

## **An Analysis and Examination of Types of Science-Religion Relations**

**Malekeh Rafi'ei<sup>1</sup>**      **Amir Maleki<sup>2</sup>**  
**Mohammad Javad Zahedi<sup>3</sup>**      **Farhang Ershad<sup>4</sup>**

Received: 05/01/2020

Accepted: 14/07/2020

### **Abstract**

Investigation of the nature of the relationship between science and religion, as two important sources of human knowledge, has always been the focus of attention of thinkers in various intellectual fields. This has led to the formation of a wide range of different viewpoints and theories about it. The analysis of these various viewpoints is of great importance in our society due to the constantly evolving discussions on the subject of religious science, and in particular, the "Islamic-human sciences". The present paper, while knowing the importance of this fact, tries to examine various models and theories related to the relationship between science and religion in an analytical-descriptive method. The findings show that there is no single point of view that can adequately cover all the complexities related to the relationship between science and religion, and therefore examining this relationship, as one of the necessary preconditions for the realization of religious science, requires going through homogeneity and relying on multiple and multilateral models.

### **Keywords**

Science, religion, the relationship between science and religion, contradiction, separation, composition, completion.

- 
1. PhD student in Sociology, Faculty of social sciences, The Center for supplementary education, Payam Noor University, Tehran, Iran. m.rafi@student.pnu.ac.ir
  2. Associate professor of the department for social sciences, Payam Noor University of Tehran, Iran. (Author in charge). a\_maleki@pnu.ac.ir
  3. Professor of the department for social sciences, Payam Noor University of Tehran, Iran. m\_zahedi@pnu.ac.ir
  4. Professor of the department for social sciences, University of Shahid Chamran Ahwaz, Iran. ershadf@gmail.com

---

Rafi, M. & Maleki, A. & Zahedi, M. J. & Farhang, E. (2020). An Analysis and Examination of Types of Science-Religion Relations, *Journal of Islam and Social Studies*, 8(29), pp. 125-152. Doi:10.22081/jiss.2020.56488.1597

---

## تحلیل و واکاوی گونه‌های روابط علم و دین

ملکه رفیعی<sup>۱</sup>    امیر ملکی<sup>۲</sup>    محمدجواد زاهدی<sup>۳</sup>    فرهنگ ارشاد<sup>۴</sup>  
 تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۱۵    تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۴

### چکیده

کاوش در ماهیت رابطه علم و دین، به‌مثابه دو خاستگاه مهم معرفت‌بشری، همواره در کانون توجه اندیشمندان حوزه‌های فکری مختلف قرار داشته است. این امر منجر به شکل‌گیری طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون در خصوص آن شده است. واکاوی این دیدگاه‌های متنوع، به دلیل مباحث دائماً بسط‌یابنده درباره مبحث علم دینی و به‌طور خاص تر «علوم انسانی اسلامی» در جامعه ما از اهمیت عمده‌ای برخوردار است. نوشتار حاضر با وقوف به اهمیت قضیه می‌کوشد مدل‌ها و نظریه‌های مختلف معطوف به رابطه علم و دین را با روشی تحلیلی-توصیفی بررسی کند. یافته‌ها بیش از هر چیز بازگوی آن است که دیدگاه واحدی وجود ندارد که بتواند به‌قدر کفایت، همه پیچیدگی‌های مرتبط با مناسبات علم و دین را پوشش دهد؛ بنابراین تدقیق این رابطه، به‌مثابه یکی از پیش‌شرط‌های ضروری تحقق علم دینی، مستلزم فراگذری از یکسونگری و اتکا بر مدل‌های متکثر و چندجانبه‌گرا است.

### کلیدواژه‌ها

علم، دین، رابطه علم و دین، تضاد، تفکیک، ترکیب، تکمیل.

۱. دانشجوی دکتری رشته جامعه‌شناسی، مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. m.rafieei@student.pnu.ac.ir
۲. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور تهران، ایران. (نویسنده مسئول) a\_maleki@pnu.ac.ir
۳. استاد گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور تهران، ایران. m\_zahedi@pnu.ac.ir
۴. استاد گروه علوم اجتماعی دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران. ershadf@gmail.com

\* رفیعی، ملکه؛ ملکی، امیر؛ زاهدی، محمدجواد؛ و ارشاد، فرهنگ. (۱۳۹۹). تحلیل و واکاوی گونه‌های روابط علم و دین. (رساله دکتری دانشگاه پیام نور تهران، ایران، استاد راهنما: ملکی، امیر؛ و زاهدی، محمدجواد). فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸ (۲۹)، صص ۱۲۵-۱۵۲.  
 Doi: 10.22081/jiss.2020.56488.1597

## مقدمه

رابطه علم و دین، به عنوان موضوعی بین‌رشته‌ای و فراگیر، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، دست‌مایه مطالعات گسترده و موجد نظریه‌ها و مدل‌های متنوعی بوده است. مفهوم‌پردازی و مدل‌سازی در باب رابطه علم و دین، به تدریج و در چند مرحله صورت گرفته است. در مرحله نخست، مقارن با دوران مدرن که به تعبیری دوران سربرکشیدن اومانیسیم و عقلانیت متأثر از روشنگری است، بی‌وقفه از علم، به منزله یگانه‌راه عقلانی منتهی به پیشرفت و سعادت بشر تجلیل شد و از سوی دیگر، دین از زمره خرافات و باورهای غیرعقلانی عصرهای گذشته به‌شمار آمد. روشن است که رابطه علم و دین در این مرحله بیش از هر چیز با کلیدواژه تضاد توضیح‌پذیر است. عصاره نگرش تضادی در این نقل قول مشهور داکینز (Dawkins, 1995, p. 47) متجلی است: «من خدا را چونان توضیحی معارض با فکت‌های مرتبط با جهان و زندگی می‌انگارم». این بدان معنا است که علم در خصوص انسان و جهان، بینش‌هایی به‌دست می‌دهد که از اساس با تفاسیر تئولوژیکی معارض‌اند؛ اما در مراحل بعدی با ظهور فلسفه علم جدیدی که قطعیت سابق علوم را به چالش می‌کشید، زمینه طرح دیدگاه‌های جدیدتری فراهم شد که به جای آنکه علم و دین را نیروهایی ضرورتاً رقیب و متخاصم به‌شمار آورند، به همزیستی آشتی‌جویانه آنها در قالبی تکثرگرا میدان می‌دادند. جایی که در انگاره تضاد، باب گفتگو، از اساس مسدود بود، «دیدگاه‌های جدید با فراگذری از تلقی "حقیقت به‌مثابه قطعیت"، به استقبال ایده "حقیقت چونان دیالوگ" رفتند» (Stahl, & etal, 2002, p. 200)؛ بدین ترتیب امکان شکل‌گیری مدل‌ها و دسته‌بندی‌های متنوعی در خصوص نسبت علم و دین میسر شد که به رابطه تضادی فقط به‌عنوان یکی از روابط ممکن بین علم و دین نگاه می‌کردند. از جمله آنها می‌توان به‌طور مشخص به مدل ارائه‌شده‌ایان باربور، فیزیکدان و متأله برجسته معاصر اشاره کرد. وی که با انتشار کتاب مهم خود، موسوم به دین و علم (۱۳۹۲) باب مطالعات جدی در حوزه رابطه علم و دین را گشوده و در این زمینه منزلتی قله‌ای دارد، چهار نوع رابطه را میان علم و دین مفروض گرفته که عبارت‌اند از: تعارض، استقلال،

گفتگو و همبستگی. مدل باربور منبع الهام متفکران و متألهان بسیاری بوده است که هریک کوشیده‌اند به سهم خود چیزی بر آن بیفزایند. برای مثال تد پیترز (peters, 1998) به تأسی از باربور از سه نوع رابطه اصلی و هشت نوع رابطه فرعی میان علم و دین سخن می‌گوید. آلیستر مک گراث نیز به تبعیت از باربور به معرفی مدلی سه‌بعدی شامل ابعاد تعارض، همسویی و تمایز می‌پردازد و شرحی مبسوط از هریک ارائه می‌کند. (مک گراث، ۱۳۸۴) مدل مفروض جان هات نیز شامل چهار گونه متمایز تعارض، تمایز، تلاقی و تأیید است (هات، ۱۳۸۵). در همین حال، دنیس الکساندر از چهار نوع رابطه معطوف به «تضاد، تفکیک، ترکیب و تکمیل» (Alexander, 2001 & 2007) دفاع می‌کند.

این شرح مبسوط که می‌توان همچنان آن را پی گرفت، نشان می‌دهد دیدگاه‌ها و مباحث نظری مطرح در حوزه رابطه علم و دین تا چه پایه غنی و تا چه اندازه متنوع و متباین بوده‌اند. هدف از نوشتار حاضر، توصیف و تحلیل نظریه‌ها و آرای عمده‌ای است که در این زمینه صاحب‌نظران حوزه‌های فکری مختلف مطرح کرده‌اند. بدین منظور، نخست می‌کوشیم به تأسی از مدل الکساندر که متأخرتر و بنابراین جامع دیدگاه‌های قبلی است، هریک از چهار گونه رابطه معطوف به «تضاد، تفکیک، ترکیب و تکمیل» را در پرتو آرا و نظریه‌های مرتبط معرفی کنیم. این معرفی با روشن کردن نقاط قوت و ضعف هریک از دیدگاه‌های مورد بحث، ما را به سوی رهیافت جدیدتری رهنمون می‌شود که بخش پایانی مقاله به آن اختصاص یافته است. این رهیافت نومایه و بدیع که به‌طور مشخص از سوی رونالد کول- ترنر مطرح شده، با تأکید بر «ذات متکثر و اجتماعی همه اقسام معرفت»، در یک سطح، توان آن را دارد که ضمن فراگذری از کاستی‌ها و نواقص دیدگاه‌های پیشین، مناسبات علم و دین را در پرتوی دیگرگونه آشکار سازد؛ گرچه در سطحی دیگر با اصالت دادن به امر اجتماعی، خود، به ورطه گونه‌ای تقلیل‌گرایی دینی درمی‌غلتد که ماحصل آن کم‌اعتبار یا بی‌اعتبار شدن آن حوزه‌هایی از دانش و معرفت است که به‌طور مشخص از منبع و حیانی تغذیه می‌کنند. با این اوصاف، استناد به این نظریه با توجه به شرایط فرهنگی جامعه ما تا آنجا اهمیت دارد

که با برجسته کردن جنبه اجتماعی علم و دین، هر دو، از تنش‌های ذاتی و بنیادی این دو حوزه معرفتی بکاهد و از سوی دیگر با اتکا بر گونه‌ای چندجانبه‌گرایی راه تعامل و تعاطی آنها را در قالب «علم دینی» بیش از پیش هموار سازد.

## ۱. گونه‌های روابط علم و دین

### ۱-۱. رابطه معطوف به تضاد

رابطه معطوف به تضاد، عمدتاً برآمده از پیش‌فرض ناسازگاری ذاتی علم و دین، به‌مثابه دو نظام معرفتی معارض است که هر یک حقیقت را در تصرف خود می‌دانند. بر مبنای این پیش‌فرض، علم و دین مقولات فکری ثابت و ایستایی به‌شمار می‌آیند که پیوسته بر سر راه‌های شناخت جهان با یکدیگر در حال نزاع‌اند (Evans & Evans, 2008). این رابطه همان‌طور که الکساندر از قول ورال (Worrall, 2002, p. 60) نقل می‌کند، «حاکی از تعارض آشتی‌ناپذیر علم و دین است. هیچ راهی وجود ندارد که بتوان هم ذهنی مطلقاً علمی داشت و هم مؤمنی وفادار بود». از جمله حامیان اصلی این رابطه می‌توان به‌طور مشخص از گروه‌های بنیادگرای پیرو ادیان ابراهیمی که به تفاسیری به‌شدت نص‌گرا<sup>۱</sup> از کتب مقدس همچون انجیل یا قرآن پایبندند، نام برد (Alexander, 2001, p. 179). به‌طور کلی این دیدگاه عمدتاً از سوی افراط‌گرایانی حمایت می‌شود که بر مبنای گونه‌ای دوگانه‌انگاری<sup>۲</sup> یا به علم اصالت می‌دهند و به دین می‌تازند یا آنکه به نام دین، علم را می‌کوبند؛ چنان‌که هات می‌گوید: «در یک سر این طیف، علم‌گرایانی قرار دارند که با استناد به آزمون‌ناپذیر بودن عقاید دینی به تخطئه دین می‌پردازند و آن را در تعارض آشتی‌ناپذیر با علم تلقی می‌کنند و در سر دیگر طیف نیز سنت‌گرایانی قرار دارند که نظریه‌های علم جدید و توسعه را معارض با عقاید دینی قلمداد می‌کنند» (هات، ۱۳۸۵). باربور نیز این دو گروه معارض را ذیل دو عنوان کلی مادیون علمی و نص‌گرایان دینی

1. Literalistic.

2. Dichotomy.

از یکدیگر متمایز و اظهار می‌کند «هر دو گروه، معرفت را با بنیانی یقینی جستجو می‌کنند: یکی با منطق و داده‌های حسی و دیگری با کتاب مقدس که مصون از اشتباه تلقی می‌شود. هر دو مدعی‌اند که علم و الهیات، هریک گزاره‌های حقیقی رقیبی را درباره حوزه‌ای واحد، مطرح می‌سازند که باید از میان آنها یکی را برگزید» (باربور، ۱۳۹۲). نباید از یاد برد که این تعارض اجتناب‌ناپذیر، نخست از یکسان‌نگاری موضوع، روش و غایت علم و دین نشئت می‌گیرد که به تعبیر الکساندر موجب می‌شود هریک از دو حوزه علم یا دین با موضعی توسعه‌طلبانه<sup>۱</sup> درصدد پاسخ به پرسش‌هایی برآیند که اصولاً به قلمرو آنها تعلق ندارد (Alexander, 2007)؛ برای مثال این قسم توسعه‌طلبی در ساحت علم نهایتاً به این دیدگاه تقلیل‌گرایانه می‌انجامد که همه انواع معرفت و از آن جمله دین، دست آخر، بدون استثنا به معرفت علمی تحویل یابند (ویلسون، ۱۹۹۸ نقل از Alexander, 2007)، از همین رو است که الکساندر موضع توسعه‌طلبی علمی<sup>۲</sup> را مبین درک نادرست از ماهیت علم و غفلت از این واقعیت می‌داند که دستاوردهای خیره‌کننده علم غالباً منوط به آن است که علم، متواضعانه دامنه اکتشافات خود را محدود کند، بی‌آنکه به نحوی انحصارگرایانه خواهان تسخیر دیگر حوزه‌های معرفت و در رأس همه دین، باشد. بنابه این دلیل و دلایل دیگر است که امروزه مدل تضاد، مقبولیت چندانی ندارد و ادبیات تاریخی نیز به‌طور کلی در جهت نفی روایت‌های مکرر آن است. اکنون کمتر کسی از وقایعی چون معارضه گالیله با مقامات کلیسا یا مخالفت کشیشان با نظریه تکامل داروین به‌عنوان مثال‌هایی رایج از مدل تضاد نام می‌برد (Alexander, 2007). این قبیل مثال‌ها اغلب از سوی کسانی به میان می‌آید که تاریخ علم را با سطحی‌گری مفرط، قرائت می‌کنند. امروزه تاریخ‌نگاران علم به‌ندرت معتقدند که مدل تضاد چارچوبی فراگیر و اقناع‌کننده برای فهم روابط تاریخی بین علم و دین به‌دست می‌دهد، به‌ویژه آنکه با مفروض گرفتن نسبت تضاد، امکان سوءاستفاده ایدئولوژیک از علم نیز محتمل‌تر است؛ چنان‌که از پرستیژ

1. expansionist .

2. scientific expansionism.

علمی مضمّن در تئوری‌های کلان مبتنی بر انگاره تضاد، در حمایت از ایدئولوژی‌های متعدد استفاده شده است. مثلاً نظریه تکامل داروین هم‌زمان در حمایت از کاپیتالیسم، کمونیسم، راسیسم، تئیسیم و آنتی‌تیسیم به کار رفته است. درست است که این بهره‌برداری‌های ایدئولوژیک الزاماً ذاتی علم و نظریه‌های متعارف آن نبوده‌اند، اما دست کم بازنگری انتقادی در این مدل را بیش از پیش ایجاب می‌کنند (Alexander, 2001, p. 179).

## ۲-۱. دیدگاه‌های ناظر بر رابطه تضاد

با صرف نظر از نمونه‌های تاریخی که امروزه عموماً محل تشکیک و تردیدند،<sup>۱</sup> شاید بتوان مشخصاً از پیشگامان علم جامعه‌شناسی به منزله نخستین گروه حامی رابطه تضاد یاد کرد؛ زیرا که دوران اوج‌گیری تضاد علم و دین، همان بستر پرتنش است که از بطن آن زمینه‌های ظهور جامعه‌شناسی به مثابه علمی نوپدید و مستقل فراهم می‌شود. بنیانگذاران این علم نیز به‌ویژه با میراث‌داری فلسفه روشنگری و اومانیسیم برآمده از آن، بیش از پیش بر تنور تضاد علم و دین دمیدند. در واقع همان‌طور که متفکران عصر روشنگری دین را نقیض تفکر عقلانی و علمی و توهمی بزرگ قلمداد می‌کردند، «پیشگامان جامعه‌شناسی نیز از ناسازگاری ذاتی دین و علم سخن رانند و آن دو را ابزارهایی معارض برای فهم جهان برشمردند» (Smith, 2003, p. 74)؛ برای مثال آگوست کنت، مؤسس جامعه‌شناسی، با برصدر نشانیدن جامعه‌شناسی به مثابه «ملکه علوم» (Wernick, 2005, p. 131). به دنبال جایگزینی جدی برای الهیات بود. او با دفاع همه‌جانبه از علم پوزیتیویستی بر آن بود که «انسان مجهز به ذهن علمی دیگر نمی‌تواند بر طبق دریافت متعارف به وحی، به اصول دین، به الوهیت اعتقاد داشته باشد» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵)؛

۱. چنان‌که اشاره کردیم امروزه اعتبار روایت‌های مکرر تاریخی که سابقه انگاره تضاد را تا قرن هفدهم و محاکمه گالیله توسط مقامات کلیسای کاتولیک رومی عقب می‌برند یا از مخالفت کشیشان با نظریه تکامل داروین به عنوان نمونه‌ای دال بر تضاد آشکار علم و دین یاد می‌کنند، محل تشکیک و تردیدهای جدی است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: Alexander, 2007 & Stahl, 2002, p. 200). ضمن آنکه در باب این روایت‌های مکرر در مقالات و مکتوبات دیگر به تفصیل سخن گفته شده است؛ بنابراین در اینجا نقطه شروع تنش را با ظهور جامعه‌شناسی که آن نیز بیش از هر چیز منبعث از فلسفه روشنگری بوده است، مقارن گرفته‌ایم.

از این رو چنین انسانی «پس از کشتن خدایان ماورای جهان هستی بشری، خود خویش را یا بهترین عنصر وجود خویش را تحت عنوان انسانیت دوست خواهد داشت» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۳۹۲). «بی شک، دوست داشتن انسانیت، به شیوه‌ای که کنت انتظار دارد، با دوست داشتن خدای ماوراء جهان ما که مورد بحث مذاهب متعارف است فرق دارد». این مذهبی است از بن متفاوت و تحویل یافته که در آن «خدای مسیحیت چهره انسانی پیدا کرده است» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶).

درست همان‌طور که کنت مذهب گذشته را متکی بر طرز تفکری منسوخ شده می‌دانست، دورکیم نیز معتقد بود باورهای دینی میراث سنت‌هایند و بر اثر توسعه اندیشه علمی دستخوش تزلزل گردیده‌اند (آرون، ۱۳۸۶، ص ۳۵۰). او تصور می‌کرد «دین سنتی دیگر با مقتضیات چیزی که آن را روح علمی می‌نامید، متناسب نیست و نمی‌تواند اعتقادهای مشترک لازم را تأمین کند» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۳۵۱). دورکیم در همین معنا بود که می‌گفت «در جریان تفکیک اجتماعی غلبه دین بر زندگی روزمره زوال می‌یابد و خدایان قدیم از صحنه خارج می‌شوند» (دورکیم، ۱۸۹۵، به نقل از گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۷۱). به‌طور کلی عصاره دیدگاه دورکیم در خصوص مناسبات علم و دین در این نقل قول مشهور نمایان است: «از حالا به بعد، دین به گونه‌ای که ما هنوز هم آن را دین می‌نامیم، دیگر آن سلطه‌ای را که قبلاً بر نظام عقاید داشت، اعمال نخواهد کرد. قدرتی رقیب در برابرش قد برافراشته است که گرچه از او زاده شده، ولی از این پس آن را به نقد می‌کشد و بر آن نظارت می‌کند» (دورکیم، ۱۹۱۲، به نقل از گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۸۶).

همسو با کنت و دورکیم، وبر نیز با تعریف علم چونان «قدرتی نوعاً غیردینی»<sup>۱</sup> (Weber, 1946. p. 142) تضاد این دو حوزه معرفتی را از پیش مفروض گرفته و بر آن بود که «علم اثباتی، آزمایشی و ریاضی، عنصر قدس را به تدریج از این جهان رانده و ما را در ناسوتی کارآمدنی، ولی خالی از معنا، رها کرده است» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۶۲۲). وبر از همین رو تصریح می‌کرد که «تنش بین ساحت ارزشی علم و ساحت امر مقدس،

1. specifically irreligious power



رفع ناشدنی است» (Weber, 1946. p. 154). به طور کلی باور ویر به تضاد علم و دین در چارچوب تلقی متمایز وی از علم، به مثابه امری «اتمام‌ناپذیر»، قابل تحلیل است. ویر در برداشتی مغایر با زمانه خود، علم را در ذات خود «ناتمام» و بنابراین ناتوان از پاسخگویی به مسائل اساسی بشر می‌داند و از همین رو معتقد بود «علم به بحرانی معنوی می‌انجامد؛ زیرا تا زمانی که آدیان خاطر دین را در خویش دارند، علم برای آنان قانع‌کننده نیست. جهان‌بینی دینی به موجودات، به رویدادها، به سرنوشت فردی ما، معنایی می‌داد؛ اما دانشمند هرگز قادر به یافتن راه‌حل نهایی نخواهد بود. کار او به زودی منسوخ خواهد شد؛ زیرا علم اثباتی ذاتاً جریانی در حال‌شدن است که هیچ‌گاه سرانجامی نخواهد داشت. پس میان دانش اثباتی که دانشی ثابت‌شده ولی ناتمام است و دانایی دینی که ثابت‌نشده ولی پاسخگوی مسائل ذاتی است، تناقضی بنیادین وجود دارد» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۶۲۲).

### ۱-۳. رابطه معطوف به تفکیک

رابطه معطوف به تفکیک، مؤید خدشه‌ناپذیری مرزهای بین دین و علم به مثابه دو حوزه معرفتی خودآیین است. بر این مبنا، «علم و دین اساساً متعلق به دو قلمرو متمایزند و از این رو هیچ دلیلی ندارد که آنها را در تعارض با هم بدانیم؛ زیرا مسئولیت علم و دین چنان از یکدیگر مجزا است که هرگز نباید هیچ‌یک را با معیار دیگری سنجید» (هات، ۱۳۸۵)؛ به بیان دیگر «علم و دین، موضوع، روش و هدف متمایز خویش را دارند. موضوع علم، طبیعت است و موضوع دین، خدا و ماوراءالطبیعه. خدا از طریق وحی شناخته می‌شود و طبیعت از طریق حواس و عقل. هدف دین، نزدیکی به خدا است و غایت علم، فهمیدن طرح جهان آفرینش؛ پس چون علم و دین در موضوع، هدف و روش متفاوت‌اند، امکان تعارض بین آنها وجود ندارد. به این اعتبار، دو حوزه قدرت وجود دارد و هر طرف باید قلمرو دیگری را محترم بشمارد. هریک باید متوجه کار خاص خود باشد و در موضوعات مربوط به دیگری دخالت نکند» (باربور، ۱۳۹۲). این همان نکته‌ای است که الکساندر نیز بر آن انگشت می‌گذارد و می‌گوید مبتنی بر رابطه تفکیک، علم در جستجوی تبیین‌های مکانیستی و تعمیم‌دهی‌های گسترده و بیان ریاضی‌وار داده‌ها است، و دین به طرح

پرسش‌های غایی علاقمند است؛ پرسش‌هایی از جنس پرسش مشهور لایب‌نیتس که چرا به جای اینکه چیزها نباشند، هستند (Alexander, 2007). بدین ترتیب دین و علم، «نظامی بسته از اصول و باورهای متمایز» به شمار می‌آیند که هریک کارویژه خاص خود را دارند. علم نیاز به معرفت عقلانی را پاسخ می‌دهد و دین عطش یافتن توضیحی برای معنا و غایت جهان را فرو می‌نشانند. چنان‌که ساپینگتون تصریح می‌کند «علم به گزاره‌هایی در باب جهان فیزیکی محدود می‌شود و دین به پرسش‌های مربوط به رابطه میان جهان و امور ماورای آن ارجاع می‌دهد.... در یک کلام، علم به پرسش‌های چیستی و چگونگی پاسخ می‌دهد و دین به پرسش‌های چرایی» (Sappington, 1991). پس می‌توان نتیجه گرفت جایی که رویکرد تضاد به گونه‌ای دایکوتومی راه می‌برد، ایده تفکیک مبین گونه‌ای دوآلیسم است.

### ۱-۳-۱. دیدگاه‌های ناظر بر رابطه تفکیک

تمایز علم و دین از منظرهای متفاوتی تصدیق شده است؛ برای مثال باربور از سه جنبش «پروتستان نوارتدوکس»، «اگزیستانسیالیسم» و «تفکر زبانی» به‌عنوان نمونه‌هایی یاد می‌کند که هریک با تداوم «میراث کانتی» بر ایده تفکیک صحنه گذاشته‌اند. باربور معتقد است هر سه جنبش یادشده از جدایی قاطع حوزه‌های علم و دین حمایت می‌کنند و آنها را مشغله‌های کاملاً متفاوتی برمی‌شمرند که درباره هیچ‌یک نباید با معیارهای دیگری حکم کرد (باربور، ۱۳۹۲).

اما از میان نظریه‌های متأخرتر و منسجم‌تری که به ایده تفکیک، حقانیت می‌بخشند، مشخصاً می‌توان از دیدگاه استیون جی. گولد<sup>۱</sup> یاد کرد که دین و علم را چونان «محدوده‌هایی فاقد همپوشانی<sup>۲</sup>» برمی‌نگرد که هیچ فصل مشترکی با هم ندارند. محدوده<sup>۳</sup> بنا به تعریف گولد عبارت است از: «قلمرویی که در آن یک شکل از معرفت، ابزارهایی برای [طرح] گفتمان و سخن معنادار اکتساب می‌کند» (Gould, 1999, p. 5) نقل از

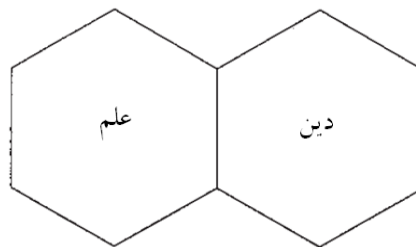
1. Gould.

2. Non-Overlapping Magisteria.

3. magisterium .

8 p. (Stahl, & etal, 2002). در این معنا، علم و دین، محدوده‌هایی مجزا با فرمانروایانی متمایزند که در یک اقلیم نمی‌گنجند و صرفاً در قلمرو خاص خود واجد نفوذند. در واقع بنا بر مدل ارائه‌شده گولد - که به اختصار «نوما<sup>۱</sup>» نامیده می‌شود - «عدم تضاد مابین علم و دین از عدم همپوشانی قلمرو خاص هر یک از آنها نشئت می‌گیرد؛ زیرا که علم دست‌اندر کار ساخت تجربی از جهان است و دین در جستجوی ارزش‌های اخلاقی مطلوب و معنای معنوی زندگی ما» (Gould, 1999, p. 6 نقل از Stahl, & etal, 2002, p. 8). نظریه گولد با تفکیک ارزش از واقعیت و علم از اخلاق، تجلی تفکر غالب در دوران مدرن است. ایده‌ای که چنان که پیش‌تر یاد آور شدیم، ریشه‌های شکل‌گیری آن به تفکر کانت در عصر روشنگری باز می‌گردد. نزد گولد نیز همچون کانت، علم قلمرویی شناختی - ابزاری است و دین قلمرویی عملی - اخلاقی. با چنین دیدگاهی است که گولد به شدت از کسانی که به فراسوی قلمرو خود گام برمی‌دارند، انتقاد می‌کند؛ برای مثال خلقت‌گرایان علمی را به دلیل گام برداشتن به سوی مجستریوم علم، زیر تیغ نقد می‌برد و در همان حال با دانشمندانی که درباره مسائل دینی و اخلاقی فتوا صادر می‌کنند نیز عناد می‌ورزد (Stahl, & etal, 2002, p. 9).

محدوده‌های غیرهمپوشان (NOMA)



شکل ۱. مدل مفروض استیون جی. گولد (۱۹۹۹)

1. NOMA.

اما فراتر از مدل گولد، از میان متفکران داخلی مشخصاً می‌توان سروش و ملکیان را از جمله مدافعان اصلی رابطه معطوف به تفکیک به‌شمار آورد که هر دو از موضعی انتقادی و عمدتاً در واکنش به مدافعان مبحث علم دینی به طرح آرای خود پرداخته‌اند. پای سروش به‌طور مشخص با نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» به این بحث باز می‌شود. این نظریه با اتکا بر دو اصل «تغذیه و تلائم» و «قبض و بسط هماهنگ» ناظر بر آن است که نخست «فهم ما از شریعت همواره از معارف بشری تغذیه می‌کند و با آن هماهنگ است» و دوم «همسو با دگرگونی معارف بشری، فهم ما از شریعت هم قبض و بسط پیدا می‌کند» (سروش، ۱۳۷۳ الف، ص ۴۸۸). حرف مهم سروش این است که «دین»، در ذات خود، نه تنها غیر از «معرفت دینی» است، بلکه از دیگر معارف بشری از جمله علم که «هویتی جمعی و تاریخی» دارند و در تحولی دائمی به‌سر می‌برند نیز متمایز است. در تحلیلی کلی می‌توان گفت که علت دفاع همه‌جانبه سروش از ایده تفکیک، مخالفت وی با فکر ترکیب است. به یک معنا، او رابطه تفکیک را تأیید می‌کند تا رابطه ترکیب را رد کرده باشد؛ چنان‌که در «فره‌تر از ایدئولوژی» (سروش، ۱۳۷۳ ب، ص ۴۵) قاطعانه تصریح می‌کند که ترکیب علم و دین در قالب علم اسلامی چیزی نیست جز «صورت ایدئولوژیک دادن به علم». ملکیان نیز بر همین سیاق، با «بلامصداق دانستن مفهوم علم دینی» از موضعی مشابه، به مخالفت با ایده ترکیب برمی‌خیزد و بیش از هر چیز، دل‌نگران آن است که افزودن اضافه دینی به علم شأنی مقدس و در نتیجه مصون از نقد بیخشد و به‌طریق اولی، راه بر کمال و ترقی آن که به‌زعم وی موکول به نقدپذیری است، بربندد؛ چنان‌که به تصریح می‌گوید «اعتقاد به دستیابی به علم دینی می‌تواند قداست دین را به علم دینی سرایت داده و آن را نقدناپذیر کند، حال آنکه معنای علم با قابلیت نقدپذیری گره خورده است و پیشرفت علم در طول تاریخ در پرتو نقد نظریات علمی به‌دست آمده است» (ملکیان، ۱۳۸۵). چنین که برمی‌آید ملکیان، ترکیب علم و دین را نه به نفع علم می‌داند نه به سود دین. بیهوده نیست که در نهایت، فکر دیگری پیش می‌نهد و به عوض علم دینی از ضرورت «معنوی سازی نهاد دانشگاه» (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۹۲) سخن می‌راند.

اگر سرورش و ملکیان و دیگر متفکران مدافع رابطه تفکیک، با اصرار بر مرزکشی قاطع میان این دو حوزه معرفتی، غالباً از جانب علم سخن می‌گویند و بیش از هر چیز، دل‌نگران ازدست‌رفتن هویت مستقل آن، به‌مثابه معرفتی خودمختارند، دیگرانی نیز هستند که دل در گرو دین دارند و اساساً با هدف خالص‌سازی معارف قرآنی، از اختلاط علم و دین در چارچوب علم اسلامی می‌هراسند؛ گروهی که عمدتاً با عنوان مدافعان مکتب تفکیک در حوزه فقه شیعی شناخته می‌شوند. مکتب تفکیک که بنا بر محمل شکل‌گیری خود، مکتب مشهد و مکتب معارفی خراسان نیز خوانده می‌شود. مکتبی در علوم مذهبی شیعی است که به اقتضای دستیابی به معرفت قرآنی خلص و ناب، دین را «بدون هیچ‌گونه اقتباس از کسی و مکتبی و بدون هیچ‌گونه نیازی به اندیشه‌ها و نحله‌ای» (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹) می‌خواهد. از آنجا که مکتب تفکیک، در قرائت اخیر، عمدتاً در برابر آموزه‌های فلسفی و عرفانی موضع مخالف گرفته است تا علمی، سخن زیاده‌گفتن درباره آن، برای بحث حاضر نه ضروری است و نه داللت‌مند. مراد ما نیز از اشاره‌ای گذرا به این مکتب جز این نیست که نخست به تکرر آرا و نظرها، حتی در درون یک انگاره واحد، توجه دهیم و از سوی دیگر از این واقعیت پرده برداریم که همه این نظریه‌پردازان با وجود تضارب آرا در یک نقطه واحد به هم می‌رسند جمله آنان تا در دام فکر ترکیب گرفتار نشوند، از موضعی عموماً منفی و سلبی، در صدد جدا کردن حساب علم از دین برآمده‌اند؛ شاید که بدین گونه علم یا دین را به فراخور، از هر آنچه پیرایه و ناخالصی بزدایند. روشن است براساس این تفکر، علم دینی مولودی مشئوم و مولد هرج و مرج فکری است و امکان مفاهمه نیز در چنین طرز تفکری که اقسام معرفت را کاملاً مجزا و در عرض هم می‌خواهد از پیش منتفی است.

#### ۱-۴. رابطه معطوف به ترکیب

رابطه معطوف به ترکیب، بیش و پیش از هر چیز ناظر بر درهم‌تنیدگی و پیوند عمیق جنبه‌های مختلف زیست انسانی است. همان‌طور که باربور در این خصوص توضیح می‌دهد «ما حیات را به‌عنوان چیزی که دقیقاً به اجزای جداگانه تقسیم شده باشد، تجربه

نمی‌کنیم، بلکه آن را در تمامیت و پیوستگی‌اش تجربه می‌کنیم و این پیش از آن است که رشته‌های خاصی را برای مطالعه جنبه‌های مختلف آن پدید آوریم» (باربور، ۱۳۹۲). استال و همکاران نیز در این زمینه توضیحی به دست می‌دهند که روشنگر و راهگشا است. به گفته آنان «علم و دین فعالیت‌هایی اساساً انسانی‌اند و مغز انسان نیز طوری طراحی نشده است که بتواند رویه‌های زندگی او را به سهولت بخش‌بندی کند، به نحوی که هربخش مطلقاً فاقد ارتباط با دیگری باشد» (Stahl, & etal, 2002, p. 43). الکساندر نیز همسو با چنین دیدگاه‌هایی است که تصریح می‌کند «بسیاری از دینداران [مسیحی] هماهنگی‌های فراوانی میان زندگی علمی و زندگی دینی خود یافته‌اند. آنان مدعی شده‌اند که باورهای دینی‌شان همان قدر واقعی‌اند که باورهای علمی‌شان» (Alexander, 2007). به هر تقدیر بر مبنای چنین دیدگاه‌هایی است که اصولاً طرح انگاره‌های ترکیبی رواج می‌یابد. انگاره‌هایی که در واقع قطب مخالف ایده تفکیک محسوب می‌شوند و با بی‌معناگشتن تمایز قاطع میان انواع معرفت علمی و دینی می‌کوشند به صورت‌های مختلف بین آن دو پل بزنند: یا علم را برای ایجاد نظام‌های اندیشه دینی به کار برند یا آنکه دین را محمل ساخت معرفت علمی قرار دهند. این گونه است که نظریه‌های علمی، جامه دینی به تن می‌کنند یا آنکه برعکس تبیین‌های دینی به زیور علم آراسته می‌شوند؛ امری که گرچه خالی از فایده نیست، اشکال‌هایی نیز به همراه دارد. همان‌طور که الکساندر (2007) به درستی تذکر می‌دهد، مزیت مدل‌های ترکیبی در این است که بدون ارزش‌گذاری خاصی، نه تنها علم و دین را متقابلاً مؤید هم می‌دانند، بلکه می‌کوشند این هر دو را به یک اندازه جدی بگیرند، به گونه‌ای که معتقدات یکی برای برساخت مؤلفه‌های دیگری به کار گرفته شود؛ اما نباید از یاد برد که همین مزیت عمده می‌تواند در مواردی خاص به نقیصه‌ای اساسی بدل شود؛ یعنی در مواردی که به‌طور مشخص بر ترکیب دین با علم، فارغ از تحولات درونی علم، اصرار می‌شود. حرکت علم بی‌رحم و پرشتاب است، آن‌سان که نظریه‌های مطلوب امروز، دیدگاه‌های مطرود فردایند. کوشش کسانی که بی‌توجه به پویایی بی‌امان علم، در پی ایجاد مدل‌های ترکیبی‌اند، قرین توفیق نخواهد بود. گویی الکساندر بخواهد از زبان نصر سخن بگوید و بپرسد:

«چیزی مثل دین که خصیصه مطلقیت دارد، چگونه می‌تواند با چیزی چونان علم که گذرا و تغییرپذیر است، ارتباط پیدا کند؟» (نصر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴).

#### ۱-۴-۱. دیدگاه‌های ناظر بر رابطه ترکیب

رابطه معطوف به ترکیب و تعامل نیز همچون دو رابطه پیشین، گاه از سوی متکلمان و متألهان مورد تأکید قرار گرفته است و گاه از سوی دانشمندان و جامعه‌شناسان و به‌ویژه جامعه‌شناسان متأخر که از میان آنان به‌طور مشخص می‌توان از مرتون یاد کرد. در واقع دیدگاه معطوف به ترکیب و تعامل، در ادبیات جامعه‌شناسی با نام مرتون گره خورده است. مرتون بر کارکرد مشروعیت‌بخش دین تأکید داشت و استقرار و تثبیت نهاد نوپای علم را اساساً در گرو حمایت دین می‌دانست. به‌زعم وی در مراحل اولیه توسعه علم، دین برای علم شأن و آبرو تدارک می‌دید و آن را به‌طور فزاینده‌ای در کانون توجه قرار می‌داد. در نتیجه مباحث مرتون مؤید گونه‌ای سازگاری اساسی و در واقع رابطه‌ای مثبت و هم‌زمان پیچیده میان علم و دین در یک لحظه تاریخی خاص است (Merton, 1970 [1938], pp. 61-80).

اما فارغ از نظریه‌پردازان غربی، رابطه تعاملی علم و دین مورد توجه بسیاری از نظریه‌پردازان داخلی نیز بوده است. در واقع در جامعه ما تحت تأثیر مباحث دائماً بسط‌یابنده حول موضوع علم دینی، انگاره‌های ترکیبی نسبت به انگاره‌های دیگر با اقبال گسترده‌تری روبرو است و طیف وسیعی از آرا و دیدگاه‌های متنوع را دربرمی‌گیرد، تا جایی که می‌توان همه کسانی را که به یک معنا مدافع علم دینی‌اند، به گونه‌ای ذیل این نحله طبقه‌بندی کرد. با این توضیح که اینان گروهی همگن و یک‌دست را تشکیل نمی‌دهند و تکثر دیدگاه‌ها در این خصوص تا اندازه‌ای است که هر کوششی برای معرفی آنها در قالب گونه‌ای طبقه‌بندی، ناموفق و در بهترین حالت تقلیل‌گرایانه خواهد بود. سبب آن است که گروه‌های مختلف حامی علم دینی غالباً با اغراض و نیاتی متباین در جستجوی هدفی واحد بوده‌اند. عده‌ای در صدد رفع تعارض بین علم و دین برآمده‌اند و عده‌ای دیگر خواستار رفع نقصان‌های علم موجود بوده‌اند؛ بنابراین دیدگاه

واحدی که بتواند جلوه‌گاه همه انواع رویکردهای حامی علم دینی باشد، وجود ندارد. از سوی دیگر مفهوم علم دینی عمدتاً در معانی گوناگون و گاه گیج‌کننده‌ای به کار رفته است که الزاماً با یکدیگر در توافق نیستند و حتی در مواردی نافی یکدیگرند؛ چنان که گویی هرکسی از ظن خود یار معنایی دلخواهانه از آن شده است. در این میان، گروهی با پذیرش برداشتی حداکثری یا به تعبیر باقری (باقری، ۱۳۸۲) «دایرةالمعارفی»، خواهان ترکیب و تعامل علم و دین بوده‌اند که به‌طور مشخص "پاد"، دیدگاه جوادی آملی و موضع فرهنگستان علوم اسلامی قم را می‌توان، از جمله نمودهای بارز آن به‌شمار آورد. موافق با پاد یا همان پارادایم اجتهادی دانش دینی - که علی‌پور و حسنی مطرح کرده‌اند (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹) و کتابی به همین نام نوشته‌اند و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه چاپ کرده است - «علم دینی علمی است که به روش اجتهادی از آیات و روایات به‌دست آید». همچنین براساس تعریف جوادی آملی که با هدف رفع نقصان‌های علم موجود از ایده علم دینی دفاع می‌کند، «علم دینی، علمی است که مبتنی بر فلسفه علم الهی شکل گیرد، فلسفه علمی که خود مبتنی بر فلسفه مطلق الهی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف). با این توضیح که «اضافه اسلامی به علم و یا علوم، اضافه تقییدی نیست، بلکه وصفی است؛ به این معنا که بیان علم و یا علوم اسلامی جهت تمایز آن از علوم غیراسلامی نیست، بلکه جهت ذکر وصف لازم علم است؛ یعنی علم جز اسلامی نیست و آن دانش که اسلامی نباشد جز پندار و خیال و ملعبه و بازی جهت گذران زندگی دنیا نیست» (جوادی آملی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۳۷). بنابر موضع فرهنگستان علوم اسلامی نیز علم دینی علمی است که در راستای تولی و قرب الهی و نه تمتع هرچه بیشتر از دنیا شکل گرفته و توسعه یابد (میرباقری، ۱۳۹۰). این دیدگاه، آن‌سان علم را در کنف حمایت دین می‌خواهد که در سطح معرفت‌شناسی به جای صدق و کذب قضایا، از حق و باطل بهره می‌برد و معیار حقایق نظریه‌های علمی را هماهنگی آنها با جهت حق می‌داند (حسنی و دیگران، ۱۳۸۷). همچنین در این دیدگاه، اراده انسانی مبنای اصلی علم دینی به‌شمار می‌رود؛ زیرا علم و معرفت چونان «یک عمل یا کنش انسانی»، «تابع اراده و خواست» اوست و اراده آدمی نیز یا در مسیر ولایت الهی قرار دارد و برحق است یا در غیر آن مسیر و باطل؛ از این‌رو



علمی که محصول اراده معطوف به حق باشد، علم حق (دینی) است (موحد ابطی، ۱۳۸۹). اما نظریه‌های دیگری نیز هستند که با برداشتی نوعاً حداقلی از امکان تعامل علم و دین در قالب علم دینی سخن گفته‌اند. در این زمینه مشخصاً می‌توان از دیدگاه‌های گلشنی و نصر و باقری یاد کرد. موافق با نظر گلشنی (۱۳۷۷) که به‌طور مشخص در کتاب از علم سکولار تا علم دینی صورت‌بندی شده، علم دینی، علمی است که در چارچوب جهان‌بینی دینی توسعه یافته و به کار گرفته شود. گلشنی در این کتاب با نقد برداشت سکولار از علم، مدافع آلترناتیوی است که نه به شیوه‌ای «بسیار تنگ‌نظرانه» محدود به «معارف خالص دینی» باشد و نه از جهان‌بینی دینی، به مثابه منشأ الهام خود، تبری جوید. خلاصه آنکه از نگاه وی، «از سویی پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم دینی می‌تواند متأثر از جهان‌بینی دینی باشد و از سوی دیگر، بینش دینی در جهت‌گیری کاربردی علم نیز مؤثر است» (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸). آرای سیدحسین نصر را نیز بر اساس تعریفی که از «علم قدسی» ارائه می‌کند، می‌توان در ردیف آرای گلشنی قرار داد. به گفته نصر، در علم قدسی، برخلاف علم مدرن، معرفت به واقعیات فقط از طریق عقل جزئی کسب نمی‌شود، بلکه اساس آن بر مبنای وحی و الهام است (نصر، ۱۳۹۱، ص ۷۲).

نزد باقری نیز به‌طور مشابه علم دینی علمی است که در مقام فرضیه‌پردازی از پیش‌فرض‌های برگرفته از منابع معتبر دینی استفاده کند و در مقام داوری به روش تجربی پایبند باشد (باقری، ۱۳۸۲)؛ بنابراین در تقریر باقری از علم دینی که خود آن را «مدل تأسیسی» می‌خواند، تأکید اصلی بر وحدت روش علم دینی با علوم تجربی متعارف است. با این همه باید اشاره کرد مدل تأسیسی باقری نیز چندان چیز تازه‌ای برای عرضه ندارد. صرف تأکید بر اینکه علم می‌تواند برای فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی از آموزه‌ها و پیش‌انگاشته‌های دینی الهام بگیرد، الزاماً علم دینی به بار نمی‌آورد. این کار در مطالعات علمی کاملاً متعارف و دارای به سابقه است و ضرورتاً مستلزم تأسیس علم دینی نیست. همان‌طور که ملکیان یادآور شده است «با استفاده از متون مقدس، به‌عنوان منشأ الهام نظریه‌های علمی، علم دینی پدید نمی‌آید، بلکه فقط در مقام کشف و گردآوری نظریه‌ها به متون مقدس نیز التفاتی می‌شود، لیکن در مقام داوری همان

روش‌شناسی علمی به کار گرفته می‌شود. ... این کار، دینی و اسلامی کردن علوم نیست، بلکه قائل شدن به نوعی تکثرگرایی در مقام کشف و گردآوری نظریات علمی است» (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۸۴).

### ۱-۵. رابطه معطوف به مکملیت

نگرش معطوف به مکملیت علم و دین ناظر بر آن است «علم و دین حقیقتی واحد را از دو منظر متفاوت، مد نظر قرار می‌دهند و تبیین‌هایی در اختیار می‌گذارند که نه تنها با یکدیگر رقیب نیستند، بلکه متقابلاً یکدیگر را تکمیل می‌کنند» (Alexander, 2007). آن گونه که الکساندر توضیح می‌دهد، «سابقه بحث مکملیت به فیزیک باز می‌گردد و نخستین بار توسط نیلز بور برای توصیف شرایط دوگانه ذره- موج استفاده شده است. از آن زمان، این مبحث در حوزه علم و دین، در مورد هر موضوع پیچیده‌ای که مستلزم شرح و توضیحاتی در سطوح دوگانه است، به‌طور فزاینده‌ای به کار رفته است. بدین ترتیب درباره یک حقیقت واحد بینش‌هایی تکمیل‌کننده و نه رقیب، فراهم شده است که هر دو به یک اندازه برای فهم آن ضروری بوده‌اند. مزیت این انگاره در آن است که با اعتقاد به ذات متکثر و چندلایه واقعیت، به هر دو نوع تبیین‌های علمی و دینی، به یک اندازه بها می‌دهد و یکی را در پای دیگری قربانی نمی‌کند؛ پس هم از قید تقلیل‌گرایی سطحی که صرفاً تبیین‌های علمی را واجد ارزش و معنا می‌داند، می‌رهد و هم به طرح پرسش‌هایی نوعاً متفاوت میدان می‌دهد که فراسوی حیطه علم قرار می‌گیرند، بی‌آنکه در این فرایند، معرفت علمی مطلقاً سبک و خفیف شمرده شود» (Alexander, 2007). به‌طور خلاصه چکیده این انگاره در این سخن مشهور اینشتین نمود دارد که «علم بدون دین لنگ است و دین بدون علم کور». این بدان معنا است که «دانش علمی، می‌تواند افق ایمان دینی را وسعت بخشد و بر همین سیاق، ایمان دینی می‌تواند شناخت ما را از جهان عمیق‌تر سازد» (هات، ۱۳۸۵، ص ۵۰)؛ از این رو میان آنچه یک دانشمند از منظر علمی درباره جهان طبیعت می‌گوید و آنچه یک متأله از خلقت خداوند ادراک می‌کند، اشتراکات عدیده‌ای وجود دارد. کوتاه سخن، حقیقت

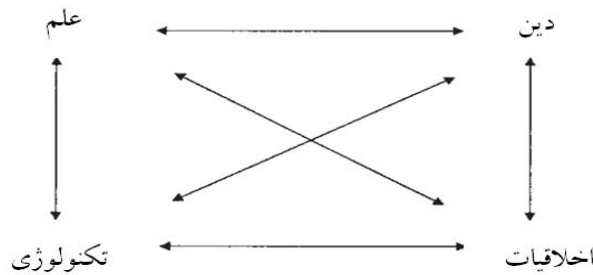
به طور کامل در چنبره هیچ کدام نیست و هریک صرفاً بخشی از واقعیت را منعکس می کنند. نباید از یاد برد که این طرز تلقی، علم و دین را در کنار هم جمع می کند، بدون آنکه ادغامی در آنها صورت بگیرد. در واقع به جای اثبات وجود خدا از طریق علم، به تفسیر کشفیات علمی در چارچوب معنای دینی می پردازد (هات، ۱۳۸۵).

#### ۱-۵-۱. دیدگاه های ناظر بر رابطه مکملیت

مهم ترین و شناخته شده ترین مدافع رابطه تکمیل، ایان باربور، فیزیکدان و متأله برجسته معاصر است که به ویژه با الهام از «الهیات پویشی» آلفرد نورث وایتهد سهم مهمی در تدقیق و اشاعه انگاره مکملیت داشته است. وایتهد با مردود دانستن هر نوع دوگانه انگاری و ثبوتی چون روح و ماده، خدا و جهان، رئالیسم و ایدئالیسم، دین و علم و جز آن، در پی آشتی دادن اجزای ناسازگار وجود بود (توماس، ۱۳۸۲). باربور (باربور، ۱۳۹۲) نیز با تأکید بر «معرفت زایی علم و دین»، هر دو، در وهله نخست می کوشد اثبات کند که الهیات از زمره علم است تا از این رهگذر، هر احتمالی برای معارض یا متمایزدانستن علم و دین از پیش منتفی شود. باربور این کار را ضمن بحث از «توازی های روش شناختی» انجام می دهد و علم و دین را از حیث «ساختار»، «ملاک های ارزیابی»، «مدل»، و سرانجام «الگو»، کاملاً مشابه هم می داند. به این اعتبار، گزاره های دینی همچون گزاره های علمی معنادار تلقی می شوند و از سوی دیگر، امکان نقد و اثبات آنها، به شیوه ای علمی فراهم می گردد. این گونه است که باربور موفق می شود هم به رئالیسم خام روش های متصلب علمی پشت کند و هم از درافتادن به دام نسبی گرایی مصون بماند. باربور در همین معنا است که رهیافت ویژه خود را «رئالیسم انتقادی» نام می نهد؛ موضعی که مآلاً جایی در میانه امپریسم سخیف و آنارشسیسم افراطی قرار می گیرد. در واقع رئالیسم انتقادی موضعی است که هم زمان علم و دین، هر دو را دارای خاستگاه تجربی می داند و ضمناً از پذیرش مطلقیت و جامعیت مفروضات آن دو امتناع می ورزد؛ در نتیجه رئالیسم انتقادی قائل به درجه ای از شباهت و وابستگی بین علم و دین است که در هر حال برای گشودن باب گفتگو و مفاهمه میان آن دو کفایت می کند.

## ۲. به سوی یک مدل فراگیر: ماتریس چندبعدی فهم نسبت علم و دین

همچنان که پیدا است، طیف متنوعی از دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون در خصوص مناسبات علم و دین مطرح شده‌اند که هر یک از آنها تنها بخشی از این رابطه حقیقتاً پیچیده را تبیین می‌کند. کثرت آرا و نظریه‌هایی که می‌توان ذیل این مبحث مطرح کرد تا اندازه‌ای است که نمی‌توان به سادگی همه آنها را در قالب یک کل، مجموع کرد. ما در اینجا بی‌آنکه ادعای جامعیت مباحث مطرح شده را داشته باشیم، کوشیدیم دست کم بحثی منسجم و معنادار را در این خصوص ارائه کنیم. آنچه فراتر از این مباحث اهمیت دارد، این است که مفروض گرفتن هر نوع نسبتی بین علم و دین، بیش و پیش از هر چیز با نوع تعریف مورد پذیرشمان از علم یا دین رابطه دارد. جایی که الزام به تعریف‌های محض و فراتاریخی به ایده تضاد حقانیت می‌بخشد، پذیرش تعاریف غیرقطعی و گشوده‌تر، امکان تعامل و گفتگوی علم و دین را در قالبی تکثرگرا میسر می‌کند؛ برای مثال کول‌ترنر (۱۹۹۸م) با پذیرش تعریف‌های حداکثری از علم و دین، مدلی پیش می‌نهد که در آن نه دین صرفاً محدود به تئولوژی است و نه علم لزوماً محصور در تئوری. در مدل وی، تکنولوژی و اخلاقیات نیز دو بعد اصلی ماتریس فهم نسبت علم و دین به‌شمار می‌آیند؛ چراکه «به کمک یک ماتریس فهم چندبعدی و متکثر که هم‌زمان دربرگیرنده دین و اخلاقیات و علم و تکنولوژی باشد، می‌توان از قید و بند تفکرات انتزاعی صرف، پیرامون «آتن» و «اورشلیم» خلاصی جست و متقابلاً به شیوه‌ای انتقادی و به دور از افراط و تفریط‌های رایج در خصوص نسبت علم- دین اندیشه کرد» (Cole- 1998, p. 23, Turner, به نقل از Stahl, & etal, 2002, p. 11). افزون بر این، کول‌ترنر به تأسی از جامعه‌شناسی معرفت، بر ویژگی اجتماع‌بنیاد همه اقسام معرفت انگشت می‌گذارد و علم و دین را بیش از هر چیز در نسبت با عملکرد اجتماعات فعال در هر حوزه فهم می‌کند؛ از این رو هر دو را محصولی ترکیبی و آمیزه‌ای از تجربه‌ها، هنجارها، ارزش‌ها، باورها، نمادها و مناسک قلمداد می‌کند.



شکل ۲. مدل پیشنهادی رونالد کول- ترنر (۱۹۹۸) برای تحلیل رابطه علم- دین

همان‌طور که استال و دیگران (Stahl et al, 2002, p. 11) شرح می‌دهند «کول ترنر بدین ترتیب موفق به ارائه مدلی متمایز، مشتمل بر چهار بعد اصلی می‌شود که هر چهار بعد آن، بیش از آنکه به نحوی خودآیین عمل کنند، عمیقاً در هم آمیخته‌اند و بر هم اثر می‌نهند و به یکدیگر شکل می‌دهند؛ چهار بعدی که همراه با هم تار و پودِ "شبکه‌ای از واقعیت"<sup>۱</sup> را می‌بافند که فهم جهان پیرامونمان را تسهیل می‌کند و اجازه می‌دهد تا به طرز مؤثری در دیالوگ علم- دین درگیر شویم». به‌طور خلاصه از نگاه استال و همکارانش، وجه تمایز مدل کول ترنر در این است که با تأکید بر «ذات متکثر و اجتماعی همه اقسام معرفت» ما را قانع می‌کند که رابطه علم و دین ابعاد ناپیدا اما مهمی دارد که تنها به کمک یک «ماتریس فهم چندبعدی» وضوح و روشنا می‌یابند.

اما مزیت دیگر مدل کول ترنر از منظر استال و دیگران در این است که «با پوشش دادن پیوندهای دوگانه رایج در دیگر گفتمان‌ها از جامعیت قابل قبولی برخوردار است و این امکان را به وجود می‌آورد که بتوان فراتر از پیوند دوگانه علم دین به انواع نسبت‌های ممکن دیگر نیز التفاتی داشت؛ نسبت‌هایی چون علم- تکنولوژی، دین-

۱. web of reality از مصطلحات کلیدی مورد استفاده استال و همکارانش در کتابی به همین نام (Stahl et al, 2002, p. 11).

اخلاقیات و تکنولوژی- اخلاقیات که اگر از بیرون به مدل وی نگاه کنیم، جلوه گر می‌شوند. ... سرانجام باید اشاره کنیم که مزیت کلی مدل اجتماع‌بنیاد کول‌ترنر این است که در دیالوگ علم- دین جایی در اختیار علوم اجتماعی می‌گذارد و ای بسا اهالی علوم اجتماعی را در قلب مباحثه جای می‌دهد. اهمیت حضور علوم اجتماعی در این مباحثه به توان فزاینده آن در فهم دقیق نسبت علم- دین بازمی‌گردد. در شرایطی که مباحث و نظریه‌های مطرح در این حوزه، به ورطه انتزاعیات درغلطیده و بیش از پیش ذهنی شده‌اند، تحقیق جامعه‌شناختی با قابلیت پرداختن به واقعیت‌های تجربی می‌تواند به بهترین وجهی از مبالغه‌ها و اغراق‌های غیرواقع‌نمای موجود فراتر رود و تصویری شفاف و روشن‌گر به دست دهد» (Stahl et al., 2002, p. 13).

به‌رغم تأکیدی که استال و همکاران بر مزیت‌های عمده این مدل دارند، نمی‌توان از محدودیت‌های ذاتی آن به‌سادگی چشم پوشید. درست است که مدل کول‌ترنر، به‌عنوان مدلی متکثر و چندوجهی، با وارد کردن دو بعد اخلاقیات و تکنولوژی به بطن و متن رابطه علم و دین به وجوه ناپیدا و مغفول‌مانده این رابطه ارجاع می‌دهد، اما در عین حال با تأکید یک‌سونگرانه بر جنبه اجتماعی دین دچار گونه‌ای تقلیل‌گرایی و در نتیجه سستی و فتور می‌گردد. گو آنکه تأکید بر جنبه اجتماعی دین در ترکیب معرفت علمی و دینی تا حد زیادی از تنش‌ها و تعارض‌های آسیب‌زای آنها می‌کاهد اشکال‌های عمده‌ای نیز به بار می‌آورد؛ بنابراین مدل گفته شده با وجود همه بداعت‌های آن، به دلیل غفلت از جنبه قدسی و وحیانی دین، از ضعف عمده‌ای رنج می‌برد و در تحلیلی نهایی، روایتگر تنگی ادراک کول‌ترنر از موضوع بحث خویش است.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله به واکاوی و تحلیل انتقادی نظریه‌ها و مدل‌های مطرح در حوزه رابطه علم و دین پرداختیم و اشاره کردیم که کثرت مباحث و دیدگاه‌های معطوف به این رابطه تا اندازه‌ای است که نه تنها صاحب‌نظران را در این زمینه به اجماع و اتفاق نظر نرسانده، بلکه در پاره‌ای موارد بر پیچیدگی‌ها و دشواری‌های کار افزوده است. ارائه راه‌حلی در

جهت غلبه بر این پیچیدگی‌ها و دشواری‌ها بخشی از هدف مقاله حاضر را تشکیل می‌داد. برای تحقق این هدف، مدل کول‌ترنر، به‌مثابه یکی از مدل‌های فراگیر در این زمینه، معرفی و سپس تصریح شد که این مدل هرچند از عهده پاسخ به برخی اشکال‌ها برمی‌آید، از حیث نظری و کاربردی با نقصان‌هایی جدی روبه‌رو است. مهم‌ترین نقیصه این مدل، تأکید یک‌سویه بر بعد اجتماعی دین و نتیجتاً غفلت از سویه‌های وحیانی و روحانی آن است. نیازی به گفتن ندارد که این نوع تقلیل‌گرایی با فروگاهی امر قدسی و دینی به امری تماماً اجتماعی، خطر غیریقینی‌انگاشتن گزاره‌های دینی و مآلاً ترویج گونه‌ای نسبی‌گرایی را در پی دارد. با این همه، نباید از یاد برد که این مدل در همان حال که از تقلیل‌گرایی دینی رنج می‌برد، مروج گونه‌ای چندجانبه‌گرایی نیز است که می‌تواند، در تدقیق رابطه علم و دین روشنگر و راهگشا باشد. بخشی از این چندجانبه‌گرایی از طریق مدخلیت‌دادن به عناصری چون تکنولوژی و اخلاقیات در بطن رابطه علم و دین نمود می‌یابد و بخش دیگری از آن نیز به‌واسطه حضور پرنسپل‌های علوم اجتماعی در قلب مباحثه علم و دین جلوه‌گر می‌شود. این قضیه از آنجا اهمیت دارد که گفتمان علم دینی بیش از هر چیز معطوف به علوم انسانی و اجتماعی بوده است و از همین رو تحلیل انتقادی نسبت علم و دین و به‌طور مشخص علوم انسانی و اسلام از منظر متفکران حوزه علوم انسانی و اجتماعی نه امکان که ضرورتی انکارناپذیر است. در واقع تحقق علم دینی، به‌عنوان یکی از غایات اصلی نظام اسلامی، همان‌قدر که در گرو مشارکت دائمی کنشگران حوزوی است، به حضور پرنسپل‌های کنشگران دانشگاهی فعال در حوزه علوم انسانی و اجتماعی نیز نیازی مبرم دارد. در سایه این هم‌اندیشی است که راه تحقق علم دینی، به‌مثابه علمی که قادر باشد «امور حدسی و تجربی را ذیل اصول دینی یا عقلی خود تعالی بخشد و به صورتی بدیع بازخوانی کند» (پارسانیا، ۱۳۸۷)، بیش از پیش هموار خواهد شد. در نتیجه از سویی از «حصر معرفت در تجربه و انکار هرگونه معرفت غیرتجربی اعم از وحی و شهود عرفانی و برهان عقلی» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵) ممانعت خواهد شد و از سوی دیگر، دانشی متناسب با زیست‌بوم خاص مسلمانان به منصفه ظهور خواهد رسید.

## فهرست منابع

۱. آرون، ریمون. (۱۳۸۶). مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. باربور، ایان. (۱۳۹۲). دین و علم (مترجم: پیروز فطورچی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی، نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. پارسانی، حمید. (۱۳۸۷). بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی. مجله راهبرد فرهنگ، (۳)، صص ۱۸-۲۸.
۵. توماس، هنری. (۱۳۸۲). بزرگان فلسفه (مترجم: فریدون بدره‌ای). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ الف). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ب). معرفت‌شناسی در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، (ج ۱۳). قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله و دیگران. (۱۳۸۷). درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی علوم دینی (مجموعه سخنرانی). قم: بوستان کتاب.
۹. حسنی، سیدحمیدرضا و دیگران. (۱۳۸۷). علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۴). مکتب تفکیک. تهران: دلیل ما.
۱۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ الف). قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ ب). فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. علی‌پور، مهدی و حسنی، سیدحمیدرضا. (۱۳۸۹). پارادایم اجتهادی دانش دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



۱۴. گلشنی، مهدی. (۱۳۷۷). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸). امیل دورکیم (مترجم: یوسف اباذری). انتشارات خوارزمی.
۱۶. مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۴). درسنامه الهیات مسیحی (مترجم: بهروز حدادی). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۷. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۸۹). اراده گرایی به مثابه مبنایی بر علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی. فصلنامه معرفت کلامی، ۱(۴)، صص ۱۷۹-۲۰۸.
۱۸. نصر، سیدحسین. (۱۳۹۱). اسلام، علم، مسلمانان و تکنولوژی: گفتگو با مظفر اقبال (مترجم: حسین کرمی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). چیستی و هستی فلسفه اسلامی. گفتگو: در فصلنامه نقد و نظر، ۱(۴۱-۴۲)، صص ۱۱۸-۱۶۷.
۲۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۰). راهی به رهایی، جستاری در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر.
۲۱. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۰). علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی. در: مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات.
۲۲. هات، جان. اف. (۱۳۸۵). علم و دین، از تعارض تا گفتگو (مترجم: بتول نجفی). تهران: انتشارات طه.
23. Alexander, DR. (2001). *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. Oxford: Lion.
24. Alexander, DR. (2007). Models for Relating Science and Religion. *Faraday Papers*, No. 3.
25. Cole-Turner, R. (1998). Theology's Future with Science. Address to the John Templeton Foundation Toronto Workshop on the Design of Academic Courses in Science and Religion, University of Toronto, in Stahl, W.A. et al (2002) *Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion*. Rutgers University Press.

26. Dawkins, R. (1995). *River Out of Eden*. New York: Basic Books.
27. Evans, J. H. & Evans, M. S. (2008). Religion and science: Beyond the epistemological conflict narrative. *Annual Review of Sociology*, (34), pp.87-105.
28. Gould, S. J. (1997). Nonoverlapping magisteria. *Natural History*, 106(2), pp.16 – 22.
29. Gould, S. J. (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine.
30. Merton, R. K. (1938). *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: Howard Fertig.
31. Peters, T. (1998). *Science and Theology: The New Consonance*. Colorado & Oxford: Westview Press.
32. Sappington, A. A. (1991). The religion-science conflict. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (1), pp. 114 – 120.
33. Smith, C. (2003). *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
34. Stahl, W. A. et al. (2002). *Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion*. Rutgers University Press.
35. Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology*. H. H. Gerth and C. Wright Mills (Eds.), New York, NY: Oxford University Press.
36. Wernick, A. (2005). Comte, Auguste. In: *Encyclopedia of Social Theory*, G. Ritzerc (ed.), pp. 128 – 34, Thousand Oaks, CA: Sage.
37. Worrall, J. (2002). Science Discredits Religion, in: Peterson, M. L. & Van Arragon R. J. (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell.

## References

1. Alexander, D. (2007). *Models for Relating Science and Religion*, Faraday Papers, No. 3. Cambridge: The Faraday Institute for Science and Religion.
2. Alexander, DR. (2001). *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. Oxford: Lion.
3. Alipour, M., & Hasani, S. H. R. (1389 AP). *The ijthihad paradigm of religious knowledge*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
4. Aron, R. (1386 AP). *Main currents in sociological thought* (B. Parham, Trans.). Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
5. Bagheri, Kh. (1382 AP). *The identity of religious science, an epistemological view of the relationship between religion and the humanities*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Persian].
6. Barbour, I. G. (1392 AP). *Religion and Science* (P. Fathorchi, Trans.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
7. Cole-Turner, R. (1998). *Theology's Future with Science*. Address to the John Templeton Foundation Toronto Workshop on the Design of Academic Courses in Science and Religion, University of Toronto, in Stahl, W.A. et al (2002) *Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion*. Rutgers University Press.
8. Dawkins, R. (1995). *River Out of Eden*. New York: Basic Books.
9. Evans, J. H., & Evans, M. S. (2008). *Religion and science: Beyond the epistemological conflict narrative*. *Annual Review of Sociology*, (34), pp. 87-105.
10. Giddens, A. (1388 AP). *Emile Durkheim* (Y. Abazari, Trans.). Kharazmi Publications. [In Persian].
11. Golshani, M. (1377 AP). *From secular science to religious science*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
12. Gould, S. J. (1997). Nonoverlapping magisteria. *Natural History*, 106(2), pp. 16 - 22.
13. Gould, S. J. (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine.

14. Hakimi, M. R. (1384 AP). *School of Separation*. Tehran: Dalilema. [In Persian].
15. Hasani, S. H. R., & Alipour, M., & Movahed Abtahi, S. M. T. (1387). *Religious science* (views and considerations). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
16. Haught, J. (1385 AP). *Science and religion: From conflict to conversation* (B. Najafi, Trans.). Tehran: Taha Publications.
17. Javadi Amoli, A. (1386a AP). *The status of reason in the geometry of religious knowledge*. Qom: Esra. [In Persian].
18. Javadi Amoli, A. (1386b AP). *Epistemology* in. Qom: Esra. [In Persian].
19. Malekiyan, M. (1385 AP). Essence and existence of Islamic philosophy. *Naqd Va Nazar*, 1, 2(41-42). [In Persian].
20. Malekiyan, M. (1390 AP). *A Way to Liberation, a Quest for Rationality and Spirituality*. Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian].
21. Mc Grath, A. E. (1384 AP). *Christian theology: an introduction* (B. Haddadi, Trans.). Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations.
22. Merton, R. K. 1970 (1938). *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: Howard Fertig.
23. Mirbagheri, S. M. M. (1390 AP). Religious science, the tool for the realization of Islam in social practice. *Collection of articles on religious science, views and considerations*. [In Persian].
24. Movahed Abtahi, S. M. T. (1389 AP). Volunteerism as a basis for religious science in the theory of the Academy of Islamic Sciences. *Marifat-i Kalami (Theological Knowledge)*, 1(4), pp. 179-208. [In Persian].
25. Nasr, S. H. (1391 AP). *Islam, Science, Muslims and Technology, Conversation with Muzaffar Iqbal* (H. Karami, Trans.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
26. Parsania, H. (1387 AP). Reconstruction of modern science and re-reading of religious science. *Journal of Strategy for Culture*, (3), pp. 18-28. [In Persian].
27. Peters, T. (1998). *Science and Theology: The New Consonance*. Colorado & Oxford: Westview Press.

28. Sappington, A. A. (1991). The religion-science conflict. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(1), pp. 114 - 120.
29. Secretariat of the Free Thought Movement and Science Production. (1387 AP). *An Introduction to Free Thought and Theory of Religious Sciences (Lecture Series)*. Qom: Bustaneketab.
30. Smith, C. (2003). *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
31. Soroush, A. (1373 b). Thicker than ideology. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian].
32. Soroush, A. (1373a). *Theoretical acquisition and development of Shari'a: The theory of the evolution of religious knowledge*. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian].
33. Stahl, W., Campbell, R. A., Petry, Y., & Diver, G. (2002). *Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
34. Thomas, H. (1382 AP). *Biographical encyclopedia of philosophy* (F. Badrei, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.
35. Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology* (H. H. Gerth, & C. Wright Mills, Eds.), New York, NY: Oxford University Press.
36. Wernick, A. (2005). Comte, Auguste (G. Ritzer, Ed.). *Encyclopedia of Social Theory*, pp. 128 - 34. Thousand Oaks, CA: Sage.
37. Worrall, J. (2002). Science Discredits Religion (M. L. Peterson & R.J. Van Arragon, Eds.). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.