‌کند و با نقض آن، شاید شاکله نظریه وی متزلزل شود. اذعان و ادعای «تعلق‌ناپذیری ذات علم» از انگیزه‌ها برآمده از یک «انسان‌شناسی انتزاعی» است که از نگرش ذات‌انگارانه به ابعاد وجودی انسان حکایت می‌کند. گویا در این نگرش، قوا و ساحت وجودی انسان از یک «وحدت ترکیبی» برخوردار نیستند؛ به



نحوی که تعلق انسان تأثیری در حقیقت فهم یا عکس آن ندارد و اگر هم دارد، این تأثیر به بُعد وجودی واقعیت فهم تبدیل نمی‌شود، چنین تلقی موجب شده حیث شناختاری، به‌عنوان یک ذات مستقل، حیث تعلق به‌عنوان یک ذات بسیط، ارتباطی نداشته باشند؛ در حالی که هویت انسان نمی‌تواند چندپاره باشد؛ به نحوی که تعلقش در جهتی و ادراکش در سوی دیگر حرکت کند. با اذعان به وحدت ترکیبی شخصیت انسان، سؤال از مؤلفه‌های اصلی و فرعی تشکیل‌دهنده این ترکیب می‌شود. اگر در این ترکیب، هویت شناختاری انسان حاکم بر هویت تعلقی انسان باشد، باز مجال طرح امکان علم دینی وجود دارد؛ چراکه تعلقات انسان می‌تواند علوم را در جهت انتظارات مطلوب، مورد بهره‌برداری قرار دهد. البته اگر بتوان بر خلاف تصور فوق، در ترکیب ابعاد وجودی انسان، هویت تعلقی را نسبت به هویت شناختاری، متغیر اصلی تلقی کرد، در این فرض تعلقات اعم از دینی و غیردینی، در متن فهم رسوخ می‌کند و هویت علم و وصف دینی یا سکولار به خود می‌گیرد.

#### ۲-۱-۵. امکان صبغه ایدئولوژیکی نظریه‌ها با آغستگی مشاهده از نظریه

اگر پذیرفتیم که آزمون عینی تئوری، فارغ از نظریه امکان‌پذیر نیست و بلکه انتظارات ما از واقع در قالب نظریه ارائه می‌شود، چنان‌که در نقد پیشین گفته شد، نه نظریه و نه خود واقعیت نمی‌تواند صدق و کذب خودش را تعیین کند، بلکه این انتظارات و انگیزه‌های نهفته در دل نظریه‌هاست که گمانه و گزینش نظریه‌ها را هدایت کرده، منجر به پردازش می‌شود؛ پس نظریه‌ها گرانبار از ارزش و انگیزه‌اند. البته پایا تأثیرگذاری انگیزه و ارزش‌ها را در نظریه‌ها به نحوی خاص می‌پذیرد. در این باره دو ادعا طرح می‌کند: الف) وی تأثیرپذیری نظریه از انگیزه را در حد یک «علت اعدادی» و تحریکی تلقی می‌کند به گونه‌ای که پس از شکل‌گیری نظریه علمی، انگیزه‌ها از علم‌کننده‌شده و مستقل از هم طرح می‌شود؛ به نحوی که انگیزه‌ها پس از شکل‌گیری، نفوذی در آن ندارد. ب) اینکه نظریه‌های

علمی اگر بار ارزشی و ایدئولوژیکی دارند، باید آن را تخلیه کرد؛ به عبارتی شرط احراز علمیت‌شان، حذف انگیزه‌ها از نظریه‌هاست. این سخن باز از یک نگاه ذات‌انگاری نسبت به ساختار وجودی انسان حکایت می‌کند که مناسبات پیچیده پدیده‌ها را در موجودات ارگانیکی و صاحب اراده‌ای مثل انسان به‌دقت ملاحظه نمی‌کند؛ گویی گرایش‌ها و ایدئولوژی‌ها نهفته در متن نظریه، دارای یک روابط مکانیکی است که به صورت دستوری باید از ساختار نظریه جدا کرد و موجبات رهایی آنها را فراهم نمود. البته می‌توان در مقام انتزاع و تحلیل ذهنی، این روابط را از هم برید، اما در متن واقعیت چنین انقطاعی محقق نمی‌شود (زیباکلام، ۱۳۸۹، صص ۳۰ و ۱۵۶).

## ۲-۲. نقد و بررسی مبانی علم شناختی

این نظریه علی‌رغم انکار علم دینی به امکان و مطلوبیت تکنولوژی دینی با توجه به ویژگی‌های تکنولوژی اذعان می‌کند؛ از این رو در صورتی که چنین تفکیک‌های بیان‌شده معقول نباشند، قاعدتاً برخی از توصیفات و احکام تکنولوژی به علم و برخی از توصیفات و احکام علم، به تکنولوژی سرایت خواهد کرد. در این صورت می‌توان مدعی شد چنین ثنویت‌انگاری امری باطل بوده، منطق یکسانی را باید در تحلیل امکان و مطلوبیت علم و تکنولوژی دینی یا عدم امکان آن دو به‌کار بست؛ هرچند التزام به منطق واحد به‌معنای انکار تمایز و تفاوت‌های آن دو در هویت و کارکرد و نیز شدت و مراتب دینی شدن نیست.

### ۲-۲-۱. اشتراک علم و تکنولوژی به‌مثابه ابزار رفع نیاز

برای پرداختن به این مسئله باید پرسید که آیا نظریه‌های علمی در خلأ شکل می‌گیرند؟ آیا حدس‌های علمی در جهت ارضا کنجکاو‌های هوشمندانه شخصیت‌های علمی، در خلوت و دلتنگی‌های اندیشمندان به‌وجود می‌آید؟ آیا نظریه‌های علمی معطوف به حل مسئله‌های است که اندیشمندان به تشخیص فردی خود در پاسخ به نیازهای اجتماعی

دنبال می‌کنند؟ اگر چنین تلقی از علم داشته باشیم، به این معناست که اساساً فرایند توسعه علوم و تحقیقات امری است که نیاز به برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری در حوزه پژوهش ندارد؛ یعنی فرایند تولید علم امری قائم به شخص است؛ در حالی که بر اساس مطالعات و شواهد عینی، علوم و تحقیقات در عصر جدید، در یک پروسه اجتماعی صورت می‌گیرد؛ یعنی در جامعه مدرن، شبکه تحقیقات علمی، مبتنی بر یک «روش تحقیق اجتماعی»، مسئله‌ها و موضوعات خود را از متن نیازها و خلأهای که در مناسبات زندگی اجتماعی پدید می‌آید، اخذ می‌کند؛ یعنی توسعه دامنه نیازهای اجتماعی در بسیاری از مناسبات حیات مادی و به‌وجودآمدن تقاضای مؤثر برای حل نیازها، مبدأ و اساس برای سفارش‌پذیری علوم می‌گردد تا بتوانند ابزار و روش‌های ارضای نیاز را پژوهش و تولید کنند. به عبارتی توسعه علوم و تحقیقات و فناوری، مبتنی و وامدار توسعه جریان نیاز و ارضای اجتماعی است و این پروسه اجتماعی به صورت دیالکتیکی بازتولید می‌شود.

براین اساس می‌توان مدعی شد که جهت‌گیری حاکم بر شبکه علمی یک جامعه به صرف میل شخصی دانشمند رقم نمی‌خورد؛ چراکه تعلقات و ارزش‌های پذیرفته اجتماعی در علوم که در حکم پارادایم عمل می‌کند، خط و مشی روند پژوهش را تعیین می‌کند و در این شرایط یک اندیشمند با هم‌دل و هم‌افق شدن با محیط‌گرایی و ارزش‌های حاکم بر تحقیق، عملاً جهت‌گیری اجتماعی و تعریف‌شده را در فرایند گمانه و گزینش‌های علمی می‌پذیرد و دخالت می‌دهد. روشن است در این نحوه از تعهد علمی در فرایند توسعه اجتماعی علم، گرایش‌ها و ارزش‌های پذیرفته‌شده اجتماعی بر فرایند تحقیق پژوهش حاکم می‌گردد؛ در غیر این صورت اساساً توسعه اجتماعی علم امکان‌پذیر نمی‌شود.

به این ترتیب نظریه‌های علمی در مقام توصیف واقعیت، معیار صدقشان، فارغ از جریان نیاز و ارضای اجتماعی و گرایش‌های آن نیست؛ لذا پژوهشگر تا زمانی که پای‌بند و متعهد به این گرایش حاکم است، باید تعلقات شخصی خود را هماهنگ کند و در غیر این

صورت با دخالت تعلقات شخصی فاعل شناسا در نظریه، منشأ ناهماهنگی و شکاف در مسیر تحقیق می‌گردد؛ دیگر روش تحقیق و تعریف و پذیرفته شده اجتماعی نمی‌تواند پاسخ‌گوی حل مسئله‌های علمی باشد و در این مجال است که برخی متفکران به روش ابداعی روی می‌آورند و حل مسئله را به گونه‌ای دیگر دنبال می‌کنند که در مواردی منشأ جهش و انقلاب علمی می‌گردد.

حاصل اینکه اساساً هیچ یک از مراحل تحقیق و پژوهش - مثل انتخاب مسئله، شناخت مسئله، تجزیه مسئله، ارائه فرضیه، اتخاذ روش، مبانی، مقام گردآوری، مقام داوری، پیش‌بینی، مدیریت، ارزشیابی و... - فارغ از گرایش و ارزش‌های فردی و اجتماعی تحقق نمی‌یابد و این سخن بیانگر این نکته است که «تولید علم» به صورت اجتماعی در ذیل «سیاست‌گذاری» و «برنامه‌ریزی» خاصی واقع می‌شود که بریده از سیاست کلان توسعه اجتماعی نیست؛ برای نمونه مطالعه در حوزه فیزیک هسته‌ای یا ذرات بنیادی در یک کشور مدرن غربی، تحت سیاست‌های توسعه قدرت در آن کشور صورت می‌گیرد؛ از این روی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی برای امنیت ملی و توسعه اقتدار بر فضای تحقیقات علمی تأثیرگذار بوده، به آن جهت می‌بخشد؛ به این ترتیب معادله توسعه قدرت، بر معادله توسعه تحقیقات حکومت می‌کند. این سخن به معنای حاکمیت مناسبات اخلاق توسعه بر سیاست‌ها و برنامه‌ریزی تحقیقات است. پس نظریه‌پردازی نیز همانند تکنولوژی در جهت تحقق نیازهای عینی صورت گیرد. علوم مدرن بر خلاف علوم پیشامدرن، معطوف به تصرف و تسخیر واقعیت عینی است و به‌عنوان ابزارهای کاربردی بر حل نیازهای عملی‌اند نه صرف علوم انتزاعی یا علوم تجربی کاشف از واقع.

پس دانش‌های کاربردی نیز از این حیث که به یک واسطه ابزار رفع نیاز عملی‌اند، تکنولوژی محسوب می‌شوند؛ اما ابزاری‌بودنشان بر خلاف تلقی رایج از تکنولوژی، از جنس نرم است؛ لذا می‌توان به یک معنا نظریه‌ها را به دلیل خصلت ابزاربودن برای یک



هدف عملی بیرونی، به‌عنوان «تکنولوژی مفهومی» و نرم تلقی کرد و در نتیجه برخی از احکام و نتایج تکنولوژی را بر علوم نیز بار کرد و علوم را نیز به دلیل رفع نیازهای عملی به دینی و غیردینی تقسیم کرد. درحقیقت اختلاف ماهیت توصیفی و اکتشافی علوم و ماهیت تجویزی و عمل‌گرایانه تکنولوژی، صرفاً اختلاف در روش و نوع ابزار تحقق نیاز است؛ لذا علوم و تکنولوژی در جهت تحقق مطلوبیت‌های اجتماعی تعریف شده و در ذیل سیاست‌ها کلان، بنفسه موضوعیت ندارند، بلکه طریقت دارند. هرچند طریقت‌شان به صورت طولی و مراحل متوالی است؛ یعنی جریان نیاز و ارضای مؤثر اجتماعی، بستر گرایش تحقیقات علمی و نیز منشأ پیدایش و تکامل نظریه‌های علمی است و تکنولوژی‌ها به‌عنوان ابزارهای رفع نیازهای عملی، ظرف تجسد عینی تئوری‌ها محسوب می‌شوند. طبق بیان فوق اهداف و نیاز معرفتی و عملی نمی‌تواند تمایز و دوگانگی بین علم و تکنولوژی را به نحوی رقم بزند که در یکی دینی‌بودن امری غیر معقول و غیرممکن تلقی شود و در دیگری امری ممکن و مطلوب تصور شود. البته ناگفته نماند که پایا نیز به دلیل همین شکنندگی مرز و دوگانگی غیر ارتباطی علم و تکنولوژی، مجبور شده است علوم انسانی اجتماعی، مثل دانش فقه را نیز جزء تکنولوژی اجتماعی تلقی کند و وصف دینی و غیردینی را در آن ممکن و مطلوب تلقی کند (پاپا، ۱۳۹۵، الف، صص ۱۷۳ و ۱۷۴).

## ۲-۲-۲. کارکردهای جدید تکنولوژی، دلالت آن بر ذات مندی

در اثبات امکان تکنولوژی دینی یکی از دلایل ارائه شده اینکه علم و تکنولوژی، دو مکانیزم ارتباطی متفاوتی در مواجهه با واقعیت مشاع طی می‌کنند. علم با روش توصیف و اکتشاف با گمانه‌زنی پرده از «ذات‌های فرضی» برمی‌دارد که توان علّی و ظرفیت یک واقعیت را رقم می‌زند؛ اما «ذات‌های فرضی» و «توان علّی» ناشی از آن، مستقل از اراده انسان بوده و برساخته تعلقات وی نیست؛ اما این استقلال و ذات‌مندی واقعیت، طبق

مبنای پایا منحصر در واقعیت عینی نمی‌گردد؛ یعنی واقعیت اعم از ذهن و عین است؛ لذا با توجه با اصل انطباق علم بر واقعیت عینی، این خصلت ذات‌مندی، به خود علم، به‌عنوان امری وجودی نیز سرایت می‌کند؛ یعنی علم نیز به‌عنوان یک واقعیت ذهنی و مفهومی دارای ذات است و از ظرفیت و توان علیّ متناسب با ظرف خود برخوردار است؛ به همین دلیل ذات‌مندی واقعیت علم، مانع رسوخ تعلقات انسان در ذات علم گردد. به این ترتیب ذات‌مندی علم از دو ورودی قابل توجه است: یکی از جهت موضوع و متعلق علم یعنی عینیت و دیگری از جهت ساختار علم یعنی ذهنیت. به‌عنوان مرتبه دیگر از واقعیت که ذات‌مندی در یکی به صورت هسته سخت واقعیت مشاع (جهان ۱) و ذات‌مندی دیگری به صورت هسته نرم واقعیت مشاع (جهان ۲) است. اولی به‌عنوان به «ذات فرضی عینی» است و دیگری به‌عنوان «ذات فرضی مفهومی» است. اگرچه چنین تقریری از ذات‌مندی به نحو صریح در کلام پایا وجود ندارد، از لوازم کلام ایشان می‌توان به این برداشت رسید؛ والا صرف اطلاق ذات‌مندی به واقعیت عینی، بدون سرایت آن به واقعیت ذهن و علم نمی‌تواند محمل درستی برای مقایسه ویژگی‌هایی علم و تکنولوژی گردد. حال با پذیرش ذات‌مندی ذهن و علم، با توجه به نقد معرفت‌شناختی که در پیش گفته شد، به نظر می‌رسد چنین ذات‌مندی نه برای واقعیت و نه برای علم قابل اثبات نیست؛ یعنی ذات‌های فرضی در واقعیت عینی، همان طوری که طبق آموزه‌های دینی، بریده از جریان مشیت الهی نیست، واقعیت جهان ذهن و علم نیز مستقل از اراده فاعل شناسا، در عالم ثبوت، امکان‌پذیر نیست؛ یعنی ساختار ذهن انسان در فرایند ادراک نمی‌تواند مستقل از ساحت اراده و تعلقات، حرکت سنجشی بکند؛ لذا با نفی ذات‌مندی جهان ذهن و علم، به تبع مجرا برای فرض دینی و غیردینی بودن ذات علم پدیدار می‌شود.

با توجه به تقریر فوق منظور این نظریه از ذات‌مندی تکنیک این است که اساساً مواجهه تکنولوژی با واقعیت، همانند علم به صورت کشف ذات‌های فرضی نیست، بلکه



تکنولوژی بر اساس یک نقشه طراحی شده، با ترکیب ظرفیت و توان علی ذات‌های مستقل، کارکردهای جدیدی را ایجاد می‌کند؛ البته چون مبتنی بر سپهر معنایی و نیازهای مطلوب بوده و در آن عوامل انسانی و اجتماعی دخالت مؤثری دارند، دیگر نمی‌توان تکنولوژی را به‌عنوان امری برساخته و دارای ذات مستقل تصور کرد. درحقیقت اساس ادعای اینکه در تکنولوژی توان علی جدید چیزی بیش از توان علی، ذات‌های مستقل نیست، پس ذات جدیدی خلق نشده که از توان و ظرفیت مستقل و آزاد از سوژه برخوردار باشد.

در نقد سخن فوق باید گفت اساساً کارکردهای جدید تکنولوژی از ضمیمه شدن هزاران ذات مستقل با توان علی، بدون وقوع یک ترکیب و ظهور توان علی جدید ممکن نمی‌شود. چگونه می‌توان هزاران ذات را در کنار هم به صورت واحدهای مستقل بدون تأثیر و تأثر و بدون اختلاف در سطح تأثیرگذاری فرض کرد و در عین حال توقع کارکردهای جدید داشت. با این نوع نگاه انتزاعی نمی‌توان تحلیل درستی از ساختار تکنولوژی کرد؛ چراکه در مهندسی و طراحی نقشه علمی، همه ذات‌های فرضی بر اساس یک هدف‌گذاری معین به صورت یک نظام‌واره تعریف می‌شوند و ترکیب جدید پدیده می‌آید؛ به گونه‌ای که ذات‌ها با توان علی متفاوت و متکثر، هر یک در جایگاه مناسبی که در نقشه طراحی شده است، قرار می‌گیرند و در یک وحدت ترکیبی جدید، در قالب تکنولوژی ظاهر می‌شوند و با تصرف در طبیعت عالم، نیازهای عملی تعریف‌شده‌ای را پاسخ می‌دهند.

تعجب اینکه چگونه تکنولوژی فاقد ذات و ساختار علی می‌تواند نیازها و مطلوبیت‌های عملی تعریف‌شده را تحقق بخشد؛ یعنی جهت‌مندی حاکم بر نقشه طراحی، همه عناصر و اجزای ذات را در یک توان علی و ظرفیت جدیدی صورت‌بندی می‌کند که در ذات جدید و نام تکنولوژی جدید تجسد پیدا می‌کند و چنین ظرفیتی را در اجزای غیرمرتبط نمی‌توان سراغ گرفت. با این تلقی، تکنولوژی کارکردهای تعریف‌شده و اهداف خاصی را عملی می‌کند و صرفاً یک ابزار خنثی نسبت به مطلوبیت‌های اجتماعی

تعریف شده نیست. در نتیجه تکنولوژی در عین حالی که دارای یک ذات جدیدی است، متقوم به تعلقات و ارزش‌های اجتماعی نیز هست. بر حسب اقتضانات تکوینی عالم، ذات‌مندی واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی عقلاً ملازم با انقطاع از روابط انسانی و اجتماعی نیست، مگر در فرض انتزاع و تجرید ذهنی.

از این روی بر خلاف تصور پایا اساساً نفی ذات‌مندی از تکنولوژی نمی‌تواند امکان و مطلوبیت دینی بودن را در تکنولوژی اثبات کند؛ یعنی تلقی وی از دینی بودن تکنولوژی به این معنا نیست که وی بر اساس رسوخ تعلقات فردی و اجتماعی، در ساختار و ترکیب تکنولوژی، آن را دینی تلقی می‌کند؛ چراکه با نفی ذات‌مندی و توان علیّ مستقل تصویری خنثی و ابزارانگارانه از تکنیک به تصویر کشیده است که هر کس می‌تواند با هر گونه سپهر معنایی و فرهنگی‌اش در هدف تعیین شده به کار گیرد، بدون اینکه در ذات تکنولوژی تصرف کند؛ در حالی که کمترین و نازل‌ترین سطح نفوذ اراده‌ها و سپهر معنایی در تکنولوژی، حضور در مقیاس بهره‌وری است و این مقدار از تصرف نمی‌تواند دلالت کافی و لازم بر دینی شدن تکنولوژی داشته باشد؛ یعنی نمی‌تواند پیامدهای سوء منظوری در جهت و ساختار و کارایی تعریف شده در تکنولوژی را خنثی کند. در حقیقت چنین تصویر خنثی از تکنولوژی، دال مرکزی این نظریه یعنی عدم امکان و مطلوبیت تکنولوژی دینی مستقل از سپهر مفهومی و معنایی کاربران را نقض می‌کند. در حقیقت دو دال مرکزی نظریه وی یعنی نفی ذات‌مندی تکنولوژی برای امکان دینی بودن آن و اذعان به ذات‌مندی علم، جهت انکار دینی در عمل نتیجه عکس داده است؛ از این رو با نفی ذات‌مندی تکنیک، اثبات تکنولوژی دینی در معنای واقعی کلمه حاصل نشده، بلکه نقض شده است و با اثبات ذات‌مندی علم نیز انکار علم دینی حاصل نشده است؛ از این رو «نفی ذات‌مندی تکنولوژی» و «اثبات ذات‌مندی علم» هر دو به نفی امکان دینی شدن و مطلوبیت هر دو منجر می‌شود.

### ۳-۲. نقد و بررسی مبانی دین‌شناختی

نقد و بررسی نظریه را از منظر دین‌شناسی دنبال می‌کنیم. درحقیقت مهم‌ترین نقد وی در عدم مطلوبیت علم دینی این است که اساساً دخالت آموزه‌های دین در علم به یک «نسبیت‌گرایی» پنهان دامن زده، منشأ درگیری و خشونت در جامعه دینی می‌گردد.

۲۰۹



### ۱-۳-۲. یکسان‌انگاری حقیقت قدسی دین و معرفت دینی

پرسش جدی این است که آیا این نظریه تمایزی بین حقیقت و حیانی دین و فهم دینی قایل است یا نه؟ اگر بر چنین تمایزی ملتزم باشد، تبعاً خطا و حتی نسبیت در معرفت دینی بشر ضربه‌ای به قدسیت دین وارد نمی‌کند؛ یعنی نباید بین قدسیت و خطاناپذیری و ثبات حقیقت وحی را با درک تدریجی و خطاپذیر فهم بشری از دین خلط کرد و خطا و نسبیت در معرفت دینی را به خود حقیقت وحی تسری داد. حاصل اینکه بر خلاف نظر پایا که «عقل‌نقاد» را ابزار سنجش دعاوی معرفتی و ارزشی دین قرار می‌دهد، ابطال گزاره‌های علمی متأثر از آموزه‌هایی دین نمی‌تواند مستقیماً قدسیت خود دین را به چالش کشد. چه بسا در صورت قطعی بودن معرفت دینی به دلیل اقتضای روش آن، نتوان در صحت معرفت دینی هم شک کرد، بلکه باید در معرفت علمی بشری شک کرد (پایا، ۱۳۸۵، ص ۱۲-۱۳). بی‌شک در دوران بین صحت معرفت دینی و معرفت علمی، معرفت علمی باید تابع معرفت دینی باشد، و آلا نمی‌توان با روش علوم تجربی، صحت و سقم معرفت دینی را داوری کرد؛ باید ارزیابی آن را با توجه به موضوع و متعلقش با منطق خاص خودش سنجید، با حصر روش احراز صدق، به آزمون تجربی نمی‌توان معرفت دینی را داوری کرد. اساساً دخالت آموزه‌های دینی، در مقام اکتشاف، هیچ منزلت و ارزشی برای دین و تعلقات دینی محسوب نمی‌شود. چنین امری وهن آن محسوب می‌شود. درحقیقت التزام به محوریت معیار داوری علوم تجربی درباره معرفت دینی، به مسلخ‌بردن معرفت دینی است.

## ۲-۳-۲. روش مندی و حجیت تفقه دینی، مانع نسبیت‌گرایی در فهم دینی

تمام حقیقت متن دین و حیانی به دلیل ذوب‌ن‌بودن نمی‌تواند به شکار یک فرد درآید؛ فهم دینی نیز به دلیل شرایط زمانی، مکانی، توانایی‌ها ذهنی و کاربست منطق اجتهاد، متفاوت و متغیر بوده و ملازم با تکامل است. این تکامل و توسعه که به اقتضای محدودیت ظرفیت فهم انسانی و پیچیدگی متن دین است، نباید موجب وحشت ما شود و اساساً نسبیت در معرفت دینی که در سیر تکاملی فهم رخ می‌دهد، به دلیل اینکه مجهز به «منطق اجتهاد» است، مانع از هر گونه تأویل و استحسان ذوقی یا نسبیت‌گرایی در معیار شناخت می‌گردد؛ یعنی منطق اجتهاد به دلیل قاعده‌مندکردن سیر تکامل فهم دینی نمی‌تواند منشأ صدور هر گونه فتوا و حکمی شرعی و در نتیجه منجر به رفتار غیر متعارف اجتماعی شود و اساس دین زیر سؤال رود. در واقع ریشه نگرانی‌ها از دخالت دین در علم و در نتیجه ظهور خشونت در دین‌داران، ریشه در تجربه تلخ تاریخی مسیحیت غرب و ناشی از عدم تفکیک بین ادیان شریعت‌محور و شریعت‌گریز و ادیان تحریف‌شده و نشده دارد؛ چراکه ادیان تحریف‌شده یا ادیانی که دارای احکام اجتماعی و سیاسی شرعی نیستند، مثل مسیحیت، به تلاش و تکاپو برخی دین‌داران و متألّهان در ترویج و تفسیر احکام اجتماعی و سیاسی، به ایدئولوژیک‌شدن و دنیوی‌شدن دین انجامیده است؛ اما چنین سرنوشتی در دستگاه مسیحیت به دلیل عدم اقتضا ایدئولوژیک‌بودن می‌تواند به منجر به مسائلی شود که اساس دین را زیر سؤال برد (خاکی قراملکی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۱-۲۶۰). اما روشن است که نه دین اسلام را می‌توان با مسیحیت تحریف‌شده مقایسه کرد و نه منطق فهم آن دورا؛ چراکه در مسیحیت اساساً دغدغه حجیت وجود ندارد، بلکه منطق و فلسفه‌های بشری، ابزار حاکم بر تحلیل و تفسیر متن دین می‌باشند؛ اما در دین اسلام، دستگاه فقه‌های شیعه با تجهیز به منطق فهم دین (علم اصول)، دغدغه حجیت، اساس کار آن است. این تفاوت‌ها مانع از سیالیت و بی‌قاعدگی در نسبت‌دادن هر فهم به دین می‌شود.



### ۳-۳-۲. علوم و تکنولوژی مدرن، جنگ و خشونت در مقیاس تمدنی

پرسش دیگر این است که آیا تمدن مدرن بشری که کانون تولید علوم و تکنولوژی مدرن‌اند، توانسته‌اند مانع اختلاف و نسبیّت در فهم گردند. این همه تکثر در نظریه‌پردازی در حوزه روش علوم و مبانی فلسفی و معرفتی، چگونه علی‌رغم ادعای عینیت‌گرایی و ایدئولوژی‌زدایی از علم به وجود آمده است؟ از بدو تأسیس عالم مدرنیته که مجهز به علوم و تکنولوژی عظیم است، بزرگ‌ترین و فاجعه‌بارترین خشونت‌ها، در مقیاس تمدنی و اجتماعی در دنیای غرب رخ داده، چگونه می‌توان آنها را توجیه کرد؟ در حالی که بسیاری از خشونت‌های اجتماعی و تمدنی دولت مدرن، ریشه در برخی نظریه‌های علمی و فلسفی مدرن دارد؛ همچون نگاه نژادی دستگاه فلسفی هگل و نظریه زیست‌شناسی تکاملی داروین که تبدیل به نوداروینیسم اجتماعی و نظریه‌های توسعه شده است (گارودی، ۱۳۶۳، ص ۷۷-۷۸). البته ممکن است پاسخ داده شود که این خشونت‌ها به خود علم ربط ندارد، بلکه ناشی از سوءاستفاده بشری از علم است؛ اما چنین سخنی باز هم عدم مطلوبیت علم دینی را موجه نمی‌کند؛ چراکه همین مسئله سوءاستفاده بشری از علم دینی را هم می‌توان چنین توجیه کرد که برخی دین‌داران و متألّهان با فهم ناصواب و سوء تفسیر به واسطه کاربست دستگاه الهیات یا عرفان و فقه موجب صدور انحراف و خطا در جامعه دین‌دار شده‌اند؛ اما این سوءاستفاده را نمی‌توان به اصل دین و جریان اصلی متألّهان و اندیشمندان دینی نسبت داد.

### نتیجه‌گیری

الف) شاه‌کلید اصلی گفتمان علم دینی را باید در مبانی معرفت‌شناختی علم جست‌وجو کرد و اساس نزاع در دینی و سکولاربودن نیز به ذات و ساختار فهم که به ظاهر

امری تعلق‌ناپذیر است، باز می‌گردد؛ از این رو تا مناسبات اختیار و آگاهی به‌خوبی حل نشود، نمی‌توان گام مؤثری در معنای واقعی وصف و اتصاف نظریه‌های علمی به دین برداشت. با اذعان به روابط درهم‌تنیده سیستم‌های ارگانیکی و ارادی مثل انسان و ارتباط درهم‌تنیده انگیزه و انگیزه در متن واقع، تعلق در ذات علم راه پیدا می‌کند.

ب) تمدن‌سازی و اسلامی‌کردن نظام اجتماعی به صرف تغییر کاربری تکنولوژی در جهت مطلوب، بدون اینکه جهت دینی در ذات علوم و متن تکنولوژی راه یابد و علوم و تکنولوژی اسلامی شود، میسر نمی‌گردد؛ لذا در یک حرکت تمدنی نمی‌توان ارتباط و نسبت تولیدی علم و تکنولوژی را منقطع دید؛ هر دو برای تحقق نیازهای زیست اجتماعی و تمدنی، طریق و ابزارند؛ تفاوتشان در عینی و ذهنی بودن و سخت و نرم‌بودنشان است.

ج) صبغه ایدئولوژیکی نظریه‌های علمی را نمی‌توان از آن جدا کرد، مگر در مقام تحلیل ذهنی و هر گونه الزام و تجویز برای زدودن بار ایدئولوژیکی، افتادن در دام ایدئولوژی دیگری است.

د) باید بین دین و حیانی و معرفت دینی که امری بشری است، تمایز قایل شد و خطای احتمالی در معرفت دینی را به متن دین تسری نداد؛ همان طور که قدسیت و قطعیت دین و حیانی را نمی‌توان به معرفت دینی بدون اتمام حجیت آن تسری داد.

## منابع

۱. پایا، علی (۱۳۹۴). فقیه به منزله یک مهندس. فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۱۹ (۶۳)، ۱۷۳-۱۹۸.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ الف). ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی. فصلنامه حکمت و فلسفه، ۳ (۲ و ۳)، ۷۷-۳۹.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). تفکر، درباره عقلانیت نقاد؛ پیرامون رهیافتی تازه به فلسفه تحلیلی. مجله سوره اندیشه، ۵۴-۵۵، ۲۲۱-۲۲۳.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ الف). ملاحظاتی درباره جایگاه معرفت‌شناسی فقه. علوم انسانی اسلامی، ۵ (۱۷)، ۱۷۲-۱۷۹.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). دمکراسی اسلامی: امکان یا امتناع. نشریه آئین، ۲، ۲۳-۲۸.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). آینده دین در جهان مدرن. اندیشه دینی شیراز، ۱۹، ۱-۲۴.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ ب). ارزیابی نقادانه امکان‌پذیری تکنولوژی دینی، نمونه تکنولوژی فرقه آمیش. نشریه گفتمان الگو، ۳ (۶)، ۱۹۲-۱۸۰.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ ب). دشواری سخن‌گفتن از مفهوم علم دینی. مجله اخبار ادیان، ۵ (۳ و ۴)، ۶۹-۶۰.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). تکنولوژی دینی: چیستی، امکان و تحقق. روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۸ (۷۳)، ۷-۵۲.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ ب). رویکرد عقلانیت نقاد به دین. مجله پویا، ۸۹-۹۴.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ الف). نتایج نامطلوب گفتمان علوم انسانی بومی/دینی. مجله باور فلسفی، ۲ (۱)، ۷۵-۵۸.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). گره‌گشادی به شیوه فیلسوفان و مهندسان. تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۴. پایا، علی، و دیگران (۱۳۹۲ ب). علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات. چاپ ششم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.





۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ الف). علم دینی دیده‌گاه‌ها و تحلیل‌ها (امتناع و عدم مطلوبیت علم دینی)، قم، انتشارات حکمت اسلامی، چ ۱.
۱۶. پایا، علی، و سوزنچی، حسین (۱۳۹۳). علم دینی؛ آری یا نه؟ مناظره مکتوب پایا و سوزنچی. فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا، ۹، ۳۶۳-۴۱۶.
۱۷. تقوی، و مصطفوی (۱۳۹۱). نقدی بر «ملاحظات نقادانه درباره علم دینی و علم بومی». مجله روش‌شناسی علوم انسانی، ۷۱، ۴۵-۶۸.
۱۸. خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۷). دین و ایدئولوژی. قم، نشر تمدن نوین.
۱۹. دادجو، ابراهیم (۱۳۹۷). ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر. مجله ذهن، ۷۴، ۵۱-۸۲.
۲۰. زیباکلام، سعید (۱۳۸۹). معرفت‌شناسی اجتماعی. چاپ دوم، تهران، سمت.
۲۱. گارودی، روزبه (۱۳۶۳). در شناخت اندیشه هگل. ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران، نشر آگاه.