

هدف این نوشتار، بیان امکان و چیستی علم دینی از منظر حکمت متعالیه است و بدین منظور، ابتدا به سراغ اصول هستی‌شناسانه حکمت متعالیه می‌رویم تا چیستی انسان، دین و علم را در پرتو این اصول بیان کنیم. سپس، بر اساس این اصول، به مسئله اصلی که هویت، امکان و تحقق علم دینی است و به دنبال آن، به مسئله تعارض دین با علم تجربی می‌پردازیم.

بر مبنای اصالت وجود و تشکیک آن و بر اساس حرکت جوهری انسان در قوس صعود، انسان و علم او از یک طرف و جهان، قرآن و انسان کامل از طرف دیگر همگی اموری وجودی و دارای مراتب‌اند و شناخت علم یا دین وقتی درست حاصل می‌شود که انسان با حرکت کمالی خود از مرتبه جسم صعود کند تا بتواند مراتب بالاتر هستی، قرآن و انسان کامل را بشناسد. جمع‌بندی مقاله این است که علم دینی حاصل کار کسی است که با کمک قرآن، روایات و انسان کامل، هرچه بیشتر با نظام اسماء و صفات الهی آشنا شود و با عمل به علم خود، صبغه الهی پیدا کند و خلیفه خدا در زمین شود. از چنین انسانی، هر علم یا تکنولوژی که ظهور کند، علم و تکنولوژی دینی است.

■ واژگان کلیدی:

علم، دین، علم دینی، رابطه علم و دین، حکمت متعالیه

هویت علم دینی از نگاه حکمت متعالیه

حسن مرادی

استادیار دانشگاه شاهد

dr.moradi86@yahoo.com

این مسئله که آیا علم دینی وجود دارد یا نه، از جمله مسائل مهمی است که ممکن است برای هر دینداری مطرح شود، زیرا، هر دینداری اعتقاد دارد که دین از جانب خداوند علیم است و ما را به حقیقت انسان و جهان راهنمایی می‌کند و ما باید از اصول و مبانی این منبع مهم برای رسیدن به علم حقیقی در حوزه علوم انسانی و طبیعی استفاده کنیم. مخالفان علم دینی معتقدند که منبع علم، عقل انسانی و منبع دین، وحی است و این دو، در موضوع، روش و غایت ارتباطی با هم ندارند. این امر، به ویژه بعد از رنسانس تشدید شد، زیرا فیلسوفان عصر روشنگری مثل کانت با مطرح کردن انقلاب کپرنیکی در فلسفه، بر نقش انسان در ایجاد علم تکیه داشته و آن را امری مستقل از وحی و کلیسا می‌دانستند. این روند در قرن بیستم به مرحله‌ای رسید که زبان دین در نزد اثبات‌گرایان، امری بی‌معنا تلقی شد و بر اساس آراء ویتگنشتاین متأخر، یک بازی زبانی خاص است که نباید آن را بر اساس بازی زبانی علم یا فلسفه فهمید و به این ترتیب جدایی دین از علم امری کاملاً بدیهی تلقی شد.

موافقان علم دینی معتقدند وحی و عقل دو منبع جدا از هم نیستند، بلکه وحی در ادامه عقل و در مرتبه‌ای بالاتر است و هر دو از یک منبع که همان خداوند است سرچشمه می‌گیرند. در واقع، علم انسان و خدا از یک منبع است و یک هویت دارد و اگر تفاوتی است، در دامنه و عمق آن می‌باشد. خدا، جهان و انسان را آفریده است و صحیح‌ترین علم نسبت به هر دو را دارد و انسان نیز فقط از طریق صبغه الهی گرفتن در ساختار اسماء و صفات و نزدیک شدن به علم الهی می‌تواند به علم صحیح از واقع برسد. این که انسان چگونه می‌تواند به خدا شبیه شود و به علم او از جهان و انسان نزدیک گردد، از جمله مسائل بسیار مهم است. آیا صرف فراگیری زبان متون دینی و قرائت این متون و قبول کردن وجود دین و خدا می‌تواند ما را به این علم برساند یا رعایت تقوا و داشتن طهارت (واقعه: ۷۹) نیز نقش کلیدی در فهمیدن این متون و رسیدن به علم دارد؟

برای فهم امکان و چیستی علم دینی از دیدگاه حکمت متعالیه، باید ابتدا بدانیم علم و دین در نگاه حکیم متعالیه چیست؟ برای فهم این نگاه، باید ابتدا با مبانی حکمت متعالیه آشنا شویم تا بتوانیم در پرتو این مبانی به تعریفی از علم و دین و بالاخره، به هدف نهایی خود، یعنی علم دینی برسیم. برای این کار، ما در سه بخش، ابتدا به سراغ مبانی رفته و در کنار توضیح مختصر هر یک از مبانی به ارتباط آن با تعریف علم و دین می‌پردازیم. سپس، در بخش دوم به طور خاص به بررسی ماهیت و چیستی علم و دین می‌پردازیم تا زمینه برای بخش سوم که چیستی علم دینی است فراهم شود.

۱) مبانی هستی‌شناسانه علم و دین

الف. ملاصدرا با اصالت دادن به وجود و اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت، ترکیب وجود و ماهیت در اشیا را نفی می‌کند. آنچه در خارج است و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد وجودات

آنهاست و ماهیات، فقط ظهور آن وجودات می‌باشند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۱: ۴۹). برای مثال، در مرتبه خیالی ذهن ما این ذهن است که اصالت دارد و اموری که در آن خلق می‌شوند، فقط ظهوری از ذهن ما هستند، نه اینکه قالب‌هایی وجود داشته و ذهن ما فقط این قالب‌های از پیش موجود را پر می‌کند. بنابراین، تمام اموری که در عالم محسوس و عوالم بالاتر ظهور می‌کند، ظهور وجود در مراتب خودش است و نه اموری مستقل که وجود به آنها افزوده شود. این مبنا در شناخت دین، انسان و علم او بسیار مهم است، زیرا حقیقت قرآن، باطن آن و حقیقت نبی یا انسان کامل و نیز انسان عادی، نفس اوست و نفس امری وجودی و مجرد است و علوم آن نیز نحوه‌ای از وجودند و نه کیفیتی برای نفس. بنابراین، بدن انسان و هر چیزی که درون تمام مراتب ذهن ظهور می‌کند، مراتبی از ظهور وجود نفس است و خود وجود نفس، تعیینی از وجود مطلق می‌باشد. بدیهی است که شناخت حقیقی دین، بدن، ذهن و تمام پدیدارهای درون ذهن، نیازمند شناخت وجودی از قرآن، انسان و عالم است. عالم محسوس نیز ظهوری از وجود مطلق است و شناخت حقیقی آن نیازمند شناخت جنبه وجودی آن است. انسان می‌تواند در کنار شناخت حصولی و ماهوی از ماهیت دین، خود و جهان یا همان ظهور وجود خودش و وجود عالم به صورت محسوسات، شناخت حضوری و وجودی از دین، وجود خود و عالم نیز داشته باشد، زیرا انسان، علاوه بر علم حصولی که همان علم به ماهیات و به واسطه صور ظهور یافته در ذهن است، علم وجودی یا حضوری و بدون واسطه صور نیز به دین، خود و عالم دارد؛ علمی که اگر نباشد نمی‌توان به علم حصولی حاصل از کارکرد ذهن اعتماد کرد.

مشکل اصلی علم معاصر و محققان علوم تجربی، غفلت از علم وجودی و بسنده کردن به علم ماهوی و ذهنی است و همین امر است که منجر به ایجاد «بحران نسبیّت» در علوم انسانی و «بحران عینیّت» در علوم تجربی شده است.^۱ دید اصالت ماهوی به جهان، موجب ایجاد دید کثرت بین می‌شود، کثرتی که موجب گسستگی موجودات و تمایز ذهن از عین می‌گردد. نبود عامل وحدت‌بخش درونی یعنی «جنبه وجودی اشیاء»، علت اصلی دید نسبیّت‌گرایانه و «تمایز ذهن و عین» عامل اصلی بحران تطابق ذهن و عین و عینیت علوم می‌باشد. اگر هر ماهیتی برای خودش اصالت داشته باشد، آنگاه چه اصلی می‌تواند تضمین کند که انسان به عنوان یک ماهیت ویژه، توانایی فهم ماهیات دیگر را دارد. اگر ماهیت نفس یا ذهن با ماهیت بدن تفاوت داشته باشد، چه چیزی می‌تواند بین این دو امر متفاوت ارتباط ایجاد کند. این دید کثرت‌بین مبتنی بر اصالت ماهیت هم موجب جدایی علوم انسانی از علوم تجربی شده و هم موجب جدایی دین از این دو می‌شود زیرا نه عامل وحدت‌بخشی بین انسان و هستی وجود دارد و نه عامل وحدت‌بخشی بین خدا، انسان‌ها و هستی.

ب. اگر وجود را حقیقتی دارای سرریان، واحد و دارای مراتب بدانیم، به طوری که در عین کثرت، وحدت دارد و در عین وحدت، کثرت، یعنی «ما به الاشتراک» به «ما به الامتیاز» برگردد،

۱. برای شرح این بحران و روایت‌های مختلف از چند و چون آن به چالمرز (۱۳۷۸) مراجعه فرمایید.

آنگاه وجود را امری دارای «وحدت تشکیکی» دانسته‌ایم. بر این اساس، هر مرتبه پایین‌تر، «رقیق‌تر» مرتبه بالاتر است و مرتبه بالاتر، حقیقت مرتبه پایین را در خود دارد. برای مثال، ذهن ما بر اثر ظهوراتی که به صورت اشکال مختلف خیالی است، دارای کثرت می‌شود، اما این کثرت موجب تقسیم شدن واقعی ذهن نمی‌شود. در واقع، وحدت ذهن ما در پشت تمام این کثرات ظهور یافته حفظ می‌شود و می‌توانیم بگوییم ذهن ما در عین وحدت، دارای کثرت و در عین کثرت، دارای وحدت است. همین حالت در مورد رابطه نفس و قوای آن نیز صادق است، یعنی نفس ما بر اثر قوایی که دارد، منقسم به اجزا نمی‌شود، بلکه در عین برخورداری از قوای مختلف، وحدت خود را نیز حفظ می‌کند.

تشکیکی بودن وجود، باعث تشکیکی شدن عالم، قرآن، نفس انسان و علم می‌شود، زیرا گفته شد که نفس و علوم متحد با آن، امری وجودی‌اند. از نظر یک حکیم متعالیه، علم، امری مجرد است، زیرا ماهیت علم، حضور امری مجرد (معلوم بالذات) نزد امری مجرد (عالم) است. تجرد علم، دارای مراتبی است که از تجرد مثالی که مربوط به علوم حسی و خیالی است شروع شده و به تجرد عقلی در علوم عقلی ختم می‌گردد. نکته مهم این است که اگر علم، امری تشکیکی باشد، آنگاه تقسیم علوم به تجربی و غیرتجربی یا تقسیم آن به دینی و غیردینی به معنای جدایی آنها نیست، زیرا همه علوم در عین اینکه وحدت دارند، دارای کثرت‌اند و در عین اینکه کثرت دارند دارای وحدت‌اند. هر مرتبه از علم انسان، ریشه در مرتبه بالاتر دارد و برای شناخت واقعی باید نگاهی جامع به تمام مراتب انسان و عالم و تمام مراتب علم داشت.

همان‌طور که در بیان «دور هرمنوتیک» گفته می‌شود که شناخت جزء، نیازمند شناخت کل است و شناخت کل نیازمند شناخت جزء، در نگاه حکمت متعالیه نیز شناخت مراتب پایین عالم و انسان، نیازمند شناخت مراتب بالاتر عالم و انسان و کل هستی است و بالعکس شناخت مراتب بالاتر نیز برای ما انسان‌ها بدون شناخت مراتب پایین که رقیقه مراتب بالا هستند امکان ندارد. به‌طور کلی چون رابطه مراتب بالا و پایین هستی رابطه حقیقه و رقیقه است برای شناخت هر دو باید در سیری مدام از فهم جنبه‌ای از رقیقه پی به حقیقتی که به این شکل ظهور کرده است برد و با فهم حقیقت به پایین برگشت و رقیقه را با دیدی تازه دید تا به کشف جنبه‌ای دیگر نائل شویم و دوباره به سمت حقیقت برویم. این سیر مدام در سفرهای چهارگانه عرفانی از خلق به حق، در حق با حق، از حق به خلق و در خلق با حق نیز وجود دارد و چنین نیست که هر سفر یک‌بار انجام شود. عارف مدام از خلق به سوی خدا که حقیقت عالم است می‌رود و با حقایق و خزائنی که نزد خداست و اشیاء از تنزل آنها به میزان معلوم ساخته شده‌اند (حجر: ۲۵) آشنا می‌شود و سپس به خلق برمی‌گردد و آنها را با دیدی جدید می‌بیند.

نمی‌توان از علم به عالم محسوس سخن گفت و کاری به حقیقت این عالم در مراتب بالاتر هستی نداشت. نمی‌توان از اصول اساسی فیزیک سخن گفت، اما ردّ جهان مادی را فقط تا لحظه انفجار بزرگ دنبال کرد. نمی‌توان از پیدایش ماده از ذرات اتمی و ذرات بنیادی سخن

گفت و به پیدایش آنها از انرژی بسنده کرد، اما پژوهش در اینکه انرژی چیست و چه منشایی دارد را رها کرد. به همین ترتیب، نمی‌توان از علم به ظاهر قرآن یا انسان کامل، سخن گفت مگر اینکه علم به باطن قرآن و انسان کامل نیز حاصل شده باشد. به طور کلی به خاطر همان نسبت حقیقه و رقیقه که در بالا توضیح داده شد، در تمام امور تشکیکی مثل علم، دین و انسان کامل نمی‌توان به فهم یک مرتبه رسید بدون آن که فهمی از کل مراتب داشته باشیم و نمی‌توان به فهم کل رسید، مگر آن که به فهم هر مرتبه رسیده باشیم. بنابراین روابط علوم و دین، یک رابطه هستی‌شناسانه و ضروری است و نه امری اعتباری که بستگی به سلیقه عالمان و دیندار بودن یا نبودن آنها داشته باشد.

ج. از نظر ملاصدرا، وجود یا ثابت است، یا سیال و حرکت، نحوه وجود سیال است و عارض بر جسم نمی‌شود، تا احتمال جدا شدن مطرح شود. به عبارت دیگر، حرکت جوهری از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی آن و در واقع، فصل جسم می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۳: ۷۴). وجود سیال دو وجهه دارد؛ از یک جهت، همانند زمان، وجودی پخش و گسترده دارد و از طرف دیگر، دارای وحدت اتصالی است و مشخص می‌باشد و لذا، بقای آن، عین فناى آن است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۳: ۱۰۱). برای مثال، مخروطی را فرض کنید که از یک صفحه دو بعدی عبور می‌کند. از نظر ناظر دو بعدی مستقر در آن صفحه، در ابتدای تلاقی مخروط با صفحه، چیزی به شکل یک نقطه و سپس به صورت دایره‌های متوالی که بزرگ و بزرگ‌تر می‌شوند ظهور می‌کند تا اینکه محو شود. از نظر آن ناظر، این شیء مجموعه‌ای از دایره‌های منقطع از یکدیگر است که در طول زمان، یکی پس از دیگری موجود شده و معدوم می‌گردند، اما از دید ناظر سه‌بعدی که می‌تواند دیدی سه‌بعدی به این شیء داشته باشد، مخروط، هویتی واحد و مشخص دارد و عبور آن از یک فضای دوبعدی آن را به اجزاء تقسیم نمی‌کند.

از نظر ما انسان‌ها که سه‌بعدی هستیم، یک شیء سه‌بعدی، مجموعه‌ای از ذرات بنیادی است که در طول زمان از انرژی پدیدار گشته و بعد از زمانی اندک دوباره به انرژی تبدیل می‌شود. از نظر ما، وحدت این جسم امری ذهنی است، اما در دیدگاه حکمت متعالیه، زمان، بُعد چهارم اشیاء است و اگر کسی به ساحتی برتر از عالم سه‌بعدی دست یابد، می‌تواند حقیقت اشیاء را دریابد همانند ناظری دو بعدی که بتواند از صفحه دو بعدی خود خارج شود و حقیقت یکپارچه مخروط را ببیند. علوم طبیعی و انسانی فعلی ما توسط کسانی که دست آمده که فقط دیدی سه بعدی از عالم دارند و بدیهی است که این دید محدود و ناقص منجر به بروز صنعت و تکنولوژی ناهمانگ با عالم می‌شود و همین ناهمانگی است که در علوم طبیعی، بحران محیط زیست و در علوم انسانی بحران هویت را به وجود می‌آورد.

امروزه، بر اساس دید سه بعدی از عالم، انواع تکنیک‌های روانی برای بهتر کردن وضعیت روانی افراد و جامعه ارائه می‌شود و ما هر روز شاهد استعمال الفاظی مدرن مثل مهندسی فکر یا مهندسی اجتماعی هستیم. گمان می‌شود که تنها با مدل‌سازی‌های پیچیده ریاضی می‌توان

مشکلات اساسی فیزیک یا ساختار ذهن و اجتماع را حل کرد در حالی که بسیار محتمل است که اساس این علوم به خاطر داشتن دیدی محدود از جهان و انسان مشکل داشته باشد. به یاد داریم که نظام بطلمیوسی با وجود آن که از اساس غلط بود با استفاده از ریاضیاتی پیچیده قادر به پیش‌بینی برخی از حوادث نجومی بود. تنها به این دلیل که علم پزشکی یا علم فیزیک امروزی می‌تواند برخی از نیازهای انسان را برطرف کند، نمی‌توان به درست بودن مبنایی آنها اعتماد کرد، بلکه باید دیدی جامع از هستی و انسان داشته باشیم تا بتوانیم در مورد حوادث یک سطح از انسان یا جهان نظر دهیم. اگر عالم هستی مراتبی از وجود خدا یا انسان کامل باشد نمی‌توان بدون توجه به دین که از جانب خداست و بدون توجه به انسان کامل که اداره کننده هستی است به علمی واقعی و هماهنگ با هستی رسید که منجر به انواع بحران‌ها نشود.

د. براساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای، علت مراتب پایین‌تر است و بر اساس قاعده امکان اشرف، از وجود مراتب پایین می‌توان به وجود مراتب بالا پی برد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۷: ۲۳۶-۲۳۵). وجود باید از واجب الوجود، که غیرمتناهی در کمال و فعلیت است، تنزل کند تا به پایین‌تر مرتبه، که هیولای اولی است و در امکان و قوه بی‌نهایت می‌باشد، برسد تا به این ترتیب، قوس نزول ایجاد شود. از طرف دیگر، بر اساس قاعده امکان اخس، می‌توان از وجود مرتبه اشرف، پی برد که وجود در سیر صعودی خود بدون هیچ‌گونه طفره‌ای به سوی مبدأ خود برمی‌گردد و قوس صعود ایجاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۷: ۲۵۷). بنابراین، مبدأ اعلی به خاطر سعه وجودیش هم اول است، هم آخر. او، فاعل و غایت تمام موجودات است و با وحدتی غیرعددی، جامع تمام کثرات می‌باشد. در ابتدا، تمام موجودات از او تنزل کرده و در انتها، تمام آتیات (موجودات) به سوی او صعود می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۹: ۱۴۱).

توجه به این نکته، بسیار مهم است که عالم هستی، همواره تمام مراتب را دارد. نباید چنین تصور کرد که زمانی فقط خدا بوده و بعد، عالم هستی از او تنزل می‌کند و سپس، بساط عالم جمع می‌شود و دوباره فقط خدا باقی می‌ماند، زیرا اگر چنین چیزی رخ دهد، جریان فیض الهی قطع می‌شود و اسماء حسنا و ظاهر نمی‌شوند. ترتب عوالم، یک ترتب وجودی و ذاتی است و نه ترتبی مکانی و زمانی و قوس نزول و صعود، اموری ابدی و ازلی‌اند. بنابراین چنین نیست که قوس نزول و صعود قبل و بعد از دنیا باشد بلکه باطن عالم محسوس هم اکنون شامل مراتب قوس نزول و صعود است. از حیث زمانی، نه عالم ذر قبل از دنیا بوده و نه عالم برزخ و آخرت بعد از دنیا بلکه قبل و بعد بودن این عوالم، نوعی تقدم و تأخر ترتبی است. این عوالم احاطه وجودی بر عالم محسوس دارند و برای هر کس که به مراتب وجودی قوی‌تر و برتر از محسوسات برسد قابل درک خواهند بود.

قرآن و انسان نیز همانند جهان هستی دارای قوس نزول و صعودند. قرآن از نزد اسم حکیم و علیم «وَأَنْتَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶) شروع می‌شود و در قوس نزول ابتدا به مرتبه‌ای که قدر و اندازه دارد «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر: ۱) می‌رسد و سپس به

مرتبۀ دنیا نازل می‌شود و به زبان عربی ظاهر می‌شود. انسان نیز در قوس نزول، از مبدأ هستی که خداوند متعال و اسماء و صفات اوست با نفخ روح الهی آغاز به تنزل کرده است و بعد از طی مراتب عقل و خیال به مرتبۀ عالم حسی رسیده و متولد شده است. او در قوس صعود، باید تمام مراتب قبلی را که به صورت بالقوه در وجود او نهاده شده به فعلیت برساند و تمام آن اسماء و صفات را که از خداوند گرفته است متحقق کرده و خلیفه الله شود.

قسمتی از این صعود که مربوط به عالم ماده است، به طور طبیعی و غیرارادی است، اما مراتب بالاتر از عالم خیال را عموم انسان‌ها نمی‌توانند بدون ارشاد مربی درک کرده و بدان نائل شوند. از نگاه حکمت متعالیه، تمام عوالم وجودی در انسان جمع شده است و به همین دلیل است که می‌تواند به همان اوجی که از آن فرود آمده است، برسد. سیر نزولی و صعودی عالم و انسان، امری از جنس وجود و علم است و نه امری مکانی. بنابراین، عوالم قبل از دنیا و بعد از دنیا، تقدم یا تأخر زمانی نسبت به عالم دنیا ندارند. ما در حالی که در دنیا زندگی می‌کنیم، تمام عوالم بعدی خود را نیز با عمل خود می‌سازیم، اما تنها عده خاصی می‌توانند در حالت مکاشفه یا خواب به عوالم بالاتر هستی در قوس نزول یا در قوس صعود دست پیدا کنند و باقی افراد، بعد از مرگ و با طی کردن مراحل به درک این مراتب می‌رسند.

توجه به قوس نزول و صعود در شناخت دید ملاصدرا از دین، انسان، جهان و مکانیسم کسب علوم حسی و خیالی بسیار اهمیت دارد، زیرا ملاصدرا بر خلاف احساس عمومی و عرفی ما از چگونگی کسب علم که آن را امری انفعالی می‌دانیم معتقد است علوم حسی و خیالی حاصل فعل نفس ماست و ادراکات، حاصل از حواس پنجگانه فقط نقش علل مُعدّه را دارند. اگر نفس در قوس نزول استعداد کسب همه صور حسی و خیالی را به دست نیاورد، در قوس صعود که بعد از ورود به دنیای محسوس شروع می‌شود، چگونه می‌تواند این صور را از خود صادر کند. در نگاه ملاصدرا، جهان محسوس امری واقعی و عینی نیست که ما به واسطه حواس ادراکی در ذهن خود نسخه بدلی درست کنیم تا بعد، این سؤال پیدا شود که آیا این نسخه ذهنی مطابق امر عینی هست یا نه. در نگاه او جهان محسوس رقیقه‌ای از جهان مثالی و جهان عقلی و بالاخره، رقیقه‌ای از خداوند است و هستی انسان نیز که از نزد خداوند شروع می‌شود تا به دنیای محسوس برسد بر تمام این مراتب و بخصوص عالم مثال و محسوسات اشراف وجودی دارد. حقیقت وجود که خداوند متعال است، دو نوع ظهور می‌کند؛ ظهور در انسان که اسمش علم می‌شود و ظهوری در خارج که اسمش عین می‌شود.

بنابراین، بر اساس اصالت وجود و تشکیک آن و بر اساس حرکت جوهری انسان در قوس صعود، انسان و علم او از یک طرف و جهان و قرآن و انسان کامل از طرف دیگر، همگی امری وجودی و دارای مراتبند و شناخت علمی یا دینی، وقتی درست حاصل می‌شود که انسان با حرکت کمالی خود از مرتبۀ جسم صعود کند و با مراتب برتر خود بتواند مراتب بالاتر هستی، قرآن و انسان کامل را بشناسد. فرد تربیت شده بر اساس ساختار اسماء و صفات هم می‌تواند

با باطن عالم در قوس نزول تماس داشته باشد هم می‌تواند نتیجه اعمال خود یا دیگران را در باطن عالم در قوس صعود، هم اکنون ببیند. چنین فردی وقتی در مورد عالم محسوس نظری ارائه می‌دهد نظرش هم هماهنگی با برنامه عالم هستی در قوس نزول دارد، هم اثر مثبت آن در قوس صعود را مشاهده می‌کند. این شناخت جامع است که او را به شناخت صحیح هر مرتبه می‌رساند و تعارضاتی که در طول تاریخ بین علم و دین، یا بین علم و طبیعت به وجود آمده و منجر به بحران‌های زیست‌محیطی و بحران‌های فردی و اجتماعی شده است، از میان می‌رود.

۲) هویت علم و دین

برای بررسی ماهیت علم و دین، علاوه بر بحث‌های هستی‌شناسانه در مورد آنها، می‌توان به چپستی موضوع، غایت و روش علم و دین پرداخت. منظور از بحث هستی‌شناسانه این است که علم یا دین، امری وجودی‌اند، یا امری ماهوی و در حالت دوم، از چه مقوله‌ای هستند؟ آیا علم و دین همچون یک عرض، مثل رنگی که بر دیوار عارض می‌شود، بر جوهر نفس ما عارض می‌شوند، یا امری وجودی‌اند که نحوه وجود ما را عوض می‌کنند. بحث از ماهیت علم و دین، سابقه‌ای طولانی در ادیان و فلسفه دارد و امروزه نیز یکی از محوری‌ترین مباحث معرفت‌شناسی عام و دینی در دنیای معاصر است.

الف. چپستی علم

در دیدگاه دانشمندان عصر ما علم تجربی به مشاهده و شکار داده‌های تجربی و در قالب ریاضی قرار دادن آنها تعریف می‌شود (جکی، ۱۳۷۵: ۳۸۷). از نظر فلاسفه مشایی، علم، امری ماهوی و نوعی عرض است که بسته به حسی، خیالی یا عقلی بودن آن، عارض قوای مادی یا مجرد نفس می‌شود. از نظر ملاصدرا، علم نه امری سلبی مانند تجرد از ماده است و نه امری اضافی مانند نسبتی بین عالم و معلوم، بلکه، امری وجودی است و با وجود مساوقت دارد و به همان اندازه که وجود دارای مراتب است، دارای مراتب می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۸). بنابراین، ضعیف‌ترین موجودات، علمی هم‌شأن وجود خود دارند و خداوند که واجب الوجود است، نیز علم هم‌رتبه وجودش را دارد. هرچه ما به مراتب خالص‌تر و بالاتر علم دست پیدا کنیم، براساس اصل «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، به بساطت بیشتر و در نتیجه به حقیقت بیشتری نایل می‌گردیم و علم شدت بیشتری پیدا کرده و کمتر با فقدان و عدم آمیخته می‌گردد.

«العلم لیس امرأ سلبیاً کالتجرد عن الماده و لا اضافیاً بل وجوداً و لا کلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوه و لا کلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غیر مشوبّ بالعدم و بقدر خلوصه عن شوبّ العدم یكون شده کونه علماً» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۳: ۲۲۳).

ملاصدرا با توجه به اینکه وجود را طلّیعه هر تصویری می‌داند و بدون شناخت وجود، شناخت هیچ چیز را ممکن نمی‌داند، خودشناسی، خداشناسی، علم‌شناسی و عالم‌شناسی را در یک‌جا جمع می‌آورد و وحدت می‌بخشد و این علم نیز به دست نمی‌آید، مگر با علم حضوری (ملاصدرا،

۱۳۶۰: ۳). بنابراین، برای فهم وجودی از علم باید به فهم شهودی از وجود رسید. با شهود وجود می‌توان به فهم اموری مثل علم و حیات که مساوق با آن هستند نیز پی برد. عمق فهم ما از علم بستگی به عمق فهم ما از وجود و مراتب آن دارد. برای فهم علم یک سنگ باید نوع وجود آن سنگ را شهود کرد و برای فهم علم فرشتگان باید به مرتبه شهود وجود آن فرشتگان رسید. از آنجا که ملاصدرا به اتحاد علم و عالم و معلوم در تمام مراتب حسی، خیالی و عقلی معتقد است، از نظر وی، در همه مراتب ادراک، نفس، منفعل صرف نیست و در واقع، معلوم از افعال نفس است و به نفس قیام صدور دارد. یعنی، در مواجهه با امری محسوس، صورت ذهنی آن، صادر از نفس است و در مرتبه خیال، تصور خیالی را نفس با توجه به مرتبه محسوس می‌سازد. در تمام این مراتب، نفس با حرکت جوهری قادر به فهم صور هر مرتبه است و هر مرتبه از نفس، با صور مربوط به آن مرتبه متحد است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷۵).

۶۳

این مراتب که از وجود علمی نشئت می‌گیرد، نشان از این می‌دهد که شما اگر دارای معرفت نباشید و نفس شما اگر در این عالم دارای قیام صدور نسبت به صور حسی و خیال و اتحاد یا وحدت نسبت به صورت‌های عقلانی نباشد، معلومات‌تان هیچ جایی برای صعود پیدا نخواهند کرد. در این مراتب، هر چه با حقیقت متعالی تری وحدت پیدا کنید به بساطت نزدیک‌تر می‌شوید و از فقدان کمتری برخوردار می‌شوید و این ترکیب فقدان و وجدان از آن کاسته می‌گردد و این است سر تقرب و کمال؛ چرا که در هر تقریبی کمالی برای عارف موجود است.

حصول معلوم برای عالم چند حالت دارد: (۱) حصول حقیقی خود هویت عینی شیء در عالم، مانند علم علت به معلول خود، زیرا معلول، رقیقه علت و مرتبه تنزل یافته علت آن است و علت احاطه وجودی بر معلول دارد، مثل احاطه ذهن ما به آنچه در خودش خلق کرده. (۲) حصول حکمی خود هویت شیء در عالم، مانند علم عالم به ذات خودش که تفکیک عالم از معلول، تفکیکی حکمی و اعتباری است. البته با نظر دقیق‌تر می‌توان این حالت را نیز به حالت قبل تحویل برد، زیرا این مرتبه بالاتر عالم است که می‌تواند مرتبه پایین‌تر خود را درک کند و نسبت آنها نیز می‌تواند نسبت علت و معلول باشد. (۳) حصول حقیقی صورت یک هویت عینی در عالم، مانند علم نفس ما به صور موجودات خارج از خودش که در ذاتش یا قوای ادراکیش حاصل می‌شود. بنابراین، حصول علم در دو حالت ممکن است: (۱) اتحاد، (۲) علاقه وجودی ذاتی و این امر فقط در رابطه علی حاصل می‌شود. توضیح اینکه، هر موجود مستقلی به ذات خودش و معلولات خودش که وجودی حقیقی دارند، علم حضوری دارد و به معلول‌هایی که وجود ذهنی و ظلی دارند، علم حصولی. صور موجود در ذهن ما معلوم بالذات و مطابق آنها در خارج، معلوم بالعرض است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۰۹-۱۰۸).

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که علم از نظر حکمت متعالیه، از سنخ «وجود» است و عالم، ظرفی برای معلوم نیست، بلکه خود علم است و بر اثر ازدیاد علم، قوی‌تر و نورانی‌تر می‌گردد، زیرا نفس ما از جنس وجود است و علم نیز امری وجودی است. بنابراین، اتحاد آن

دو هیچ مشکلی نخواهد داشت. اتحاد عاقل با معقول بخشی از نظریه اتحاد عالم با معلوم است، زیرا عقل نیز مرتبه‌ای از ادراک و علم است. بنابراین، قوه حس با محسوسات و قوه خیال با متخیلات خودشان، متحد هستند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۳: ۳۱۴).

بر اساس دید تشکیکی به وجود، انسان، جهان و خدا از امور تشکیکی‌اند. اگر ما بخواهیم حکیم متعالیه باشیم، باید به تمام مراتب هستی علم داشته باشیم. تفکیک انسان از خدا و جهان، تنها یک تفکیک اعتباری است و نه یک تفکیک حقیقی. به عبارت دیگر، یک وجود است که به سه نگاه دیده می‌شود. اگر حکمت متعالیه را حاصل نگاه انسان به دو وجه دیگر هستی بدانیم، آنگاه باید متوجه باشیم که هر مرتبه از هستی را دو گونه می‌توان شناخت؛ یک‌بار با همان مرتبه‌ای که در وجود انسان هم هست، یک‌بار با مراتب بالاتر وجود خود. برای مثال، مرتبه جمادات را باید با مرتبه جمادی خودمان بشناسیم و مرتبه گیاهان را با مرتبه گیاهی خود. بنابر اصول حکمت متعالیه، وجود مساوق با علم و حیات است و هر مرتبه از هستی علم و حیات مرتبه خاص خود را دارد. علم و حیاتی که ما در علوم عادی به حیوانات و انسان نسبت می‌دهیم فقط یک سطح از سطوح علم است. براساس اصل تشکیک، تمام مراتب هستی در عین وحدت، دارای کثرت و در عین کثرت، دارای وحدت‌اند. این امر، ایجاب می‌کند که بین تمام سطوح علم و حیات نیز این رابطه وجود داشته باشد. درک صحیح از یک مرتبه از هستی وقتی محقق می‌شود که فرد به درک کل رسیده باشد و درک کل وقتی حاصل می‌شود که فردی که همه سطوح را دارد با حرکتی وجودی به تمام سطوح خود، خودآگاهی یافته و به ادراکات خاص آن سطح دسترسی پیدا کند. مشکل فعلی علم این است که ذهن عالم که فقط در یک سطح از هستی قرار دارد می‌خواهد سطوح بالاتر و پایین‌تر هستی را بشناسد. سطح فعلی ذهن عالمان از نظر حکمت متعالیه سطح خیال است. زیرا، بیشتر علوم مربوط به اموری هستند که شکل و اندازه دارند. این ذهن، علومی مثل ریاضیات محض یا الهیات را نیز که مربوط به امور غیرمادی است از طریق نمادسازی و الگوبردازی درک می‌کند. این امر، ناشی از این پیش‌فرض است که انسان از نظر وجودی موجودی ثابت است و فقط به صورت عرضی می‌تواند پیشرفت کند. انسان امروزی گمان می‌کند که نمی‌تواند درکی از گیاهان داشته باشد آن گونه که خود گیاه خود را درک می‌کند، زیرا اصولاً به وجود علم برای گیاه و در سطح آن اعتقادی ندارد. انسان امروزی گمان می‌کند که نمی‌تواند درکی از عالم عقول یا مثل افلاطونی، اگر به فرض چنین عالمی باشد، داشته باشد، زیرا به سطوح برتر هستی خودش توجهی ندارد و اصولاً درکی از امور معقول به معنای واقعی ندارد تا بخواهد در آن مرتبه از هستی علمی به دست آورد. کانت وقتی می‌گفت نمی‌توان به نومن دسترسی داشت و نومن را مرز علم می‌دانست، به این سؤال فکر نکرد که نومن خودش چیست و آیا مرتبه دیگری غیر از ذهن عادی خودش دارد یا نه. او بدون توجه به نومن خودش و نومن غیر خودش و نقش این دو در به وجود آمدن فنومن‌های مختلف فقط به یک نوع از فنومن‌ها که ویژگی زمان و مکانی داشتند پرداخته است.

ب. چیستی دین

دین پژوهان معاصر، تعریف دین را بسیار سخت می‌دانند، زیرا باید هم شامل ادیانی مانند کنفوسیوس، شینتو و بودا باشد که خالقی متشخص و متعالی را قبول ندارند، هم شامل ادیان ابراهیمی که توحیدی‌اند و هم شامل چیزی که دین فراگیر کیهانی نامیده می‌شود (جکی، ۱۳۷۵: ۳۹۰). با این همه، شاید بتوان آن را این گونه تعریف کرد: «جنبه‌ای از تجربیات و از جمله افکار، احساسات و فعالیت‌های فرد است که بدان وسیله کوشش می‌کند تا در رابطه با آنچه الهی می‌پندارد، یعنی قدرت بسیار متعالی و با ارزشی که جهان را کنترل می‌کند زندگی کند» (هیوم، ۱۳۸۵: ۲۱). این گونه تعریف از دین بیشتر با دید دین‌شناسانی قابل قبول است که موضعی بی‌طرفانه نسبت به همه ادیان دارند و می‌خواهند تعریفی ارائه دهند که شامل تمام ادعاهای مربوط به دین شود. اما ادیان ابراهیمی معمولاً با طرح «شخص بودن» خدا در موضعی متمایز قرار می‌گیرند. البته در این که شخص بودن چیست باید در جای خود بحث شود زیرا گاه در این امر چنان افراط می‌شود که خدا در قادر و عالم مطلق نبودن شبیه انسان می‌شود (دیویس، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۲).

۶۵

دین در نگاه حکمت متعالیه، ظهور خداوند یا همان وجود مطلق است به صورت قرآن و انسان کامل که همان نبی و امام است و هر یک از این دو ظهور باطنی دارد که با چشم و گوش باطنی دیده و شنیده می‌شود و ظاهری دارد که با چشم و گوش جسمانی دیده و شنیده می‌شود. باید توجه کرد که بر اساس اصل تشکیک در وجود، انسان، جهان و قرآن دارای مراتباند و همان‌طور که انسان مراتب حسی، خیالی، عقلی و اسماء و صفاتی دارد، جهان و قرآن نیز مراتب مذکور را دارند (عرشیه، ۱۳۶۱: ۲۲۶). اگر انسانی بر اثر طهارت روح متوجه مراتب بالاتر خود شود، می‌تواند به مراتب بالاتر جهان و قرآن نیز راه پیدا کند. ملاصدرا این مراتب بالاتر قرآن را کلام می‌نامد و آن را از کتاب که مرحله نازل کلام الهی است متمایز می‌کند (عرشیه، ۱۳۶۱: ۲۲۶). بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود، نبوت نیز دارای وحدت تشکیکی است و همه نبوت‌ها باید به یک نبوت برگردد. یک حقیقت محمدیه وجود دارد که تمام انبیاء از آدم تا خاتم، ظهور آن هستند و کامل‌ترین ظهور آن، محمد بن عبد الله (ص) است. این مطلب را می‌توان از شاهد بودن او بر سایر پیامبران به دست آورد (نحل، ۸۹). پیامبر (ص) برای شهادت دادن بر اعمال انسان‌ها و پیامبران باید بر آنها احاطه وجودی داشته باشد، زیرا برای شهادت دادن در روز قیامت باید ناظر اعمال آنها باشد و معلوم است که این نظارت از طریق حواس مادی ممکن نیست (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج. ۱: ۳۲۴). بنابراین، پیامبران شاهد اعمال افراد قوم خود هستند و پیامبر (ص) شاهد اعمال آنها (نساء، ۴۱) و این نشان می‌دهد که پیامبران احاطه وجودی بر امت خود دارند و پیامبر (ص) در مرتبه‌ای بالاتر، احاطه وجود بر آنها دارد. علاوه بر نبوت، تمام ولایت‌ها که همان باطن نبوت است نیز به یک ولایت که همان ولایت خداست بر می‌گردد (مائده، ۵۵). «ولی» از اسماء مبارک خداوند متعال است و این اسم در اولیاء الهی

ظهور می‌کند. پیامبر اسلام (ص) کامل‌ترین نمونه این ولایت است و این اسم از طریق ایشان در دیگران ظهور می‌کند.

قرآن تجلی خدا است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۷) و به همین دلیل دارای بطون مختلف است. مرحله عالی آن نزد پروردگار است و امّ‌الکتاب نامیده می‌شود «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ» (زخرف، ۴). این مرحله که کتابی مکنون است فقط برای مطهرون قابل دسترسی است «فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه، ۷۹-۷۷) و پیامبر(ص) آن را به طریق علم لدنی دریافت کرده است «وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل، ۶). این مرحله از قرآن بسیط و اجمالی است، اجمال و بساطتی که شامل تمام تفاسیل می‌گردد. مرحله متوسط قرآن در صحیفه‌های ارجمند، والا و پاک شده و به دست فرشتگانی ارجمند و نیکوکار است «فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ، كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس، ۱۶-۱۳). این مرتبه در شب قدر نازل شده است، شبی که در آن هر امر محکمی فرق و تفصیل پیدا می‌کند «فِيهَا يَفْرُقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» (دخان، ۴) و به همین خاطر، اسم آن را شب قدر و اندازه گذاشته‌اند. در این مرحله قرآن دارای تفصیل بیشتری می‌گردد و به همین دلیل است که گفته می‌شود مقدرات یک سال، در این شب بر پیامبر(ص) یا امامان معلوم می‌گردد. مرحله آخر قرآن همان کتاب مبینی است که به زبان عربی است تا شاید مردم در آن تعقل کنند (زخرف، ۳). این قرآن، توسط روح‌الامین و به زبان عربی مبین بر قلب پیامبر(ص) نازل می‌شود (شعرا، ۱۹۵-۱۹۳) تا پیامبر به واسطه آن، مردم مکه و اطراف آن را انداز نماید (شورا، ۷).

بنابراین، برای شناخت دین باید انسان با حرکت جوهری خود که ناشی از علم و عمل صالح است، از مرحله حسی به مراحل خیالی، عقلی و بالاتر از آن که مرحله اسماء و صفات است برسد و بتواند در هر مرحله قرآن و انسان کامل را که همان قرآن ناطق است درک کند. درک دین صرفاً از طریق یادگیری قواعد زبان متون دینی و استفاده از لغت‌نامه‌ها امکان ندارد، زیرا بدون درک حقایق توسط روح انسان نمی‌توان از راه دیدن لغت یک حقیقت به آن حقیقت پی برد. آیا کسی که تا به حال مزه شیرین را نجشیده باشد با دیدن لغت «شیرین» و با نگاه کردن به لغت‌نامه می‌تواند این امر را درک کند؟ اگر کسی نور آسمان‌ها و زمین را ندیده باشد چگونه می‌خواهد فقط با تماس با ظاهر حسی قرآن و با توسل به قواعد عربی و معانی لغات، آیه نور (نور، ۳۵) را درک کند؟ به‌طور کلی نمی‌توان در یک مرتبه وجود نشست و سایر مراتب را به نزد خود آورد. به عبارت دیگر این فکر عمومی در علم و فلسفه که ذهن ما با دیدن پدیده‌های محسوس می‌تواند آنها را تجرید کند و به ساختار و قوانین آنها برسد یا امور برتر از خود را به‌واسطه صور ذهنی خود درک کند فکر غلطی است. ما فقط وقتی می‌توانیم یک امر دارای مراتب را درک کنیم که خود دارای آن مراتب باشیم (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷۴) چه این مراتب، پایین‌تر از ذهن عادی ما باشند چه بالاتر.

۳) ماهیت علم دینی

اگر دین را آن طور که در قرآن تعریف شده تسلیم در مقابل خدا «انّ الدین عند الله الاسلام» یا اعتقاد به وجود خدا و پاسخ به او بدانیم و علم را مطالعه نظام‌مند جهان طبیعت با به کارگیری روش‌شناسی‌های خاص و ملاک‌هایی برای آزمون صدق مورد ادعایش (پول، ۱۳۸۰: ۹۶) آنگاه این سؤال پیش می‌آید که آیا علم دینی معنایی دارد؟ و اگر دارد، امکان به وجود آمدن چنین علمی چقدر است؟ و اگر چنین علمی به وجود آید، چه دامنه‌ای دارد؟ و بالاخره، با فرض امکان و معناداری علم دینی، آیا دینداران باید به سراغ علم دینی بروند یا چنین وظیفه‌ای ندارند؟ در رویکرد پوزیتیویستی به علم و دین نمی‌توان برای چیزی که امری حسی و قابل اثبات توسط حواس نیست معنایی قائل شد و دین و متون دینی در زمره الفاظ بی‌معنا هستند و بالتبع نمی‌توان تصویری از علم دینی داشت. اگر بر اساس نظرات ویتگنشتاین، حیات انسانی دارای صورت‌های مختلفی باشد و هر صورتی زبان دستوری خاص خودش را بر اساس قواعدی خاصی بنا نهاده باشد، آنگاه دین و گزاره‌های دینی معنا دارند، اما علم دینی معنایی ندارد و مثل این می‌ماند که ما بخواهیم از رنگ سرخی که شیرین است سخن بگوییم. اگر به جای این نوع کثرت‌گرایی تبیینی در معرفت‌شناسی، به نوعی کثرت‌گرایی تداخلی در معرفت‌شناسی قائل شویم، می‌توان از معنای دین و علم دینی سخن گفت (باقری، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

معانی بسیاری می‌توان برای علم دینی تصور نمود. گاهی گزاره‌های علمی مقدمه‌ای برای قبول یا تثبیت گزاره‌های دینی می‌شوند. برای مثال، گزاره‌های علمی وجود نظم یا غایت را در عالم تأیید می‌کنند و این امر مقدمه‌ای برای برهان نظم یا برهان غایت‌شناختی فراهم می‌آورد. گاهی گزاره‌های دینی راهنمای عالمان در تحقیقات تجربی است. برای مثال، حرکت کوه‌ها که در قرآن مطرح شده است (نحل، ۸۸) می‌تواند به تحقیقات عالمان طبیعی جهت دهد یا مبانی انسان‌شناسانه مطرح شده در دین می‌تواند مبنای علوم انسانی مانند جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی گردد. گاه گزاره‌های دینی در کنار گزاره‌های علم، تصویری جامع از جهان به ما می‌دهند و به اصطلاح علم و دین رابطه مکمل دارند (باربور، ۱۳۷۴: ۳۲۷).

مطابق با رویکرد وظیفه‌گرایانه در معرفت‌شناسی، هر باورمند به لحاظ معرفتی موظف است که سعی کند تا مجموعه باورهای سازگار و در حالت قوی‌تر منسجمی داشته باشد؛ علاوه بر این، هر فرد در مجموعه باورهای خویش باورهایی مرکزی دارد. باورهای دینی بخش مهمی از باورهای مرکزی اعضای جوامع دیندار را تشکیل می‌دهند. در چنین وضعیتی، چنانچه باورهای علمی یا تعابیر این باورها با باورهای مرکزی دینی افراد ناسازگار باشند، دینداران در پی ایفای وظیفه معرفتی خود، به بازسازی نظریه‌های علمی موجود و همچنین شکل دادن به نظریه‌های علمی جدید می‌پردازند؛ به این ترتیب، دینی‌گرایی در علم را می‌توان گونه‌ای از ایفای وظیفه معرفتی سازگاری و انسجام دانست که انگیزه‌ای صحیح و بنیان نظری قابل دفاعی دارد (خوشنویس، ۱۳۸۸: ۲۲).

اگر هدف اصلی و بالاصاله دین، هدایت انسان‌ها به سوی سعادت و کمال لائق آنها است آنگاه توجه به دنیا و نیازهای طبیعی وی نیز در همین راستا مورد اهتمام شارع قرار دارد و چیزی مثل علوم مبتنی بر دین را نمی‌توان از الاهیات و دین انتظار داشت (نصری، ۱۳۷۹: ۷۶). در این رویکرد به دین که برخی آن را «نظریه گزیده‌گویی دین» نامیده‌اند (باقری، ۱۳۸۷: ۱۵۰)، نباید انتظار داشته باشیم که تمام علوم یا مبانی تمام علوم را در دین بیابیم، زیرا هدف دین بیان تمامی علوم یا مبانی آنها نیست. باید از قرآن انتظار داشته باشیم که تمام موارد موردنیاز برای هدایت بشر را در اختیار مخاطب خود قرار دهد.

برای فهم نظر حکمت متعالیه در مورد علم دینی ابتدا به رابطه وجودی علوم و دین می‌پردازیم تا روشن شود که منشأ علم و دین یک چیز است و این دو از یک چیز و به یک روش سخن می‌گویند. سپس به مسئله پرمنافشه و درازدامنه تعارض علم و دین اشاره می‌شود تا معلوم گردد که بر اساس حکمت متعالیه امکان ندارد بین علم و دین تعارض واقعی وجود داشته باشد و تمام تعارضات ظاهری از فهم نادرست دین یا علم حاصل شده است.

الف. رابطه وجودی میان مراتب علم

در نگاه حکمت متعالیه، باطن عالم ماده، عالم مثال و باطن عالم مثال یا برزخ، عالم عقل و باطن عالم عقل، عالم اسماء و صفات و باطن مرتبه اسماء، ذات حق تبارک و تعالی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۷). بنابراین، برای فهم امری مادی باید حتماً به حقیقت آن در مراتب بالاتر نیز پی برد و برای فهم مراتب بالاتر نیز باید به مراتب بالاتر ادراک و هستی خود دست یابیم. نمی‌توانیم علم فیزیک صحیح داشته باشیم، بدون اینکه از مرتبه بالاتر عالم فیزیکی و چگونگی تأثیر آن در عالم محسوس اطلاع داشته باشیم. نمی‌توانیم بدون در نظر گرفتن مراتب وجودی انسان و تأثیر مراتب بالاتر در جسم انسان علم پزشکی صحیح داشته باشیم. نمی‌توانیم علوم انسانی صحیح و هماهنگ با واقع داشته باشیم، بدون اینکه از مراتب انسان و قوانین کلی عوالم بالاتر و تأثیر آنها در حوزه زندگی فردی و اجتماعی مطلع باشیم.

برای مثال، در فیزیک مفاهیمی پایه چون فضا، زمان، انرژی و نیرو را نمی‌توان با تجربه درک کرد و نمی‌توان به داشتن دیدی مبهم و رازآلود از این امور بسنده کرد و گفت ما بدون توجه به چیستی این مبانی به سراغ پدیده‌های فیزیکی می‌رویم و آنها را به زبان ریاضی توصیف می‌کنیم و با این قوانین به دست آمده می‌توانیم ابزارهای مختلف بسازیم و از طبیعت در جهت رفع نیازهای خود استفاده کنیم، زیرا بی‌توجهی به این امور مبنایی ممکن است ما را به راهی خطرناک و بی‌بازگشت بکشاند. در پزشکی نیز پس از دوره‌ای از ماده‌گرایی شدید در قرن نوزدهم و تحویل تمام حالات روانی به امور مادی به این نتیجه رسیدند که بسیاری از بیماری‌ها را نمی‌توان بدون توجه به تأثیر روان انسان و مراتب بالاتر وجودش درمان نمود و به همین خاطر است که پزشکی از دید یک‌جانبه‌گرا (آلویاتی) به سمت دید جامع‌گرا (هومیوپاتی) می‌رود. در علوم اجتماعی و انسانی نیز عدم درک مراتب هستی باعث می‌شود که وضعیت بشر در

قرن بیستم به سوی بحران‌های فردی و جمعی پیش برود. برای مثال، اگر در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مراتب بالاتر و مشترک انسان‌ها در نظر گرفته نشود و امری به نام خداوند در تحلیل‌های ما جایگاهی نداشته باشد به چیزی بیشتر از یک نوع نسیت‌گرایی و ناسیونالیسم در رفتار فردی و جمعی نخواهیم رسید و در نتیجه، شاهد بروز فاصله طبقاتی در جامعه، درگیری‌های قومی و ملی در سطح جهان، فردگرایی مفرط در روابط انسان‌ها و فروپاشی خانواده خواهیم بود. علت این که مفاهیمی مثل خانواده، ملت و انسانیت باعث می‌شود افراد با یکدیگر همکاری کنند و قوانین مشترکی را بپذیرند این است که احساس اشتراک می‌کنند و این احساس، آنها را از فکر کردن صرف به منافع خودشان و درگیری با دیگران بر سر به دست آوردن منفعت بیشتر شخصی منع می‌کند. اگر تمام انسان‌ها بر این عقیده بودند که روح خدا در تمام آنهاست وضع کنونی بشر چنین می‌شد؟

۶۹

علم دینی این نیست که فردی دیندار با روش‌ها و مبانی معمول علم تجربی به سراغ کشف قوانین طبیعت برود. پزشکی دینی این نیست که پزشک با بسم الله گفتن شروع به طبابت کند یا در کنار درمان پزشکی به مریض بگوید که دعا هم بخوان. علم دینی علمی است که در گام نخست، پیش‌فرض‌های دینی داشته باشد و مهم‌ترین پیش‌فرض ادیان ابراهیمی، خلق تمام مراتب عالم توسط خداوند است. ما نمی‌توانیم بر اساس درک حسی خود و تفکر پوزیتیویستی یک علم را بسازیم و فقط از خدا طلب توفیق و کمک داشته باشیم تا این که عالمی دینی باشیم. عالم دینی کسی است که علاوه بر مرتبه مادی، بر اثر عمل صالح به علم خود، به مراتب بالاتر هستی خود، دین و جهان دست یابد و به واسطه همین علو مراتب به دید جامع و هماهنگ برسد. این صعود بدون مربی و هدایت انسان کامل بسیار مشکل و حتی ناممکن است، زیرا وقتی که علوم حسی احتیاج به استاد دارد تا ما تمام تجارب گذشته را از نو تجربه نکنیم. رفتن به مراتب بالاتر هستی نیز استاد خودش را دارد که همان انبیاء و اولیاء الهی‌اند. بنابراین، علم دینی علمی است هماهنگ با کل عوالم و هماهنگ با تمام مراتب دین و انسان کامل، علمی که ریشه در مراتب بالای هستی دارد و با ساختار اسماء و صفات الهی که همان نقشه اصلی عالم و مرتبه بالای علم است مرتبط و هماهنگ است.

با توجه به مطالب فوق برای رسیدن به علم دینی باید با کمک قرآن، روایات و انسان کامل، عالمان را هر چه بیشتر با صفات خدا و نظام اسماء و صفات الهی آشنا کنیم و آنها نیز با عمل به علم خود، این صفات را در خود محقق کنند. چنین انسانی که صبغه الهی گرفته و خلیفه‌الله شده است، وقتی به سراغ جهان یا انسان می‌رود تا آنها را کاوش کند، حاصل کارش که همان ظهور وجودش می‌باشد، امری دینی خواهد بود، زیرا امری که ظهور یافته است از درون وجودی سرچشمه گرفته است که ساختار وجود انسان کامل را دارد. تکنولوژی حاصل از چنین فردی نیز با طبیعت هماهنگی دارد و موجب بحران محیط‌زیست نمی‌شود، زیرا طبیعت، ظهور خداوند است و این تکنولوژی، ظهور انسانی که صبغه الهی دارد و هر دو از یک ساختار اسماء و صفات برخوردارند.

ب. تعارض ظاهری علم و دین

آیا تعارض واقعی بین گزاره‌های دینی و گزاره‌هایی که دستاورد عقل بشری است یا بین لوازم آنها یا بین روحیه متدینانه و روحیه عقل‌گرایانه وجود دارد؟ متأسفانه نظر غالب این است که تضاد وجود دارد (پول، ۱۳۸۰: ۹۵). این تضاد می‌تواند جنبه‌های مختلفی داشته باشد؛ گاه ناشی از داده‌های علمی است، گاه مربوط به ماهیت علم و گاه به مبارزات رقابت‌آمیز بر می‌گردد. برای مثال، تعارضاتی که در زمینه‌های منشأ جهان (تکامل مربوط به ستارگان)، منشأ حیات (تکامل شیمیایی) و منشأ انواع (تکامل آلی) و موقعیت زمین مطرح شده است. البته این تعارضات به شرطی رخ می‌دهد که علم و دینداران موضوعات، غایات و روش‌های یکسانی باشند (پترسون، ۱۳۷۶: ۳۶۲).

برخی معتقدند نمی‌توان این تعارضات را به صورت درون‌دینی حل کرد، زیرا ممکن است در همین مسئله «وجود یا عدم تعارض» نیز رأی عقل، مخالف دین باشد و ما به نوعی دور یا تسلسل گرفتار شویم (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۴). آیا می‌توان در هنگامی که عقل به کمک عقاید دینی می‌آید و آنها را اثبات می‌کند این عقل را رحمانی نامید، اما هنگامی که همین عقل سخنی خلاف دین می‌گوید عقل شیطانی باشد (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۶). این تعارض ممکن است عمیق‌تر شود و فردی مانند کانت معتقد شود که عقل نظری نمی‌تواند در امور دینی چون خدا، جاودانگی نفس و حدوث یا قدم عالم اظهار نظر کند و تمام اظهار نظرهای پیشین از طرف دینداران عقل‌گرا چیزی جز جدلیات استعلایی نبوده است. با حمله هیوم به برهان نظم، نظرات کانت در مورد محدوده عقل و حمله داروین به برهان غایت‌گرایی عده‌ای به فکر راه چاره برای حل این تعارضات افتادند.

پراگماتیست‌هایی چون ویلیام جیمز مصلحت و سود را پشتوانه عقاید دینی دانستند و نه عقل نظری را. آیا با ملاک سود و مصلحت می‌توان تمام عقاید دینی را توجیه نمود، یا ناچاریم عقاید دینی را غربال کنیم. ایمان‌گرایی مانند کیپر کگور ایمان واقعی و عمیق را ایمانی بدون دلیل عقلی می‌داند. بر این اساس، هرچه تعارض بیشتر باشد، بهتر است، زیرا باعث ایمانی قوی‌تر در ما می‌شود. فردی مثل ویتگنشتاین، دین را نوعی زندگی با بازی زبان خاص به خود می‌داند که با زندگی فلسفی و زبان عقلی برخوردی ندارد و به این ترتیب، تعارضات نیز ناشی از اشتباه افرادی است که گزاره‌های معنادار در یک زندگی و زبان را به زبان دیگری برده و در آن زبان به تعارض برمی‌خورند.

در این میان افرادی یک سیستم فکری علمی یا فلسفی را اصل می‌گیرند و براساس آن دست به پالایش گزاره‌های نامعتبر در دین می‌زنند. برای مثال، رودلف بولتمان با اصل قرار دادن فلسفه اگزیستانس به کار «اسطوره‌زدایی» از دین پرداخت (هندرسن، ۱۳۷۷: ۸۴). برخی از علم‌زدگان در دنیای اسلام مانند سر سیداحمد خان و رشید رضا تفسیری پوزیتیویستی از قرآن ارائه دادند که بر طبق آن، هر آیه‌ای به نحوی توجیه علمی پیدا می‌کند. برای مثال شکست

سپاه ابرهه را ناشی از نوعی میکروب می‌دانند که توسط پرندگان در سپاه ابرهه پخش شد (ر. ک. زریاب خویی: ۱۳۷۳). برخی مانند پل تیلیش سعی می‌کنند از راه «روش همبستگی» بین دین و تمام حوزه‌های علمی، فلسفی و هنری ارتباط برقرار کرده و در توجیه آموزه‌های دین از آنها کمک بگیرند (هیوود، ۱۳۶۶: ۱۰۶). برخی مانند کارل بارت معتقدند این روش که ما از نظام‌های مختلف برای فهم دین کمک بگیریم کاری اشتباه است. ما باید فهمی مستقل از دین داشته باشیم و بعد برای آزمون مدعیات دینی و پرکردن شکاف‌ها به فرآورده‌های فرهنگی رجوع کرده و امور ناسازگار با دین را طرد می‌کنیم.

آلویین پلانتینگا معتقد است آنچه در انجمن‌ها و مجلات علمی و مراکز آموزشی و پژوهشی به نام نظریه‌های علمی طرح می‌شود، گاهی تنها، با پیش‌فرض‌های الحادی صادق است و اگر این پیش‌فرض‌ها را کنار بگذاریم، اعتبار آنها از بین می‌رود. در واقع، وی می‌کوشد نشان دهد علم امروز بر خلاف آنچه عموماً ادعا می‌شود، از لحاظ دینی، بی‌طرف و خنثی نیست؛ بنابراین، اگر استفاده از پیش‌فرض‌های الحادی ضرری به ماهیت علمی یک پروژه نمی‌زند، چرا عالمان مسیحی از پیش‌فرض‌های دینی خود در فرآیند پژوهش علمی استفاده نکنند؟ (جوادی، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۷). بر خلاف دیدگاه پوزیتیویستی حاکم بر جامعه علمی در اوایل قرن بیستم که قائل به جدایی علم از متافیزیک و مشاهده از تفسیر است، از دیدگاه حکمت متعالیه فیزیک، ظهور متافیزیک است و بدون داشتن مبادی متافیزیکی نمی‌توان مشاهده فیزیکی داشت. به عبارت دیگر، قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، زیرا هر سه در عین کثرت دارای وحدت‌اند و سه جلوه از یک حقیقت‌اند. عقل و سایر ادراکات که از مهم‌ترین منابع علم‌اند، منابعی در مقابل منبع علم دینی نیستند. وحی یکی از منابع مهم علوم دینی است، اما تنها منبع دین نیست. عقل، بر طبق روایات معتبر، نسبت به اوامر الهی به طور کامل تسلیم است و به همین علت خداوند آن را محبوب‌ترین مخلوقات خود می‌داند و فقط آن را در کسانی که دوست دارد به کمال می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۵). از طرف دیگر، خداوند تنها دین مقبول نزد خود را دین اسلام می‌داند (آل عمران: ۱۹) که به این معنا، شامل تمام ادیان توحیدی می‌شود. عقل و انسان عاقل، تسلیم خداوند هستند و به همین دلیل، دین که همان تسلیم خدا بودن است با عقل پیوندی ناگسستنی دارد و دو منبع در مقابل هم و در تعارض نیستند.

بنابراین، از آنجایی که قرآن، جهان و انسان ظهور خداوند هستند هیچ‌گونه تمایز بنیادی میان انسان، قرآن و جهان وجود ندارد. اگر عقل عرفی ما منبع علوم مختلف و معرفت دینی باشد ممکن است گاه به اموری متعارض بین دین یعنی قرآن یا گفتار انسان کامل با این علوم برسد، اما بر اساس حکمت متعالیه امکان ندارد بین عقل انسانی که بر اثر علم به نظام اسماء و صفات الهی و عمل بر طبق آنها صبغه الهی گرفته است با سخن قرآن و معصومین اختلافی وجود داشته باشد. هر گونه اختلافی یا ناشی از نقص و اشتباه در معرفت دینی به دست آمده است یا اشتباه در علوم مذکور وجود دارد.

مهم‌ترین مغالطه در عصر معاصر این است که علم و دین تعارض دارند و این تعارض ناشی از منبع آنها یعنی عقل و وحی است، در حالی که این امر بیشتر در مورد دین تحریف‌شده‌ای مثل مسیحیت مصداق دارد، زیرا از یک مؤمن مسیحی کاتولیک می‌خواهد تا امری مخالف عقل صریح یعنی تثلیث را باید قبول کند یا ایمان‌گرایانی مثل کیپر کگور اعلام می‌کنند که ایمان به امور غیر عقلانی، نشانه ایمان واقعی یک مسیحی است. در اسلام و به‌خصوص در تشیع، اصل اساسی این است که «هر آنچه عقل به آن حکم می‌کند شرع نیز به آن حکم می‌کند». بر اساس همین اصل است که فقیه سترگی چون شیخ انصاری در ابتدای کتاب معروف «رسائل» خود با صراحت می‌گوید که عقل حجیت ذاتی دارد و حجیت سایر منابع دینی مثل کتاب، سنت و اجماع به واسطه عقل اثبات می‌شود. بنابراین، علومی که تحت رهبری عقل که صبغه الهی دارد، به دست می‌آیند علومی دینی‌اند. اگر تعارضی ظاهری بین عقل و دین بروز کند، باید با کندوکاوی بیشتر این تعارض حل شود، زیرا یا عقل اشتباه کرده است یا برداشت نادرستی از دین شده است.

بنابراین، جدا‌انگاری علم و دین محصول تصویری ناصواب از علم و دین است و تبیین نسبت واقعی علم و دین در گرو تعیین جایگاه عقل در درون هندسه معرفت دینی می‌باشد. در این دیدگاه، عقل همگام با قرآن و سنت، تأمین‌کننده معرفت دینی است و از این روی، معرفت عقلانی و دانش علمی از قلمرو معرفت دینی بیرون نبوده و هرگز در مقابل دین قرار نمی‌گیرد. در این دیدگاه، عقل در برابر نقل، قرار می‌گیرد، نه در برابر دین. از این روی، از این منظر، علم یکسره دینی شده و چیزی به نام علم غیردینی نداریم (واعظی، ۱۳۸۷: ۲۹-۲۳). به عبارت دیگر، «عقل به معنای وسیع آن، دست‌اندرکار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست، پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین‌شناسی نیست؛ بلکه، همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد در حدّ توان خویش به همین کار مشغول است، بنابراین، عقل و نقل با یکدیگر دو منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۲).

نتیجه

نگاه حکمت متعالیه به علم دینی نگاهی پویا است، زیرا عناصر این امر که علم و دین‌اند اموری پویا می‌باشند. علت پویا بودن علم و دین نیز پویا بودن انسان، هستی و سرچشمه هستی یعنی خداوند است. در نگاه یک حکیم متعالیه، خدا امری نیست که در انتهای سلسله موجودات و فقط در مرتبه غیب‌الغیوب باشد. هستی چیزی نیست که شامل دو مرتبه مادی و مجرد باشد و انسان، ترکیب عجیبی از جسم و روح نیست بلکه تمام عالم و انسان، ظهور یک وجودند در مراتب مختلف. از آنجا که انسان، جهان و خداوند دارای مراتب بی‌نهایت‌اند و همه هستی دائم در حال تکاپوست، علم و دین نیز مراتب دارند و اموری در حال تحول‌اند. برای حصول علم

دینی، انسان باید ساختار و الگوی درونی این تحول را که همان اسماء الهی است به واسطه تدبیر مستمر در قرآن و پیروی از انسان‌های کامل که خود اموری پویا و زنده‌اند ابتدا بشناسد و سپس در خود، این نظام اسماء و صفات را ایجاد کند. چنین انسانی در هماهنگی کامل با قرآن که ظهور حکمت و علم خداوند است و طبیعت که صنع الهی است قرار می‌گیرد و علم او نه تنها تعارضی با دین پیدا نمی‌کند، بلکه علمی دینی می‌شود. باید توجه داشت که صرف داشتن پیش‌فرض‌های دینی یا مزین کردن مطالب علمی به قرآن و حدیث و تطبیق دین با نظرات علمی، نمی‌تواند علم دینی ایجاد کند. باید با کمک قرآن و انسان کامل، انسانی تربیت شود که خودش و کارهایش صبغه الهی دارند و این چنین است که علمی با هویت دینی تولید شده و بر اساس آن تکنولوژی دینی نیز به دست می‌آید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (تصحیح صبحی صالح).
۳. باربور، ایان. (۱۳۷۴). **علم و دین**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). **هویت علم دینی**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. پترسون، م. و همکاران. (۱۳۷۶). **عقل و اعتقاد دینی**. تهران: طرح نو.
۶. پول، مایکل. (۱۳۸۰). **گفتگویی کوتاه با مایکل پول. نامه علم و دین**. شماره‌های ۵ و ۶. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. جکی، ال. اس. (۱۳۷۵). **علم و دین**. دین پژوهی. ج. ۱. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی، محسن. (۱۳۸۷). **علم دینی از دیدگاه پلاتینگا. حوزه و دانشگاه**. ش. ۱۴.
۱۰. خوشنویس، یاسر. (۱۳۸۸). **دینی‌گرایی در علم؛ یک وظیفه معرفتی. حوزه و دانشگاه**. ش. ۱۵.
۱۱. چالمرز، آلن. (۱۳۷۸). **چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی**. سعیدزبیاکلام. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۱۲. دیویس، برایان. (۱۳۸۸). **درآمدی بر فلسفه دین**. تهران: سمت.
۱۳. زریاب‌خویی، عباس. (۱۳۷۳). **سیره رسول‌الله**. تهران: انتشارات سروش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۵). **المیزان فی تفسیر القرآن**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۵. ملاصدرا. (۱۳۴۰). **رساله سه اصل**. تصحیح سیدحسین نصر. تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. ملاصدرا. (۱۳۶۰). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**. با تحقیق، تعلیقات و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. بیروت: مرکز الجامعی للنشر.
۱۷. ملاصدرا. (۱۳۶۱). **عرشیه**. به تصحیح غلام‌حسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.
۱۸. ملاصدرا. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. ملاصدرا. (۱۴۱۰ ق. / ۱۳۶۷). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۰. ملاصدرا. (۱۳۷۵). **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**. به تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۲۱. ملاصدرا. (۱۳۸۳). **شرح اصول کافی**. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). **طبقه‌بندی شبهات دینی**. **دین پژوهی در جهان معاصر**. نشر احیاگران.
۲۳. نصری، عبدالله. (۱۳۷۹). **انتظار بشر از دین**. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۴. واعظی، احمد. (۱۳۸۷). **علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی**. **حوزه و دانشگاه**. ش. ۱۴. صص. ۲۴-۹.
۲۵. هندرسن، ایان. (۱۳۷۷). **ردولف بولتمان**. تهران: انتشارات گروس.
۲۶. هیوم، رابرت ا. (۱۳۸۵). **ادیان زنده جهان**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۷. هیوود توماس. (۱۳۷۶). **پل تیلیش**. تهران: انتشارات گروس.