

زیبیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

بررسی نظریه «جهت‌داری علم»^۱

مهدی موحد^۲، اکبر میرسپاه^۳

چکیده

تولید علم دینی یکی از مقدمات بسیار مهم در تحقق تمدن اسلامی است که همواره دغدغه اندیشمندان اسلامی بوده است. راهکارهای مختلفی نیز برای تولید علم دینی پیشنهاد شده. یکی از مراکز که با سابقه طولانی به این امر اهتمام ویژه‌ای داشته و تولیدات و نظریات پیرامونی قابل توجهی در این موضوع ارائه داده است، «فرهنگستان علوم اسلامی قم» است. بررسی هویت علم دینی مورد نظر فرهنگستان علوم تا قبل از تبیین و بررسی مبانی آن، امری خطاست و محققین را به مغالطات فراوان مبتلا خواهد کرد. فرهنگستان در تعیین «هویت علم دینی»، به مبانی چندگانه غرب‌شناختی، جامعه‌شناختی فرآیند تولید علم، معرفت‌شناختی، فلسفی، منطقی، روش‌شناسی و دین‌شناسی معتقد است. یکی از نظریات ویژه فرهنگستان که به منزله رنسانسی در مباحث معرفت‌شناسی محسوب می‌شود، نظریه «جهت‌داری علم» است. این نظریه یکی از مبانی ابداعی و بسیار تأثیرگذار فرهنگستان در تحلیل هویت علم دینی است. در نوشته حاضر، با بهره‌گیری از روش تحقیقات کتابخانه‌ای و بررسی عقلانی مباحث، به تبیین زوایای مختلف نظریه جهت‌داری علم و نقد آن می‌پردازیم. پرداختن به این نظریه از جهت ریشه‌ای بودن آن و ایجاد امکان نقد باقی نظرها و آثار علمی فرهنگستان از اهمیت خاصی برخوردار است. ویژگی دیگر خاص این تحقیق، بهره بردن از آثار موجود در مخزن فرهنگستان است که بعضاً منتشر نشده است.

واژگان کلیدی: علم دینی، معرفت‌شناسی، فرهنگستان علوم، سیدمحمد مهدی میرباقری، سید منیرالدین حسینی، جهت‌داری علم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، قم. رایانامه: movahhed58@gmail.com (این مقاله برگرفته از پایان‌نامه مهدی موحد با عنوان «راهکارهای تولید علم دینی از دیدگاه اندیشمندان معاصر»، استاد راهنما: اکبر میرسپاه، تاریخ دفاع: ۱۳۹۳/۱۲/۲، حوزه علمیه قم، است).

۳. استادیار گروه فلسفه، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم. رایانامه: mirsebah@qabas.net

مقدمه

دفتر فرهنگستان علوم اسلامی با مدیریت مرحوم سیدمنیرالدین حسینی، طی فرآیندی نسبتاً طولانی که از سال ۱۳۵۹ هـ. ش تا کنون ادامه داشته است، به شاخصه جریانی تبدیل گشت که تولید علم دینی را در گرو اصالت‌دهی به معارف و حیانی و سیطره دادن و حاکمیت‌بخشی ولایت الاهی بر فرآیند جریان تولید علم می‌داند و به همین جهت می‌توان این اندیشه را در ردیف جریان‌ناتی قرار داد که در جریان تولید علم دینی به معارف نقلی دین اصالت می‌دهند.

از میان مقررین و نظریه‌پردازان متعدد این مجموعه سیدمحمد مهدی میرباقری به عنوان شاخص‌ترین فرد مطرح است. امروزه نظریه صاحبان این اندیشه در تشریح هویت علم دینی به «نظریه علوم انسانی ولایی» مشهور است (ر.ک. خسروپناه، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۷).

در این مقاله بنا بر تشریح اندیشه‌های مرحوم سید منیرالدین حسینی با استفاده از تقریرات میرباقری گذاشته شده است. همچنین سعی شده که در شرح افکار و انظار این دو بزرگوار، از دیگر منسوبین به این جریان فکری، استفاده به‌هنگام و به قدر ضرورت انجام پذیرد.

اصحاب فرهنگستان، مبانی متعددی را جهت تشریح زوایای مختلف «نظریه علوم انسانی ولایی» در تولید علم دینی اتخاذ و به خدمت گرفته‌اند، این مبانی عبارتند از:

۱. مبناى غرب‌شناختی

۲. مبناى جامعه‌شناختی فرآیند تولید علم^۱

۳. مبناى فلسفی

۴. مبناى معرفت‌شناختی

۵. مبناى روش‌شناختی علم

۶. مبناى دین‌شناختی

از منظر ایشان، هر یک از مبانی فوق، تأثیر خاصی در شکل‌دهی هویت علم دینی و تولید آن بر اساس معنای مختار دارد. در نتیجه، قبل از بررسی هویت علم دینی، شرح و بررسی مبانی مذکور از دیدگاه ایشان ضروری است؛ اما به دلیل تأثیر عمیق مبناى معرفت‌شناسی، این جریان فکری در تعیین

۱. مبانی اول و دوم فرهنگستان پیشتر توسط نویسنده مقاله حاضر در مقاله‌ای علمی پژوهشی با عنوان «بررسی نقش مبناى غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرآیند تولید علم، در تعیین هویت علم دینی از منظر فرهنگستان علوم اسلامی» به چاپ رسیده است. (مجله نسیم خرد، دوره ۹، شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۶، مرداد ۱۴۰۲، ص ۴۵-۶۰)

هویت علم دینی، به بررسی نظریه ایشان موسوم به «جهت‌داری علم» می‌پردازیم. به عقیده اعضای فرهنگستان علوم، نظریه «جهت‌داری علم» به مثابه رنسانسی در معرفت‌شناسی است که تولید علوم دینی را دست‌خوش تحولات عمیق می‌کند؛ از همین رو، تبیین و نقد منصفانه این نظریه، کمک شایانی به مقوله تولید علوم دینی و فهم نسبت‌های علم و دین می‌کند.

محل نزاع در این نظریه این است که آیا فرآیند شناخت، امری ذاتاً عاری از هر نوع پیش‌زمینه‌ای است یا برعکس، همواره این فرآیند در بستری از پیش‌زمینه‌های الهی یا الحادی شکل می‌گیرد. نظریه جهت‌داری علم با برگزیدن شق دوم به اثبات و تشریح نحوه تحقق فرآیند تولید علم و تأثیرات آن در تولیدات علمی و برساخته‌های ناشی از علوم می‌پردازد.

شایان ذکر است که با توجه به عدم نشر برخی از اسناد و آثار علمی فرهنگستان در فضای عمومی، در خلال این تحقیق گاهی اوقات از منابع و منشورات اختصاصی مخزن اطلاعات فرهنگستان علوم و معارف اسلام استفاده شد که از بابت همکاری مسئولین مربوطه سپاس‌گذارم.

معنای علم و علم دینی از دیدگاه فرهنگستان

از نظر برخی اندیشمندان فرهنگستان «علم، مجموعه تعاریف کاربردی در جهت رفع نظام نیازمندی‌های فردی و اجتماعی است.» (پیروزمند، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵). در واقع علم از نظر فرهنگستان، تابع نیازهای فردی و اجتماعی است که از حساسیت‌های برآمده از نظام ارزشی حاکم بر فرد و جامعه نشأت گرفته و در چنین فضایی تولید شده و در جهت رفع آن نیازها، به صورت شبکه و مجموعه‌ای کاربردی به کار می‌رود.

علم در این دیدگاه گرچه از مقوله کیف است، لکن کیف ارادی است و جنبه ارادی آن به جنبه فاعلیت عالم در تولید علم بستگی دارد (اصالت فاعلیت در مراتب). کیف ارادی بودن علم با کیف نفسانی بودن علم فرق دارد. کیف نفسانی برای علم به معنی وصف بودن علم برای نفس است، به این شکل که عالمیت وصفی برای نفس است؛ اما کیف ارادی بودن علم به این معنی است که خود این کیف نفسانی امری است ذاتاً ارادی؛ یعنی نفس، یکی از دو اراده‌ای خاص را قبل از تحقق علم محقق می‌کند، آنگاه علم در بستر این اراده شکل می‌گیرد و طبعاً شکل و بوی آن اراده خاص در علم محقق شده ظاهر می‌شود.

در انتهای یک سیر و حرکت عام، فاعل این سیر یا با تولی «ولایة الله» به امری نائل می‌شود که در این دیدگاه به آن «حکمت»، «شناخت نورانی» و در یک کلام، «علم» اطلاق می‌گردد و یا با تولی

«ولایت باطل» حالتی برای او ایجاد می‌گردد که در این دیدگاه آن را «شیطنت»، «شناخت ظلمانی» یا در یک کلام، «جهل» می‌نامند.

معنای علم دینی در اندیشه اصحاب فرهنگستان به شرح زیر است:

علم دینی نیز به این معنی است که اگر ولایت الهی بر فرآیند پیدایش علم در همه مراتبش حاکم شود این علم، علم دینی است و اگر جریان ولایت الهی بر فرآیند پیدایش علم حاکم نباشد، یعنی جریان تولی و ولایتی که در تحقق علم و در پیدایش آن حضور داشت حق نباشد، این علم هم -به نسبت- حق نیست (میرباقری، ۱۳۸۵ اسفند، ص ۸۳).

به نظر استاد حسینی، علوم تولیدشده از دوره رنسانس به بعد، موجب اقامه کفر می‌شود که البته با کافر بودن متفاوت است. اقامه کفر ربط ملموس به عقیده دینی فرد ندارد، فلذا حتی می‌تواند در جوامع اسلامی‌ای که این چارچوب نگرشی غرب را پذیرفته‌اند، رخ بدهد. علت آن هم اینست که برخی ملت‌ها، به اسلام و حاکمیتش آنگونه پایبندی نداشته‌اند که به حاکمیت مدرنیته و کفر حاصل از آن (حسینی هاشمی، ۱۳۷۹، ص ۳-۴). به نظر مرحوم حسینی؛

به طور کلی علمی که بعد از رنسانس تولید شده‌اند علمی هستند که بر پیش‌فرض‌های حسی تکیه می‌کنند و راندمان آنها هم یک راندمان حسی است، اعم از علوم انسانی و غیر انسانی که خود این تقسیم‌بندی هم در نظر ایشان [مرحوم استاد سید منیرالدین حسینی] خیلی جا و معنا نداشت و لذا معتقد بودند که مطلق این علوم و نرم‌افزاری که پس از انقلاب صنعتی تولید شده است، غیر قابل استفاده است (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم، ۱۳۸۰، ص ۹۷).

در نگاه نظریه‌پرداز این مکتب، استاد میرباقری، حتی روالی که در جهان اسلام طی شده، منجر به تولید علم اسلامی نگشته است؛

بنده معتقد نیستم که علوم اسلامی داشته‌ایم یا داریم. معتقدم آنچه هست، علوم مسلمانان است؛ غیر از علم فقه را علم اسلامی نمی‌دانم. تمدن را هم «تمدن مسلمانان» می‌دانم؛ یعنی تمدنی که تحت تأثیر اسلام است. این غیر از تمدنی است که اسلام بسازد و غیر از این است که میان تمدن‌سازی و دین یک ارتباط منطقی ایجاد شود. به نظر بنده بهتر است به جای فلسفه اسلامی، طب اسلامی یا عرفان اسلامی، بگوییم: فلسفه مسلمین، طب مسلمین یا عرفان مسلمین (میرباقری، ۱۳۸۵ آبان، ص ۱۸۱).

همانطور که گذشت، در نهایت ایشان علم فقه را شبیه‌ترین علم به علم دینی مورد نظر خود می‌دانند که البته این علم نیز به طور کامل پاسخگوی نیازهای جامعه اسلامی در عصر حاضر نیست؛

۶۱ بررسی نظریه «جهت‌داری علم»

زیرا تفقه می‌بایست رهبری و مدیریت کلان توسعه و مسائل اجتماعی را بر عهده داشته باشد، در حالی که تفقه موجود چنین قدرت و توانی را ندارد. در عین حال ایشان معتقد است که اصل فقه برای به دست گرفتن رهبری کلان توسعه، قابلیت‌های لازم را دارد و اساساً فرق است بین ناکارآمدی تفقه موجود با آنچه برخی به عنوان ناکارآمدی اصل فقه در پاسخگویی به نیازمندی جوامع مطرح می‌کنند. به عبارت دیگر، پاسخ به نیازهای جامعه دینی کاملاً از عهده فقه برمی‌آید و تنها می‌بایست تفقه با تکامل دینداری جامعه متکامل گردد؛

فقه موجود توانایی آن را ندارد که قسمت مهمی از نیازهای روز جامعه مسلمانان را برآورد و به مسائل آنها پاسخ دهد؛ اما چرا توانایی ندارد؟ آیا این ناتوانی به خود فقه برمی‌گردد یا بر اساس تکامل تاریخی پیش آمد است؟ ... فقه موجود، قدرت پاسخگویی در عرصه بسیاری از مسائل کلان توسعه را ندارد، یعنی با این فقه نمی‌توانیم مسأله مدیریت اجتماعی را حل کنیم و رهبری توسعه را به دست بگیریم، ولی نکته دقیقی در اینجا وجود دارد: همین که ما به این نیازمندی رسیده‌ایم و می‌دانیم فقه جواب نمی‌دهد، نشان از تکامل دینداری است. آنها که با این نیازمندی مخالف‌اند و صورت مسأله را پاک می‌کنند می‌گویند اصلاً فقه برای چنین کاری ساخته و پرداخته نشده است. ما معتقدیم که از قضا، فقه برای همین کار آمده است. آمده است تا تفقه دینی را به کمال برساند و عرصه‌های کلان و توسعه را هدایت کند (همان، ص ۱۹۴).

حاصل آنکه علوم انسانی موجود در دنیا، محصول جهت‌گیری‌های یک جریان فرهنگی در طول تاریخ است که مسبب اصلی آن، غرب پس از رنسانس است. این جریان فرهنگی، مبانی و غایاتی برای انسان و جهان قائل است و این امر باعث تولید علمی با جهت‌گیری در همین راستا گردیده است. به عقیده استاد میرباقری، انگیزه‌های دنیای غرب متأثر از انگیزه‌های آن شکل گرفته و در نتیجه علوم انسانی موجود که همان انگیزه‌هاست نیز از انگیزه‌های کفرآمیز غرب نشأت گرفته است. دقیقاً در همین نقطه متوجه مشکل علوم انسانی موجود در جهان اسلام و عدم کارآمدی آن، به جهت رفع حوائج مؤمنین می‌گردیم. این علوم با شخصیت انسان شیعه هماهنگی و سازگاری ندارد و به همین دلیل باعث بروز بحران‌های اجتماعی در جهان اسلام و به خصوص در جوامع شیعی می‌گردد. به عقیده وی، نقطه افتراق علوم انسانی غرب با علوم انسانی بایسته و مورد نیاز انسان مسلمان، به هدفی که هر یک از این دو دیدگاه برای انسان ترسیم می‌کند، بازمی‌گردد؛

در واقع علوم انسانی غرب، انسان را محور توسعه مادی تفسیر می‌کند، اما علوم انسانی اسلامی،

انسان را، محور تعالی اجتماعی می‌داند (محمدی، دنیوی، گودرزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۲).

مبنای معرفت‌شناختی (جهت‌داری علم)

به تعبیر میرباقری، نگاه متفاوت مرحوم حسینی به ماهیت علم و جهت‌دار دانستن آن، می‌تواند به مثابه رنسانسی در مبحث رابطه علم و دین محسوب شود (همان، ص ۱۰۸)؛ زیرا با مبنا قرار دادن این دیدگاه، به یکباره در تمام عرصه‌های علمی با فضایی بسیار متفاوت در تفسیر «شناخت» مواجه خواهیم شد. این دیدگاه، کاشفیت مطلق علوم از قوانین نفس الامری عالم را مخدوش می‌داند و اراده عالم را در فهم روابط اعیان خارجی دخیل می‌داند، هرچند در عین حال، نوعی کاشفیت را نیز می‌پذیرد. در نگاه میرباقری، انسان نه «ماده‌ای پیچیده‌تر» بلکه موجودی است دارای «منصب خلافت». اولیاء معصوم واجد خلافت کلیه و سایر انسان‌ها واجد خلافت جزئی هستند. این منصب به انسان این امکان را می‌دهد که به اذن الاهی، اراده خود را بر قوانین ماده حاکم نماید. به عنوان نمونه، ولایت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله شامل مُلک و ملکوت جهان است؛ بخشی از آن اراده و بخشی از آن قوانین، در حوزه ولایت نبی اکرم صلی الله علیه و آله به ما سپرده شده است؛ یعنی به ما اجازه داده‌اند برای رفتار ماده قانون‌سازی کنیم، لذا شیطان هم ایجاد قانون می‌کند؛ نه اینکه فقط اکتشاف قانون کند (همان، ص ۱۲۳).

این نگاه منکر این امر است که قوانین ماده، ذاتی آن باشد یا اینکه انسان در تولید علوم (اعم از علوم انسانی و غیر آن) فقط کاشف قوانین نفس الامری باشد و اراده او در فرآیند فهم وی تأثیر نداشته باشد. به عقیده ایشان و به اشاره کریمه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۱۲۲) می‌توان دریافت که ولایت الاهی، مبدأ پیدایش همه قوانین است، در عین حال به دلالت «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الأمرین» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳) می‌توان دریافت که اراده الاهی بر این امر تعلق گرفته که ظرفیت‌ها و اختیارات محدودی را به موجودات دیگر اعطا نماید، البته به گونه‌ای که رشته امر از دست حق تعالی خارج نگردد (ر.ک. محمدی، دنیوی، گودرزی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۲-۱۲۴).

طبق این دیدگاه، قوانین طبیعت همان ظهور اراده الاهی است که از طریق طبیعت بر ما جریان پیدا می‌کند. فلذا علم و قانون علمی، امری از سنخ اراده و تابع آن است؛ قوانین طبیعت که بر ما حکومت می‌کند، در واقع قوانین ماده نیست، بلکه ظهور اراده‌های مافوق و

۱. از این منظر نظریه این گروه شبیه نظریه آیت الله جوادی آملی در علم دینی است. در این مورد به کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» تالیف عبدالله جوادی آملی مراجعه فرمایید. نویسنده مقاله حاضر نگاه ایشان در تولید علم دینی را در مقاله علمی ترویجی با عنوان «راهکارهای تولید علم دینی مبتنی بر نظریه آیت‌الله جوادی آملی» (مجله نسیم خرد، دوره ۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۲، خرداد ۱۳۹۵، ص ۴۹-۷۸)

ظهور اراده خداوند متعال و ربوبیت او و ظهور اراده نبوی ﷺ و علوی علیاً است که از طریق طبیعت بر ما تأثیر می‌گذارد (همان، ص ۱۲۴).

نتیجه این امر که در اصطلاح فرهنگستان به «اصالت فاعلیت» (ر.ک. پیروزمند، ۱۳۸۹، ص ۴۴-۴۷) مشهور است، آنست که علم انسان به عنوان فعل او، امری جهت‌دار می‌باشد، یعنی محل ظهور اراده اوست و این فعل بر اساس جهت‌گیری الاهی یا الحادی وی شکل گرفته، به گونه‌ای که اولاً مقهور و تابع نظام ولایی مافوقش است و ثانیاً ولایت و تصرفی در فاعل‌های مادون خود دارد. این رابطه تولی و ولایت در هر دو جنبه الاهی یا الحادی آن، طبیعتاً منجر به ایجاد نظام حساسیت‌های محوری و بخصوصی در فرد می‌شود که با آن نظام و روحیات حاصل از آن، شروع به اعمال فاعلیت می‌نماید؛ این یعنی وقتی انسان با اراده خود ولایت الله را پذیرفت، نظام خواسته‌ها و حساسیت‌های او نیز الهی می‌شود؛ بنابراین اراده‌اش بر طبق آنچه پذیرفته، به فهم و ابداع علم خاصی تعلق می‌گیرد و همین طور است اگر اراده او به پذیرش ولایت جبهه الحاد تعلق بگیرد؛

انسان پس از آنکه جهت‌گیری اولیه و محوری خود را در انتخاب طاعت و عصیان صورت داد، تحت تأثیر دیگر فاعل‌ها، نظام حساسیت‌ها یا روحیاتش شکل می‌گیرد و پس از آن با روحیات ایجاد شده سعی در اعمال فاعلیت و تحت تسخیر قرار دادن سایر فاعل‌ها نماید. در این مرحله است که نسبت فاعل در نظام ولایت مشخص شده و حیطة ولایت و تولی او معین می‌گردد. به میزانی که [هرقدر] انسان از ظرفیت بالاتری برخوردار بوده و در تبعیت از اولیاء خود شدیدتر و خالص‌تر باشد، قدرت خلافت و نیابت بیشتری به او اعطا شده و منزلتش در نظام ارتقاء می‌یابد و همین امر است که سطح معلومات شخص را معین می‌کند (پیروزمند، ۱۳۷۹، ص ۱۷۶-۱۷۷).

فلذا بین انگیزه (یعنی نیات و مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی) و انگیزخته (یعنی علم تولیدشده بر اساس این امور) رابطه‌ای برقرار است؛ به تعبیر دیگر «در یک نگاه دقیق، انگیزخته هویتاً تابع انگیزه است.» (محمدی، دنیوی، گودرزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۵).

مخالفین این اندیشه، معمولاً به این مثال تمسک می‌کنند که چاقو، چاقوست، چه با آن جراحی انجام شود، چه به عنوان آلت قتاله از آن استفاده شود، بنابراین سوء مصرف یک محصول، ربطی به فرآیند تولید آن ندارد؛ فلذا ما تنها می‌توانیم هدف استفاده از علم را تعیین کنیم. ایشان با این مثال می‌خواهند عدم رابطه بین انگیزه و انگیزخته را نشان دهند. میرباقری این‌گونه پاسخ می‌دهد که در همین مثال هم دقیقاً محل نزاع در برقراری رابطه بین انگیزه و انگیزخته است. در مثال مذکور، اگر مخترع چاقو به انگیزه خود از اختراع این شیء توجه بیشتری نشان می‌داد، محصول و انگیزخته‌ای تولید می‌کرد که

تناسب حداکثری با انگیزه وی می‌داشت؛ از همین روی در مثال فوق چاقوی سلاخی، به شوکر الکتریکی و چاقوی جراحی به اشعه ظریف لیزر مبدل می‌گردد (ر.ک. همان، ص ۱۲۵). به نظر ایشان؛ علم هر قدر، بیشتر بهینه‌سازی شود، بیشتر آهنگ انگیزه پیدا می‌کند و بیشتر رنگ مبنای خود را می‌گیرد. لذا این ادعا ناتمام است که بگویند: «علم فقط در کاربردش مختلف است» (همان، ص ۱۲۵)

نتیجه دیگر این برداشت از علم آن می‌شود که عقل نظری (اعم از عقل تجربی در طبیعات و عقل تحلیلی در ریاضیات) تابعی از عقل عملی عالم است. فلذا همواره شناخت انسان دو گونه است؛ شناخت نورانی یا علم؛ شناختی است که با تولی ولایت الله محقق شده و در آن توصیفات عقل نظری به حکمت منتهی می‌شود.

شناخت ظلمانی یا جهل؛ شناختی است که با تولی ولایت باطل محقق شده و توصیفات عقل نظری به ضلالت و شیطنت منتهی می‌شود (ر.ک. همان، ۱۲۶-۱۲۷). این نگاه معیار صحت یا بطلان معرفت را بر خلاف نگاه رایج که به «تطابق» مربوط می‌داند، به «حقانی» یا «شیطانی» بودن آن وابسته می‌داند و دوگانه «صدق و کذب» را به «الهی و شیطانی» بدل کرده است.

فرهنگستان علوم اسلامی تعریفی از «اصالت شیء» دارد. طبق آن تعریف «اصالت شیء مبنایی است که خصوصیات و اوصاف شیء را به ذاتش نسبت داده و آن را مستقل از سایر اشیاء تعریف می‌کند.» (ر.ک. گروه تحقیقات مبنایی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، بیتا). همچنین فرهنگستان در نقدی که بر تعریف علم بر اساس اصالت شیء دارد، نظریه تطابق را که تلقی عمومی فلاسفه از معیار صدق قضایای علوم است، به چند دلیل ردّ می‌کند؛ این دلایل به اختصار عبارتند از:

۱. تأثیر تغییر ابزار خارجی بر ادراک؛ به این معنا که هرچه ابزار شناخت انسان دقیق‌تر می‌شود، ادراک او بیشتر متحول شده و تغییر می‌کند. مثلاً تلقی انسان از بیماری‌ها، قبل و بعد از اختراع میکروسکوپ فرق می‌کند.

۲. تأثیر تغییر ابزار ذهنی (یا همان دستگاه و پارادایم محاسباتی) بر ادراک؛ پارادایم‌های شناختی دستگاه‌های شناختی و تحلیل داده‌هاست که با تغییر آن، نتایج داده‌ها هم فرق می‌کند؛ مثلاً داده‌های تغییرات نجومی در دستگاه محاسباتی هیأت بظلمیوسی، زمین را مرکز عالم تصویر می‌کرد، اما در دستگاه محاسباتی هیأت کپرنیکی، خورشید را مرکز کرات سماوی تصویر می‌کند.

۳. تأثیر ظرفیت فهم (هوش و استعداد) بر ادراک؛ میزان استعداد عالم در دستیابی او به عمق علم تأثیر بسزایی دارد؛ مثلاً همگان سقوط اشیاء را بر روی زمین شاهد بودند، اما طبق نقل مشهور، فقط یکی به فکر چرایی این قضیه افتاد و این تلاش به کشف قانون جاذبه عمومی منجر شد.

۴. تأثیر نظام انگیزه‌های فرد بر ادراک؛ این امر نتیجه‌ای از همان جهت‌دار بودن علم است؛ به این صورت که تولی ولایت توسط عالم، در نظام انگیزه‌های او تأثیر می‌گذارد و او را به سمت ادراک برخی علوم و غفلت از ادراک برخی دیگر می‌کشاند^۱ (ر.ک. همان ص ۱-۱۰؛ ر.ک. پیروزمند، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱-۱۶۷).
نهایتاً ایشان قائل می‌شوند که:

درک از موضوعات مقید به ابزار خارجی، ابزار ذهنی و ظرفیت و میزان فهم و هوش شخص عالم می‌باشد که در این صورت «تطابق» نقض می‌گردد. یعنی کسی نمی‌تواند درک خود را بطور مطلق منسوب به خارج نموده و بگوید علم من برابری عینی با خارج دارد. به عبارت دیگر «اتصال مطلق» با خارج که ثمره تعریف علم بر اساس علیت تجریدی بود شکسته می‌شود (گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، بیتا، ص ۱۴).

همچنین میرباقری نظریه «کشف تطابقی مطلق» را به این دلیل نمی‌پذیرد که پرسش از تطابق علم با معلوم، پرسشی عام است. فلذا به عقیده ایشان، با برگرداندن علم حصولی به علم حضوری و ادعای درک تطابق به صورت حضوری، مشکل حل نمی‌شود؛ زیرا آیا درک مفهومی که ذهن از علم حضوری می‌سازد، با خود علم حضوری فرق دارد یا خیر؟ (مثلاً آیا گرسنگی با مفهومی که از آن در نزد فرد گرسنه هست فرق دارد یا خیر؟) اگر فرق دارد که تطابق معنی ندارد و اگر فرق ندارد، پس اصلاً غیریتی در کار نیست (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۳۲-۳۳). به هر حال از نظر ایشان؛

نه «کشف به نحو مطلق و تطابقی»، و به تعبیر امروزی‌ها «رنالیسم خام» قابل دفاع است، نه تعریف علم به «حضور مجرد عندالمجرد» قابل تحلیل می‌باشد؛ به طور نسبی هر دوی اینها را قبول داریم. (همان، ص ۳۲)

این دیدگاه قائل است که تأثیر اراده انسان در ساحات مختلف وی واقع می‌گردد. به این معنا که اراده آدمی در «روح» او که محل خلیات و احساسات وی است و نیز در «ذهن» او که دستگاه سنجش، محاسبه و ایجاد نسبت‌های انسان با امور است و نیز در «حس» او که مربوط به مقام عمل برای انسان می‌شود، تأثیر می‌گذارد.

۱. مثال‌های مطرح‌شده از نگارنده است.

ایشان تصرفاتی که انسان در عالم عین و خارج انجام می‌دهد را ناشی از اشکال و صور ذهنی که در عالم مثال وی وجود دارد می‌دانند، لکن این صور ذهنی از انگیزه و جهتی که حاکم بر روح و قلب انسان است سرچشمه می‌گیرد:

تصرف متناسب با «جهتی» که از روح و قلب آمده است باید «کیفیت صورتی»^۱ پیدا نموده و برای پیدا شدن کیفیت نمونه‌ای و صورتی، «انگیزه» و جهت باید از فضایی به نام فضای نمونه‌ای و مثالی بگذرد. عبور انگیزه از آن میدان و فضا باعث می‌شود تا انگیزه شکل صورتی، مثالی و نمونه‌ای پیدا نماید که آن میدان، میدان تمثیل و آن فضا، فضای ذهن نام دارد. ... انسان به دلیل اینکه در تصرف، حاکم و مشرف بر خارج است، تصرف متناسب با انگیزه خویش را خواهد داشت، چرا که «مثال» آن را قبلاً ساخته و حال قصد جاری کردن آن مثال را در خارج دارد (ر.ک. گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، بیتا، ص ۴۳-۴۴).

در نتیجه اگر انسانی اراده خود را بر محور ولایت الاهی قرار داد، این جهت‌گیری اراده‌ی وی، در روحيات و حالات و نیز دستگاه سنجش و عمل او نیز تأثیر می‌گذارد (ر.ک. خاکی، ۱۳۹۱، ص ۴۹۴-۴۹۵):

فاعل نسبت به محور [منتخب خودش] «اشدُ حُباً» می‌باشد، اگر تعلق به خدا را محور تعلق‌هایش قرار دهد، او اشدُ حُباً لله است، او در تعارض هر کدام از محبت‌هایش (از محبت به خود گرفته تا محبت به زن و فرزند و...) با این محور، آنها را فدای محبت خودش نسبت به این محور (خدا) قرار می‌دهد (ر.ک. گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، بیتا، ص ۳۵).

با توجه به مبنای فلسفی مورد پذیرش این دیدگاه که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، ایشان با پذیرش اصل فاعلیت و اراده، واقعیت فهم و ادراک را به عنوان یک امر ارادی می‌پذیرد. همچنین از آنجا که این نگاه فلسفی همه موجودات را در حال سیر، حرکت و شدن می‌داند، ادراک را هم از این مقوله مستثنا نمی‌کند. لذا طبق این نگاه فلسفی، علم نیز دارای حرکت است و سکون ندارد و انسان عالم همواره در حال تغییر و حرکت است و از آن رو که هر حرکتی نیاز به جهت دارد، لاجرم حرکت علم هم به جهت و یا سمت و سویی خواهد بود که در آن صورت، علم یا بندگی می‌شود یا غیر آن (ر.ک. خاکی، ۱۳۹۱، ص ۴۹۵-۴۹۷؛ ر.ک. پیروزمند، ۱۳۷۹، ص ۱۹۵-۱۹۶)؛

یا انسان در مقام فهم، خدای متعال را بندگی می‌کند و مناسک پرستش خدای متعال بر فهم حاکم می‌شود و یا اینکه در مقام فهم، مناسک بندگی و پرستش خدای متعال حاکم نیست (میرباقری، ۱۳۸۶، ص ۸۰).

۱. به نظر می‌رسد منظورشان از تعبیر «کیفیت صورتی» همان صور ذهنیه است که از مقوله کیف نفسانی محسوب می‌گردد.

بررسی مبنای معرفت‌شناختی (جهت‌داری علم)

۱. جریان فکری فرهنگستان، دوگانه‌ی صدق و کذب را کنار گذاشته و به جای آن، دوگانه‌ی حق و باطل را برگزیده است. سؤال اینست که آیا اساساً چنین انتخابی صحیح است؟ اگر معتقدین به این نظریه سופسطی نباشند و ضمناً معتقد باشند که ذهن امکان معرفت به خارج از خود را دارد، لاجرم می‌باید تکلیف خود را با صدق و کذب یا همان تطابق و عدم تطابق ذهن و عین معلوم کنند. اعتقاد یا عدم اعتقاد به دوگانه‌ی صدق و کذب، ربطی به اعتقاد به حق و باطل ندارد؛ این دو با هم قابل جمع است. هر گزاره‌ی صادقی، حق و هر گزاره‌ی کاذبی، باطل است. فرهنگستان با طرح مسأله‌ی حق و باطل در نظام معرفت‌شناسی خود، به رویکردی پراگماتیستی مخلوط با انسجام‌گروی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی مبتلا شده و رهاورد این مبنا، افتادن در دام نسبی‌گرایی است (ر.ک. خسروپناه، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹).

۲. فرهنگستان در تولید علم دینی به اندازه‌ای به منابع وحیانی عنایت دارد که می‌توان نگاه ایشان در خصوص نقش دین در تولید علم را در دسته «دین حداکثری» قرار داد؛ در حالی که به رغم موضع‌گیری این جریان فکری در منابع دینی، هم سخن از صدق و کذب رفته و هم حق و باطل (ر.ک. همان، ص ۱۸۹).

۳. می‌توان مدعی شد که فرهنگستان با طرح این نظریه، بین مقام ثبوت و اثبات خلط نموده است. به این صورت که گرچه در عالم خارج، ولایت الله جاری است و هیچ امری از سیطره‌ی اراده‌ی الهی خارج نیست، اما در مقام علم پیدا کردن به این حقایق، باید از عقل شروع کرد. معنا ندارد برای کسی که هنوز به خدا باور ندارد بگوییم ولایت الله را انتخاب کن تا اندیشه‌ات صادق باشد. برای چنین فردی باید از رأس المال علمی او که پذیرش آن وابسته به پذیرش دین و گزاره‌های دینی نیست، شروع کرد تا در ادامه او بتواند به درک ولایت جاری الهی در عالم عینی اذعان کند (ر.ک. همان، ص ۱۹۱-۱۹۲).

۴. با فرض اینکه دیدگاه فرهنگستان درباره‌ی حق و باطل بودن معرفت‌ها با تولی به ولایت خداوند و ولایت شیطان را بپذیریم، ایشان با چه معیار و ملاکی می‌توانند ثابت کنند که معرفت خاصی حق است و معرفت خاصی باطل است؟! زیرا معیار ثابتی که ورای پذیرش ولایت باشد، وجود ندارد که طبق آن بشود این تشخیص را داد (ر.ک. همان، ص ۱۹۲).

۵. طبق دیدگاه فرهنگستان، معیار معرفت صحیح، مطابقت با واقعیت نیست؛ بلکه تطابق نظام تمایلات، اراده‌ها و تمایلات و انگیزه‌ها با تولی ولایت الهی است. این امر در همان ابتدا به نسبی‌گرایی می‌انجامد؛ زیرا می‌توان اینگونه گفت که تمایلات، انگیزه‌ها و اراده‌های هر شخصی به طرز

خاصی برای او نمود پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، در مقام اثبات می‌تواند مدعی شود که درک و انگیزه و تمایل و اراده من، مصداق حقانیت و تطابق با تولی ولایت الهی است. در این موضع، هیچ قضاوتی بر قضاوت دیگر برتری ندارد؛ زیرا ملاک، واقعیتی خارج از تمایلات فرد نیست، بلکه تناسب با حقی که او می‌فهمد و آن را حق می‌داند، ملاک است.

۶. سؤال اینست که بین گزاره «قوانین طبیعت همان ظهور اراده‌ی الهی است» و گزاره «علم انسان محل ظهور اراده‌ی اوست» چه ربطی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، چه دلیلی وجود دارد که چون جهان در سیطره‌ی اراده‌ی الهی است، پس علم انسان هم مظهر اراده‌ی اوست؟ اگر بگویند که علم انسان چون مخلوق خداست، پس محل جریان اراده‌ی انسان است، می‌گوییم که طبق همین نگاه، علم انسان محل ظهور اراده‌ی الهی است نه اراده‌ی انسان.

ضمن آنکه نظریه‌ی عین الربط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش که در حکمت متعالیه به تفصیل مورد بحث قرار گرفته، عین الربط بودن علم انسان به خداوند را به اثبات رسانیده است، بدون آنکه نیازی به استفاده از دستگاه معرفت‌شناسی پیشنهادی فرهنگستان وجود داشته باشد.

۷. سه دلیل اول از دلایل چهارگانه‌ای که در ردّ نظریه‌ی تطابق و تلقی عمومی فلاسفه از معیار صدق قضایای علوم آورده شد، دچار تناقض درون‌گفتمانی است؛ زیرا این دلایل مبتنی بر اصل پذیرش تطابق است. توضیح آنکه وقتی تأثیر هوش و استعداد و تغییر دستگاه محاسباتی و ابزار خارجی در فهم عالم، مسلم فرض شده است، یعنی تطابق علم با معلوم برای عالم ممکن است، اما ایرادات این برداشت با بهبود ابزار و ارتقاء هوش انسان برطرف می‌شود. در واقع عدم تطابق مطلق به واسطه‌ی ایراد در دستگاه محاسباتی و ابزار و هوش عالم است، نه ساختار ادراک و نظام معرفت‌شناسی انسان.

۸. دلیلی که جناب میرباقری بر ردّ نظریه‌ی «کشف تطابقی مطلق» از طریق ارجاع علم حصولی به علم حضوری مطرح کردند، ناتمام است؛ به این علت که ایشان در قضایای وجدانی، بین محکی و حاکی خلط کرده‌اند. محکی (مثلاً گرسنگی) یک حالت درونی است که بدون هیچ واسطه‌ای در شناخت، توسط عالم درک می‌شود، در حالی که مفهوم گرسنگی، یک حکایت و گزارش از این حالت است؛ به دیگر بیان، در اولی، حقیقت معلوم نزد عالم حاضر است و هیچ مفهومی، ادراک آنچنانه‌ای را که خود معلوم نزد عالم محقق می‌کند، نمی‌تواند به عالم منتقل کند. اگر هزاران بار مفهوم شیرینی را برای شخصی که تا کنون شیرینی را درک نکرده توضیح دهیم، دهان او شیرین نخواهد شد. مدعیان نظریه کشف تطابقی ادعا نمی‌کنند که اثر علم حضوری و حصولی یکی است، بلکه آنها مدعی هستند که از میان تمام گزاره‌ها،

بهترین گزاره‌ای که می‌تواند حاکی از حقیقت گرسنگی باشد، مفهوم گرسنگی است.

همچنین ارجاع علم حصولی به علم حضوری، به معنی ارجاع علم غیر یقینی به علم یقینی نبوده و این به معنای اتحاد علم حضوری و حصولی نیست. توضیح آنکه طبق برخی تحقیقات، تطابق علم حصولی به علم حضوری از طریق بدیهیات به علم حضوری امکان‌پذیر است؛ یعنی بدیهی بودن بدیهی، به دلیل حضوری بودن آن و ادراکی است که نفس، اصل واقعیت را بدون هیچ واسطه‌ای نزد خود دارد.

۹. البته معتقدیم که پذیرش ولایت الاهی و تمکین در برابر فرامین حق متعال و اولیاء معصوم، عقل و روح انسان را در افقی قرار می‌دهد که ادراکات حضوری و حصولی دقیق و عالی‌تری را به دست می‌آورد، اما این بدان معنا نیست آدمی قبل از پذیرش دین، هیچ ادراک پیشینی ندارد و نمی‌تواند هیچ تصدیقی راجع به امور داشته باشد و تمامی ادراکات حَقُّه او پسینی و بعد از پذیرش ولایت الله باشد. همچنین نمی‌توان پذیرفت که اگر انسان ولایت طاغوت را پذیرفت، هرآنچه که بعد از آن درک می‌کند، یکسره کفر و الحاد است؛ مثلاً درک روابط طبیعی اشیاء و اینکه آب در صد درجه به جوش می‌آید، چه ربطی به پذیرش ولایت الله یا ولایت طاغوت دارد؟!

از قضا همین ادراکات پیشینی، حجت خداوند علیه ملحدین است؛ زیرا این ادراکات، سرمایه هر انسانی است که با دقت در آن می‌تواند پی به حقیقت دین ببرد. اساساً انسان به آن دلیل که پا بر یقین خود می‌گذارد، مستوجب عقوبت ظلم و علو می‌شود. به فرموده قرآن کریم: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل، ۱۴) (و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، در حالی که در دل به آن یقین داشتند).

اگر کسی دارای این سرمایه نباشد، نمی‌تواند بین حق و باطل تمیز دهد. بر این اساس مؤمنین نمی‌توانند علیه کافرین احتجاج کنند؛ چون مؤمن به کافر می‌گوید: تو به حقی که من شناخته‌ام، کافری و حق آنست که من می‌گویم. در عین حال کافر هم به مؤمن می‌گوید: تو به آنچه که من از حق شناخته‌ام، کافری؛ پس تو کافری نه من. در نتیجه اگر کسی بگوید که پذیرش ولایت حق یا ولایت باطل، ریشه شناخت انسان است و هیچ درک پیشینی ورای حق و باطل وجود ندارد، در شناخت خود حق و باطل، مبتلا به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی شده است.

۱۰. طرفدار این نگاه، آیا اندیشه خود را مطلق می‌داند یا نسبی؟! اگر مطلق می‌داند، بنابراین قاعده‌ای را که کشف کرده، نقض نموده و اگر نسبی می‌داند، تنها برای همفکران خودش قابل پذیرش

است و با آن نمی‌توان نگاه تمدنی ایجاد کرد.

۱۱. بر فرض که قبول کردیم در همهٔ موارد، هر عالمی به مرور زمان متحول می‌شود و این تحول جهت می‌خواهد، اما این که نیل او به سمت بندگی است یا غیر آن، لزوماً به دلیل جهت‌دار بودن دستگاه ادراکی او نیست، بلکه انسان به واسطهٔ ارادهٔ خود، این امکان را دارد که به رغم شناخت یک حقیقت، عملاً به آن تن نداده و از آن روی بگرداند. اساساً مجهز بودن انسان به اراده به همین معناست.

۱۲. اگر منطق حجیت را فراتر از دین ترسیم نکنیم، هر کسی می‌تواند ساختار اعتقادی خود را که برآمده از فضای ذهنی و فرهنگی خودش می‌باشد، به اسم ولایت حق و الله ترسیم نموده و دستگاه‌های رقیب را تخطئه و متهم به انحراف از حق و ولایت الاهی کند. بلا تشبیه نظیر حادثه‌ای که در دیدگاه سلفیون و تکفیری‌ها مطرح شد و به راحتی مسلمین را متهم به کفر و ارتداد می‌کردند و آنها را مستوجب شدیدترین عقوبت‌ها می‌دانستند.

حال آنکه در متون دینی نیز بر این روش صحه گذاشته شده است؛ آنجا که رسول مکرم اسلام ﷺ برای حقانیت دین اسلام از طرف خدا مأمور می‌شود که طرف مقابل را به «کلمه سوا» دعوت کند. یعنی سخنی که میان پیامبر و گروه مقابلش یکسان باشد. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (سوره آل عمران/آیه ۶۴).

اگر کسی بگوید اتفاقاً این آیه مؤید قول به لزوم تولی حق در منطق فهم است، عرضه خواهیم داشت که از نظر دین اسلام، کسی که حق را تا تصدیق رسول و کتاب نرسانده باشد، مسلمان نبوده و تولی حق نکرده است؛ در حالی که در آیه، تصدیق توحید و عدم ارباب قرار دادن عده‌ای عدهٔ دیگر را، معیار کلمه سوا بیان شده؛ در نتیجه، گویی برخی از ولایت الله، پشت درهای منطق مورد تأیید قرآن کریم مانده است، چون محل نزاع است. البته باید اذعان کرد که به احتمال زیاد، معیار کلمه سوا در اینجا توافق عملی است که از توافق علمی برمی‌خیزد.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، علیرغم دغدغه مقدس اصحاب فرهنگستان در جریان دادن ولایت الاهی در فرآیند تولید علم و دور ساختن نظام علم و محصولات علمی از مدرنیته و مضرات آن، به این نتیجه می‌رسیم که این نگاه به شدت مبتلا به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است. اگر این شیوه مورد قبول یک نظام فکری قرار گیرد، نه تنها به نفع دین عمل نخواهد کرد، بلکه به حربه‌ای علیه دین و اندیشه

بررسی نظریه «جهت‌داری علم»

الاهی تبدیل خواهد شد؛ زیرا رد پای حقانیت را از واقعیت بریده و با تمایلات، اراده‌ها و سلائیق افراد گره خواهد زد و باب گفتگو را با افرادی که اساساً دین را قبول ندارند، مسدود خواهد ساخت.

این سبک از تشریح فرآیند شناخت بر اساس یک حدث پایه‌ریزی شده است؛ نه خودش بدیهی است و نه ارجاعی به بدیهیات دارد. حتی نفی روش برهانی (بدیهی یا ارجاع به بدیهی) را هم بدون دلیل موجه انجام می‌دهد.

اساساً ساحت تولید علم، به دلیل آنکه دغدغه بشر معاصر است، عرصه‌ای جهان‌شمول و مسلک پیروان انواع مختلف ادیان است، فلذا این نحوه تبیین روش شناخت، مانع ورود بسیاری از اذهان صاحبان ادیان و نحله‌های دیگر می‌شود. هرچند همه ادیان و نحله‌های فکری حقانی نیستند، اما نباید کاری کرد که راه گفتگو با آنها مسدود شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. پیروزمند، علیرضا (۱۳۸۹ش)، «قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها»، تهران: عابد (دبیرخانه شورایی عالی انقلاب فرهنگی).
۳. _____ (۱۳۷۷ش)، جزوه «بررسی مقدماتی پیرامون جهت داری علم»، (پژوهش منتشر نشده)، تدوین مهر ماه ۱۳۷۲، کد بایگانی کامپیوتری ۰۱۰۲۴۰۰۶، قم.
۴. _____ (۱۳۷۹ش)، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، تهران: امیرکبیر.
۵. حسینی هاشمی، سید منیرالدین (۱۳۷۹ش)، مدرنیته و اخلاق؛ (پژوهش منتشر نشده، جلسه ۱۳۷۹/۱۲/۱۱ کد پژوهش ۴۶۴).
۶. خاکی قراملکی (۱۳۹۱ش)، محمدرضا، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، چ سوم، قم: کتاب فردا.
۷. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳ش)، در جستجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی (ج ۱)، قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
۸. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم (۱۳۸۰ش)، یادى از استاد (یادکردى از متفکر فرزانه اندیشمند گرانمایه استاد سید منیرالدین حسینی الهاشمی)، چ اول، قم: فجر ولایت.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ج ۱)، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی (بی‌تا)، جزوه «فلسفه اصول روش تنظیم علم» (پژوهش منتشر نشده)، جلسه دی ماه ۱۳۷۲، کد بایگانی کامپیوتری ۰۱۰۲۳۰۰۱.
۱۱. محمدی، علی، محسن دنیوی، میثم گودرزی با همکاری انجمن خدمات فرهنگی ایرانیان، فرهنگستان علوم اسلامی قم (۱۳۹۱ش)، تحول در علوم انسانی، مجموعه مصاحبه‌ها و دیدارها، همایش بزرگداشت دهمین سالگرد ارتحال استاد فقید سید منیر الدین حسینی الهاشمی (ره) (۱۳۹۰، تهران)، (با همکاری انجمن خدمات فرهنگی ایرانیان، فرهنگستان علوم اسلامی قم، مرکز پژوهش‌های روش علم و تحقیقات اسلامی منیر)، چ ۱، قم: کتاب فردا.
۱۲. موحد، مهدی (۱۳۹۵)، «راهکارهای تولید علم دینی مبتنی بر نظریه آیت‌الله جوادی آملی». نسیم خرد، دوره ۲، شماره ۱، ش پیاپی ۲: ۴۹-۷۸.



بررسی نظریه «جهت‌داری علم»

۱۳. _____ (۱۴۰۲)، «بررسی نقش مبنای غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرایند تولید علم در تعیین هویت علم دینی از منظر فرهنگستان علوم اسلامی». نسیم خرد، دوره ۹، شماره ۱، ش پایب ۱۶: ۴۵-۶۰.
۱۴. میرباقری، سید محمدمهدی (۱۳۸۷ش)، جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی، (تهیه و تدوین دفتر جنبش نرم‌افزاری و توسعه علوم اسلامی، نظریه‌پرداز: سید محمد مهدی میرباقری هیأت نقد: رضا حاجی ابراهیم وحسن معلمی دبیر علمی: محمدتقی سبحانی)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۵. _____ (۱۳۸۵ش اسفند)، گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی (با حضور حجت الاسلام و المسلمین میرباقری، حجت الاسلام و المسلمین سبحانی حجت الاسلام و المسلمین پارسانیا) تنظیم شده توسط گروه پژوهشی فلسفه دفتر فرهنگستان علوم (پژوهش منتشر نشده)، قم: موسسه فرهنگی فجر ولایت.
۱۶. _____ (۱۳۸۵ش آبان)، مبانی نظری نهضت نرم‌افزاری (گفتارهایی در چرایی، چیستی و چگونگی تولید علم دینی)، قم: موسسه فرهنگی فجر ولایت.
۱۷. _____ (۱۳۸۶ش)، نظام فکری، منشورات داخلی، تاریخ بحث بهار، ۱۳۸۳قم: موسسه فرهنگی فجر ولایت.