



The Relationship between Science and Religion in the Light of Philosophical Interactionism

Abolfazl Muḥammadi¹ | 'Abbās Īzadpanāh²

1. Corresponding Author, Ph.D. Student in Islamic Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: abolfazl.mohammadi@stu.qom.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: a.izadpanah@qom.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 3 December 2025
Revised: 2 February 2026
Accepted: 27 April 2026
Available Online: 3 May 2026

Keywords:
Science and religion,
philosophical
interactionism, conflict,
separation, one-sided
application.



Abstract

The relationship between science and religion has been one of the most fundamental and contested issues in the history of philosophical, theological, and scientific thought in both the West and the Islamic world. The central question of this research is whether an epistemological and philosophical model can be presented that, while preserving the relative independence of science and religion, avoids conflict, absolute separation, one-sided application, and eclecticism, and provides the ground for constructive interaction between the two. In response to this question, the present article analyses and critiques four principal approaches to the relationship between science and religion—conflict, separation, one-sided application, and synthesis—and demonstrates that each of these approaches suffers from serious epistemological and methodological deficiencies. Subsequently, drawing upon the meta-approach of “philosophical interactionism” and utilising the foundations of Islamic philosophy, particularly Transcendent Wisdom (*al-hikmah al-muta'aliyah*), an alternative model for explicating the relationship between science and religion is presented. The principal achievement of the research is that philosophy, as a foundational and epistemically mediating discipline, can provide a framework in which science and religion are situated neither in opposition nor in complete separation, but rather in an interactive, complementary, and synergistic relationship. On the basis of this approach, science and religion, while maintaining their methodological and domain-specific differences, are able to reinforce one another in understanding reality, meaning, and the ultimate purpose of existence. The research method is library-based and grounded in descriptive-critical analysis.

Cite this article: Muḥammadi, A.; Īzadpanāh, A. (2026). The Relationship between Science and Religion in the Light of Philosophical Interactionism. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 375-407. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7867.1685>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The relationship between science and religion has long been one of the most fundamental and challenging issues in the history of human thought, especially in the philosophical and theological tradition of the West and the Islamic world. Both science and religion have ancient backgrounds, and the manner of their interaction has shaped the course of epistemological and social developments in societies. The main question of this research is whether an epistemological and philosophical model can be presented that, while maintaining the relative independence of science and religion, avoids the four harms of conflict, absolute separation, one-sided application, and eclecticism, and provides the ground for constructive and synergistic interaction between them. In this writing, by science is meant modern empirical and natural science, which explains natural phenomena through observation, experiment, hypothesis formation, and falsifiability; and by religion is meant a general meaning referring to the common aspects of monotheistic religions. After analysing and critiquing four main approaches to the relationship between science and religion, the article introduces its chosen approach under the title “philosophical interactionism” based on the foundations of Transcendent Wisdom and seeks to provide a coherent framework for the epistemological synergy of science and religion.

Method

The present research is library-based and based on descriptive-critical analysis. In this method, first, philosophical, theological, and scientific texts related to the relationship between science and religion are examined. Then, the four main approaches—conflict, separation, one-sided application, and eclecticism—are precisely analysed and criticised. Data are collected from reliable primary and secondary sources and compared with a critical approach. Next, the foundations of Ṣadrian Transcendent Wisdom are chosen as the theoretical framework and serve as the basis for presenting the model of “philosophical interactionism.” The method of analysis is a combination of conceptual interpretation, internal criticism, and comparative comparison. Also, Western philosophical traditions such as Hegelian dialectic, James’s and Dewey’s epistemological pluralism, and Gadamer’s hermeneutics have been used as complementary sources. The research community is philosophical and religious texts related to the subject, and sampling was done purposefully.

Findings

The research findings can be reported in several main axes.

A) Critique of conflictualism. This view, which considers science and religion essentially incompatible, is defended by some scientists (positivists, materialists, Locke, and Hume) and by extreme religious believers. The findings show that the alleged conflict is often apparent, temporary, and arising from a superficial understanding of religious texts or the limitations of science in a particular period, not essential and fundamental.



B) Critique of separatism (parallelism). Defenders such as Kant, Barth, Schleiermacher, and Soroush consider science as knowledge of nature and religion as ethics and meaning. The main critique is that by denying any intersection, it neglects the synergies between science and religion and falls into epistemological reductionism.

C) Critique of one-sided application (scientific interpretation of religion). This approach considers science as the final criterion of truth and interprets religious teachings based on scientific findings; in the West it is represented by Tillich, Bultmann, Tipler, and Hawking, and in the Islamic world by the scientific interpretation current (such as Tantawi, Bazargan, Paknejad, and Makarem Shirazi). Critiques: empirical science is conjectural and falsifiable, while revealed religion is immune from error; this approach practically gives science superiority over religion and leads to the distortion of original religious meanings. 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī in al-Mīzān has strongly opposed this method and emphasised the independence of the Qur'ān in understanding meanings.

D) Critique of synthesis and eclecticism. This current, without a clear criterion, mixes elements of science and non-religious schools with religious teachings and creates a "new religion." From the Qur'ānic perspective (such as the verse "Do not mix truth with falsehood"), it is rejected and leads to interpretation by personal opinion, innovation, and destruction of religious identity.

E) Chosen approach: philosophical interactionism. After criticising the four approaches, the fundamental question is how philosophy can be used to solve the problem of science and religion, without philosophy itself having the same problematic relations with religion. The answer is that philosophy here is not meant in the absolute sense, but rather the specific foundations of Islamic wisdom, especially Ṣadrian Transcendent Wisdom, in which philosophy and religion are aligned and complementary. Philosophy is a rational tool for a deeper understanding of revelation and, by accepting the primacy of existence (aṣālāh al-wujūd), substantial motion (al-ḥarakah al-jawhariyah), gradational unity (al-waḥdah al-tashkikiyah), and the hierarchy of existence, places different levels of knowledge (sensory, rational, intuitive, and revelatory) in a coherent ontological system.

F) The four principles of philosophical interactionism. (1) Non-relativistic epistemological pluralism; (2) flexible hierarchy; (3) complementarity; (4) dialogue-centeredness.

G) The three roles of philosophy. The foundational role (determining the conditions of the possibility of knowledge), the mediating role (providing a common language between science and religion), and the critical role (criticising the extremes of scientism and religiosity). The interactionalisation of philosophy also makes other sciences (theology, mysticism, empirical and human sciences) interactional.

H) The chosen view. Science and religion are neither contradictory nor completely separate, but complementary to each other. Science explores the laws of nature through empirical method, and religion expresses the meaning and ultimate purpose of existence through revelation. Religion without science leads to superstition, and science without religion is reduced to dry and soulless materialism. Among Islamic thinkers, 'Allāmah Ja'farī and Martyr Muṭahharī are pioneers of this interactional approach, and among Western thinkers, Ian Barbour, inspired by Whitehead's process theology, has come close to interaction, although his foundations (considering God and the world as co-ordinate) are criticisable.



Conclusion

The conclusion of the research is that the issue of the relationship between science and religion is, more than a conflict between two sources of knowledge, a philosophical issue at the level of foundations and presuppositions. The approaches of conflict, absolute separation, one-sided application, and eclecticism are each ineffective for epistemological reasons. In contrast, “philosophical interactionism” based on Transcendent Wisdom, with the four principles of non-relativistic pluralism, flexible hierarchy, complementarity, and dialogue-centeredness, provides a coherent framework for the synergy of science and religion. This model, while removing apparent conflict, provides the ground for constructive dialogue between the religious tradition and contemporary science.

The main achievement of the article is the presentation of this theoretical framework for interdisciplinary studies of science and religion, and it raises new questions for future research, including how to apply this model in specific scientific and religious fields.

Author Contributions

Mr. Abolfazl Muḥammadī, as the main author, has undertaken 80 percent of all stages of the research, including problem design, data collection, analysis, criticism, and writing the article, and Mr. ‘Abbās Īzadpanāh, as the second author, has undertaken 20 percent of these matters.

Data Availability Statement

This research is based exclusively on published philosophical, theological, and scientific sources. No new empirical data were generated. All sources are fully cited in the reference list.

Acknowledgements

The authors thank all those who contributed to the formation of this article, including the anonymous reviewers for their constructive comments.

Ethical Considerations

The authors declare that they have observed the principles of research ethics, including honesty, avoidance of plagiarism, distortion, and research misconduct.

Funding

This research has not received any specific financial support from funding institutions in the public, commercial, or non-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that there is no conflict of interest in writing this article.



Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

In preparing this article, the authors used DeepSeek to review and edit the generated content. After using this tool, the authors reviewed and revised the content and take full responsibility for the published material.



رابطه علم و دین در پرتو تعامل گرایی فلسفی

ابوالفضل محمدی^۱ ✉ عباس ایزدپناه^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: abolfazl.mohammadi@stu.qom.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: A.izadpanah@qom.ac.ir

چکیده

رابطه علم و دین از مسائل بنیادین و مناقشه برانگیز در تاریخ تفکر فلسفی، الهیاتی و علمی در غرب و جهان اسلام بوده است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان الگویی معرفت‌شناختی و فلسفی ارائه کرد که ضمن حفظ استقلال نسبی علم و دین، از تعارض، تفکیک مطلق، تطبیق یک‌سویه یا التقاط میان آن‌ها پرهیز کند و زمینه تعامل سازنده میان این دو را فراهم آورد؟ در پاسخ به این پرسش، مقاله حاضر چهار رویکرد اصلی در نسبت علم و دین (تعارض، تفکیک، تطبیق یک‌سویه و تلفیق) را تحلیل و نقد می‌کند و نشان می‌دهد که هر یک از این رویکردها با کاستی‌های معرفتی و روش‌شناختی جدی مواجه‌اند. سپس با تکیه بر ابرگرایش «تعامل‌گرایی فلسفی» و با بهره‌گیری از مبانی فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه، الگویی بدیل برای تبیین رابطه علم و دین ارائه می‌شود. دستاورد اصلی پژوهش آن است که فلسفه به مثابه دانشی بنیادین و میانجی معرفتی، می‌تواند چارچوبی فراهم آورد که در آن، علم و دین، نه در تقابل و نه در تفکیک کامل، بلکه در رابطه‌ای تعاملی، تکمیل‌گر و هم‌افزا قرار گیرند. بر اساس این رویکرد، علم و دین با حفظ تفاوت‌های روشی و قلمروی خود، قادر خواهند بود در فهم واقعیت، معنا و غایت هستی یکدیگر را تقویت کنند. روش پژوهش کتابخانه‌ای و مبتنی بر تحلیل توصیفی-انتقادی است.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۲/۱۳

کلیدواژه‌ها

علم و دین، تعامل‌گرایی فلسفی، تعارض، تفکیک، تطبیق یک‌سویه.

استناد: محمدی، ابوالفضل؛ ایزدپناه، عباس. (۱۴۰۵). رابطه علم و دین در پرتو تعامل‌گرایی فلسفی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۱(۲۸)، ۳۷۵-۴۰۷.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7867.1685>





مقدمه

مسئله رابطه علم و دین از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث مشترک میان دانشمندان و الهی‌دانان است که از دیرباز مورد توجه بوده است و در عصر حاضر نیز به صورت جدی در محافل علمی محل بحث و مناقشه قرار دارد. اهمیت این مسئله از آن روست که دین با پیشینه‌ای چند هزارساله، و علم با تاریخی دیرینه و نقشی تعیین‌کننده در تحولات بنیادین زندگی بشر، هر یک تأثیر عمیقی بر اندیشه و رفتار انسان‌ها داشته‌اند، به گونه‌ای که می‌توان مسیر تاریخ بشر را تا حد زیادی متأثر از نوع تعامل میان این دو دانست. در همین راستا، ایان باربور با استناد به دیدگاه وایتهد تأکید می‌کند که آینده تاریخ بشر تا حد زیادی به نحوه مواجهه نسل حاضر با رابطه علم و دین وابسته است (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۳).

از نظر تاریخی، بحث نظام‌مند درباره رابطه علم و دین در جهان غرب به اواخر قرون وسطی و آغاز رنسانس بازمی‌گردد. هرچند پیش از آن نیز گفت‌وگوهایی میان آموزه‌های دینی و دیدگاه‌های علمی و فلسفی وجود داشت، اما از آن جاکه بسیاری از فیلسوفان خود عالمان دینی محسوب می‌شدند، ناسازگاری جدی میان علم و دین احساس نمی‌شد و این مسئله یک دغدغه مستقل نبود (فروغی، ۱۳۶۱، ج. ۲۰، ص. ۸۰). با آغاز تحولات علمی و صنعتی در اروپا و موضع‌گیری‌های سخت‌گیرانه کلیسا در برابر یافته‌های جدید، از جمله محاکمه دانشمندانی چون گالیله، نخستین تعارض‌های رسمی میان دین مسیحی و علم جدید پدید آمد و رابطه علم و دین به مسئله‌ای اساسی در جوامع غربی تبدیل شد.

در مقابل، سیر تاریخی این بحث در جهان اسلام متفاوت بوده است. در سده‌های نخستین اسلامی، به ویژه میان قرون سوم تا ششم هجری، نه تنها تعارضی میان اسلام و علم مطرح نبود، بلکه علوم در پرتو آموزه‌های اسلامی به شکوفایی چشمگیری دست یافتند. با این حال، ورود علم جدید غربی به جهان اسلام در دو قرن اخیر، به ویژه در بستر استعمار و تعاملات فرهنگی، موجب طرح دوباره مسئله رابطه علم و دین شد؛ مسئله‌ای که تا امروز نیز در محافل فکری و علمی جهان اسلام استمرار یافته است (نک: محیطی اردکانی، ۱۳۹۲).

در مجموع، می‌توان گفت وجه مشترک مباحث شکل‌گرفته در غرب و جهان اسلام آن است که همگی در پی تبیین نسبت میان دانشی با منشأ وحیانی و آسمانی، که از طریق وحی و الهام



به بشر می‌رسد، و دانش‌هایی هستند که حاصل فهم عادی انسان و مبتنی بر عقل، تجربه، حس و شهودند.

پیش‌تر پژوهش‌هایی در این رابطه صورت پذیرفته و نظریات مختلفی در این باب مطرح شده است که ازجمله آن‌ها می‌توان به این آثار اشاره کرد: کتاب علم و دین نوشته‌ایان باربور؛ درآمدی بر علم و دین از مایکل پول؛ دین و علم؛ هماهنگی یا اختلاف، مقدمه‌ای از دیدگاه تاریخ عقاید بر رابطه میان علم و دین در غرب از شل یونسون؛ رابطه علم و دین از محمد منصورنژاد؛ علم و دین در حیات معقول از محمدتقی جعفری تبریزی؛ و موضع علم و دین در خلقت انسان از احد فرامرز قراملکی. همچنین مقالاتی در این باره نوشته شده‌اند از جمله: «نقد و بررسی دیدگاه داوگینز درباره رابطه علم و دین با رویکرد کلام فلسفی امامیه» از بهروز صمد؛ «بررسی رابطه علم و دین با محوریت آیات قرآن» از سید محمد عارف حسینی؛ «بررسی دیدگاه جان اف هات و علامه جعفری درباره علم و دین» از روح‌الله آدینه؛ و «نسل سوم نظریه‌های علم و دین؛ افق‌هایی نو برای رویکرد تعاملی» از زهرا زرگر.

با توجه به پیشینه پژوهش‌های انجام‌شده در باب رابطه علم و دین، روشن است که هرچند نظریه‌های متعددی در این حوزه ارائه شده، اما همچنان ابهام‌ها و چالش‌های بنیادینی در تبیین نسبت صحیح میان این دو حوزه معرفتی باقی مانده است. مسئله اصلی آن است که آیا می‌توان الگویی نظری ارائه کرد که ضمن پرهیز از تعارض، تفکیک مطلق، تطبیق یک‌سویه یا التقاط، امکان هم‌گرایی معقول و سازنده میان علم و دین را فراهم آورد.

در راستای واکاوی این مسئله، پژوهش حاضر به چند پرسش فرعی نیز می‌پردازد: نخست آن‌که، مهم‌ترین رویکردهای مطرح در تبیین رابطه علم و دین کدام‌اند و هر یک بر چه مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی استوارند؟

دوم آن‌که، اشکالات و محدودیت‌های هر یک از این رویکردها، اعم از تعارض، تفکیک، تطبیق یک‌سویه و تلفیق، از منظر فلسفی و معرفتی چیست؟

سوم آن‌که، آیا فلسفه می‌تواند به مثابه دانشی بنیادین، نقش میانجی معرفتی میان علم و دین را ایفا کند یا خود گرفتار همان نسبت‌های مسئله‌دار است؟

نهایتاً، تعامل‌گرایی فلسفی بر چه مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استوار است و



چگونه می‌تواند چارچوبی منسجم برای تبیین رابطه‌ای تعاملی و تکمیل‌گر میان علم و دین ارائه دهد؟

پژوهش حاضر می‌کوشد با پاسخ‌گویی نظام‌مند به این پرسش‌ها و با تکیه بر ابرگرایش تعامل‌گرایی فلسفی، الگویی بدیل در تبیین رابطه علم و دین ارائه کند؛ الگویی که در آن، استقلال نسبی حوزه‌ها حفظ شود و در عین حال، زمینه گفت‌وگو و هم‌افزایی معرفتی میان آن‌ها فراهم آید. روش این پژوهش نیز کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی است.

۱. معناشناسی علم و دین در لغت و اصطلاح

پیش از بررسی نسبت علم و دین، تبیین مفهوم «علم» و «دین» به عنوان دو سوی این نسبت ضروری است، زیرا اختلاف در تعریف علم و دین، نقش تعیین‌کننده‌ای در نوع تلقی از رابطه آن‌ها با یکدیگر ایفا می‌کند. بنابراین لازم است معنای این دو واژه در این پژوهش روشن شود.

۱-۱. علم در لغت

در لغت، «علم» به معنای «دانستن، معرفت، دانش و معلوم» به کار رفته است (معین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص. ۱۶۵۲). در برخی دیگر از کتب لغوی، علم به معنای «شناخت و باور» نیز آمده است (قیم، ۱۳۸۶، ص. ۷۳۸). همچنین گاهی علم را «ادراک حقیقت چیزی» (ابراهیم مصطفی و دیگران، بی‌تا، ج ۲، ص. ۶۲۴)، یا «ادراک چیزی آن‌گونه که هست» (جرجانی، ۱۴۱۲، ص. ۶۷)، یا «اعتقاد به چیزی آن‌گونه که هست» (عسکری، ۱۴۱۲، ص. ۳۷۱) دانسته‌اند. تعریف علم به «یقین» از دیگر معانی لغوی علم به شمار می‌رود (ابراهیم مصطفی و دیگران، بی‌تا، ج ۲، ص. ۶۲۴).

۲-۱. علم در اصطلاح

علم در اصطلاح، معانی بسیار گوناگونی دارد و با رویکردهای مختلف، معانی متفاوتی پیدا می‌کند، به نوعی که در بین تعاریف مختلف از علم، گاهی معنای علم بین آن‌ها مشترک لفظی است. برخی از تعاریف به گونه‌ای است که تمام علوم یا اکثر آن‌ها را در بر می‌گیرد و برخی دیگر فقط به دانشی خاص اطلاق می‌شود (نک: مصباح، ۱۳۹۳، ص. ۴۳-۸۰).

در این مقاله، مراد از علم، علم به معنای خاص و متعارف آن در سنت جدید، یعنی علوم تجربی



و طبیعی است که با روش مشاهده، آزمون، فرضیه‌سازی و ابطال‌پذیری به تبیین پدیده‌های جهان طبیعی می‌پردازند.

بر این اساس، علم در این پژوهش با فلسفه که دانشی عقلی، تأملی و بنیادین است و به بررسی مبادی، کلیات و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌پردازد، خلط نمی‌شود. فلسفه نه از سنخ علم تجربی است و نه در چارچوب روش‌های تجربی و آزمون‌پذیر قرار می‌گیرد، بلکه سطحی فرادست و ناظر به مبانی علوم را اشغال می‌کند. این تمایز روشی و معرفتی، نقشی تعیین‌کننده در فهم نسبت‌های ممکن میان علم و دین دارد.

از این رو، نسبت‌هایی چون تعارض، توازی، تطبیق یک‌سویه و تعامل که در این پژوهش بررسی می‌شوند، ناظر به رابطه دین با علوم تجربی‌اند و تعمیم آن‌ها به نسبت دین و فلسفه، ناشی از خلط دو ساحت متمایز معرفتی است. فلسفه، برخلاف علم تجربی، مدعی تبیین جزئیات پدیده‌های طبیعی نیست، بلکه به تحلیل مفاهیم، اصول و مبانی کلی می‌پردازد و از همین رو، در نسبت با دین، غالباً در سطح گفت‌وگوی عقلانی و تبیین مفهومی قرار می‌گیرد، نه در سطح تعارض یا تطبیق داده‌محور.

۱-۳. دین در لغت

در لغت، واژه «دین» معانی متعددی دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به جزا، عادت، اطاعت، عبادت، حساب، انقیاد، قهر، غلبه، استعلا، سلطان، ملک، حکم، سیره، تدبیر، ورع، حال، ذل، درد و معصیت اشاره کرد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۸، ص. ۷۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۳، ص. ۱۷۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج. ۱۸، ص. ۲۱۷). ابن‌فارس معنای اصلی دین را انقیاد و ذل معرفی می‌کند و معتقد است دیگر معانی به آن بازمی‌گردد. به طور مثال، واژه دین از این جهت بر طاعت اطلاق می‌شود که مشتمل بر انقیاد است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۳۱۹).

۱-۴. دین در اصطلاح

برای دین در اصطلاح، تعاریف گوناگونی ارائه شده است که غالباً برگرفته از دیدگاه‌های خاص فلسفی، عرفانی و کلامی می‌باشد. همچنین برخی از تعاریف اصطلاحی دین، خاص و مربوط به یک دین خاص هستند و برخی تعاریف عام‌اند و شامل همه ادیان می‌شوند.



در این نوشتار مراد ما از دین، جنبه‌های مشترک میان ادیان توحیدی است. بنابراین گستره بحث ما شامل ادیان غیرتوحیدی یا جنبه‌های اختصاصی از یک دین توحیدی نخواهد شد.

۲. بررسی گونه‌های روابط علم و دین

در زمینه رابطه میان علم و دین، دیدگاه‌های متعددی ارائه شده است. در این گفتار، به بررسی و واکاوی مهم‌ترین نظریات موجود در این حوزه می‌پردازیم و نقدهایی را به هر یک مطرح می‌کنیم و در پایان، دیدگاه برگزیده خویش را تبیین خواهیم کرد.

۲-۱. تعارض و تقابل

برخی بر این باورند که علم و دین با یکدیگر تعارض دارند و بین آن‌ها همواره جدال و ستیز است. بر اساس این دیدگاه، علم و دین رقبای یکدیگرند و هر کدام سعی دارد دیگری را از میدان به در کند و خود پیروز میدان باشد. در این میان، عده‌ای معتقدند در جدال میان علم و دین، علم پیروز است. به بیانی دیگر، آنان بر این نگرش‌اند که چون آدمی صاحب عقل است، دیگر نیازی به دین و تعلیمات آن ندارد. آن‌ها دین را زائیده ضعف و جهل بشر می‌دانند و معتقدند هنگامی که بشر به لحاظ علمی پیشرفت کرد، علم به تدریج جایگزین دین شد، به گونه‌ای که بر تعالیم دینی سلطه پیدا کرد و پیرون میدان گردید.

از جمله متفکرانی که به این نظریه روی آوردند، می‌توان به آگوست کنت (آرون، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۵)، دورکیم (گیدنز، ۱۳۸۸، ص. ۸۶)، وبر (آرون، ۱۳۸۶، ص. ۶۲۲)، راسل (شوشتی، ۱۳۸۰)، ارنست ماخ، جان استوارت میل و فیلسوفان حلقه وین (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲) اشاره کرد. همچنین به طور خاص ماده‌گرایان (ماتریالیست‌ها) که واقعیت جهان هستی را تنها ماده می‌دانند و وجود ماورای ماده را انکار می‌کنند و به اصالت تجربه و حس قائل‌اند نیز همین دیدگاه را دارند. برای مثال، جان لاک و دیوید هیوم در همین دسته قرار دارند و در رابطه میان علم و دین، به اصالت تجربه علمی و لادری‌گری دینی باورمندند (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۸۷-۹۱).

قابل توجه است که در نظریه تعارض علم و دین، برخی دین‌داران و مذهبی‌هایی نیز قرار دارند که با اعتماد افراطی به کتب دینی، جایی برای دخالت علم باقی نمی‌گذارند و در نظرشان دین در میدان تعارض، پیروز است. اینان معتقدند اگر گزاره‌ای علمی با آموزه‌های دینی به تقابل و تخالف پرداخت، این گزاره علمی است که باید با آموزه‌های دینی هماهنگ شود و در این حالت، اولویت با

دین و وحی است. آن‌ها بر این باورند که علم می‌تواند باورهای دینی را به چالش بکشد و در نتیجه، آن را تهدیدی برای ایمان تلقی می‌کنند. بنابراین در نظر طرف‌داران این دیدگاه، هرگاه دستاوردهای علمی با تعلیمات دین هماهنگ نباشد، علم در اشتباه، و دین بر حق است. بسیاری از جریان‌های مسیحی نیز بر این باورند که کتاب مقدس، علم واقعی را ارائه می‌دهد و یافته‌های علمی در صورت عدم تطابق با نصوص دینی، باید کنار گذاشته شوند (هات، ۱۳۸۲، ص. ۳۴ و ۳۵).

در مجموع، آنچه در دیدگاه اول قابل توجه است، قول به تعارض علم و دین در نظر هر دو گروه (چه کسانی که علم را مقدم می‌شمارند و چه کسانی که دین را پیروز می‌دانند) است، به گونه‌ای که هر دو گروه معتقدند علم و دین در یک جا جمع نمی‌شوند.

■ **نقد:** به طور کلی، نظریه تعارض میان علم و دین نمی‌تواند استحکام معرفتی کافی داشته باشد، زیرا آنچه به عنوان تعارض میان این دو حوزه مطرح می‌شود، غالباً ظاهری، مقطعی و ناشی از برداشت‌های سطحی است، نه تعارضی ذاتی و بنیادین. تاریخ علم نیز نشان می‌دهد که بسیاری از تعارضات ادعا شده، یا ریشه در فهم نادرست از متون دینی داشته‌اند یا ناشی از محدودیت‌های علمی در دوره‌های خاص که با پیشرفت معرفت بشری برطرف شده‌اند. از این رو، نمی‌توان از وجود اختلافات جزئی، حکم به ناسازگاری ماهوی میان علم و دین داد. در واقع، علم و دین هرچند از حیث موضوع، روش، زبان و غایت دارای تفاوت‌ها و مرزهای خاص خود هستند، اما این تفاوت‌ها به معنای تقابل نیست، بلکه می‌توان آن‌ها را مکمل یکدیگر دانست. علم با کشف قوانین طبیعت، ابزار شناخت جهان را در اختیار بشر قرار می‌دهد و دین با ارائه جهان‌بینی و غایات نهایی، جهت حرکت علم را هدایت می‌کند. در چارچوب اندیشه اسلامی نیز علم و دین دو نیاز اساسی برای زندگی انسان به شمار می‌آیند که فقدان هر یک دیگری را ناقص می‌سازد. بدین ترتیب، دیدگاه تعارض، با نادیده گرفتن این هم‌افزایی، نمی‌تواند تبیینی جامع از نسبت علم و دین ارائه دهد. در بخش‌های بعدی مقاله، در پرتو دیدگاه تعامل‌گرایی، این مسئله با تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد.

۲-۲. تفکیک و جداسازی (نسبت توازی)

پس از تبیین مفاهیم بنیادین علم و دین، یکی از الگوهای مطرح در تبیین رابطه این دو، نظریه «توازی» یا «استقلال کامل» است. این دیدگاه بر آن است که علم و دین هر یک به قلمروی مستقل تعلق دارند و از حیث موضوع، روش و غایت، هیچ گونه تلاقی یا تزامنی میان آن‌ها وجود ندارد. طرف‌داران نظریه تفکیک بر این باورند که علم و دین هیچ حوزه مشترکی ندارند. علم مربوط به



عقل نظری و دین مربوط به عقل عملی است و هر کدام مسیر خود را دنبال می‌کنند. زبان علم زبان کشف و جست‌وجوست و زبان دین زبان عشق‌ورزی و اخلاق. بر این اساس، تعارضی میان علم و دین وجود ندارد، زیرا هر مسئله یا در حوزه علم قرار دارد یا در قلمرو دین و هیچ‌گاه هم‌زمان به هر دو تعلق ندارد (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۴؛ نک: پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص. ۳۶۶).

از جمله مدافعان این دیدگاه در فلسفه غرب ایمانوئل کانت است. باربور درباره دیدگاه کانت می‌گوید:

» علم و دین هر یک قلمروهای مجزا و وظایف متمایزی دارند و لزومی به تعارض میان آن‌ها نیست. علم آزادی کامل در کشف حوزه معرفت دارد و وظیفه دین هدایت اخلاقی، تبیین اصول ایثار و فراهم آوردن آرامش جامع‌تر برای فرد است (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۹۵).

همچنین کارل بارت که از نوآرندوکسی‌ها به شمار می‌رود، از دیگر طرف‌داران این نظریه است (مک‌گرات، ۱۳۸۴، ص. ۲۱۲-۲۱۵؛ همچنین نک: باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۴-۱۴۷). او معتقد است دانش بشری و پیشرفت‌های علمی کاملاً مستقل از دین هستند و نه در تأیید آن‌ها نقش دارند و نه در تعارض با آن‌ها، زیرا هر کدام با پیش‌فرض‌های خاص خود و در سطح متفاوتی عمل می‌کنند. به باور بارت، تفاوت ماهوی میان جهان انسانی و عالم ملکوت، قلمرو علم و دین را کاملاً جدا می‌کند و هیچ پیوند مستقیمی میان آن‌ها وجود ندارد (هوردن، ۱۳۶۸، ص. ۱۳). همچنین شلایرماخر نیز دین را امری مستقل و اصیل می‌داند که نه با علم و نه حتی با اخلاق ارتباط مستقیم دارد (شمشیری و دیگران، ۱۳۹۶). به طور کلی، نظریه تفکیک در باب علم و دین، در فلسفه غرب و مسیحیت بسیار رواج یافته است و طرف‌داران فراوانی دارد که به برخی از آن‌ها به طور خاص اشاره شد. قابل توجه است که باربور در کتاب علم و دین، از سه جنبش «پروتستان نوآرندوکس»، «آگزیستانسیالیسم» و «فلاسفه تحلیل زبانی» نام می‌برد و معتقد است که هر سه جنبش مذکور از تفکیک صریح قلمروهای علم و دین حمایت می‌کنند و هر یک را حوزه‌هایی متمایز با اهداف و وظایف مستقل می‌دانند، به طوری که هیچ یک نباید بر اساس معیارهای حوزه دیگر ارزیابی شود (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۳-۱۵۵).

باید خاطرنشان کرد که این نظریه در میان متفکران حوزوی اسلامی جایگاهی ندارد و تنها برخی روشنفکران دینی به آن باور دارند. به طور مثال، سروش را می‌توان از جمله مدافعان اصلی رابطه

معطوف به تفکیک به شمار آورد. او معتقد است که دین در ذات خود نه تنها غیر از معرفت دینی است، بلکه از دیگر معارف بشری از جمله علم نیز متمایز است (سروش، ۱۳۷۳، ص. ۴۸۸). در تحلیل کلی می‌توان گفت که علت حمایت همه‌جانبه سروش از ایده تفکیک، مخالفت او با مفهوم ترکیب است. به عبارت دیگر، او تأکید بر رابطه تفکیک را ابزاری برای رد رابطه ترکیب می‌داند (سروش الف، ص. ۴۵).

■ **نقد:** دیدگاه تفکیک میان علم و دین بر این مبنا شکل گرفته است که یا میان این دو تعارضی بنیادین تصور می‌شود یا آن‌که قلمروهای معرفتی آن‌ها کاملاً مستقل و جدا از یکدیگر تلقی می‌گردد. گروهی از طرفداران این نظریه برای رهایی از بن‌بست تعارضات معرفتی، راه حل را در جداسازی علم و دین دانسته و برخی دیگر، با تأکید بر تفاوت موضوع، روش و غایت، این دو را در دو حوزه نامرتبب جای داده‌اند. با این حال، این رویکرد با اشکالات جدی مواجه است. نخست آن‌که، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، تعارضی ذاتی میان علم و دین وجود ندارد، بلکه بسیاری از مواردی که به عنوان تعارض معرفی می‌شوند، ناشی از تلقی‌های سطحی یا برداشت‌های نادرست از متون دینی، یا محدودیت‌های معرفتی علم تجربی در دوره‌های خاص تاریخی است. دوم آن‌که، هرچند تفاوت‌هایی در قلمرو و روش‌شناسی علم و دین قابل انکار نیست، اما این تفاوت‌ها لزوماً به جدایی و استقلال کامل این دو نمی‌انجامد. برعکس، دین با ارائه جهان‌بینی، نظام ارزش‌ها و غایات کلان، بر جهت‌گیری‌های بنیادین علم تأثیر می‌گذارد. برای نمونه، در جامعه‌ای دینی، علم و فناوری تنها در خدمت منافع ابزاری یا سلطه‌جویانه تعریف نمی‌شوند، بلکه در چارچوب اهداف متعالی انسانی و الهی معنا می‌یابند و به ارتقای اخلاق، عدالت و معنویت کمک می‌کنند. بدین ترتیب، رویکرد تفکیک ضمن نادیده گرفتن ظرفیت‌های هم‌افزایی میان علم و دین، به نوعی تقلیل‌گرایی معرفتی دچار می‌شود و از تبیین جایگاه حقیقی این دو در نظام معرفت بشری باز می‌ماند.

۲-۳. تطبیق یک‌سویه (تأویل دین به نفع علم)

یکی دیگر از رویکردهای مطرح در تبیین رابطه علم و دین، نظریه «تطبیق یک‌سویه» است. این دیدگاه بر آن است که یکی از دو حوزه علم یا دین، معیار و چارچوب اصلی تفسیر واقعیت تلقی شود و حوزه دیگر در پرتو آن بازخوانی و بازتفسیر گردد. به بیان دیگر، در این رویکرد، نوعی تقدم معرفتی برای یکی از این دو حوزه مفروض گرفته می‌شود.

در برخی قرائت‌ها علم معیار نهایی حقیقت دانسته می‌شود و آموزه‌های دینی تا آن‌جا معتبر



تلقی می‌گردند که با یافته‌های علمی سازگار باشند. در این رویکرد، اصالت با علم است و بنابراین هر جا میان گزاره‌های دینی و یافته‌های علمی ناسازگاری دیده شود، باید معنایی غیرظاهری برای آموزه‌های دینی ارائه کرد، زیرا بنابر این دیدگاه، همه نظریات دینی قابلیت تفسیر علمی دارند. برای نمونه، تعارض ماجرای خلقت دفعی حضرت آدم علیه السلام با نظریه تکامل، برخی متکلمان را واداشته است تا این داستان را تأویل کنند. بسیاری از الهی دانان پروتستان معاصر همچون پل تیلیخ و رودولف بولتمان نیز با همین نگرش، برای روایات دینی، به ویژه ماجرای خلقت، زبانی اسطوره‌ای قائل شده‌اند (نک: الماسی و دیگران، ۱۳۹۲).

در همین چارچوب، فرانک تیلر، فیزیک دان نظری، نیز دیدگاه‌هایی بحث‌برانگیز ارائه کرده است. او معتقد است که اصول فیزیکی همچون نظریه کوانتوم، مه بانگ و ترمودینامیک می‌توانند پدیده‌هایی مانند معاد مردگان را توضیح دهند و حتی الهیات باید شاخه‌ای از فیزیک تلقی شود، زیرا قوانین فیزیکی توان توضیح مسائل متافیزیکی را دارند (نک: پیترز، ۱۳۸۴، ص. ۲۴). همچنین مارگارت ورت‌هایم و استفن هاوکنینگ نیز با رویکردی مشابه، بر توان علوم طبیعی در تبیین دقیق‌تر مفاهیم دینی تأکید کرده‌اند و معتقدند علوم تجربی در این امر تواناتر از متکلمان و دین‌داران‌اند (نک: پیترز، ۱۳۸۴، ص. ۲۶). حاصل مجموع این دیدگاه‌ها اصالت علوم طبیعی در تبیین گزاره‌های دینی است.

این نظریه که در جهان اسلام به «تفسیر علمی» شهرت یافته است، در میان برخی اندیشمندان معاصر مسلمان نیز طرف دارانی دارد و از دستاوردهای جریان «تجدید فکر دینی» به شمار می‌رود. تفسیر الجواهر اثر طنطاوی از برجسته‌ترین نمونه‌های تفسیر علمی قرآن است و در آثار دیگری همچون تفسیر نمونه نیز توجه به هماهنگ سازی آموزه‌های دینی با یافته‌های علمی مشاهده می‌شود. افزون بر این، نگاشته‌های اندیشمندانی چون محمد تقی شریعتی (مؤلف تفسیر نوین)، مهدی بازرگان، سیدرضا پاک‌نژاد و مکارم شیرازی نیز با همین گرایش همراه‌اند. برای مثال، بازرگان در کتاب باد و باران در قرآن آیات مربوط به باد و ابر را مطابق اصول هواشناسی تفسیر کرده و در مطهرات در اسلام نیز کوشیده است احکام فقهی مربوط به طهارت را با مبانی پزشکی و شیمی توضیح دهد (نک: نراقی، ۱۳۷۳؛ نیز: بازرگان، ۱۳۶۶، ص. ۲۴۰-۲۴۱).

■ نقد: دیدگاه سوم نیز با اشکالات بنیادین متعددی مواجه است. نخست آن‌که، علم تجربی همواره بر مبنای اثبات ظنی و ابطال‌پذیری استوار است. ازاین‌رو هیچ گزاره علمی مصون



از بطلان نخواهد بود. در نتیجه، اگر آموزه‌های دینی بر اساس این گزاره‌های علمی تفسیر شوند، همواره در معرض تغییر و ابطال قرار خواهند گرفت. این در حالی است که احکام و تعالیم دینی برخاسته از منبع معرفتی درجه یک، یعنی وحی الهی‌اند؛ منبعی مصون از خطا و بطلان. بنابراین تا زمانی که خود منبع وحیانی به صراحت و به‌طور کامل فلسفه یک حکم را بیان نکرده باشد، نمی‌توان با اتکا به علم تجربی، فلسفه آن را به‌طور قطعی و یقینی شناخت (غلامی، ۱۳۹۷).

ثانیاً این رویکرد عملاً جایگاه علم را برتر از دین قرار می‌دهد و از رهگذر آن می‌کوشد دین را با معیارهای علمی مدرن توجیه و بازسازی کند. حال آن‌که دین در ذات خود نیازی به این‌گونه صورت‌بخشی ندارد و در مقام حقیقت، مستقل از چارچوب‌های علمی روزگار است. افزون بر این، باید توجه داشت که تأویل علمی دین به‌ناگزیر موجب دخالت دادن پیش‌فرض‌ها و مبانی علمی در فرایند فهم دینی خواهد شد. نتیجه آن‌که، واقعیت دین و آموزه‌های وحیانی به‌درستی درک نخواهد شد. علامه طباطبایی در روش تفسیری خویش به‌ویژه در المیزان به صراحت بر استقلال قرآن در فهم معانی تأکید می‌ورزد. به باور وی، مفسر قرآن باید نخست بدون تحمیل پیش‌فرض‌های علمی یا نظریه‌های بیرونی، به متن مراجعه کند و مستقیماً از قرآن بخواهد که معنا و مراد خود را آشکار سازد. این روش در تقابل با رویکردی قرار می‌گیرد که تفسیر آیات را بر مبنای نظریه‌های علمی یا فلسفی پیشین سامان می‌دهد. علامه طباطبایی این شیوه را به‌شدت نقد کرده است و یادآور می‌شود که در چنین رویکردی، معنا از متن قرآن استخراج نمی‌شود، بلکه از نظریات بیرونی، بر آن تحمیل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۱۰).

بر این اساس، روشن است که تفسیر دین بر پایه علم تجربی نه تنها به تحریف آموزه‌های وحیانی می‌انجامد، بلکه به دلیل ماهیت متغیر و ابطال‌پذیر علم، دین را در معرض بی‌ثباتی و دگرگونی دائمی قرار می‌دهد؛ امری که با جایگاه فراتاریخی و مطلق دین تعارض جدی دارد.

۲-۴. تلفیق و التقاط (نسبت‌گزینی میان علم و دین)

در این دیدگاه، التقاط به معنای تلفیق دو یا چند اندیشه و ترکیب نتایج آن با مفاهیم و ارزش‌های فرهنگ اسلامی است، به‌منظور دستیابی به نوعی مذهب نوین. از دید طرف‌داران این نظریه، ما باید در کنار ارزش نهادن به دستاوردهای علمی، به دنبال تلفیق آن‌ها با آموزه‌های دینی نیز باشیم



و از مجموع و معجون این‌ها به راه‌حل مشکلات برسیم. به عبارتی دیگر، این دیدگاه بر این باور است که از راه تلفیق علم و دین می‌توان به راه زندگی و انسان سالم و در نتیجه، یک جامعه توسعه یافته رسید.

در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی ایران، گروهی به گرایش‌های التقاطی روی آوردند. آن‌ها بخشی از اصول کمونیسم را با برخی آموزه‌های آگزیستانسیالیسم تلفیق کردند و سپس این ترکیب را با مفاهیم، ارزش‌ها و اصطلاحات فرهنگ اسلامی ادغام نمودند و نتیجه را به عنوان مکتب اصیل و ناب اسلامی معرفی کردند (مطهری، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۳).

عوامل اصلی بروز التقاط در مکاتب فکری را می‌توان شامل پیش‌داوری نسبت به متون دینی بدون رعایت ضوابط تفسیر، گرایش افراطی به علم و تفسیر علمی، تمرکز مفرط بر عقل‌گرایی در تفسیر دین، تأثیر اندیشه‌های خارجی و هجوم گسترده فرهنگ غرب در قرن چهاردهم هجری، و نیز تضعیف بنیان‌های اعتقادی در میان مسلمانان دانست (اکبری جدی، ۱۳۹۳).

به طور کلی، رویکردهای کارکردگرایانه نسبت به دین، تمرکز صرف بر یک روش دین‌پژوهی و نادیده گرفتن روش‌های جایگزین، تحلیل جزئی به جای دیدگاه کلان، مغالطه اشتراک لفظی، اعمال پیش‌فرض‌های تحمیلی و گرایش به نسبی‌گرایی، از مهم‌ترین عواملی بودند که زمینه‌ساز التقاط و انحراف برخی متفکران اسلامی و تغییر گرایش گروه‌هایی از اسلام به مارکسیسم شدند و در نهایت منجر به شکل‌گیری برخی جریان‌های التقاطی گردید (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۰-۱۹۳).

■ **نقد:** نظریه تلفیق و التقاط‌گرایی از جدی‌ترین آسیب‌هایی است که در نسبت علم و دین می‌تواند رخ دهد. این دیدگاه در عمل سبب می‌شود که قرآن کریم و آموزه‌های اصیل دینی، هرچند در ظاهر با حفظ الفاظ و پوشش کلمات عرضه شوند، اما در باطن دچار تحریف مفهومی گردند. در واقع، رویکرد التقاط‌گرایانه نوعی «تفسیر به رأی» است، زیرا به جای آن‌که معانی دینی از درون متون مقدس و در پرتو قواعد معتبر فهم استخراج شود، مفاهیم و ارزش‌های بیرونی و برگرفته از فرهنگ‌ها و مکاتب غیردینی بر متون تحمیل می‌گردند. در نتیجه، عناصری که جزء دین نیستند، آموزه دینی معرفی می‌شوند و مفاهیم بیگانه با روح اسلامی ترویج می‌گردند. چنین فرایندی چیزی جز بدعت و انحراف در دین به شمار نمی‌آید.

قرآن کریم نیز در آیات متعددی به صراحت با این رویکرد مخالفت کرده است. در آیه «لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ...» (بقره/۴۲)، آمیختن حقیقت با باطل مذموم دانسته شده و نسبت به پیامدهای



آن هشدار داده شده است. همچنین در آیه ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران/۷)، پیروی از تشابهات و ارائه برداشت‌های التقاطی، برخاسته از انحراف درونی و کجی قلبی معرفی شده است. از این منظر، التقاط‌گرایی نه تنها خطری برای اصالت آموزه‌های دینی به شمار می‌رود، بلکه با ایجاد بدعت، زمینه تضعیف هویت دینی و آمیختگی آن با عناصر بیگانه را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که این دیدگاه به جای تعامل واقعی میان علم و دین، به انحراف در معنا و کارکرد دین منجر می‌شود و فاقد اعتبار علمی و دینی است.

۳. جایگاه فلسفه در تعامل علم و دین

پیش از آن‌که به تبیین دیدگاه مختار خویش بپردازیم، لازم است به پرسشی بنیادین پاسخ دهیم که ممکن است در ذهن خواننده شکل گرفته باشد و آن پرسش این است که نسبت‌هایی مذکور که بین علم و دین مطرح شد، یعنی تعارض، تفکیک، تطبیق یک‌سویه و تلفیق، میان فلسفه و دین نیز برقرار است، بنابراین چگونه می‌توان از فلسفه برای حل مسئله علم و دین بهره گرفت؟ آیا این امر به معنای افتادن از چاله به چاه نیست؟ به بیان دیگر، اگر فلسفه خود با دین دارای همان چهار نسبت مشکل‌زاست، چگونه می‌تواند واسطه‌ای سازنده برای تعامل علم و دین باشد؟ پاسخ این است که منظور ما از فلسفه در این پژوهش، فلسفه به معنای عام و مطلق نیست که هر مکتب فلسفی را، از ماتریالیسم گرفته تا اگزیستانسیالیسم و پوزیتیویسم، در بر گیرد، بلکه مراد ما مبانی فلسفی خاصی است که در سنت حکمت اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه صدرايي و تکامل‌های معاصر آن شکل گرفته است. در این سنت فلسفی، فلسفه و دین در ذات خود متعارض تلقی نشده‌اند، بلکه فلسفه به عنوان ابزاری عقلانی برای فهم عمیق‌تر حقایق وحیانی و تبیین عقلانی آموزه‌های دینی به کار رفته است. در حکمت اسلامی، فلسفه در خدمت تکمیل معرفت انسانی است، نه در تقابل با وحی. برخلاف برخی مکاتب فلسفی غربی که دین را نفی یا به حاشیه می‌رانند، سنت حکمی اسلامی دین را محور قرار می‌دهد و فلسفه را ابزاری برای فهم عمیق‌تر آن می‌داند.

حکمت متعالیه با پذیرش اصالت وجود، سلسله مراتب وجودی، حرکت جوهری و وحدت تشکیکی، چارچوبی فراهم می‌آورد که در آن، سطوح مختلف معرفت شامل حسی، عقلی،



شهودی و وحیانی در یک نظام واحد هستی‌شناختی جای می‌گیرند. در این نظام، تعارضی ذاتی میان علم تجربی که در سطح حسی و عقلی عمل می‌کند، و دین که از سطح وحیانی برخوردار است، وجود ندارد، زیرا همه این سطوح مراتب مختلف یک حقیقت واحد وجودی‌اند. در اندیشه حکمای اسلامی، معارف الهی سلسله مراتبی دارند که هر مرتبه‌ای روش و ابزار مخصوص به خود را دارد، اما همه در یک راستا حرکت می‌کنند. این ویژگی حکمت متعالیه آن را از فلسفه‌های غربی مانند پوزیتیویسم منطقی یا اگزیستانسیالیسم که هر یک تنها بر یک بعد از معرفت تمرکز دارند و سایر ابعاد را نادیده می‌گیرند، متمایز می‌سازد.

در فلسفه اسلامی معاصر تأکید شده است که فلسفه نقش واسطه معرفتی را دارد، بدین معنا که می‌تواند زبان مشترک میان حوزه‌های مختلف معرفت را فراهم آورد. فلسفه اسلامی به عنوان دانشی که هم بر عقل استوار است و هم با وحی همراه، می‌تواند پلی باشد میان دانش‌های بشری و معارف الهی. این نقش واسطه‌ای بودن فلسفه، آن را از علم تجربی متمایز می‌کند، زیرا علم تجربی فاقد این توان معرفت‌شناختی است که بتواند سطوح مختلف شناخت را در یک نظام واحد جای دهد. علم تجربی در قلمرو خاص خود، یعنی مشاهده، آزمایش و قوانین طبیعی، فعالیت می‌کند و ابزاری برای ورود به مباحث معرفت‌شناختی بنیادین یا پیوند میان حوزه‌های معرفتی مختلف ندارد. اما فلسفه، به‌ویژه در سنت اسلامی، با برخورداری از چارچوب‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جامع، قادر است این نقش را ایفا کند.

تعامل‌گرایی فلسفی که در این پژوهش مطرح می‌شود، دقیقاً بر پایه همین سنت فلسفی اسلامی استوار است و از اصول آن بهره می‌برد. این رویکرد با پذیرش کثرت‌گرایی معرفتی غیرنسبی‌گرا، سلسله مراتب انعطاف‌پذیر، تکمیل‌گرایی و گفت‌وگومحوری، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان علم و دین را در یک چارچوب معرفتی منسجم جای داد بی‌آن‌که به تعارض، تفکیک کامل، تطبیق یک‌سویه یا التقاط دچار شویم. بنابراین، وقتی در این پژوهش از تعامل‌گرایی فلسفی سخن می‌گوییم، مراد ما رویکردی است که بر پایه مبانی‌ای از فلسفه استوار است که خود با دین تعارضی ندارند و می‌توانند به عنوان واسطه معرفتی میان علم تجربی و دین عمل کنند. این رویکرد به دلیل داشتن چارچوب هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی منسجم قادر است استقلال نسبی علم و دین را حفظ کند و در عین حال، زمینه تعامل سازنده میان آن‌ها را فراهم آورد.

۴. رویکرد برگزیده بر پایه تعامل‌گرایی فلسفی

نظریاتی که درباره رابطه علم و دین از جهان غرب و اسلام مطرح کردیم همه اشکالاتی دارند که به اختصار در پایان هر نظریه به آن‌ها اشاره شد. اکنون در این بخش برآنیم تا دیدگاه مختار خویش درباره رابطه علم و دین را بر پایه تعامل‌گرایی فلسفی تبیین کنیم. برای تبیین این دیدگاه که به نوعی ردی بر تمام نظریات مذکور نیز هست، ابتدا لازم است این رویکرد و مبانی آن را تشریح کنیم و سپس به بیان نظریه مختار بپردازیم.

۴-۱. درآمدی بر تعامل‌گرایی فلسفی

فلسفه با تمام شاخه‌هایش از جمله معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، به عنوان مادر علوم شناخته می‌شود، بدین معنا که تا زمانی که امکان و شیوه دستیابی به معرفت درباره واقعیت و نیز چیستی وجود و اکاوی نشود، بحث درباره سایر دانش‌ها اعم از علوم دینی، ریاضی، فیزیک، زیست‌شناسی و غیره بی‌ثمر خواهد بود. از همین رو، پرسش بنیادینی مطرح می‌شود مبنی بر این که اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین گرایش فلسفی که نقش «ابرگرایش» را ایفا می‌کند و مبنای سایر گرایش‌ها و علوم قرار می‌گیرد، کدام است. اهمیت این پرسش در آن است که چنین ابرگرایی به مثابه پیش‌فهم و اصول موضوعه متدولوژیک دیگر علوم عمل می‌کند.

تعامل‌گرایی فلسفی رویکردی است که در پژوهش‌های اخیر در حوزه فلسفه معاصر مطرح شده است و می‌تواند به عنوان ابرگرایش فلسفه تلقی گردد (ایزدپناه و دیگران، ۱۴۰۱؛ ایزدپناه و دیگران، ۱۴۰۰). در حوزه علوم و معارف، گرایش‌هایی چون سیستمی‌نگری، کثرت‌گرایی در توجیه، فضیلت‌گرایی معرفتی و ارتباط‌گرایی مطرح‌اند، اما می‌توان تمام این گرایش‌ها را ذیل یک ابرگرایش فراگیرتر یعنی «تعامل‌گرایی» قرار داد. همان‌گونه که فلسفه مادر علوم است، تعامل‌گرایی نیز می‌تواند مبنای گرایش‌های کلی و جزئی در فلسفه و سایر علوم محسوب شود و حتی گرایش‌های سیستمی و تطبیقی را نیز در بر گیرد. این رویکرد از چند سنت فلسفی تغذیه می‌کند و می‌توان ریشه‌های آن را در سنت دیالکتیک هگلی، پلورالیسم معرفتی ویلیام جیمز و جان دیویی، هرمنوتیک فلسفی گادامر و نیز در سنت حکمت متعالیه ملاصدرا جست‌وجو کرد. این ابرگرایش هم در نظر و هم در عمل، در مقابل تقابل‌گرایی، انحصارطلبی و سکون‌مداری قرار دارد. به بیان دیگر، تعامل‌گرایی در برابر جریان‌هایی چون فلسفه‌های صرفاً تجربی، عقل‌گرا، انسان‌مدار، تحلیل‌زبانی و شک‌گرایی ایستادگی می‌کند. با این حال، تعامل‌گرایی



نفی‌کننده نقش عناصر جزئی یا رویکردهای فردی نیست، بلکه آن‌ها را در جایگاه خود به رسمیت می‌شناسد و در عین حال، بر تعالی و توسعه انسان در عرصه شناخت، ساختن جامعه و سامان بخشی به عالم تأکید دارد. از این منظر، تعامل‌گرایی را می‌توان گرایشی «فرافلسفی» دانست، زیرا علاوه بر فلسفه، به دیگر علوم نیز هویتی تازه می‌بخشد. تعامل‌گرایی بر چند اصل بنیادین استوار است:

نخست، کثرت‌گرایی معرفتی غیرنسبی‌گرا، بدین معنا که حوزه‌های مختلف معرفت شامل تجربی، عقلی، شهودی و وحیانی هر کدام در قلمرو خاص خود معتبرند، اما این کثرت به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود.

دوم، سلسله مراتب انعطاف‌پذیر، یعنی معارف مختلف در سلسله مراتبی قرار دارند که بسته به مسئله و سؤال مطرح شده، سطوح مختلف می‌توانند نقش راهنما یا مکمل داشته باشند. سوم، تکمیل‌گرایی، به این معنا که حوزه‌های مختلف معرفت در کنار هم به فهم جامع‌تر از واقعیت کمک می‌کنند.

چهارم، گفت‌وگومحوری، یعنی تعامل سازنده از طریق گفت‌وگوی انتقادی و منطقی میان حوزه‌های مختلف صورت می‌گیرد.

این رویکرد با برخی از نظریات مشابه در حوزه علم و دین تفاوت‌های بنیادین دارد. باربور در کتاب معروفش، علم و دین، از تعامل به عنوان یکی از چهار رویکرد اصلی یاد می‌کند، اما تعامل‌گرایی فلسفی عمدتاً بر تعامل روش‌شناختی و معرفت‌شناختی تأکید دارد و چارچوبی هنجاری و تجویزی ارائه می‌دهد، درحالی‌که دیدگاه باربور بیشتر توصیفی است. همچنین این رویکرد با پلورالیسم دینی جان هیک متفاوت است، چراکه در سطح حوزه‌های معرفتی مطرح است و لزوماً به پلورالیسم دینی منجر نمی‌شود. تفاوت دیگر با سیستمی‌نگری است. رویکردهای سیستمی بر پیوستگی و یکپارچگی تأکید دارند، اما تعامل‌گرایی فلسفی بر استقلال نسبی حوزه‌ها در عین تعامل تأکید می‌کند.

نگاهی به تاریخ فلسفه اسلامی، غربی و شرقی نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از مشکلات این سنت‌ها ناشی از غیبت تعامل‌گرایی است. برای مثال، فلسفه مشاء تعامل اندکی با عرفان و دین برقرار ساخت، و حکمت متعالیه ملاصدرا با وجود دستاوردهای بزرگش، ارتباط منسجمی با علوم تجربی، هنر یا فلسفه‌های غربی پس از یونان و روم نداشت.



در غرب نیز جریان‌های عقل‌گرایی و حس‌گرایی توانمندی‌ها و روش‌های دیگر معارف را نادیده گرفتند؛ اگزیستانسیالیسم صرفاً بر اصالت وجود انسانی تمرکز کرد، پراگماتیسم تنها بر سودمندی فردی یا جمعی تکیه نمود، پوزیتیویسم منطقی فقط گزاره‌های تجربی را معنادار دانست، و تحلیل زبانی منطقی به شدت بر زبان و منطق متمرکز شد و دین را غیرمعنادار خواند. بسیاری دیگر از فلسفه‌های موجود نیز گرفتار نوعی انحصارگرایی یا عدم تعامل با سایر دانش‌ها بوده‌اند. در مقابل، فلسفه تعاملی به دنبال گفت‌وگو و هم‌افزایی با همه این‌گرایش‌هاست. فلسفه در این رویکرد سه نقش کلیدی ایفا می‌کند: نخست، نقش بنیادین. فلسفه به‌ویژه معرفت‌شناسی، شرایط امکان معرفت در هر حوزه‌ای را مشخص می‌کند. دوم، نقش میانجی‌گری. فلسفه می‌تواند زبان مشترک میان حوزه‌های مختلف نظیر علم، دین و هنر را فراهم کند. سوم، نقش انتقادی. فلسفه ادعاهای افراطی هر حوزه مثل علم‌گرایی یا دین‌گرایی افراطی را نقد می‌کند و از انحصارگرایی جلوگیری می‌نماید. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که فلسفه در پرتو تعامل‌گرایی بنیادین و سازنده، قادر است از کثرت‌های نظری و عملی عبور کند و به سوی وحدت و یگانگی حرکت نماید. فلسفه تعاملی در شکل آرمانی‌اش نه تنها تکامل علوم، بلکه تعالی جامعه و انسان را نیز به همراه خواهد داشت.

۴-۲. بیان دیدگاه مختار

برای بیان دیدگاه برگزیده خود درباره رابطه علم و دین، لازم است اشاره مختصری به دسته‌بندی علوم به جهت آلی (ابزاری) و اصالی بودن داشته باشیم. در این دسته‌بندی، علوم ابزاری علوم به شمار می‌آیند که جنبه آلت و ابزار بودن برای دیگر علوم را دارند و به نوعی وسیله فراگیری دیگر علوم‌اند. اما علوم اصالی علمی‌اند که ذاتاً مطلوب و مستقل‌اند، بدین معنا که فراگیری آن دانش‌ها برای خود آن دانش است نه مقدمه برای دانشی دیگر (بخش فلسفه و کلام، ۱۳۶۷، ج. ۲، ص. ۴۸۵). قابل توجه است که علوم ابزاری در حال حاضر محل بحث نیستند. اما در مورد علوم اصالی باید خاطرنشان کرد که این علوم را در یک تقسیم‌بندی می‌توان به دو دسته علوم مبانی (فلسفه، عرفان و کلام) و علوم مسائل (علوم تجربی، ریاضی، علوم انسانی، علوم دینی، دانش‌های فنی مهندسی) تفکیک کرد. در این تقسیم‌بندی، جایگاه دانش فلسفه، همان‌طور که پیش‌تر نیز به آن اشاره شد، در رأس همه علوم قرار دارد. بنابراین فلسفه علاوه بر این‌که پایه و اساس علوم مسائل به شمار می‌رود، در میان علوم مبانی نیز دانش زیربنایی و بنیادین شناخته می‌شود.



اکنون با عنایت به مقدمه‌ای که در مورد جایگاه فلسفه در میان علوم بیان کردیم و همچنین با التفات به آنچه درباره تعامل‌گرایی فلسفی آوردیم، باید دانش فلسفه را که پایه و مادر علوم شناخته می‌شود، به تعامل‌گرایی سوق دهیم، چراکه در سایه تعاملی شدن فلسفه، دیگر علوم پایه یعنی کلام و عرفان و همچنین علوم مسائل نیز تعاملی می‌شوند (ایزدپناه و دیگران، ۱۴۰۰). بر همین اساس، هنگامی که تعامل‌گرایی به مبنای مشترک علوم بدل شود، جدایی علم از دین بی‌معنا خواهد بود. به بیان دیگر، علم و دین هر کدام حوزه، روش و معیارهای ارزیابی خاص خود را دارند که همان استقلال نسبی آن‌هاست؛ علم با روش تجربی به کشف قوانین طبیعت می‌پردازد و دین با وحی و الهام به معنا و غایت وجود. چون قلمروها و روش‌های شناخت متفاوت است، تعارض اساسی منتفی می‌شود و تعارض‌های ظاهری نیز از سوء تفاهم یا تجاوز یک حوزه به حوزه دیگر ناشی می‌گردد. با این حال، در عین استقلال، این دو می‌توانند تعامل سازنده داشته باشند. دین می‌تواند پرسش‌های بنیادین نظیر چرایی وجود عالم و غایت خلقت را مطرح کند که علم قادر به پاسخ‌گویی به آن‌ها نیست، و علم نیز می‌تواند در فهم دقیق‌تر برخی آیات مثل آیات مربوط به آفرینش کمک کند. در این میان، فلسفه می‌تواند زبان مشترک و معیارهای گفت‌وگو را فراهم آورد و از سوء تفاهم‌ها و تجاوزات جلوگیری کند.

تعامل علم و دین ظرفیت آن را دارد که محتوای معرفتی خود را در شکل آرمانی، به جامعه و انسان منتقل کند و زمینه‌ساز رشد و تعالی شود. از این منظر، تعامل میان علم و دین نوعی «انقلاب تعاملی و تکاملی» پدید می‌آورد که نتایج آن در تغییر و تحول نظری و عملی فرد، جامعه، دین و دنیا قابل مشاهده است. بدین ترتیب، دیدگاه مختار این نوشتار رویکرد تعاملی میان علم و دین است. بنابر این رویکرد، علم و دین مکمل یکدیگرند، به‌طوری که علم در تحکیم و تفسیر باورهای دینی نقش اساسی دارد و دین نیز در کشف و پذیرش قوانین طبیعت و در پیشبرد تمدن بشری سهم مهمی ایفا می‌کند. به همین دلیل، دین بدون علم به خرافه‌گرایی و افراط تنزل می‌یابد و علم بدون دین به ابزار در خدمت ماده‌گرایی خشک و بی‌روح فروکاسته می‌شود. بنابراین، علم و دین نه متعارض‌اند و نه مستقل از یکدیگر، بلکه در رابطه‌ای تعاملی و هم‌افزا قرار دارند.

در این تعامل، علم می‌تواند افق ایمان دینی را گسترش دهد و ایمان دینی نیز می‌تواند عمق شناخت علمی از جهان را افزایش بخشد.



از میان اندیشمندان اسلامی، می‌توان علامه جعفری و شهید مطهری را از طرفداران این رویکرد تعاملی برشمرد. علامه جعفری در این باره معتقد است که نباید به تعبیرهای سطحی و نادرستی که تناقض میان علم و دین را مطرح می‌کنند، دل بست، بلکه باید به تعامل سازنده میان آن‌ها توجه داشت، زیرا علم و دین دو نیروی کهن‌اند که در کنار یکدیگر می‌توانند مسیر شناخت و حقیقت را روشن کنند. علامه تأکید دارد که دین بدون رویکرد علمی، ممکن است از اعتبار بیفتد، و علم نیز بدون دین، فاقد عمق معنوی خواهد بود (جعفری، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۴). شهید مطهری نیز در بسیاری از آثارش به تناسب بحث رابطه علم و دین، تأکید دارد که این دو هر یک پاسخ‌گوی بخشی از نیازهای اساسی بشر است. او علم را ابزاری برای رسیدن به اهداف انسانی می‌داند، درحالی‌که دین مسیر و هدف زندگی را مشخص می‌کند. شهید مطهری معتقد است که علم توانایی و روشنایی می‌بخشد، اما بدون دین، فاقد جهت‌گیری معنوی است. از سوی دیگر، دین بدون رویکرد علمی، ممکن است از واقعیت‌های جهان فاصله بگیرد. بنابراین، علم و دین باید در کنار یکدیگر قرار گیرند تا انسان بتواند مسیر صحیحی را در زندگی طی کند (مطهری، ۱۳۷۲، ج. ۳، ص. ۳۵۷).

در میان متفکران غربی، می‌توان ایان باربور را به عنوان یکی از مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین مدافعان این نظریه دانست. او با الهام از الهیات پویشی وایتهد، سعی در نشان دادن مکملیت و تعامل علم و دین دارد. باربور در این باره می‌گوید:

» یکی از کوشش‌های مؤثری که علم و دین را در برداشت یگانه‌واری از حقیقت جمع آورده، فلسفه پویش آلفرد نورث وایتهد است که شاید تنها نمونه متافیزیک دستگاه‌مندی باشد که در قرن بیستم پرورده شده است (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۵۸).

محور اصلی مکتب الهیات پویشی وایتهد خلاق بودن جهان هستی و نو شدن مداوم آن است. باربور با بهره‌گیری از الهیات پویشی وایتهد تلاش می‌کند نشان دهد که الهیات را می‌توان در شمار علوم به حساب آورد و بدین ترتیب، هر گونه تعارض احتمالی میان علم و دین را از پیش برطرف سازد. او این رویکرد را در چارچوب بحث «توازی‌های روش‌شناختی» دنبال می‌کند و میان علم و دین از نظر «ساختار»، «ملاک‌های داوری»، «مدل‌ها» و در نهایت «الگوها» مشابهت قائل است. از منظر او، گزاره‌های دینی همانند گزاره‌های علمی دارای معنا



هستند و بنابراین قابلیت نقدپذیری و امکان اثبات یا ابطال آن‌ها در قالبی مشابه با روش علمی فراهم می‌گردد.

با این همه، باید توجه داشت که تعامل‌گرایی باربور، هرچند در جهان غرب گامی اساسی برای رفع تعارض میان علم و دین بوده است، اما بر مبانی‌ای استوار است که با نقدهایی مواجه است. از جمله هم‌عرض دانستن خداوند و جهان در فلسفه پویشی، کاستی‌هایی دارد که تعامل‌گرایی او را ناقص ساخته است و آن را از الگوی مطلوب مدنظر این پژوهش متمایز می‌سازد (قبری همایکوه و دیگران، ۱۳۹۷). بنابراین، تعامل‌گرایی فلسفی که در این پژوهش مطرح شده است، با حفظ استقلال نسبی حوزه‌ها و رعایت اصول معرفت‌شناختی هر یک، به دنبال ایجاد هم‌گرایی سازنده میان علم و دین است که در آن، فلسفه نقش میانجی‌گری و زمینه‌سازی را ایفا می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین نسبت علم و دین و ارزیابی الگوهای مطرح در این حوزه، نشان داد که بخش مهمی از تعارض‌ها و چالش‌های ادعایی میان این دو، ریشه در ابهام مفهومی و خلط ساحت‌های معرفتی دارد. بررسی رویکردهای تعارض، توازی و تطبیق یک‌سویه آشکار ساخت که هر یک، اگرچه درصدد حل مسئله نسبت علم و دین برآمده‌اند، اما به دلیل نادیده گرفتن تمایزهای روشی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این دو حوزه، با محدودیت‌های جدی مواجه‌اند: تعارض‌انگاری غالباً بر تعمیم نادرست یافته‌های علم تجربی یا قرائت‌های خاص از دین استوار است. نظریه توازی با فروکاستن مسئله به تفکیک مطلق قلمروها، امکان هر گونه گفت‌وگوی معرفتی را تضعیف می‌کند. تطبیق یک‌سویه نیز با تقدم بخشی مطلق به یکی از دو حوزه، به تقلیل و تضعیف استقلال معرفتی حوزه دیگر می‌انجامد.

در مقابل، تحلیل فلسفی مسئله نشان داد که الگوی تعامل‌گرایی، در صورتی که بر تمایز دقیق میان علم تجربی، فلسفه و دین مبتنی باشد، می‌تواند چارچوبی منسجم‌تر برای تبیین رابطه علم و دین فراهم آورد. در این الگو علم به عنوان دانشی تجربی و ناظر به تبیین پدیده‌های طبیعی، دین به مثابه نظامی معنابخش و غایت‌نگر، و فلسفه به عنوان دانشی بنیادین و میانجی، هر یک جایگاه خاص خود را حفظ می‌کند. فلسفه نه رقیب علم است و نه جانشین



دین، بلکه با تحلیل پیش‌فرض‌ها و مبانی هر دو حوزه، امکان نسبت‌سنجی عقلانی و نقادانه میان آن‌ها را فراهم می‌سازد. از این منظر، بهره‌گیری از فلسفه برای رفع یا تبیین تعارضات ادعایی میان علم و دین، نه دچار دور منطقی است و نه مستلزم تعمیم نسبت‌های علم و دین به رابطه فلسفه و دین.

برایند نهایی این پژوهش آن است که مسئله نسبت علم و دین، بیش از آن‌که نزاعی میان دو منبع معرفتی باشد، مسئله‌ای فلسفی در سطح مبانی و پیش‌فرض‌هاست. تنها با تبیین دقیق مفاهیم، تفکیک ساحت‌های معرفتی و اتخاذ رویکردی تعاملی و غیرتقلیلی می‌توان از دوگانه‌سازی‌های ساده‌انگارانه عبور کرد و امکان هم‌افزایی معرفتی میان علم و دین را فراهم آورد. چنین رویکردی نه تنها به حل بخشی از چالش‌های نظری در فلسفه علم و دین می‌انجامد، بلکه می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای گفت‌وگوی عقلانی میان سنت دینی و دستاوردهای علمی معاصر بگشاید.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این پژوهش هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

ابوالفضل محمدی به عنوان نویسنده اصلی، ۸۰ درصد انجام تمام مراحل پژوهش از جمله طراحی مسئله، گردآوری داده‌ها، تحلیل، نقد و نگارش مقاله را بر عهده داشته است و عباس ایزدپناه به عنوان نویسنده دوم، ۲۰ درصد از این امور را بر عهده داشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از Deep Seek به منظور بازبینی و ویرایش محتوای تولیدشده استفاده کرده‌اند و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تضاد منافع در نگارش این مقاله نیست.



پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اعلام می‌کنند که اصول رفتار پژوهشی از جمله امانت‌داری، پرهیز از سرقت علمی، تحریف و سوء رفتار پژوهشی را رعایت کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از همه کسانی که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشته‌اند، از جمله داوران ناشناس مقاله بابت نظرات سازنده‌شان، سپاسگزاری می‌کنند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیم مصطفی و دیگران. (بی‌تا). **المعجم الوسیط**. استانبول: المكتبة الإسلامية.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۴. اکبری جدی، صابر. (۱۳۹۳ش). تبارشناسی جریان التقاط در مطالعات تفسیری معاصر ایران. **مطالعات تفسیری**، ۵ (۱۷)، ۱۲۹-۱۵۶.
۵. ایزدپناه، عباس؛ رجبی، فاطمه. (۱۴۰۰ش). پایه‌شناسی فرهنگی بحران کرونا. ارائه‌شده در نخستین همایش ملی فرهنگ، ۵۳۴-۵۴۴.
۶. ایزدپناه، عباس؛ عبداللہی خلیج، امیر. (۱۴۰۱ش). بررسی نقش انسجام‌گرایی و نظریه تعامل در الگوی تحصیل معرفت دینی. **پژوهش‌های علم و دین**، ۱۳ (۱)، ۳-۲۴.
۷. آرون، ریمون. (۱۳۸۶ش). **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، (ترجمه باقر پرهام). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. باربور، ایان. (۱۴۰۲ش). **علم و دین**، (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. بازرگان، مهدی. (۱۳۵۳ش). **باد و باران در قرآن**. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۰. بازرگان، مهدی. (۱۳۶۶ش). **عشق و پرستش یا ترمودینامیک انسان**. تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.
۱۱. بازرگان، مهدی. (۱۳۴۳ش). **مطهرات در اسلام**. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۲. بخش فلسفه و کلام. (۱۳۶۷ش). مدخل «آلی و آلت» در: **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، (زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی). تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۹۳ش). **عقل و اعتقاد دینی**، (ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۱۴. پیترز، تد. (۱۳۸۴ش). **علم و الاهیات به سوی همگرایی**، (ترجمه ابوالفضل تحقیقی). تهران: نشر نی.
۱۵. جرجانی، میر سید شریف. (۱۴۱۲ق). **التعریفات**. تهران: ناصر خسرو.
۱۶. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۹ش). **همگرایی دین و دانش**. بی‌جا: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۷. حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۸۲ش). معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۲ و ۳ (۷ و ۸)، ۱۷۴-۱۷۴.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۴ش). **آسیب‌شناسی جامعه دینی**. تهران: نشر معارف.
۱۹. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس**. بیروت: دار الفکر.
۲۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ش الف). **فربه‌تر از ایدئولوژی**. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ش ب). **قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی**. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.



۲۲. شمشیری، محمدرضا؛ پسندی، فریبا. (۱۳۹۶ش). مقایسه علم و دین از دیدگاه فردریک شلایرماخر و کارت بارل. **پژوهش‌های علم و دین**، ۸(۱)، ۷۳-۹۰.
۲۳. شوشتری، زهرا. (۱۳۸۰ش). مذهب از منظر علامه جعفری و راسل. **مطالعات راهبردی زنان**، ۴(۱۴)، ۱۲۴-۱۴۶.
۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**، (ترجمه موسوی همدانی). قم: جامعه مدرسین.
۲۵. عسکری، ابی‌هلال. (۱۴۱۲ق). **معجم الفروق اللغویه**. قم: جامعه مدرسین.
۲۶. غلامی، رضا. (۱۳۹۷ش). بررسی رویکردهای پنج‌گانه در مواجهه با علم. **تحقیقات بنیادین علوم انسانی**، ۲(۲)، ۷-۳۱.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. قم: هجرت.
۲۸. فروغی، محمدعلی. (۱۳۶۱ش). **سیر حکمت در اروپا**. تهران: انتشارات صفی‌علی‌شاه.
۲۹. قنبری همایکوه، امیر و دیگران. (۱۳۹۷ش). نسبت علم و دین در فلسفه ایان باربور و نقد آن از منظر مطهری. **پژوهش‌های علم و دین**، ۹(۲)، ۴۹-۷۱.
۳۰. قیم، عبدالنبی. (۱۳۸۶ش). **فرهنگ معاصر عربی-فارسی**. تهران: فرهنگ معاصر.
۳۱. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸ش). **امیل دورکیم**، (ترجمه یوسف اباذری). بی‌جا: خوارزمی.
۳۲. الماسی، علی؛ بهشتی، احمد. (۱۳۹۲ش). رابطه علم و دین: ارزیابی راه‌حل‌های تعارض‌محور. **قیسات**، ۱۸(۶۸)، ۱۹۱-۲۱۵.
۳۳. محیطی اردکان، محمدعلی. (۱۳۹۲ش). پیشینه رابطه علم و دین در اسلام و غرب. **معرفت**، ۲۲(۸۸)، ۲۹-۴۲.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳ش). **رابطه علم و دین**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸ش). **پیرامون انقلاب اسلامی**. تهران: صدرا.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲ش). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا.
۳۷. معین، محمد. (۱۳۸۲ش). **فرهنگ فارسی**. تهران: انتشارات بهزاد.
۳۸. مک‌گراث، آلیستر. (۱۳۸۴ش). **درس‌نامه الاهیات مسیحی**، (ترجمه بهروز حدادی). قم: مرکز ادیان و مذاهب.
۳۹. نراقی، آرش. (۱۳۷۳ش). بازگان و مسئله علم و دین. **کیان**، ۶(۲۳)، ۲۷-۳۶.
۴۰. هات، جان. (۱۳۸۲ش). **علم و دین: از تعارض تا گفت‌وگو**، (ترجمه بتول نجفی). قم: کتاب طه.
۴۱. هورن، ویلیام. (۱۳۶۸ش). **راهنمای الهیات پروتستان**، (ترجمه طاهوس میکائیلیان). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.



Resources

1. Akbarī Jūdī, S. (2014). *Tābār-shenāsī-ye jarayān-e elteqāṭ dar tafsīr-pazhūhī-ye mu'āṣer-e Īrān* (Genealogy of the eclectic trend in contemporary Iranian exegetical studies). *Muṭāle'āt-e Tafsīrī*, 5(17), 129–156. [In Persian]
2. Al-Jurjānī, M. S. S. (1992). *Al-Ta'rīfāt* (Definitions). Tehran: Nāṣer Khusraw. [In Arabic]
3. Almāsī, 'A., & Bihishtī, 'A. (2013). *Rābeṭeh-ye 'elm va dīn: Arzyābī-ye ḥal-hā-ye ta'āruḍ-mehvar* (The relationship between science and religion: An evaluation of conflict-based solutions). *Qabasāt*, 68, 191–215. [In Persian]
4. Al-Zabīdī, M. (1994). *Tāj al-'arūs* (The bride's crown). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
5. Aron, R. (2007). *Marāḥel-e aṣāsī-ye seyr-e andīsheh dar jāme'eh-shenāsī* (Main stages in the course of sociological thought) (B. Parhām, Trans.). Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
6. 'Askarī, A. Ḥ. (1992). *Mu'jam al-furūq al-lughawiyyah* (Dictionary of linguistic differences). Qom: Jāmi'eh-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
7. Barbour, I. G. (1983). *'Elm va dīn* (Science and religion) (B. Khurramshāhī, Trans.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī. [In Persian]
8. Bāzargān, M. (1964). *Muṭaḥharāt dar Islām* (Purifiers in Islam). Tehran: Sherkat-e Sāhamī-ye Enteshār. [In Persian]
9. Bāzargān, M. (1974). *Bād va bārān dar Qur'ān* (Wind and rain in the Qur'ān). Tehran: Sherkat-e Sāhamī-ye Enteshār. [In Persian]
10. Bāzargān, M. (1987). *'Ishq va parastesh yā termūdīnāmīk-e ensān* (Love and worship, or human thermodynamics). Tehran: Mu'assaseh-ye Nashr-e Andīsheh-ye Eslāmī. [In Persian]
11. Farāhīdī, Kh. ibn A. (1989). *Kitāb al-'ayn* (The book of 'ayn). Qom: Hejrat. [In Arabic]
12. Furūghī, M. 'A. (1982). *Seyr-e ḥekmat dar Urūpā* (The course of philosophy in Europe). Tehran: Ṣafī-'Alī-Shāh. [In Persian]
13. Gholāmī, R. (2018). *Barrasī-ye panj rūykard dar barābar-e 'elm* (An examination of five approaches in dealing with science). *Pazhūhesh-hā-ye Bunyādīn dar 'Ulūm-e Ensānī*, 2, 7–31. [In Persian]
14. Giddens, A. (2009). *Emīl Durkīm* (Émile Durkheim) (Y. Ābāzārī, Trans.). Khwārazmī. [In Persian]



15. Haught, J. F. (2003). *'Elm va dīn: Az ta'arūḡ tā guftugū* (Science and religion: From conflict to conversation) (B. Najafī, Trans.). Qom: Ketāb-e Ṭahā. (Original work published 1995). [In Persian]
16. Horden, W. (1989). *Rāhnamā-ye elāhiyyāt-e protestān* (A guide to Protestant theology) (T. Mīkā'īliyan, Trans.). Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
17. Ḥusaynī Shāhrūdī, S. M. (2003). Muqaddemeh va naqd-e puṣṭitīvīsm-e manteqī (Introduction and critique of logical positivism). *Elāhiyyāt va Ḥuqūq*, 7–8, 127–174. [In Persian]
18. Ibn Fāris, A. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* (Dictionary of language measures). Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]
19. Ibn Manzūr, M. ibn M. (1994). *Lisān al-'Arab* (The tongue of the Arabs). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
20. Īzadpanāh, 'A., & 'Abdullāhī Khalaj, 'A. (2022). Barrasī-ye naqsh-e ensejām-garā'ī va nazariyyeh-ye ta'āmul dar olgū-ye kasb-e ma'refat-e dīnī (Investigating the role of coherentism and interaction theory in the model of acquiring religious knowledge). *'Elm va Dīn*, 1, 3–24. [In Persian]
21. Īzadpanāh, 'A., & Rajabī, F. (2021). Mabānī-shenāsī-ye farhangī-ye buḥrān-e Kurūnā (Cultural foundationology of the Corona crisis). First National Conference on Culture, 534–544. [In Persian]
22. Ja'farī, M. T. (2010). *Hamgarā'ī-ye dīn va dānesh* (Convergence of religion and knowledge). Mu'assaseh-ye Tadvīn va Nashr-e Āthār-e 'Allāmeḥ Ja'farī. [In Persian]
23. Khosrowpanāh, 'A. (2005). *Āsīb-shenāsī-ye jāme'eh-ye dīnī* (Pathology of religious society). Tehran: Daftar-e Nashr-e Ma'āref. [In Persian]
24. McGrath, A. (2005). *Elāhiyyāt-e masihī: Muqaddameh* (Christian theology: An introduction) (B. Ḥaddādī, Trans.). Qom: Markaz-e Muṭale'āt va Taḥqīqāt-e Adyān va Madhāheb. [In Persian]
25. Meṣbāḥ Yazdī, M. T. (2014). *Rābeṭeh-ye 'elm va dīn* (The relationship between science and religion). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]
26. Mo'in, M. (2003). *Farhang Fārsī* (Persian dictionary). Tehran: Behzād. [In Persian]
27. Muḥīṭī Ardakān, M. 'A. (2013). Pīshīneh-ye rābeṭeh-ye 'elm va dīn dar Eslām va Gharb



- (The background of the relationship between science and religion in Islam and the West). *Ma'refat*, 188, 29–42. [In Persian]
28. Mūsawī Bujnūrdī, S. M. K. (1988). *Dā'erat al-ma'āref-e buzurg-e Eslāmī* (Great Islamic encyclopedia). Tehran: Markaz-e Dā'erat al-Ma'āref-e Buzurg-e Islāmī. [In Persian]
29. Muṣṭafā, I., al-Zayyāt, A. Ḥ., 'Abd al-Qādir, Ḥ., & al-Najjār, M. 'A. (n.d.). *Al-Mu'jam al-wasīṭ* (The intermediate dictionary). Istanbul: al-Maktabah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
30. Muṭahharī, M. (1993). *Majmū'eh-ye āthār* (Collected works) (Vol. 3). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
31. Muṭahharī, M. (1999). *Darbāreh-ye enqelāb-e Eslāmī* (On the Islamic revolution). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
32. Narāqī, 'A. (1994). Bāzargān va mas'aleh-ye 'elm va dīn (Bazargan and the issue of science and religion). *Kiyān*, 23, 27–36. [In Persian]
33. Peters, T. (2005). *'Elm va elāhiyyāt: Be-sū-ye hamgarāī* (Science and theology: Toward convergence) ('A. Taḥqīqī, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
34. Peterson, M., et al. (2014). *'Aql va e'teqād-e dīnī* (Reason and religious belief) ('A. Narāqī & Ī. Sulṭānī, Trans.). Tehran: Tarḥ-e Now. [In Persian]
35. Qanbarī Humāyūkūh, 'A., Fayyāz, Ī., Īmānī Nā'īnī, M., & Ṣāliḥī, A. (2018). Rābeṭah-ye 'elm va dīn dar falsafeh-ye Īān Bārbūr va naqd-e ān az manẓar-e Muṭahharī (The relationship of science and religion in Ian Barbour's philosophy and its critique from Muṭahharī's perspective). *'Elm va Dīn*, 9(2), 49–71. [In Persian]
36. Qāyim, 'A. (2007). Farhang-e mu'āṣer-e 'Arabī-Fārsī (Contemporary Arabic-Persian dictionary). Tehran: Farhang-e Mu'āṣer. [In Persian]
37. Shamsḥīrī, M. R., & Pasandī, F. (2017). Muqāyaseh-ye 'elm va dīn az dīdgāh-e Fredrīsh Shlāyirmākhar va Kārl Bārt (Comparison of science and religion from the perspective of Friedrich Schleiermacher and Karl Barth). *'Elm va Dīn*, 8(1), 73–90. [In Persian]
38. Shūshtarī, Z. (2001). Dīn az dīdgāh-e 'Allāmeḥ Ja'farī va Rāsel (Religion from the perspective of 'Allāmah Ja'farī and Russell). *Muṭālī'āt-e Esterātezhik-e Zanān*, 14, 124–146. [In Persian]
39. Surūsh, 'A. (1994a). *Qabẓ va bast-e te'urīk-e sharī'at* (Theoretical contraction and expansion of the Sharī'ah). Tehran: Mu'assaseh-ye Farhangī-ye Ṣerāṭ. [In Persian]
40. Surūsh, 'A. (1994b). *Farbeh-tar az ide'uluzhī* (Fatter than ideology). Tehran: Mu'assaseh-ye Farhangī-ye Ṣerāṭ. [In Persian]



41. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (The balance in Qur'ānic exegesis) (S. M. Ḥ. Mūsawī Hamadānī, Trans.). Qom: Jāmi'eh-ye Mudarresīn. [In Arabic and Persian]