

معرفت شناسی اسلامی و علم دینی

جستارهایی در علم پژوهی دینی

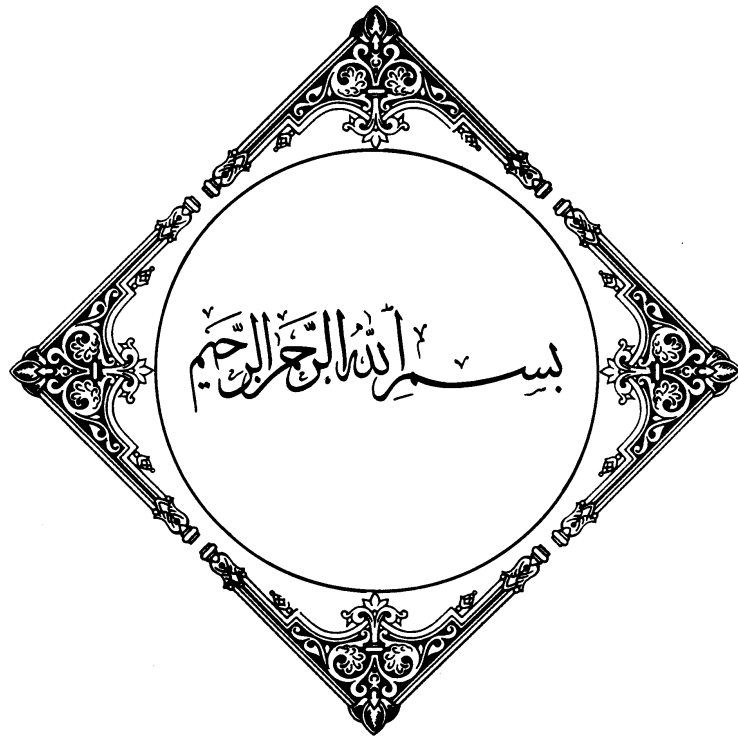


تألیف: جمعی از نویسندگان

به ضمیمه دیدگاه اساتید معظم و حضرات آقایان سبحانی، جوادی آملی و مصباح

انتشارات دانشگاه معارف اسلامی

۱۳۹۳



مؤلفان:

محمد محمدرضایی: استاد دانشگاه تهران
حمیدرضا شاکرین: استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
سیدمحمدعلی دیباجی: استادیار دانشگاه تهران
ابوالفضل ساجدی: دانشیار مؤسسه امام خمینی (ره)
رضا حاج ابراهیم: استادیار دانشگاه امیرکبیر

فهرست اجمالی

مقدمه	۱۳
معرفت شناسی (دکتر محمد محمد رضایی)	۱۵
دین شناسی (حجه الاسلام حمیدرضا شاکرین)	۵۹
رابطه علم و دین (دکتر سید محمد علی دیباجی)	۱۰۸
علم دینی (حجه الاسلام ابوالفضل ساجدی)	۱۴۹
فلسفه علم (حجه الاسلام رضا حاج ابراهیم)	۲۰۱
ضمائم	۲۲۳



فهرست مطالب

مقدمه	۱۳
معرفت شناسی	۱۵
تعریف معرفت شناسی	۱۶
ضرورت معرفت شناسی	۱۸
امکان معرفت	۱۸
شکاکیت و منکران معرفت	۱۹
الف) مکتب پیرهون	۱۹
ب) دیدگاه پروتاگوراس	۱۹
ج) دیدگاه گرگیاس	۱۹
د) دیدگاه فیلسوفان آکادمی جدید	۲۱
خلاصه بحث	۲۱
نقد و بررسی	۲۱
پاسخ های نقضی	۲۱
جهت مطالعه	۲۲
پاسخ حلی	۲۴
خطاناپذیری علم حضوری	۲۴
اقسام علم حصولی	۲۵
اقسام تصورات	۲۵
۱. تصورات جزئی	۲۵
تصورات و مفاهیم کلی	۲۶
۲. تصدیقات	۲۷
قضایای بدیهی و نظری	۲۷
قضایای تحلیلی و ترکیبی	۲۸
ابزارهای شناخت	۲۹

۲۹.....	۱. حس
۳۰.....	۲. عقل
۳۱.....	۳. شهود
۳۳.....	معرفت دینی
۳۳.....	تعریف معرفت دینی
۳۴.....	منابع معرفت دینی
۳۴.....	الف) قرآن
۳۵.....	منطق فهم صحیح قرآن
۳۵.....	۱. آگاهی از قواعد زبان عربی
۳۵.....	۲. آگاهی از معانی مفردات قرآن
۳۷.....	ب. عقل
۴۰.....	تعدد قرائت از دین و مبانی آن
۴۱.....	۱. مراتب طولی و عرضی فهم قرآن
۴۱.....	مثال اول
۴۳.....	مثال دوم
۴۳.....	مراتب عرضی
۴۴.....	۲. مبنای هرمنوتیکی فهم قرآن
۴۴.....	الف. دیدگاه شلایر ماخر
۴۴.....	ب. دیدگاه هایدگر و گادامر
۴۵.....	نقد و بررسی
۴۶.....	۳. مبنای زبانی قرائت های گوناگون از قرآن
۴۷.....	نقد
۴۹.....	نقد و بررسی
۵۱.....	۴. مبنای تجربی قرائت های گوناگون از قرآن
۵۴.....	اشکالات

۵۵.....	۵. مبنای تکامل معرفت دینی قرائت های مختلف
۵۶.....	انتقاداتها
۵۹.....	دین شناسی
۶۰.....	تعریف دین
۶۱.....	خاستگاه دین
۶۳.....	هدف و کارکرد دین
۶۵.....	کارکردهای اینجهانی
۶۵.....	کارکردهای روانشناختی
۶۵.....	۱. معنا بخشیدن به حیات؛
۶۷.....	۲. انسجام و تعادل شخصیت؛
۶۷.....	۳. بهداشت، سلامت و آرامش روان
۷۰.....	۴. سازگارسازی جهان درون و برون؛
۷۱.....	۵. هدف بخشی و ایده آل پروری؛
۷۲.....	۶. پاسخ به احساس تنهایی؛
۷۲.....	۷. تقویت قدرت کنترل غرایز؛
۷۳.....	کارکردهای معرفتی
۷۳.....	۱. آموزه های فراعقلی
۷۳.....	۲. بهنگام سازی تجربه های دیریاب
۷۴.....	۳. پرورش عقل و خرد
۷۶.....	کارکردهای اجتماعی
۷۶.....	ایجاد جامعه سالم
۷۷.....	پشتوانه اخلاق اجتماعی
۷۹.....	عدالت و قانون
۷۹.....	کارویژه های عدالت گرایانه دین
۷۹.....	۱. پیش و انگیزش؛

۷۹.....	۲. ارائه قوانین عادلانه؛
۸۰.....	۳. دین و آزادی؛
۸۰.....	۴. استقرار نظم عادلانه؛
۸۰.....	کارکردهای فرا اینجهانی
۸۱.....	تفاوت‌های دنیا و آخرت
۸۲.....	دین و دنیای جدید
۸۳.....	ضرورت الهی بودن دین
۸۵.....	الف. تفاوت سطح حاجت و استعداد مردم؛
۸۵.....	ب. وقوع تحریف؛
۸۶.....	مساله نجات
۸۶.....	۱. انحصارگرایی سخت گیرانه؛
۸۶.....	۲. تکثرگرایی نجات؛
۸۶.....	۳. قرآن و نجات گرایی اعتدالی؛
۸۸.....	زبان دین
۸۸.....	معناگرایی ناشناختاری
۹۰.....	نقد
۹۰.....	۱. گریز از جوهر زبان؛
۹۰.....	۲. خلاف ارتکاز؛
۹۰.....	۳. مغالطه جزء و کل؛
۹۱.....	۴. لوازم خودستیز؛
۹۱.....	۵. پیوند احساسات و بینشها؛
۹۱.....	۶. عدم جامعیت؛
۹۲.....	معناگرایی شناختاری
۹۳.....	زبان قرآن
۹۳.....	۱. چند کنشی

۹۴.....	۲. چند وجهی.....
۹۴.....	۳. چند سطحی.....
۹۵.....	۴. چند ساختاری.....
۹۵.....	رابطه عقل و دین.....
۹۶.....	کارکرد عقل در حوزه دین.....
۹۸.....	کرانه‌های خرد در حوزه دین.....
۹۹.....	۱. ناتوانی در ادراک کنه ذات الهی؛.....
۹۹.....	۲. ناتوانی در ادراک صفات ذات الهی؛.....
۹۹.....	۳. ناتوانی در ادراک جزئیات احکام؛.....
۱۰۰.....	۴. میزان دین نبودن؛.....
۱۰۰.....	۵. عدم مولویت؛.....
۱۰۰.....	کارکرد دین در حوزه عقل.....
۱۰۱.....	مسأله تعارض عقل و دین.....
۱۰۲.....	فهم روشمند دین.....
۱۰۳.....	محوریت مراد شارع.....
۱۰۳.....	اعتبار قواعد عقلایی در فهم دین.....
۱۰۴.....	۳. پیش‌انگاشته‌ها و انتظارات مفسر.....
۱۰۸.....	رابطه علم و دین.....
۱۰۹.....	پیش‌گفتار.....
۱۱۱.....	تقسیم‌بندی علوم نزد ارسطو و فارابی.....
۱۱۴.....	۲- دیدگاه فارابی، الگوی دیرپای علم‌شناسی.....
۱۱۶.....	علوم دینی و علوم غیر دینی.....
۱۱۷.....	۴. غزالی و مسأله علم و دین.....
۱۱۹.....	۵- رابطه علم و دین در قرون وسطای مسیحی.....
۱۲۰.....	۶- انگاره الهیات طبیعی در مقابله با کلیسا.....

۷- پیشرفت علمی در قرن نوزدهم و مسأله دین.....	۱۲۱
۸- انواع روابط علم و دین.....	۱۲۲
۹. دیدگاه تعامل.....	۱۲۵
۱۰- معنای تعامل علم و دین در قدیم.....	۱۲۵
۱۱- تعامل علم و دین در دوره جدید.....	۱۲۷
۱۲- دیدگاه تمایز.....	۱۳۱
۱۳- دیدگاه تعارض.....	۱۳۳
۱۴- موضوعات تعارض علم و دین.....	۱۳۵
۱۵- راه حل تعارض‌ها چیست؟.....	۱۳۸
۱۶. مسأله علم و دین در میان دانشمندان متأخر مسلمان.....	۱۴۱
جمع‌بندی، ارزیابی و نتیجه‌گیری.....	۱۴۷
علم دینی	۱۵۰
مقدمه.....	۱۵۱
فصل ۱. چیستی علم دینی.....	۱۵۱
چیستی علم.....	۱۵۱
چیستی دین.....	۱۵۲
چیستی علم دینی.....	۱۵۲
۱. رویکرد تهذیبی.....	۱۵۲
۲. رویکرد شمولگرا.....	۱۵۳
رویکرد شمول گرای نقل محور.....	۱۵۳
نقد.....	۱۵۴
رویکرد شمول گرای عقل و نقل محور.....	۱۵۵
۳. رویکرد کاربردی.....	۱۵۷
۴. رویکرد پیش فرض محور.....	۱۵۷
دینی به لحاظ موضوع اصلی و مسائل.....	۱۵۸

نظر برگزیده.....	۱۵۹
وجه ترجیح این تعریف بر سایرین.....	۱۶۰
ادله نفی کنندگان علم دینی و پاسخ آنها.....	۱۶۱
فصل ۲. چرایی علم دینی.....	۱۶۳
۲-۱. آسیب شناسی علوم انسانی.....	۱۶۳
عدم توجه کافی به تفاوت علوم طبیعی و انسانی.....	۱۶۷
کارکردگرایی به جای صدق گرایی.....	۱۶۹
تبیین گرایی به جای استدلال گرایی.....	۱۷۰
منفی نگری برخی اندیشمندان علوم انسانی نسبت به دین.....	۱۷۰
۲-۲. توانشهای دین نسبت به علوم انسانی.....	۱۷۱
پیوند دنیا و آخرت.....	۱۷۴
انسان شناسی مادر علوم انسانی.....	۱۷۵
ترکیب انسان از روح و بدن.....	۱۷۷
پیوند نفس و بدن.....	۱۷۸
برتری رتبه نفس بر بدن.....	۱۷۸
کاستی ادمی برای انسان شناسی جامع.....	۱۷۹
نقش گرایشی دین در علوم به ویژه علوم انسانی.....	۱۸۳
تقویت حس کنجکاوی.....	۱۸۳
ایجاد روحیه علمی و بدون تعصب.....	۱۸۳
تقویت انگیزه کسب علم.....	۱۸۳
گزینش رشته علمی.....	۱۸۳
گزینش اهداف، پالایش انگیزه ها و جهت دهی الهی به آن.....	۱۸۴
نقش تمدن ساز.....	۱۸۶
نتیجه.....	۱۸۸
ضمیمه ۱: ادله تجرد نفس.....	۱۸۹

الف. دلایل عقلی	۱۸۹
ثبات شخصیت	۱۸۹
تقسیم ناپذیری	۱۹۰
بی‌نیازی از مکان	۱۹۰
ب. شواهد تجربی	۱۹۰
ضمیمه ۲ نقد دیدگاه فروید در باب منشا و روانشناسی دین	۱۹۳
۱. ترس از حوادث و احساس درماندگی	۱۹۳
۲. امیال سرکوب شده جنسی	۱۹۳
نقد	۱۹۴
ضمیمه ۳. روند روبه رشد دین باوری دانشمندان در غرب	۱۹۷
فلسفه علم	۲۰۳
تاملی در باب روش علمی	۲۰۳
مفاهیم	۲۰۳
علم	۲۰۳
تقسیمات علم تجربی (science)	۲۰۳
علوم محض و کاربردی	۲۰۴
فلسفه علم	۲۰۴
نقش تجربه در علم	۲۰۴
یکم. اثبات گرایی (Verificationism)	۲۰۴
نظریه کشکولی معرفت	۲۰۶
نقد و بررسی	۲۰۷
دوم. تایید گرایی (Confirmationism)	۲۰۸
نقد و بررسی	۲۱۰
سوم. ابطال گرایی (Falsificationism)	۲۱۳
نظریه چراغی معرفت	۲۱۴

۲۱۶	مبانی و پیش فرضهای اساسی ابطال گرایی
۲۱۷	نقد و بررسی
۲۲۱	خاتمه



مقدمه

حیات حقیقی و طیبه انسان در گرو رشد و تعالی معرفت، سلوک معنوی و پیمودن درجات کمال قرب الی الله است. در این راستا آنچه کام عطشناک جرعه جویان معرفت ناب و تشنه کامان طریق هدایت را به نیکوترین وجه سیراب می سازد کتاب مجید الهی و سنت شریف نبوی است. این دو گنجینه های ارزشمندی هستند که گوهرهاشان بی پایان و فروغشان ابدی است. از آن رو که قرآن مراتبی دارد و هرکس درخور استعداد خویش از آن بهره می برد. خداوند بیان و تبیین آیات خود را بر عهده پیامبر و معصومان: نهاده است تا در پرتوی هدایت ها و نورافشانی های آنان بهره دیگران از این کتاب مقدس فزونی یابد.

استمرار تاریخی این پرتو افشانی نیز به عهده عالمان و مفسران ربانی و زمان شناس نهاده شده است تا با کاربست روش و منطق صحیح فهم قرآن از اسرار این گنج مکنون پرده برگیرند و متناسب با نیازهای زمان به اکتشاف و استنباط از این منبع لایزال الهی پردازند.

افزون بر آن سزاوار است همه فرهیختگان و ارباب دانش روز به روز خود را با این هدیه آسمانی آشناتر ساخته و از هدایت ها و مواهب آن بهره گیرند.

طرح دانش افزایی اساتید محترم دانشگاه های سراسر کشور فرصتی هموار و مغتنم است تا با تقویت بنیادهای نظری معرفت دینی و آشنایی با روش استفاده از قرآن زمینه های پویا در این مسیر سعادت آفرین را هموار سازد. از سوی دیگر توصیه های اکید عارف واصل، حضرت امام خمینی؛ و نیز خلف صالح ایشان رهبر حکیم و فرزانه انقلاب، حضرت آیت الله خامنه ای دامت برکاته در جهت تحقق تمدن بزرگ اسلامی و تولید علم و دانش اسلامی ما را بر آن داشت که گامهای آغازین را در حوزه مباحث ناظر به معرفت شناسی اسلامی و علم دینی برداریم.

رجاء واثق داریم که جامعه علمی پویا و بالنده کشورمان با استمداد از عنایات الهی و توجهات خاص حضرت ولی عصر (عج) دستیابی به قله های بلند دانش را مطمع نظر قرار داده راهی نو فراروی بشریت قرار دهد.

در این راستا گروه معرفت شناسی اسلامی و علم دینی در جهت تدوین سرفصلهای این عنوان درسی، طرح اولیه ای را آماده نمود که بعد از بحث و بررسی در نهایت در شورای عالی نهاد، به تصویب رسید.

بخشهای این کتاب عبارتند از:

۱. معرفت شناسی اسلامی؛

هدف این بخش آشنایی با اهم مباحث معرفت شناسی بالاخص معرفت شناسی دینی معتبر است. زیرا امروزه دیدگاه هایی در این حوزه مطرح شده است که همه معرفت های دینی را ظنی می دانند. از این رو هنگامی می توانیم از علم دینی سخن بگوییم که دست یاب به معرفت دینی معتبر ممکن باشد.

۲. دین شناسی؛

هدف این بخش اثبات اهمیت و جایگاه دین و کارکردهای آن در عرصه های گوناگون است. در ادامه بحث و بررسی در باب نفی پلورالیسم دینی و نیز زبان دین و رابطه عقل و دین صورت گرفته است.

۳. رابطه علم و دین

هدف این بخش آشنایی با انواع دیدگاه های مختلف در باب رابطه علم و دین است و در نهایت نظریه مختار در باب تعامل علم و دین بیان شده است.

۴. علم دینی

هدف این بخش، ارائه تصویری روشن از علم دینی است که به عنوان مقدمه برخی از دیدگاه‌های رایج در باب علم دینی نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

۵. ضmann

ضمیمه اول: جهت غنابخشی به محتوای کتاب دیدگاه‌های حضرات اساتید معزز، آیت الله العظمی سببانی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاتهم) در باب علم دینی ارائه شده است.

ضمیمه دوم: فلسفه علم. هدف این نوشتار نقد و بررسی دیدگاه‌های اثبات‌گرایی، تأییدگرایی و ابطال‌گرایی در حوزه روش‌شناسی علوم تجربی است.

هدف این کتاب ارائه تصویری روشن از علم دینی است که سایر بخش‌ها جنبه مقدماتی دارد. از این رو مدرسان محترم به فراخور سبک و سلیقه اساتید دانشگاه‌ها می‌توانند بحث‌های لازم جهت نیل به تعریف علم دینی را از بخش‌های مختلف کتاب‌گزینش کنند.

در پایان، از زحمات همه مسئولین محترم مرکز هم‌اندیشی استادان و نخبگان دانشگاهی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها مخصوصاً حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین حاج آقا محمدیان، مسئول محترم نهاد و جناب حجت‌الاسلام والمسلمین ابراهیم‌نژاد مسئول محترم پیشین مرکز هم‌اندیشی و نیز مسئول محترم فعلی جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر ساداتی‌نژاد که در این امر مهم نهایت همکاری را نمودند، تشکر و قدردانی می‌نمایم. و نیز از همه همکاران محترم گروه جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حمیدرضا شاکرین و جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر ابوالفضل ساجدی و جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا حاج‌ابراهیم و جناب آقای دکتر سیدمحمدعلی دیباجی و نیز جناب حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر حمید پارسانیا که در تألیف این اثر نقش آفرین بوده‌اند، تشکر و قدردانی می‌نمایم.

محمد محمدرضایی

مسئول گروه معرفت‌شناسی اسلامی و علم دینی

و استاد فلسفه دین دانشگاه تهران - پردیس قم

معرفت شناسی



تعریف معرفت‌شناسی^۱

هنگامی که انسان پا به عرصه هستی گذاشت، شناخت خود و جهان را وجهه همت خود قرار داد. تاریخ بحث شناخت و معرفت به بلندای عمر انسان است. انسان‌ها همواره با این سؤالات مواجه بوده‌اند: آیا اصولاً واقعیت و حقیقتی در عالم وجود دارد؟ اگر چنین واقعیتی وجود دارد، آیا قابل شناخت است؟ انسان چه ابزارهایی برای شناخت خود و جهان دارد؟ اگر شناخت عالم ممکن است، چگونه می‌توان، شناخت‌های نادرست را از درست تشخیص داد؟ منشأ پیدایش معرفت ما چیست؟ آیا همه آنها از طریق حواس وارد ذهن ما شده‌اند یا به صورت فطری در ذهن ما قرار دارند؟

علم معرفت‌شناسی، شرح پر رمز و راز مسایل مربوط به معرفت و شناخت است. البته معرفت‌شناسی به عنوان یک علم، سابقه چندان طولانی ندارد، بلکه از بعد از رنسانس با توجه به تمرکز بحث‌های فلسفی بر معرفت‌شناسی، عمدتاً بعد از رنه دکارت و جان لاک شکل گرفت. علم معرفت‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه است که به بحث‌هایی نظیر کسب معرفت و قلمرو و ابزارهای کسب آن، ملاک‌هایی که با آنها می‌توان با اطمینان درباره حقیقت یا خطای علم و شناخت داوری نمود، بحث و بررسی می‌کند. اینک به برخی از تعریف‌های معرفت‌شناسی اشاره کرده تا موضوع و غایت و روش آن مشخص گردد.

متفکران و اندیشمندان اسلامی در فلسفه و منطق بحث معرفت و شناخت را همواره مورد توجه خاص قرار داده‌اند. آنها همواره در بحث‌های خود به دلایل علم و معرفت در ذهن انسان، انواع معرفت و معیار درستی و نادرستی معرفت، تجرد علم و ارتباط علم با جهان خارج، امکان نیل به معرفت یقینی و نیز منابع شناخت و ... اشاره نموده‌اند. که همان بحث‌های معرفت‌شناسی است. در میان فیلسوفان معاصر اسلامی، علامه طباطبایی؛ در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و نیز استاد شهید مطهری ... نیز در کتاب‌های خود اهتمام جدی به بحث‌های معرفت‌شناسی داشته‌اند.

اما برخی از اندیشمندان غربی، معرفت‌شناسی را به صورت مختصر چنین تعریف کرده‌اند:

۱. تعریف پل ادورادز: معرفت‌شناسی به بررسی ماهیت، محدوده معرفت، پیش‌فرض‌ها و مبنای آن و اعتبار عام دعاوی معرفت می‌پردازد.^۲

۱. معرفت‌شناسی epistemology از دو تعبیر یونانی episteme به معنای معرفت (Knowledge) و دیگری Logos به معنای نظریه گرفته شده است و در مجموع به معنای نظریه معرفت به کار می‌رود.

۲. Stanley, Benn, History of Epistemology, p. 9.

۲. تعریف آنتونی فلو: معرفت‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه است که با تئوری شناخت سر و کار دارد. به نحو سنتی، مسایل اساسی در معرفت‌شناسی عبارتند از ماهیت و اشتقاق و قلمرو معرفت و اعتبار دعاوی شناخت.^۱

۳. تعریف پیتر کلین: معرفت‌شناسی، یکی از حوزه‌های اصلی فلسفه است، که با ماهیت، منابع و محدوده‌های شناخت سر و کار دارد.^۲

۴. تعریف جورج پاپاس: معرفت‌شناسی همواره با مسایلی نظیر ماهیت، گستره، منابع و اعتبار شناخت، سر و کار داشته است.^۳

با توجه به مشترکات تعریف‌های مختلف از علم معرفت‌شناسی، می‌توان موضوع، هدف و روش آن را معلوم نمود:

۱. موضوع:

موضوع چنین علمی معرفت و شناخت است. البته منظور، مطلق آگاهی و شناخت است، اعم از این که این معرفت با واسطه باشد یا بی‌واسطه، مفهوم و تصور باشد و یا گزاره و تصدیق.

۲. هدف:

هدف معرفت‌شناسی، کشف ماهیت و قلمرو و منابع و نیز معیار درستی معرفت و توانایی قوای شناختی در نیل به معرفت یقینی است.

۱. Flew, Dictionary of Philosophy.

۲. Peter, Klein, Epistemology, p. 246.

۳. George, Pappas, History of Epistemology, p. 250.

۳. روش:

روش کشف اهداف این علم، از طریق تحلیل و استدلال عقلی است.

ضرورت معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی، یکی از علوم ضروری برای انسان است دلایل این ضرورت عبارتند از:

۱. پاسخ‌گویی به حس کنجکاوی انسان: انسان ذاتاً کنجکاو است تا پاسخ سؤالاتی که در حوزه معرفت‌شناسی مطرح و برای انسان نیز بسیار اساسی است، بداند. در صورت عدم پاسخ‌گویی مناسب به این سؤالات، احتمال آن وجود دارد که انسان به شکاکیت ولادری گری (ندانم‌گویی) دچار شود که سرگردانی و تحیر را در پی دارد.

۲. این علم، تأثیر مستقیمی در علوم دیگر و نیز در دین و اخلاق دارد. عدم پاسخ‌گویی مناسب به سؤالات اساسی در حوزه معرفت‌شناسی، شکاکیت در دین و اخلاق و علوم دیگر را در پی دارد. برای مثال اگر پاره‌ای از متفکران، تنها ابزار شناخت را حس و تجربه دانسته، قلمرو شناخت انسان را فقط محدود به شناخت حسی بدانند، خود را از شناخت عالم ماوآء تجربه محروم کرده و همچنین دیدگاه آنها به نفی جهان خارج و نفی رابطه علّی و معلولی بین اشیاء منتهی خواهد شد که در نهایت مبانی علوم تجربی را نیز با چالش مواجه می‌سازد.

بنابراین، ضروری است که به سؤالات محوری این علم پاسخ مناسب داده شود.

امکان معرفت

معرفت و شناخت امری تردیدناپذیر است و تحقق آن فی الجمله بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است. هر کس به وجود خود، قوای ادراکی خود، وجود صورت‌های ذهنی و وجود حالات روانی خود نظیر ترس، امید، اضطراب، غم، عشق و محبت و ... معرفت‌یقینی دارد. هر عاقلی که شروع به سخن گفتن می‌کند، به وجود خود و دیگران و مطالبی را که بر زبان می‌راند یقین دارد. هر کسی می‌داند که برخی از ادراکات او خطا و مطابق با واقع نیست و این خود یک نوع معرفت است که به آن یقین دارد. و نیز می‌داند که جهان خارج از او وجود دارد، و صورت‌های ذهنی او حکایت‌گر واقع می‌باشند. برای مثال او اگر غذایی را طلب می‌کند به دلیل آن که آن شی، غذا است طلب می‌کند و اگر از حیوان درنده‌ای فرار می‌کند، به آن دلیل است که آن حیوان واقعاً درنده است نه آن که از یک درنده خیالی فرار می‌کند. بنابراین، امکان معرفت، امری قطعی و تردیدناپذیر است. با این وجود، عده‌ای از متفکران در طول تاریخ امکان معرفت را مورد تردید قرار داده‌اند و به شکاکیت روی آورده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌نماییم.

شکاکیت و منکران معرفت

مکتب شکاکیت جلوه‌های مختلفی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) مکتب پیرهون

پیرهون (۲۷۰ - ۳۶۰ ق.م) عقیده داشت که ما نه به حس باید اعتماد داشته باشیم و نه به عقل، بلکه باید بدون رأی و بدون تمایل به جهتی باشیم و تأثر نپذیریم. هیچ امری را هر چه باشد نباید تصدیق و یا تکذیب بکنیم.^۱

ب) دیدگاه پروتاگوراس

پروتاگوراس (۴۲۰ - ۴۹۰ ق.م) یکی از سوفسطائیان^۲ مشهور است که تمام فلسفه او در این جملات خلاصه می‌شود: انسان معیار همه چیز است، معیار هستی چیزهایی که هست و معیار نیستی چیزهایی که نیست. افلاطون در توضیح آن گفته است که مراد از انسان یقیناً فرد انسان است نه نوع انسان. وقتی باد می‌وزد ممکن است یکی از ما احساس سرما کنیم و دیگری چنین احساسی را نداشته باشد یا فقط اندکی احساس خنکی داشته باشد. یا اگر در یک روز زمستانی وارد اتاقی شوید، می‌گویید آب گرم است. در حالی که کسی که در درون اتاق بوده همان آب را سرد احساس می‌کند. پروتاگوراس معتقد است هیچ یک از این دو بر خطا نیستند.^۳

نتیجه چنین نسبیت گرایی آن است که هیچ معرفت مطلق برای انسان وجود ندارد و همه معرفت‌های مختلف انسانی معتبرند. این نسبیت گرایی راه را برای شکاکیت بعدی نیز هموار کرد.

ج) دیدگاه گرگیاس

گرگیاس (۳۷۵ - ۴۸۳ ق.م) دومین سوفسطایی مشهور است که عقیده دارد: ۱. چیزی وجود ندارد. ۲. اگر هم چیزی وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست. ۳. اگر هم قابل شناخت باشد، قابل انتقال به دیگران نیست. او برای بخش دوم اعتقادش به خطاپذیری حس و تصور و تفکرات اشاره می‌کند. او می‌گوید اگر چیزی قابل شناخت باشد، باید برای صحت و درستی آن، تضمینی وجود داشته باشد و چون چنین تضمینی در حس و در

۱. پل فولکیه، فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه، ص ۵۴.

۲. سوفسطائیان به گروهی از افراد اطلاق می‌شود که به علت توانایی زیاد در فن سخنوری و برای طلب پول برای هر ادعایی، اعم از حق و باطل، دلیل می‌آوردند. گاهی برای هر دو طرف دعوا دلیل می‌آوردند و گاهی، ابتدا از نظریه‌ای دفاع می‌کردند، سپس با دلایلی با همان استحکام، خلافتش را اثبات می‌کردند. کم کم کار بدانجا کشید که معتقد شدن حق و باطلی وجود ندارد. حق آن چیزی است که انسان آن را حق بداند و باطل آن چیزی است که انسان آن را باطل بیندارد.

۳. فردریک، کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ج ۱، ص ۷-۱۰۵؛ علی عسگری یزدی، شکاکیت (نقدی بر ادله)، ص ۸۱.

تفکر و تصور وجود ندارد، بنابراین هیچ چیز قابل شناخت نیست، زیرا حس خطا می کند و تصورات غلط و نادرست هم امکان وقوع دارند.^۱

البته برای بخش اول و سوم اعتقاد خود نیز دلیل می آورد که به بحث شناخت شناسی مربوط نمی شود.



د) دیدگاه فیلسوفان آکادمی جدید

مقتضیات زندگی و عمل، شکاکان را مجبور ساخت که نظر خود را تا اندازه‌ای معتدل سازند. آنها قبول کردند که اگر انسان نمی‌تواند حقیقت را به یقین بشناسد، حداقل می‌تواند نسبت به حقیقت، شناخت ظنی و احتمالی پیدا کند و برای زندگی عملی، همین شناخت ظنی و احتمالی کافی است. مثلاً حکیمی وقتی به کشتی می‌نشیند هرگز به قطع و یقین نمی‌داند که سفرش به خیر خواهد گشت، اما چون کشتی خوب و کشتیان ماهر و هوا مساعد باشد، احتمال می‌دهد که به سلامت به مقصد خواهد رسید. پس بر حسب این گونه ظواهر است که حکیم اعمال خود را منظم می‌کند. مدافع این دیدگاه، فیلسوفانی نظیر آرکزیلاس^۱ (۲۴۰ - ۳۱۵ ق.م) و کارنئادس^۲ (۱۲۹ - ۲۱۹ ق.م) و سیسرون^۳ (۴۳ - ۱۰۶ ق.م) بوده‌اند.^۴

خلاصه بحث

از مجموع دیدگاه‌های شکاکان می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. هیچ امری به یقین قابل شناخت نیست.
۲. هیچ معرفت مطلق برای انسان وجود ندارد، بلکه حقیقت نسبی است.
۳. تنها شناخت ظنی و احتمالی برای انسان ممکن است.
۴. به دلیل خطاپذیری عقل و حس، هیچ حکمی نباید کرد.

نقد و بررسی

انسان، در هر چه بتواند شک کند در وجود خود و قوای خود نظیر قوه بینایی، شنوایی و ... و حالات روانی خود و نیز جهان خارج نمی‌تواند شک کند، زیرا همین که کسی شروع به سخن گفتن و یا استدلال کردن می‌کند به وجود بسیاری از امور باور دارد. با این وجود می‌توان برای رد شکاکیت به پاسخ‌های نقضی ذیل نیز تمسک کرد.

پاسخ‌های نقضی

۱. شکاک عملاً نمی‌تواند اعتباری برای حواس خود قایل نشود، زیرا طول عمر آنان بهترین گواه بر آن است که آنان به حواس خود اعتماد می‌کردند. مسلماً آنان میان آب و سنگ، همان گونه که برای حواس متمایز به

۱. Arcesilas.

۲. Carneade.

۳. Ciceron.

۴. پل، فولکیه، فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه، ص ۵۵ - ۵۶.

نظر می‌رسد، تفاوت قابل بودند و هنگام تشنگی آب را از سایر اشیاء تشخیص می‌دادند. زیرا اگر انسان، چند روز آب نیشامد، از تشنگی تلف می‌شود.

و یا هنگام خطر میان حیوان درنده و یک شی بی جان تفاوت قابل بودند، زیرا اگر آنان از حیوان درنده پرهیز نکنند، به سرعت به هلاکت می‌رسند.

۲. از لحاظ نظری نیز شکاک با تناقض مواجه می‌شود، اصل اساسی شک آن است که «هیچ حکمی نباید کرد» یا این که «هیچ چیز را به یقین نمی‌توان شناخت».

در برابر چنین عقیده‌ای احتمالات ذیل را می‌توان مطرح نمود:

الف) شکاک بگوید که من یقین دارم که باید در همه چیز شک کرد یا هیچ چیز را به یقین نتوان شناخت. اگر چنین عقیده‌ای را اظهار بدارد با خود متناقض خواهد شد، زیرا حداقل به یک امر یقینی اعتراف کرده است و از این رو، ادعای خود را نقض کرده است.

جهت مطالعه

ب) ممکن است شکاک بگوید که من نمی‌دانم که چنین معرفت یقینی وجود دارد که از این حالات خارج نیست: ۱. یا به آن قضایا ظن دارد که معنای آن این است که نقیض آن قضایا محتمل است، یعنی معرفت یقینی فی الجمله ممکن است، زیرا ظن با احتمال مخالف سازگار است. علاوه بر آن از شکاک می‌توان پرسید که آیا به ظن خود یقین دارید یا باز هم به آن ظن دارید؟ اگر ادعا کند که به ظن خود یقین دارم، پس به یک معرفت یقینی اعتراف کرده است. اما اگر بگوید به ظن خود نیز ظن دارم، معنای آن این است که احتمال می‌دهد که معرفت یقینی ممکن است و این نیز نقض مدعای او است.

۲. یا به آن قضایا نیز شک دارد. حال یا به شک خود یقین دارد یا در شک خود نیز شک دارد. اگر بگوید که به شک خود یقین دارم، در آن صورت به یک معرفت یقینی اعتراف کرده است که نقض عقیده او است. ولی اگر بگوید در شک خود هم شک دارم، در آن صورت او را باید با پاسخ‌های عملی متنبه کرد و همان‌طور که قبلاً گفته شد، زندگی عملی شکاکان و طول عمر آنان، مخالف چنین شک اغراق‌آمیز است. یا به تعبیر دیگر، عقیده شکاک با طرد هر یقینی خود نیز طرد می‌شود، همان‌گونه که یک دواى مسهل با بیرون بردن هر چه که در معده و روده‌هاست، خود نیز خارج می‌شود. بنابراین، شکاک با نفی شک خود، عقیده خود را نیز نفی کرده است و چون شکاکان خود نظر خود را نفی می‌کنند، دیگر معارضه با معدوم خواهد بود.

۳. در مورد کسانی که به نسبی‌گرایی اعتقاد دارند و می‌گویند: هیچ قضیه‌ای به طور مطلق و کلی و دائمی، صحیح نیست، نیز می‌توان گفت که آیا همین قضیه، مطلق و کلی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقت؟ اگر این قضیه به طور کلی و دائمی صادق است، پس یک قضیه مطلق و کلی و دائمی وجود دارد و اگر خود

این قضیه هم نسبی است، معنای آن این است که در بعضی از موارد صحیح نیست و ناچار موردی که این قضیه در مورد آن صدق نمی‌کند، قضیه‌ای مطلق و کلی و دائمی خواهد بود.

۴. اما عقیده کسانی که معتقدند تنها شناخت ظنی و احتمالی برای انسان ممکن است، خود نیز مبتنی بر امور متیقن است. یعنی هنگامی که ما به ظن و احتمال عمل می‌کنیم درباره حجیت ظن و احتمال، یقین داریم. به تعبیری یقین داریم که نیل به یقین ناممکن است علاوه بر آن درباره محتمل بودن احکامی که بر حسب آنها اعمال خود را انجام می‌دهیم، نیز یقین داریم. چنان که موفقیت و سلامت من در سفری که می‌خواهم انجام دهم، امری است محتمل، اما این احتمال خود امری است یقینی.

بنابراین، این عقیده که تنها شناخت ظنی و احتمالی برای انسان ممکن است، با خود متناقض خواهد بود.

۵. شکاک به محض این که بر عقیده خود استدلال کند، بر خلاف عقیده خود عمل کرده است. زیرا هر استدلالی از مقدمات و نتیجه تشکیل شده است و مقدمات علت منطقی نتیجه است. یعنی هنگامی که شکاک بر عقیده خود استدلال می‌کند، می‌خواهد به مخاطب خود بگوید که اگر او مقدمات استدلال را قبول دارد به ناگزیر باید نتیجه را نیز بپذیرد، زیرا بین مقدمات و نتیجه رابطه علی و معلولی وجود دارد. اگر این رابطه انکار شود، استدلال شکاک لغو و بیهوده خواهد شد. بنابراین، هنگامی که شکاک برای عقیده خود استدلال می‌کند به اصل علیت اعتقاد دارد. و او مسلماً برای چنین اعتقادی دلیل دارد و این دلیل هم دارای مقدماتی است که منجر به پذیرش اصل علیت شده است. و همچنین شکاک، می‌خواهد از طریق این استدلال عقیده خود را به مخاطب بقبولاند، یعنی علم به صحت ادعای او پیدا کند، در صورتی که مدعای او این است که حصول علم مطلقاً محال است.

از این رو است که استدلال کردن شکاک مانند آن است که شخص لال فریاد بزند که من لال هستم.

۶. این عقیده شکاکان که به دلیل خطا در ادراکات حسی و عقلی باید در همه آنها شک کرد، مستلزم آن است که بدانیم واقعی وجود دارد که ادراک خطائی با آن مطابقت ندارد. والا خطا بودن ادراک، مفهومی ندارد. و همچنین خود خطا بودن ادراک خطایی برای شکاک مسلم است، والا نمی‌توانست بگوید که چنین خطایی وجود دارد. و همچنین چنین اعتقادی مستلزم علم به وجود قوه خطا کننده یعنی حس یا عقل خطاکار است و باز علم به خطا بودن ادراکات حسی و عقلی مستلزم علم به امتناع اجتماع تناقض است، زیرا ادراک خطایی در عین خطا بودن، نمی‌تواند درست باشد.

تمام این اشکالات، پاسخ نقضی به استدلال شکاکان است. امام فیلسوفان اسلامی همچنین به مسئله شکاکیت پاسخ حلی نیز داده‌اند.

پاسخ حلی

فیلسوفان اسلامی، حس و عقل را به عنوان ابزارهای شناخت می‌دانند و از برخی خطاها در ادراکات حسی و عقلی نتیجه نمی‌گیرند که حس و عقل قابل اعتماد نیستند، بلکه برخی از ادراکات حسی و عقلی را خطاناپذیر و در مورد برخی احتمال خطا می‌دهند که با توجه به معیارهایی که عرضه می‌دارند می‌توانند خطای آنها را تشخیص دهند. در ادراکات عقلی می‌توان به یک سلسله امور بدیهی متوسل شد که قطعاً یقین‌آور هستند و یا در ادراکات حسی، هر چند ممکن است پاروی نیمه در آب فرو رفته شکسته به نظر برسد ولی با کمک حس دیگر یعنی حس لامسه می‌توان به این خطا پی برد و یا این که عقل در برخی از موارد به کمک حسی می‌تواند به برخی از خطاها، پی ببرد. برای روشنی این مسئله باید به تقسیمات علم اشاره نماییم.

علمی^۱ که انسان دارد به یک اعتبار می‌تواند به دو نوع، تقسیم شود:

۱. علوم حصولی، ۲. علوم حضوری

۱. علوم حصولی، علمی هستند که انسان از طریق صورت‌های ذهنی به معلوم پی می‌برد. ما به اشیای فراوانی نظیر درخت‌ها، حیوانات جمادات علم داریم، یعنی صورتی از آنها در ذهن داریم و حتی هنگامی که آنها از ما غایب هستند توسط این صورت‌ها از آنها آگاه می‌شویم. بنابراین علم حصولی، علمی است با واسطه که از طریق صورت‌های ذهنی برای فاعل شناسا حاصل می‌شود.

۲. علوم حضوری، علمی هستند که واقعیت و وجود واقعی معلوم در پیشگاه انسان حضور دارد، نه صورت آن. علم ما به وجود خودمان و حالات نفسانی خود، نظیر ترس، محبت، عشق و قوای ادراکی خود و افعال بی‌واسطه نفس، نظیر اراده، تفکر، توجه و تصمیم و نیز به صورت‌های ذهنی خود از قبیل علم حضوری هستند. علم حضوری در جایی تحقق می‌یابد که معلوم به نحوی با انسان پیوند وجودی داشته باشد. مثلاً هنگامی که انسان به علت عارضه‌ای در اعضای خود با تمام وجود، درد را احساس می‌کند، به آن علم حضوری می‌گویند ولی اگر او شخصی را مشاهده نماید که احساس درد می‌کند، و فقط تصویری از درد او در ذهن خود دارد به آن علم حصولی می‌گویند.

خطاناپذیری علم حضوری

از ویژگی‌های اساسی علم حضوری آن است که خطا در آن راه ندارد. زیرا برای تحقق خطا سه مؤلفه نیاز است:

۱. حقیقت شی، ۲. صورت ذهنی شی، ۳. عدم تطابق صورت ذهنی با حقیقت شی.

۱. علم، در لغت مترادف با آگاهی و معرفت است که معنای آن روشن و بی‌نیاز از تعریف است و در اصطلاح به حضور معلوم نزد عالم تعریف کرده‌اند که خود بر دو قسم است: ۱. حضور صورت معلوم نزد عالم و ۲. حضور خود معلوم نزد عالم که به اولی علم حصولی و به دومی علم حضوری می‌گویند.

یعنی اگر انسان از شی خارجی، صورتی در ذهن داشته باشد و این صورت مطابق با آن معلوم خارجی نباشد. به آن خطا می‌گویند. اما جایی که حقیقت معلوم بدون واسطه در پیشگاه انسان حضور دارد، در آن صورت خطا قابل فرض نیست و مطابقت و عدم مطابقت در آن معنایی ندارد؛ زیرا در مطابقت و عدم آن فرض دوگانگی مطرح است، یعنی صورت ذهنی و شی خارجی، بنابراین راز خطاناپذیری علم حضوری در بی واسطگی حضور آن است.

اگر خطایی را بتوان در علم حضوری تصور کرد، حتماً این خطا، برای علوم حصولی است که از علم حضوری برداشت گردیده و خطای در علم حصولی به ناروا به علم حضوری نسبت داده شده است. با توجه به این که برخی از علوم ما به علم حضوری بر می‌گردند، بنابراین چنین علومی خطاناپذیر هستند و در آنها به هیچ وجه نمی‌توان شک و تردید روا داشت. اما در علم حصولی هم بسیاری از علوم قطعی و خطاناپذیرند که برای روشنی آنها به انواع و اقسام علوم حصولی اشاره می‌نماییم.

اقسام علم حصولی

علم حصولی به نوبه خود به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌شود.

۱. تصور، صورت و مفهومی است که همراه حکم نباشد، ولی شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد، مانند تصور کوه، انسان، آب، شادی، سقراط و ...
۲. تصدیق، عبارت است از حکم به اتحاد یا عدم اتحاد موضوع و محمول، مانند حسن آمد، یا سقراط فیلسوف است. یا خورشید نور دارد.

اقسام تصورات

اگر مفهوم و تصویری تنها بر یک فرد قابل انطباق باشد به آن «جزیی» می‌گویند، مانند مفهوم سقراط و ابن سینا، اما اگر بر افراد زیادی یا به تعبیری بر بیش از یک مصداق قابل انطباق باشد، به آن «کلی» می‌گویند، مانند مفهوم انسان، درخت، علت.

۱. تصورات جزئی

تصورات جزئی به اعتباری به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. تصورات حسی، تصوراتی هستند که در ارتباط مستقیم اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی حاصل می‌شوند، مانند تصوراتی که از طریق قوه بینایی یا شنوایی یا لامسه یا ... در ذهن حاصل می‌شوند.

۲. تصورات خیالی، اگر ارتباط مستقیم اندام‌های حسی با واقعیت مادی قطع شود، تصویری که از آن در ذهن باقی می‌ماند به آن تصور خیالی می‌گویند، مانند صورت ذهنی چشمه آبی که بعد از بستن چشم هنوز در ذهن باقی است و ممکن است سال‌ها ادامه داشته باشد.

تصورات و مفاهیم کلی

همان‌گونه که گذشت، مفاهیم کلی، مفاهیمی هستند که بر بیش از یک مصداق قابل انطباق اند. البته در بحث از حقیقت مفاهیم کلی، بحث‌های مفصلی در فلسفه مطرح شده است که آیا مفاهیم کلی در خارج مصداق شخصی دارند یا در ضمن افراد وجود دارند یا فقط مفاهیم ذهنی هستند. به جهت آن که این مسئله چندان به بحث ما مربوط نمی‌شود، از بررسی آن خودداری می‌ورزیم.

به اعتبار دیگری مفاهیم کلی یا مفاهیم ماهوی هستند که قابل حمل بر امور عینی هستند، یعنی ذهن برای مثال از تصورات افراد مختلف انسان، مفهوم کلی انسان را انتزاع می‌نماید که بر همه افراد انسانی صادق است. و می‌توانیم بگوییم سقراط انسان است. چنین مفاهیمی که مستقیماً بر افراد خارجی حمل می‌شوند، به آنها مفاهیم ماهوی می‌گویند. اما یک سلسله مفاهیم دیگری وجود دارند که ذهن بعد از تأملات و مقایسه اشیاء با یکدیگر انتزاع می‌کند، مانند این که به مفهوم انسان، مفهوم نوع یا کلی را اطلاق می‌کنیم و می‌گوییم انسان نوع یا کلی است. این مفاهیم مستقیماً بر مصادیق خارجی اطلاق نمی‌شوند، بلکه فقط بر مفهوم ذهنی انسان اطلاق می‌گردند. این مفاهیم چون نسبت به مفهوم انسان در مرتبه دوم تعقل انتزاع می‌شوند، به آنها معقولات ثانیه می‌گویند.

علاوه بر آنها یک نوع مفاهیم کلی دیگری مانند مفهوم علت و معلول، امکان و ... وجود دارند که آنها نیز از مقایسه اشیاء با یکدیگر یا این که بعد از تأملات ذهنی انتزاع می‌گردند ولی آنها بر خلاف مفهوم نوع که فقط بر مفهوم ذهنی حمل می‌شوند، بر مصادیق خارجی نیز اطلاق می‌گردند. مثلاً هنگامی که رابطه آتش و حرارت را مقایسه می‌کنیم و مشاهده می‌نماییم که وجود حرارت وابسته به وجود آتش است، اما وجود آتش دیگر مبتنی بر حرارت نیست در آن صورت مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم آتش علت حرارت است یا حرارت معلول آتش است. این نوع مفاهیم بر خلاف مفاهیم «کلی» و «نوع» بر مصادیق خارجی نیز اطلاق می‌گردند. بنابراین به این مفاهیم معقولات ثانیه فلسفی و به مفاهیمی نظیر «کلی» و «نوع» که فقط بر مفاهیم ذهنی اطلاق می‌گردند. معقولات ثانیه منطقی می‌گویند. به تعبیری، تفاوت معقولات ثانیه منطقی و فلسفی در آن است که عروض و اتصاف معقولات ثانیه منطقی در

ذهن است، ولی عروض معقولات ثانیه فلسفی در ذهن و اتصاف آنها در خارج است. این نوع تقسیم‌بندی از ابتکارات فیلسوفان اسلامی است که در کلمات ابن سینا و خواجه نصیر دیده می‌شود. نکته مهم در این مفاهیم کلی، نحوه انتزاع آنها است. منشأ مفاهیم ماهوی، حواس انسان اعم از بیرونی و درونی است، یعنی این نوع از مفاهیم، مبتنی بر مفاهیم حسی و خیالی هستند که در نهایت از حواس گرفته شده‌اند. اما ذهن مفاهیم منطقی و فلسفی را بعد از تأمل و کند و کاو ذهنی به دست می‌آورد و از خارج انتزاع نمی‌کند.

آنها به واسطه مفاهیم ماهوی می‌توانند به خارج نیز مرتبط شوند ولی خود مستقیماً با محسوسات مرتبط نیستند. نکته دیگر آن که منشأ مفاهیم فلسفی به علم حضوری انسان بر می‌گردد. انسان وقتی حالات نفسانی خود را نظیر غم و شادی و اراده، ادراک می‌نماید؛ مشاهده می‌کند که وجود غم و شادی مبتنی بر انسان است ولی انسان مبتنی بر آنها نیست. از اینجا است که ذهن مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و بعد همین رابطه را در مورد اشیاء دیگر هم مشاهده می‌نماید؛ در آن صورت می‌تواند مفاهیم علت و معلول را در مورد آنها هم به کار ببرد.

بنابراین به صرف این که مفاهیمی را با حواس پنج‌گانه نتوان مشاهده نمود، دلیل انکار آنها نیست، بلکه حتی این مفاهیم قطعی‌تر از سایر مفاهیم هستند. برخی از فیلسوفان تجربه‌گرا چون در عالم محسوسات برای علت و معلول ما بازایی نیافته‌اند به خطا آن را انکار نموده‌اند. در صورتی که چنین عقیده‌ای صحیح نیست.

۲. تصدیقات

همان گونه که گذشت، تصدیق، عبارت است از مفهومی که همراه حکم باشد و احتمال صدق و کذب در آن برود که حداقل از یک موضوع و محمول و رابط تشکیل شده است، مانند برف سفید است که به آن قضیه یا گزاره نیز می‌گویند. گزاره‌ها به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند، نظیر: تقسیم گزاره به بدیهی و نظری؛ و تقسیم گزاره به تحلیلی و ترکیبی.

قضایای بدیهی و نظری

قضیه بدیهی، گزاره‌ای است که برای تصدیق آن صرف تصور موضوع و محمول کافی است، مانند کل از جزء خود بزرگتر است یا اجتماع نقیضین محال است یا هر معلولی به علت نیازمند است. دلیل حقانیت و صدق این نوع قضایا درک صحیح موضوع و محمول و رابطه بین آنها است. عقل برای تصدیق به این نوع قضایا به چیزی غیر از اجزاء قضیه نیازمند نیست.

قضیه نظری، گزاره ای است که برای تصدیق به آن صرف تصور موضوع و محمول کافی نیست، بلکه نیازمند به اثبات و استدلال و فکر است، مانند این گزاره که ابعاد جهان متناهی است یا نامتناهی یا این گزاره که مجموع زوایای داخلی یک مثلث مساوی با دو قائمه است. البته صحت و حقانیت این قضایا، نیازمند استدلال است که در استدلال باید صورت و ماده آن صحیح باشد. علوم، اکثراً از این قضایا تشکیل شده اند که برای اثبات آنها باید دقت لازم صورت بگیرد. همچنین، برخی از فیلسوفان، برای نیل به گزاره های نظری صحیح راه هایی را پیشنهاد می کنند.^۱

اما فیلسوفان اسلامی با تحلیل سعی می کنند گزاره های نظری را به بدیهی یا علم حضوری برسانند یا این که اگر به نتیجه جدیدی می خواهند برسند، باید دقت لازم در ماده و صورت استدلال صورت بگیرد تا گزاره های نظری صحیح از آنها استنتاج شود.^۳

قضایای تحلیلی و ترکیبی

قضایای تحلیلی، گزاره هایی هستند که محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می آید. از آنجا که موضوع در پیشگاه ذهن حضور دارد، هنگامی که ذهن این موضوع را تحلیل می کند، مشاهده می کند که محمول، یکی از ذاتیات مفهوم موضوع است، سپس این محمول را بر موضوع حمل می نماید. مثل این گزاره ها: انسان ناطق است یا مثلث سه ضلع دارد یا جسم ممتد است. صدق این نوع گزاره ها نیاز به تجربه خارجی ندارد. بدیهی بودن این نوع گزاره ها در ذهن است و انکار آنها منتهی به تناقض می شود. اما اگر موضوع بر مصادیق خارجی هم صدق کند، این حکم در مورد آنها نیز صادق است.

قضایای ترکیبی، گزاره هایی هستند که محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست نمی آید و محمول چیزی اضافه بر مفهوم موضوع است. مانند این گزاره: خط مستقیم، کوتاه ترین فاصله بین دو نقطه است. ما هر چه

۱. مثلاً فرانسویس یکن، جدول حضور و غیاب و درجات را و دکارت، شهود و استنتاج را - و در استنتاج مراتب بداهت، تحلیل، ترکیب و استقصاء را - مطرح می نماید.

۲. بداهت یعنی اموری که قابل تردید و شک نیستند و تحلیل یعنی این که عناصر مرکب را به عناصر بسیط که از وضوح و تمایز برخوردارند بر می گردانیم که دیگر نمی توان در مورد آنها شک نمود. ترکیب از امور ساده شروع تا به امور پیچیده می رسد. استقصا یعنی بررسی جامعی صورت می گیرد تا خطایی در این مراحل رخ نداده باشد.

اما جدول یکن، راهی است که او برای استقراء مفید مطرح می نماید. حضور، یعنی این که مشاهده می نمایم که دو حادثه با هم ارتباط دارند. به دنبال آن مرتبه غیاب صورت می گیرد که یکی از حادثه ها را از صحنه کنار می گذاریم تا رابطه آنها دقیقاً مشخص گردد و سوم مقایسه درجات، یعنی با شدت و کاهش آن دو حادثه، ارتباط آنها بهتر معلوم می گردد.

۳. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۴۱ - ۱۸۶؛ محمد حسین زاده، معرفت شناسی؛ محمد خوانساری، منطق صوری، ص ۷.

مفهوم خط مستقیم را تحلیل کنیم مفهوم کوتاه‌ترین از آن به دست نمی‌آید. به همین جهت گزاره‌های ترکیبی دانش ما را توسعه می‌دهند.

از آنجا که برخی از این گزاره‌های ترکیبی، کلی و ضروری هستند، از تجربه امور محسوس به دست نمی‌آیند؛ زیرا که کلیت و ضرورت از تجربه به دست نمی‌آید و این عقل است که رابطه ضروری و کلی بین موضوع و محمول را کشف می‌کند. در برخی از موارد عقل از محسوسات، مفاهیم کلی ماهوی انتزاع کرده و بین دو مفهوم آنها رابطه برقرار ساخته و بدین صورت به حکم کلی و ضروری می‌رسد.

بنابراین گزاره‌های ترکیبی به پیشینی و پسینی تقسیم می‌شوند. گزاره‌های پسینی، گزاره‌هایی هستند که پس از تجربه مشخص و معلوم می‌گردند مانند این گزاره‌ها: سیب قرمز است یا دیوار سفید است. اما صدق گزاره‌های ترکیبی پیشینی، نیازی به تجربه ندارد. عقل بدون نیاز به حواس و تجربه حسی و صرفاً بر اساس بدیهیات اولیه، صدق یا کذب آنها را درک می‌کند؛ زیرا ما هر چه را که از مصادیق این گزاره، «خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه است در خارج تجربه کنیم، باز از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که کوتاه‌ترین فاصله بین هر دو نقطه‌ای خط مستقیم است، بنابراین کلیت و ضرورت را عقل با کمک استدلال درک می‌کند و از تجربه ناشی نمی‌شوند. بنابراین از بحث تصدیقات می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از گزاره‌ها، تردید ناپذیر و قطعی هستند و نمی‌توان در مورد آنها تردید روا داشت، البته قطعیت این گزاره‌ها توسط عقل درک می‌شود. قطعیت و معیار صدق گزاره‌های بدیهی و تحلیلی بدان جهت است که آنها در ذهن حضور دارند، یا به تعبیری، به دلیل ارجاع آنها به علم حضوری است. پس به طور کلی نمی‌توان گفت که تمام معرفت‌های انسان خطا پذیرند و نمی‌توان بر آنها اعتماد نمود.^۱

ابزارهای شناخت

ابزارهای شناخت، وسایل یا راه‌هایی هستند که از طریق آنها، انسان می‌تواند به شناخت نایل گردد. این ابزارها عبارتند از: ۱. حس، ۲. عقل، ۳. شهود، ۴. وحی. برخی از این ابزارها، قوای ادراکی انسان هستند. هر چند این قوا متعددند ولی درک کننده واقعی خود نفس و روح انسان است که همان حقیقت واحد و بسیطی است که عامل امتیاز ما از حیوانات است. به تعبیر فیلسوفان اسلامی، النفس فی وحدتها کل القوی.

۱. حس

انسان، از طریق حواس پنجگانه در حوزه محسوسات می‌تواند به شناخت نایل گردد. یکی از ویژگی‌های این نوع ادراک آن است که محسوسات یا متعلق شناخت، باید در وضعیت و محاذات خاص باشند، به گونه‌ای که اگر این وضع و محاذات از بین برود، انسان قادر نخواهد بود که آنها را درک نماید.

۱. ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶ (از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۲۳۶).

قلمرو این ابزار شناخت، محسوسات هستند که از ویژگی جزئیت، محدودیت و مادیت برخوردارند. موجودات غیر محسوس متعلق این ابزار شناخت قرار نمی گیرند، مثلاً خدا را که موجودی غیر مادی و غیر محسوس است نمی توان با ابزارهای حسی، شناخت یا آن را انکار نمود. البته هرگونه حکمی که در مورد محسوسات صورت می گیرد، به واسطه عقل است.

بنابراین، این عقل است که قوانین علوم تجربی را با استفاده از احکام کلی عقلی و شناخت های حسی به دست می آورد.

برخی از تجربه گرایان به ناروا بر آنند که همه شناخت های ما از تجربه حسی آغاز و به ادراکات حسی ختم می شود؛ یعنی آنها بدون این که نگرش های فلسفی مادی گرایی و تجربه گرایی را اثبات نمایند، آنها را پیش فرض اعتقاد خود قرار داده اند؛ در حالی که اثبات مادی گرایی در حوزه هستی شناسی و تجربه گرایی در حوزه معرفت شناسی، کار سهل و ساده ای نیست و بلکه ممتنع می باشد.

۲. عقل

عقل، قوه ای است که انسان به واسطه آن می تواند به تفکر و استدلال پردازد و نیز امور خوب و بد و حق و باطل را از یکدیگر باز شناسد. این قوه، کم و بیش در همه انسان ها وجود دارد. عقل در دو حوزه نظر و عمل فعالیت می نماید. اگر عقل با حوزه «هست ها» و «بودها» سر و کار داشته باشد به آن عقل نظری می گویند ولی اگر به حوزه «بایدها» و «نبایدها» یا «خوبی ها» و «بدی ها» مربوط باشد به آن عقل عملی می گویند. البته یک عقل است که در دو حوزه فعالیت می نماید.

امام صادق^۷ در روایتی عقل را چنین معرفی می نماید:

فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ.^۱

«پس بندگان خدا با عقل، خدای خویش را می شناسند و به واسطه آن کار پسندیده و زیبا را از ناپسند و زشت تشخیص می دهند».

انسان با کمک عقل، از نظم و تدبیر جهان خلقت به خالق حکیم و مهربان پی می برد و نیز با عقل به قوانین کلی و ضروری حکم می کند و نیز در حوزه عقل عملی به برخی از خوبی ها و بدی های ذاتی حکم می کند و نیز با عقل از طریق معجزات، تعالیم و حیانی را می پذیرد. تمامی این احکام، توسط عقل صورت می گیرد. نمونه بارز علوم عقلی، ریاضیات، منطق، فلسفه (اعم از جهان شناسی، نفس شناسی و خداشناسی) است. ویژگی این نوع شناخت، آن است که عقل از یک تصور و یا تصدیق به تصور و تصدیق دیگر حکم می کند، هر چند که آنها محسوس نباشند.

۳. شهود

یکی دیگر از ابزارهای شناخت، شهود است.

در انسان، غیر از ابزار حس و عقل، ابزار دیگری به نام شهود وجود دارد که از آن به تجربه یا شهود یا مکاشفه عرفانی تعبیر می کنند. انسان بر اثر تزکیه و ریاضت نفس و یا به تعبیری صفای باطن حقایق را که مربوط به عالم غیب است، مشاهده می نماید. یعنی انسان غیر از ابزار حسی، ابزارهای باطنی دارد که با آن می تواند حقایق عینی را درک نماید. مثلاً با چشم باطن خدا را مشاهده نماید. برای نمونه امیرمؤمنان علی⁷ می فرماید: من عبادت نمی کنم پروردگاری را که ندیده ام و هنگامی که می پرسند او را چگونه دیده ای؟ می فرماید: لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ؛ چشم ها و دیدگان (ظاهری) هنگام نظر افکندن او را درک نکنند، بلکه دل ها و قلب ها با حقایق ایمان او را می بینند.

البته اصل آن به صورت بالقوه، همگانی است، اما شکوفایی و فعلیت یافتن آن، نیازمند، مقدمات نظری و سلوکی است که سیر و سلوک عرفانی را طی کرده باشند. اسلام، چنین ابزار شناختی را مورد تأیید قرار می دهد، یعنی از دیدگاه اسلام، تجربه عرفانی یا به تعبیری ارتباط با عالم غیب از طریق بندگی و اخلاص در عبودیت و مجاهده نفس و تقوای الهی میسر است.

برای نمونه به برخی از آیات و روایات در این زمینه اشاره می نمایم:

قرآن در آیه ای می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا.^۱

«ای کسانی که ایمان آورده اید اگر اهل تقوا باشید، خدای بزرگ در وجود شما نوری قرار می دهد که با آن می توانید حق را از باطل تشخیص دهید».

بر اساس این آیه، تقوا و صفای باطن می تواند عاملی برای معرفت و شناخت صحیح باشد.

و نیز پیامبر گرامی اسلام⁹ در روایتی می فرماید:

مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ.^۲

«هر کسی چهل روز با اخلاص، خدا را عبادت کند، خداوند چشمه های حکمت را از دل او بر زبانش جاری خواهد ساخت».

از این روایت به خوبی بر می آید که اخلاص و بندگی خدا ابزاری است که خداوند از طریق آن حکمت و معرفت را در اختیار انسان قرار می دهد. البته تشخیص مکاشفات عرفانی صحیح از سقیم با معیار عقل و شرع و یا مکاشفات معصومین صورت می گیرد. همچنین چون شهود عرفانی، یک ادراک باطنی است، تفسیر ذهنی و انتقال آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات و مفاهیم صورت می گیرد. با توجه به این که بسیاری از حقایق

۱. انفال (۸): ۲۹.

۲. فهد الحلی، عده الداعی و نجاح الساعی، ص ۱۷۰.

عرفانی، فراتر از سطح فهم عادی است باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار برده شود که موجب سوء تفاهم نگردد.

۴. وحی

یکی دیگر از راه‌های شناخت، وحی است. وحی، نوعی از علم شهودی و حضوری است که پیامبران الهی آن را از جانب خداوند دریافت می‌نمایند و مصون از هر نوع خطایی است؛ و پیامبران، آن حقایق را با قطعیت کامل می‌یابند. انسان همان گونه که وجود خود را با یقین می‌یابد و هیچ گونه احتمال خطایی در آن نمی‌دهد، پیامبران الهی نیز به همان سان و حتی با یقین بیشتر کلام الهی را می‌یابند. از آنجا که پیامبران واقع را آن گونه که هست می‌یابند، هرگز در مورد آن تردید روا نمی‌دارند. البته ماهیت و حقیقت این نوع وحی بر ما مجهول است و یکی از مصادیق عالم غیب است که باید بدان ایمان آورد.

ممکن است در اینجا سؤالی مطرح شود که چرا خداوند این وحی را تنها به پیامبران اختصاص داده است تا از طریق آنها، پیام خود را به دیگران منتقل کند. در جواب می‌توان گفت که همه انسان‌ها، شایستگی دریافت چنین شناختی را ندارند. همان گونه که شناخت شهودی به همه انسان‌ها اختصاص ندارد. وحی به پیامبران به صورت‌های گوناگونی است:

۱. گاه روح قوی پیامبر، حقایقی را در عالم رویا بسان فجر صادق می‌بیند، یعنی تعالیم الهی از طریق رویا به پیامبر می‌رسد، چنان که حضرت ابراهیم برای ذبح اسماعیل، دستورهای خداوند را این گونه دریافت نمود. البته خواب پیامبران و اولیاء الهی که همواره مورد مراقبت خدا و فرشتگان آسمانی‌اند، با خواب افراد معمولی که عصمتی ندارند، تفاوت دارد.

۲. گاهی دستورهای الهی به روح و قلب پیامبران الهی القا می‌گردد و روح والای آنان مرکز نزول وحی آسمانی می‌شود.

۳. زمانی ممکن است خدا که در حجاب غیبت است، از طریق «ایجاد صوت» با پیامبر خود سخن بگوید، همان گونه که به حضرت موسی در کوه طور وحی شد.

۴. گاهی وحی الهی توسط فرشته وحی، که در برابر دیدگان پیامبر به صورت خاصی ظاهر می‌شود، نازل می‌گردد.

قرآن کریم در آیه‌ای به تمامی صورت‌های دریافت وحی اشاره می‌کند:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ^۱

«و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز از راه وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد وحی نماید. آری اوست بلند مرتبه سنجیده کار.»

حجیت این نوع شناخت، برای پیامبران الهی قطعی است و برای دیگران به شرطی حجیت دارد که به گونه‌ای به عصمت پیامبران ایمان داشته یا این که همراه بینه و دلیل معتبر باشد. در مورد پیامبران پیشین، معمولاً دلیل حجیت این نوع شناخت، معجزات الهی بود؛ یعنی پیامبران الهی برای حجیت شناخت و حیانی، معجزاتی را از جانب خدا برای مردم می‌آوردند، تا از آن طریق، به شناخت و حیانی، باور پیدا کنند. اما در مورد پیامبر گرامی اسلام حجیت و دلیل اعتبار معرفت و حیانی، در خود معرفت است. یعنی خود این تعالیم و معرفت و حیانی، معجزات الهی هستند، به تعبیری تمامی این تعالیم، سراسر نور و برهان و بینه است، هر چند که از پیامبر گرامی اسلام، معجزات متعدد دیگری نیز صادر شده است. چنان چه قرآن می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا.^۱

و در آیه دیگر به اعجاز قرآن اشاره می‌نماید:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ.^۲

«اگر درباره آنچه بر بنده خود [= پیامبر] نازل کردیم، شک دارید، دست کم یک سوره همانند آن بیاورید». نتیجه آن که خداوند برای سعادت دنیا و آخرت انسان چهار منبع و راه شناخت در اختیار او قرار داده است که با پیروی صحیح از این شناخت‌ها می‌تواند به هدف نهایی خود نایل گردد. اسلام بر آن است که انسان با ضوابط صحیح می‌تواند از هر چهار منبع استفاده نماید. در همین حال برخی به ناروا، پاره‌ای از این منابع از جمله شناخت و حیانی را نادیده گرفته و خود را از شناخت آن منبع محروم ساخته‌اند که چیزی جز ضرر و زیان عاید آنها نشده است.^۳

معرفت دینی

بعد از این که اجمالاً در مورد معرفت شناسی، مطالبی مطرح شد، شایسته است که کمی هم در باب معرفت دینی سخن بگوییم.

تعریف معرفت دینی

معرفت دینی از دو واژه «معرفت» و «دینی» ترکیب شده است که برای ارائه تعریف معرفت دینی، لازم است منظور از این دو واژه روشن شود.

۱. نساء (۴): ۱۷۴.

۲. بقره (۲): ۲۳.

۳. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: محمد باقر سعیدی روشن، وحی شناسی، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸؛ سید محمد عارف امینی، معرفت شناسی وحی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.

تعریف دین، از دین تعریف‌های زیادی شده است که مجال بحث از آنها نیست و برخی از دین پژوهان به جهت صعوبت تعریف دقیق از دین، ابعاد و مشخصه‌های دین ساز را مطرح نموده‌اند.

اما منظور ما از دین در این نوشتار دین الهی است که همان دین اسلام است: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**.^۱ البته دین در طول تاریخ به صورت شرایع مختلف متناسب با شرایط زمانی و مکانی، ظهور و بروز کرده است که کامل‌ترین و آخرین این شریعت‌ها، همان شریعت اسلام است، یعنی دین به صورت کامل و تام خود را در شریعت اسلام متجلی ساخته است و آن مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، احکام و معرفت‌هایی در باب جهان و انسان و تاریخ است که خداوند از طریق پیامبر گرامی اسلام برای سعادت دنیا و آخرت انسان‌ها نازل کرده است.

تعریف معرفت: منظور از معرفت همان آگاهی و شناخت است که متعلق آن اعم از عالم ماده و عالم غیب می‌باشد.

بر اساس تعریفی که از معرفت و دین ارائه شد می‌توان گفت که معرفت دینی، مجموعه شناخت‌هایی است که از دین نصیب انسان می‌شود.

منابع معرفت دینی

منبع اصلی معرفت دینی، قرآن کریم است، البته متفکران اسلامی منابع معرفت دینی را قرآن، سنت، اجماع و عقل می‌دانند که سنت و اجماع به قرآن بر می‌گردد و در واقع منابع معرفت دینی قرآن و عقل قطعی و یقینی است.

الف) قرآن

قرآن، هدیه و رحمت و داروی شفا بخشی است که خداوند از سر لطف به انسان‌ها ارزانی داشته است. گنجینه‌ای است که گوهرهای آن هیچ گاه پایان نمی‌یابد و فروغی است که هیچ گاه خاموشی نمی‌پذیرد. این کتاب عزیز را خداوند مهربان نازل فرموده، و خود نیز حافظ و نگهدار آن است تا از هر گونه تحریف و دستبرد مصون باشد تا بتواند رسالت خود را که هدایت انسان‌ها از ظلمات به سوی روشنایی است به خوبی به انجام برساند. زبان چنین کتابی، به رغم اشتغال بر اعجاز، همان زبان متعارف عقلایی و فطرت انسانی است. این کتاب با این که به زبان عربی مبین نازل شده است، نیاز به تفسیر دارد و بهره همگان از آن به یکسان نیست.

قرآن، نور و برهان و بیانگر همه علوم و معارف ضرور و سودمند برای هدایت انسان است، در تبیین خود به غیر نیازی ندارد، بلکه در بیان خویش به خود متکی است و برخی از آیاتش با برخی دیگر تبیین و تفسیر می شود. برای تفسیر یک آیه باید به کل قرآن نیز نظر داشت. چنان که امیرمؤمنان علی⁷ فرموده است:

يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ^۱

«برخی از آیات قرآن با برخی دیگر به سخن در آمده و بعضی از آنها به بعضی دیگر گواهی می دهد».

منطق فهم صحیح قرآن

البته فهم و شناخت صحیح قرآن، نیازمند منطق خاصی است. هر کسی که در پی فهم و استنباط معارف قرآن است باید علاوه بر سلامت فطرت و طهارت باطن به این مسائل نیز آگاه باشد.

۱. آگاهی از قواعد زبان عربی

از آنجا که زبان قرآن، زبان عربی است، مفسر باید از قواعد زبان عربی آگاه باشد تا در سایه آن، بتواند ظرایف زبان عربی را به خوبی تشخیص دهد.

۲. آگاهی از معانی مفردات قرآن

از آنجا که فهم گزاره ها و جملات، متفرع بر فهم مفردات آن است، بنابراین فهم معانی مفردات و کلمات قرآنی لازم و ضروری است. مفسر، نباید برای فهم معانی قرآنی به مفاهیمی که به ذهن او تبادر می شود، اعتماد کند، زیرا چه بسا ممکن است در طول زمان در معانی الفاظ عصر رسالت تغییر ایجاد شده باشد. از این رو باید به ریشه یابی معانی واژه های قرآنی پرداخت. برای مثال لفظ «عَصَى» و «غَوَى» در عرف امروز به معنای «گناه کرد» یا «گمراه شد» است. در حالی که معانی اصلی و ریشه ای این الفاظ در عصر رسالت، غیر آن چیزی است که امروز در اذهان ما جای گرفته است. بنابراین نمی توان از آیه عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى^۲، عدم عصمت آدم⁷ را استنباط نمود.

۳. تفسیر قرآن به قرآن

همان گونه که مطرح شد قرآن نور و برهان و تبیانگر همه چیز و نیز کتاب هدایت است، طبعاً بیانگر خود نیز هست. همان گونه که می دانیم نور که روشنی بخش دیگران است، ذات خود نیز روشن می باشد و به دلیل همان روشنی ذاتی است که می تواند روشنی بخش دیگران باشد. بنابراین اگر در آیه ای، ابهامی وجود دارد، طبعاً مصلحت در ابهام گویی بوده است و می توان با مراجعه به آیات دیگر که در آن زمینه وارد شده است، از

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳، بند ۷.

۲. طه (۲۰): ۱۲۱.

آیه نخست رفع ابهام کرد. برای نمونه در آیه «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ»^۱ ابهامی که در معنای مطر (باران) وجود دارد که آیا ریزش از آسمان آب بوده است یا سنگ، در آیه دیگر از آن رفع ابهام شده است و «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ»^۲ یعنی مشخص گردیده که منظور ریزش، سنگ بوده است. بنابراین برخی از آیات قرآنی، برخی دیگر را تفسیر می کنند و برای تفسیر قرآن، آگاهی از کل قرآن لازم و ضروری است. بزرگ ترین لغزشگاه تفسیر و فهم قرآن در همین بخش است.

بسیاری از مذاهب نادرست، اعم از جبرگرایان، مشبّه و مجسمه و ... در عقیده خود به آیه ای از آیات قرآن استناد کرده اند و از آیات دیگر برای فهم درست آن آیه غفلت ورزیده اند.

۴. آگاهی از احادیث معتبر و سنت

یکی از لازم ترین راه های شناخت صحیح قرآن، سنت معصومان است. خداوند تبیین آیات خود را بر عهده پیامبر و پیامبر نیز امامان معصوم: را جانشینان خود قرار داده است. چنان که می فرماید:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ.^۳

«این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی».

و یا در آیه دیگر می فرماید:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.^۴

«آنچه را فرستاده (او) به شما داد، آن را بگیرید و از آنچه شما را بازداشت، باز ایستید».

قرآن، عهده دار تبیین خطوط کلی معارف و احکام دین است و تبیین حدود و جزئیات و شیوه اجرای آن بر عهده پیامبر و امامان معصوم: است. برای مثال، قرآن، نماز، روزه، زکات، خمس، حج و ... را واجب کرده است، ولی جزئیات آنها را بیان نکرده است. و یا این که در قرآن، عمومات و مطلقاتی وارد شده است و یا مشخصات و مقیدات آن در سنت معصومان آمده است. مثلاً قرآن، حکم به وجوب نماز داده است و یا هرگونه داد و ستدی را تجویز می کند، در صورتی که در سنت معصومان، جزئیات و تعداد رکعات نماز و یا برخی از معامله ها، غیر صحیح اعلام شده است.

بنابراین، در این موارد، طبق آیات فوق باید به سنت معصومان مراجعه نماییم و از این رو، قرآن و سنت معصومان با ضوابط مشخص در ارائه فهم صحیح دین، حجت های الهی هستند، البته در طول هم نه در عرض هم.

۵. پرهیز از پیشداوری

۱. شعراء (۲۶): ۱۷۳.

۲. حجر (۱۵): ۷۴.

۳. نحل (۱۶): ۴۲.

۴. حشر (۵۹): ۷.

یکی از آسیب‌های بزرگ فهم صحیح قرآن، این است که مفسری، عقیده‌ای را به نحو نادرست پذیرفته و سعی کند آیات قرآن را مطابق با آن عقیده تفسیر نماید. چنین عملی مورد مذمت پیامبر گرامی اسلام قرار گرفته و آن را در سنت اسلامی تفسیر به رأی می‌گویند. پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید:

مَنْ قَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ^۱

«هر کس قرآن را با رأی خود تفسیر کند برای خود جایگاهی از آتش را آماده می‌سازد».

در طول تاریخ اسلام، برخی از فرقه‌های منحرف، سعی نموده‌اند که آیات قرآن را مطابق مذاق شخصی خود تفسیر کنند. از این رو است که به گمراهی کشیده شده‌اند.

۶. آگاهی از تاریخ صدر اسلام و نیز آگاهی از قصه‌ها و تاریخ زندگانی پیامبران و نیز آگاهی از تاریخ عصر نزول قرآن و نیز آگاهی و شناخت آیات مکی و مدنی، می‌تواند انسان را برای فهم صحیح قرآن یاری دهد.^۲

ب. عقل

عقل، قوه‌ای است که خداوند در نهاد انسان قرار داده است و با آن خوبی‌ها و بدی‌ها را می‌فهمد و نیز با آن بر چیزی استدلال می‌کند. عقل در حوزه نظر و عمل، فعالیت می‌نماید. اگر عقل در حوزه «هست‌ها» و «نیست‌ها» نظر بدهد، آن حوزه را عقل نظری ولی اگر در حوزه «بایدها» و «نبایدها» و «خوب‌ها» و «بد‌ها» نظر دهد، حوزه عقل عملی است.

در روایات اسلامی، عقل را رسول و حجت باطنی نامیده‌اند.

امام کاظم به هشام می‌فرماید:

يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ: وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.^۳

خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و ظاهری و حجت باطن از حجت آشکار، رسولان و انبیا و امامان هستند و اما حجت باطنی، عقول مردم‌اند.

و یا در روایتی امام صادق می‌فرماید:

۱. الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ.^۴

عقل راهنمای مؤمن است.

و نیز در روایتی دیگر، عقل را چنین تعریف می‌نماید:

۱. محمد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۶۱.

۲. جعفر سبحانی، روش صحیح تفسیر قرآن، ص ۹.

۳. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ح ۱۲.

۴. همان، ص ۲۵.

۲. الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.^۱

«عقل آن است که با آن عبادت خدا و کسب بهشت شود».

به واسطه همین اعتبار ذاتی عقل است که انسان، اصل وجود خدا، اصل دین، صفات الهی و اصل نبوت و اصل معاد و امامت را ثابت می‌نماید و همچنین در حوزه عقل عملی، عقل، حسن و قبح ذاتی برخی از اعمال (نظیر قبح ظلم و خوبی عدالت) را درک می‌کند. پس از این جهت عقل برهانی، از منابع دین به شمار می‌رود. البته عقل، آن اندازه توانایی ندارد که احکام و معارف لازم جهت سعادت دنیا و آخرت انسان را به تنهایی تأمین نماید. به همین جهت، خداوند، از سر لطف تعالیم و حیانی را نازل فرمود، تا با هماهنگی احکام قطعی عقل، انسان‌ها به سعادت دنیا و آخرت نایل گردند.

حضرت استاد، علامه جوادی آملی بر آنند که عقل که از منابع قوی و غنی دین است، گاهی به منزله مصباح و چراغ است که انسان در پرتو آن مسایل دینی یعنی آیات و روایات را خوب می‌فهمد و گاهی خود عقل، منبع مستقل دین است، یعنی در مستقلات عقلی، منبع دین است. از این رو، ایشان عقل را در برابر دین قرار نمی‌دهند، بلکه عقل را در برابر نقل می‌دانند.^۲

به تعبیری دیگر، ایشان بر آنند که احکام دین از دو طریق یا دو منبع حاصل می‌شوند: یکی عقل و دیگری نقل. ایشان در تقدم و تأخر عقل و نقل صور مختلفی را مطرح می‌نمایند.

۱. در اصول دین، برهان عقلی مقدم بر نقل است؛ زیرا عقل برای مثال می‌گوید که انسان به دین و وحی محتاج است، و این وحی توسط فرشته‌ای بر پیامبر نازل می‌شود. و نیز عقل در بخش حکمت عملی می‌گوید که جلوگیری از دین پیامبر، مبارزه با او، ممانعت از رشد تعالیم پیامبر، محروم کردن مردم از فیض ایشان یا کشتن او قبیح است؛ همچنین عقل، فتوا می‌دهد که حمایت از پیامبر و اطاعت از او و فراهم کردن تسهیلات برای گسترش دین او حسن و خوب است.

۲. در محدوده دین، عقل، همتای نقل فتوا می‌دهد و عقل و نقل مؤید یکدیگرند، همان گونه که در بحث‌های عقلی، دو دلیل عقلی معاون هم یا در مسایل نقلی محض، دو دلیل نقلی یاور یکدیگرند، در بحث‌های دینی نیز دلیل عقلی و دلیل نقلی کمک کار هم هستند.

البته این گونه نیست که دلیل قطعی عقل ناسازگار با دلیل قطعی نقلی باشد، چنین چیزی در حوزه اسلام جایی ندارد.

اما اگر در جایی در برابر دلیل عقلی قطعی، دلیل نقلی ظنی وجود داشت، در آنجا، دلیل عقلی قطعی مقدم بر آن دلیل نقلی ظنی است. (برای مثال، دلیل عقلی قطعی، جسمانیت خداوند را مردود دانسته است، زیرا که

۱. همان، ص ۱۱.

۲. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۰.

جسم دانستن، مستلزم محدودیت و تناهی و نیازمندی می‌شود. اما از طرف دیگر از برخی ظواهر دلیل نقلی، بر می‌آید که خدا جسمانی است نظیر آیات: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۱. یا «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۲ یا آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»^۳ در این موارد دلیل قطعی عقلی مقدم بر ظواهر این دلایل نقلی است. علاوه بر آن اگر کسی به آیات قرآن احاطه کامل داشته باشد و محکم و متشابه و نص و ظاهر آن را بتواند از هم تشخیص دهد و نیز آگاهی به سنت داشته باشد، می‌تواند این آیات را در پرتو آیات دیگر نظیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۴ و یا روایاتی که بر تنزه خدا از جسم و جسمانیت تأکید می‌کنند معنا نماید.^۵

۳. اگر در موردی عقل با تلاش خود، حکم خاص شیء را نیافت و دلیل معتبر نقلی نیز در آن مورد یافت نشد و به اصطلاح از موارد «ما لا نصّ فيه» بود، در این جا گاهی عقل به براءت و گاهی به احتیاط و گاهی به تخییر و گاهی نیز به نفی حرج و ضرر فتوا می‌دهد؛ مثلاً گاه می‌گوید: «عقاب بلا بیان» قبیح است و گاهی که ذمه انسان مشغول است و اشتغال ذمه، براءت ذمه را می‌طلبد، حکم به احتیاط می‌کند. به بیان دیگر، عقل در مواردی که نقل فتوا ندارد، دستش باز است.^۶

از مطالبی که در مورد عقل بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که در حوزه اسلام به عقل، هم در جهت رجوع به دین یعنی در مقام یک منبع دینی و هم در مقام کشف احکام دینی (به عنوان ابزار فهم دین) اهمیت بسیاری داده شده است. اصول دین را می‌توان از طریق استدلال عقلانی مبرهن نمود و احکام جزئی دین نیز یا هماهنگ با عقل یا مبتنی بر عقل هستند. یعنی چون از طریق استدلال عقلی، حجیت قول معصوم به اثبات رسیده است، اگر سخن و حکمی از معصوم: صادر شد که عقل مستقیم توانایی درک آن را نداشت، چون به پشتوانه آن حکم عقلی است آن هم مورد پذیرش عقل قرار می‌گیرد. بنابراین تمام احکام دین یا عقلانی هستند یا مبتنی بر دلیل عقلی.

اما در جهان مسیحیت، چون اصول اساسی آن رازوار و غیر عقلانی است و نمی‌توان از طریق عقل، آنها را مستدل نمود، بسیاری از متکلمان مسیحی چاره‌ای جز آن ندیدند که بگویند: ایمان بیاورید تا بفهمید نه این که

۱. طه (۲۰): ۵.

۲. فتح (۴۸): ۱۰.

۳. فجر (۸۹): ۲۲.

۴. سوره شوری (۴۲): ۱۱.

۵. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: سید رضا مودب، مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۶؛ محمدعلی رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱ و ۲)، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷؛ محمد فاکر میبدی، قواعد التفسیر لدى الشیعه و السنه، تهران، مجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۳۸۵.

۶. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص ۲ - ۱۳۱.

ابتدا بفهمید و سپس ایمان بیاورید. به نظر می‌رسد که دلیل عمده ایمان گرایی در مسیحیت همین رازوار بودن و غیر عقلانی بودن اصول مسیحیت است.^۱

تعدد قرائت از دین و مبانی آن

قرائت‌های مختلف از دین به معنای برداشت‌ها و تفسیرهای مختلف از متون و آموزه‌های دینی است. همان‌گونه که گذشت، تفسیر و فهم از متون دینی مخصوصاً قرآن، منطق خاصی دارد که به کارگیری آن، فهم صحیح ممکن می‌گردد. اما امروزه، برخی از متفکران، تحت تأثیر تفکر و فرهنگ غرب و مسیحیت، مبانی‌ای را برای فهم و تفسیر متون دینی برگزیده‌اند که مناسب با فرهنگ و تفکر اسلامی نیست. در این نوشتار به صورت خلاصه به مبانی مختلف قرائت‌های گوناگون از دین اشاره نموده و سپس آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

در این بحث، مؤلف به پنج مبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱. مراتب طولی و عرضی فهم قرآن؛
 ۲. مبانی هرمنوتیکی فهم قرآن؛
 ۳. مبانی زبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن؛
 ۴. مبانی تجربی قرائت‌های گوناگون از قرآن؛
 ۵. مبانی تکامل معرفت دینی قرائت‌های گوناگون از قرآن.
- هر کدام از این مبانی تجزیه و تحلیل شده؛ سپس نتیجه‌گیری لازم به عمل می‌آید. در پایان، به روش صحیح تفسیر و فهم قرآن اشاره خواهد شد.

مسئله قرائت پذیرانگاری دین، از جمله قرآن، یکی از مسائل مهم در حوزه دین پژوهی است. این مسئله بدین معنا است که می‌توانیم از متون دینی از جمله قرآن، تفسیرها و فهم‌های گوناگونی داشته باشیم. حتی امروزه، بعضی از نویسندگان مسلمان، تحت تأثیر متکلمان مسیحی، ادعا کرده‌اند که هیچ تفسیر نهایی، قطعی و مطلق از دین، از جمله قرآن وجود ندارد. آنان، گاهی برای صحت ادعای خود، به تفسیرهای گوناگون مفسران قرآن، متوسل می‌شوند. اکنون به بعضی از پرسش‌هایی که در این زمینه فراروی ما است، اشاره می‌کنیم:

۱. آیا می‌توانیم قرائت‌ها و تفسیرهای گوناگون از قرآن داشته باشیم؟
۲. اگر چنین است، مبانی این قرائت‌ها، واحد است یا متعدد؟
۳. آیا معیاری برای صحت و سقم قرائت‌های مختلف وجود دارد؟

۱. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: ۱. محمدتقی فعالی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸؛ رضا اکبر، ایمان گروهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.

این بحث، بر آن است تا مبانی گوناگون قرائت های مختلف از قرآن را مورد مذاقه و بررسی قرار دهد تا روشن شود که کدام یک از مبانی، اتقان لازم را دارد. این مبانی عبارتند از:

۱. مراتب طولی و عرضی فهم قرآن

یکی از مبانی قرائت های گوناگون از قرآن، مراتب طولی و عرضی آیات قرآنی است. روایات بسیاری در این باره وجود دارد که قرآن دارای بطون مختلف است. افراد به حسب توانایی و ظرفیت های فکری خود می توانند به این مراتب دست یابند؛ البته قرآن کریم با بیان لفظی خود، مقاصد دینی را به روشنی بیان کرده است و دستورهایی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می دهد؛ ولی مقاصد و معانی قرآن فقط به این مرحله پایان نمی پذیرد؛ بلکه در پناه همین الفاظ یعنی در باطن آنها، مرحله ای معنوی و مقاصدی عمیق تر و گسترده قرار دارد که پاکان و خواص با دل های پاک خود می توانند آنها را بفهمند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) که معلّم خدایی قرآن است می فرماید:

قرآن، ظاهری انیق [= زیبا و خوش آیند] و باطنی عمیق دارد.

قرآن بطن دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن.

در کلمات امامان معصوم (علیهم السلام) نیز از باطن قرآن بسیار نام برده شده است؛^۱ بنابراین، افراد به حسب ظرفیت فهم خود می توانند به مرتبه ای از این مراتب نائل شوند. حال پرسش این است که آیا این مراتب گوناگون معنایی به طور کامل با هم متباین و متفاوت هستند یا مراتب باطنی، مراتب عمیق تر همان معنای ظاهری است یا به تعبیر دیگر، آیا معنای باطنی، معنای ظاهری را ابطال و الغا می کند یا این که همه آنها در یک حقیقت با هم مشترک هستند و در عین حال با هم مختلف و به تعبیری، این مراتب دارای معانی مختلف، همه، مراتب یک معنا هستند. دیدگاه صحیح آن است که مراتب باطنی فهم قرآن، همان مراتب عمیق تر معنای ظاهری هستند و به تعبیری در همه مراتب یک معنا وجود دارد که جلوه های مختلفی به خود گرفته است. برای روشنی این پرسش ها به دو مثال از معنای باطنی قرآن اشاره می شود:

مثال اول

هنگامی که مردم، از راه وحی آسمانی می شنوند که خدای تعالی از پرستش بت ها نهی می کند:

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...^۲

خدا را پرستید و هیچ چیزی را [در عبادت] شریک او قرار مدهید.

همچنین در آیه دیگر می فرماید:

۱. محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۴۸.

۲. نساء (۴)، آیه ۳۶.

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ...^۱

از پلیدی ها که بت ها باشند، دوری گزینید.

ظاهر این آیات، نهی از پرستش بت ها است؛ ولی با تکامل و تحلیل روشن می شود که پرستش بت ها برای این ممنوع شده که خضوع و فروتنی در برابر غیر خدا است؛ زیرا حقیقت اطاعت، همان بندگی و سر فرود آوردن است؛ چنان که خداوند در آیه ای می فرماید:

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ...^۲

آیا به شما ای بنی آدم فرمان ندادم که شیطان را پرستید؟!

با تحلیلی دیگر روشن می شود که انسان نباید حتی تسلیم خواست های نفس شود؛ چنان که در قرآن آمده است:

أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ...^۳

آیا دیدی کسی را که هوای نفس خود را خدای خود قرار داده است.

با تحلیل دقیق تر آشکار می شود که اصلاً به غیر خدای متعال نباید التفات داشت و از وی غفلت کرد؛ زیرا توجه به غیر خدا، همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر او است. این ایمان (بی توجهی به غیر خدا)، روح عبادت و پرستش است. چنان که می فرماید:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ... أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^۴

سوگند می خورم که ما بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم تا آنجا که می فرماید: آنان همان غفلت کنندگان [از خدا] هستند.

همان طور که ملاحظه شد، از آیه «وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» ابتدا فهمیده می شود که نباید بت ها را پرستید و با نظری دقیق تر فهمیده می شود که انسان نباید دیگران را به غیر اذن خدا پرستد. حتی از هوای نفس خود نباید پیروی کند. باز با نظر دقیق تر فهمیده می شود که انسان نباید از خدا غفلت بورزد و به غیر او التفات داشته باشد.^۵

۱. حج (۲۲)، آیه ۳۰.

۲. یس (۳۶)، آیه ۶۰.

۳. جاثیه (۴۵)، آیه ۲۳.

۴. اعراف (۷)، آیه ۱۷۹.

۵. محمدحسین، طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۳۳.

مثال دوم

وقتی از زبان قرآن می شنویم که به نماز امر می کند، ظاهر آن به جا آوردن عبادت مخصوص است. به حسب باطن از آن می فهمیم که باید با دل و جان خدا را کرنش و نیایش کرد و از آن بالاتر می فهمیم که باید در برابر حق، خود را هیچ شمرد و فراموش کرد و فقط به یاد خدا بود.^۱ پس، این مراتب معنایی می تواند اولاً مصداق مراتب بطنی قرآن باشد و ثانیاً خود مصداقی از قرائت های مختلف از دین است؛ اما نکته ای که باید به آن توجه کرد، این است که این معانی در طول هم هستند، نه در عرض هم؛ یعنی این که نه اراده ظاهر لفظ، اراده باطن را نفی می کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر است و همچنین معنای باطنی، به منزله روحی است که جسم خود را حیات می بخشد. اسلام هیچ گاه در پی آن نیست که از معانی ظاهری خود دست بکشد؛ البته فهم ظواهر و بطون قرآن، منطق و روش خاصی دارد که با آن می توان فهم صحیح را از سقیم تشخیص داد.

مراتب عرضی

قرآن افزون بر این که دارای معانی باطنی است می تواند ابعاد عرضی هم داشته باشد که این ابعاد عرضی، مکمل همدیگر هستند. خداوند در یکی از آیات قرآن می فرماید:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ^۲

ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است. از این آیه برداشت می شود که هر چه انسان از مسائل اعتقادی و عملی در رسیدن به سعادت، به آنها نیاز دارد، در این کتاب بیان شده است.

همچنین خداوند در آیاتی، قرآن را به نور تشبیه کرده است. نور می تواند چراغ راه انسان در مسائل مورد نیاز او باشد. علوم می که انسان در رسیدن به سعادت لازم دارد متعدد است که بعضی از آنها عبارتند از علوم اخلاقی، فقهی، تاریخی، فلسفی، عرفانی و ...؛ بنابراین قرآن می تواند بیان کننده و روشنی بخش همه این علوم باشد.

این نگرش ها و فهم های متفاوت می تواند اولاً مکمل هم باشند و ثانیاً در هر نگرش، معیار و منطق خاصی برای فهم صحیح از سقیم وجود دارد. این طور نیست که هر کسی بدون رعایت آن منطق خاص به نظری صحیح برسد؛ پس، این فهم های عرضی گوناگون هم می توانند مصداق قرائت های مختلف باشند.

این دو مبنا می تواند مبانی درست قرائت های گوناگون از دین باشند.

۱. محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۴۹.

۲. نحل (۱۶)، آیه ۸۹.

۲. مبنای هرمنوتیکی فهم قرآن

هرمنوتیک به معنای هنر تفسیر یا علم تفسیر است. در مغرب زمین دیدگاه‌ها و گرایش‌های گوناگون تفسیری وجود دارد که برخی از این دیدگاه‌ها می‌تواند مبنای قرائت‌های مختلف از دین قرار بگیرد. در باب هرمنوتیک یا علم تفسیر از دیدگاه مغرب زمینیان، به طور کلی دو دیدگاه اساسی وجود دارد:

الف. دیدگاه شلایر ماکر

شلایر ماکر را بنیانگذار علم هرمنوتیک نو دانسته‌اند. او بر آن است که فهم و تفسیر، دوباره تجربه کردن و بازسازی اعمال ذهنی مؤلف متن است؛ یعنی مفسر، از طریق متن می‌کوشد به نیت‌ها و مقاصد مؤلف آگاهی یابد. ویلهلم دیلتای نیز با کمی تفاوت، ادامه دهنده راه شلایر ماکر است.

ب. دیدگاه هایدگر و گادامر

این دو فیلسوف بر آنند که فهم و تفسیر، مستلزم پیش فرض است و اصولاً تفسیر بدون پیش فرض میسر نیست و همچنین آنان بر این باورند که تفسیر یقینی از متن وجود ندارد. حتی گادامر، تصریح می‌کند که جست و جوی فهم بدون پیش فرض بیهوده است. به نظر او، تفسیر، مستلزم ترکیب افق‌ها است؛^۱ یعنی افق‌های گذشته و حال یا افق فهم مفسر و افق متن.

افق مفسر در مواجهه با اشیا و متن، به طور دائم تعدیل می‌شود؛ اما هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد. ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما درست یا بهتر از تفسیرهای پیشین است. تفسیرها و داوری‌های ما درباره تفسیرهای گذشته در معرض تجدیدنظر و بازنگری آینده است.^۲

برخی از نویسندگان مسلمان تحت تأثیر این نوع نگرش تفسیری، آن را درباره متون دینی اسلامی، از جمله قرآن مطرح ساخته‌اند. بر اساس چنین دیدگاهی مطرح می‌شود که در عالم انسان، واقعیتی به نام قرائت قطعی الانطباق نداریم و همه قرائت‌ها ظنی و اجتهادی است و همواره پیدایی قرائت‌های جدید امکان دارد و از جهت منطقی، هیچ مانعی برای آن وجود ندارد.^۳

وی در تعبیر دیگری می‌گوید:

مسلمات دانش هرمنوتیک و دانش تاریخ (چه آقایان از این دانش‌ها خوششان بیاید و چه بدشان بیاید)، به ما می‌گوید: فهم و تفسیر هیچ متن دینی و بازسازی هیچ حادثه تاریخی بدون پیش فهم‌ها و پیش فرض‌ها و انتظارات و علائق ممکن نیست.^۴

۱. Fusion of horizons.

۲. Michael Inwood, Hermeneutics, P. 587; Van. H. Harvey, Hermeneutics, P. 284.

۳. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۲۴۷.

۴. همان.

نتیجه عقیده پیش گفته این است که هر فردی براساس پیش فرض و انتظارات خاصه سرانجام تفسیر قرآن می‌رود؛ در نتیجه به تعداد افراد، تفسیرهای مختلف از قرآن داریم و هیچ تفسیری هم قطعی نیست؛ پس، این گرایش تفسیری می‌تواند یکی از مبانی قرائت‌های گوناگون از قرآن باشد.

نقد و بررسی

۱. هایدگر و گادامر و به تبع آنان، برخی نویسندگان مسلمان، برای این نظریه هرمنوتیکی خود دلیل متقن و مستدلگی ارائه نداده‌اند. اگر از واقع‌گزارش می‌دهند، گزارش آنان خلاف واقع است؛ زیرا در اسلام مثلاً کسی که تفسیر و قرائتی از خدا داشته باشد که با قرائت مسیحیان و بوداییان یکی باشد یا تفسیری از مناسک دین داشته باشد که به انکار آنها بینجامد، بر چنین فردی حتی به گمان آنان نمی‌توان نام مسلمان را اطلاق کرد. به هر جهت، مسلمانی اقتضا می‌کند که اصل و اصولی مقوم آن باشد؛ بنابراین هر دینی، مقومات و مسلماتی دارد که نمی‌توان آنها را انکار کرد؛ از این رو، متدینان هر دین، هر نوع تفسیری را بر نمی‌تابند. حال اگر آنان توصیه می‌کنند که ای پیروان مذاهب گوناگون هر نوع تفسیری را بپذیرید، چون سفارش آنان بر مبنای صحیحی استوار نیست، متدینان، توصیه آنان را نمی‌پذیرند.

۲. طراحان و مدافعان این نظریه هرمنوتیکی، نظریه خود را از دیگر نظریات هرمنوتیکی مانند نظریه هرمنوتیکی شلایر ماکر و دیلتای متفاوت می‌دانند حال اگر مفسری، این نظریه را براساس پیش فرض‌های خود، طوری تفسیر کند که این نظریه هرمنوتیکی را همانند نظریه شلایر ماکر بدانند، در برابر این مفسر چه می‌گویند؟ حتماً خواهند گفت که این مفسر، به طور صحیحی نظریه هایدگر و گادامر را نفهمیده است؛ پس این طور نیست که بتوان از یک نظریه، هر تفسیری را به عمل آورد؛ بلکه باید معنایی مرکزی و هسته‌ای مشترک برای نظریات در نظر گرفت.

۳. آنان از مسلمات دانش هرمنوتیک و تاریخ سخن می‌گویند که فهم و تفسیر هیچ متن دینی، بدون پیش فرض نیست. آنان چگونه اعتقاد یافته‌اند که دانش هرمنوتیک مسلمات دارد؛ زیرا مسلمات، اموری قطعی و یقینی‌اند؛ ولی دین، به نظر آنان هیچ مسلمی یعنی امور قطعی و یقینی ندارد. این دو بیان به طور کامل با هم ناسازگارند.

۴. آنان با یک سخن قطعی اعلام می‌دارند که تفسیر، امتزاج افق‌های متن و ذهن مفسر است و هیچ تفسیری قطعی و نهایی نیست. اگر هیچ تفسیری قطعی و نهایی نیست، نظریه شما هم که تفسیری از عمل فهم است، نباید قطعی و نهایی باشد.

این اشکالات، به اصل این دو نظریه مربوط می‌شود، حال اگر مسلمانی، این عقیده را برگزیند، لوازم و نتایجی را در پی دارد که او هیچ‌گاه نمی‌تواند آنها را قبول کند. اینک به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. هر مسلمانی اعتقاد دارد که قرآن، کتاب هدایت، بیانگر هر چیز و نور است. چنین اوصافی، اقتضا می کند که قرآن باید گویا، روشن و قابل فهم باشد؛ زیرا خاصیت نور این است که هم خود روشن است و هم به امور دیگر روشنی می بخشد. همچنین لازمه کتاب هدایت این است که بتواند مسیر خاصی را برای سعادت ترسیم کند.

حال اگر براساس این دیدگاه هرمنوتیکی، هر کسی با پیش فرض های متفاوت، قرائت و تفسیری از قرآن داشته باشد و همه قرائت ها و تفسیرها هم ظنی و غیرقطعی باشد، چگونه چنین کتابی می تواند به صفت نورانیت و هدایت و بیانگر هر چیز متصف شود؛ از این رو است که امام باقر(علیه السلام) در روایتی می فرماید:

مَنْ رَعِمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مُبْهِمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ^۱

هر کسی گمان کند که قرآن، کتاب مبهم است، خود را نابود کرده است و با نظریه خود، دیگران را نیز به هلاکت می رساند.

نتیجه آن که قرائت های گوناگون از قرآن بر مبنای نظریه هرمنوتیکی هایدگر و گادامر نمی تواند نظریه ای درست باشد.

۳. مبنای زبانی قرائت های گوناگون از قرآن

در مغرب زمین در باب زبان دینی، دیدگاه های گوناگونی وجود دارد؛ اما نظریه ای که بیشتر می تواند مبنای قرائت های مختلف باشد، نظریه نمادین بودن گزاره های دینی از جمله متون مقدس است که برای طرح آن، مقدمه ای را مطرح می کنیم.

متدینان بر آن بودند که زبان کتاب مقدس واقع نما است؛ یعنی تمام گزاره های کلامی و حوادث و رخدادها کتاب مقدس، واقعی است و به تعبیری تمام این گزاره ها، صادقند؛ اما در چند قرن اخیر، سیطره و سلطه روش علمی باعث شد تا برخی از نظریات دیگر در باب زبان دینی شکل گرفت. بعضی از فیلسوفان تجربی مذهب بر آن بودند: گزاره های کلامی (که موضوع آنها خدا و محمول آنها، یکی از اوصاف او مانند عالم، خالق و قادر ... است)، و به تعبیری، تمام گزاره هایی که از عالم غیرحسی گزارش می دهند، به علت فقدان معیار تأییدپذیری یا ابطال پذیری تجربی، فاقد معنا هستند؛ در نتیجه، صدق و کذب درباره آنها بی معنا است؛ پس این پرسش که آیا گزاره ای معنادار است، چنین معنا می دهد که آیا صدق آن گزاره را می توان از طریق تجربه حسی تأیید کرد؟^۲

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۰.

۲. براین دیویس، در آمدی به فلسفه دین، ص ۶.

آ. ج. آیر در کتاب زبان، حقیقت و منطق می نویسد:

لفظ «خدا» لفظی مابعدالطبیعی است و اگر خدا لفظی مابعدالطبیعی است نمی توان حتی احتمال داد که خدایی وجود دارد؛ زیرا گفتن این که «خدا وجود دارد»، همچون بیان گزاره ای مابعدالطبیعی است که نه می تواند صادق باشد و نه کاذب، و با همین ملاک، هر جمله ای که مدعی وصف ذاتی خدای متعالی است، هیچ معنای حقیقی ندارد.^۱

برخی دیگر از متفکران به دلیل ابطال ناپذیری گزاره های دینی آن را بی معنا دانستند. آنتونی فلو^۲ (۱۹۲۳ -) در مقاله «الاهیات و ابطال پذیری» می نویسد: چون هیچ تجربه حسی، ناقض پاره ای از گزاره های دینی شمرده نمی شود، (و از این رو) درباره آنها نمی توان تردید کرد؛ بنابراین بی معنا هستند.^۳ براساس دیدگاه فلو، گزاره های دینی مادامی معنا خواهند داشت که مانند گزاره های علمی به نحو تجربی ابطال پذیر باشند؛ اما او ادعا می کند که متدینان امتناع می ورزند تا شرایط ابطال پذیری را برای ادعاهای خود بپذیرند؛ از این رو، براساس چنین نگرشی، ما باید دعاوی دینی را انکار کنیم؛ البته نه به این دلیل که کذب آنها ثابت شده است؛ بلکه به این دلیل که فاقد معیار ابطال پذیری اند که آنها را معنادار می سازد.

نقد

نظریه تأییدپذیری و ابطال پذیری، معایب و اشکالات بسیاری دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. خود اصول تحقیق پذیری و ابطال پذیری تجربی، این معیارها را دارا نیستند.
۲. اصل تحقیق و تأییدپذیری، خود علوم تجربی را نیز به چالش می طلبد؛ زیرا صدق قضایا و قوانین علمی را نمی توان از راه تجربه توجیه کرد؛ چرا که تجربه، تاکنون به صورت موجه جزئی، این گزاره ها را اثبات کرده است؛ پس براساس این معیار نمی توان در علوم تجربی، احکام کلی و قطعی و ضروری داشت.
- برخی از فیلسوفان چنان تحت تأثیر مشکلات مربوط به تحقیق پذیری گزاره های دینی قرار گرفتند که گزاره های کلامی و الاهیاتی را غیرواقع نما تلقی کردند و از ناظر به واقع بودن این گزاره ها دست کشیدند و به سوی تفسیرهای غیرشناختاری از زبان دینی گرایش یافتند. مطابق این تفسیرها، گزاره های دینی، دیگر حکایت گر از خارج نیستند، در آن صورت دیگر نیازی نیست که اصل تحقیق پذیری و ابطال پذیری را در مورد آنها به کار ببریم. این تفسیرهای غیرشناختاری را می توان به چهار دسته اصلی تقسیم کرد:
۱. نظریه ابراز احساسات؛

۱. A, J. Ayer, Language, Truth and Logic, P. 165.

۲. البته آنتونی فلو در اواخر عمر از عقیده قبلی خود منصرف و به خداوند اعتقاد پیدا کرد.

۳. بریان دیویس، همان، ص ۲.

۲. نظریه نمادین بودن؛

۳. تفاسیر شعائری و آیینی؛

۴. نظریه اسطوره ای دانستن زبان دینی.^۱

نظریه ابراز احساسات بر آن است که گزاره های کلامی، به واقع ناظر نیستند؛ بلکه برای بیان احساسات به کار می روند. تفسیر شعائری و آیینی بر آن است که گزاره های کلامی را نباید از واقع حاکی بدانیم و در پی صدق و کذب آن باشیم؛ بلکه اهمیت این گزاره ها مرهون مراسم و مناسک دینی است.

تفسیر اسطوره ای، این نظریه را مطرح کرده است که مبانی گزاره های الاهیاتی، در شکل نمادین و منحصر به فرد، یعنی شکل اسطوره ای نهفته است. این شکل اسطوره ای در خالص ترین شکلش، در اسطوره های اقوام ابتدایی به چشم می خورد. در آگاهی اسطوره ای، تمایز دقیقی میان ذهن و عین وجود ندارد و هیچ مرز مشخصی بین نماد و شیء یا بین نیت و عمل، و بین ادراک و خیال ترسیم نشده است. همچنین تمایز دقیقی میان خود موضوع و بازتاب عاطفی آن در کار نیست. واکنش عاطفی، جزء جدایی ناپذیر محیط شمرده می شود؛ در نتیجه، هیچ یک از معیارهای مأنوس و متعارف ما درباره صدق و عینیت داشتن، در اینجا کارایی ندارد.^۲

نظریه نمادین بودن زبان دینی بر آن است که گزاره های دینی، به واقع ناظر نیستند و معنای حقیقی و ظاهری آنها مقصود نیست؛ بلکه اینها، نماد و رمز از حقیقتی هستند که این حقیقت می تواند حقیقت اخلاقی باشد. در تاریخ تفکر غرب، این نظریه به پل تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) منسوب است؛ هر چند که پیش از او، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) نیز حوادث تاریخی مسیحیت را بر مبنای اخلاق، تفسیر رمزی می کرد.^۳

ویلیام آلستون در مقاله خود تحت عنوان «زبان دینی» می گوید:

دیر زمانی است که تفسیرهای رمزی سمبلیک از آموزه های دینی، امری مرسوم است. بسیاری از متفکران مسیحی، داستان طوفان نوح را نه یک گزارش از اتفاق های واقعی تاریخی، بلکه طریقه ای رمزی و نمادین برای ارائه نکته هایی که به لحاظ دینی مهم است، تلقی کرده اند.^۴

برخی از نویسندگان مسلمان نیز تحت تأثیر این نگرش، زبان قرآن و متون دینی را رمزی دانسته اند و در تعبیری چنین می گویند:

۱. Alston, Religious Language, P. 169.

۲. همان، ص ۱۷۰.

۳. محمد محمدرضایی، خاستگاه نواندیشی دینی، ص ۲۹.

۴. Alston, op. cit, P. 971.

در دین شناسی جدید، زبان دین، زبان رمزی است و شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی، و اسلام به عنوان یک قرائت، در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. براساس این دانش، متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می شود؛ خواه آن متن کتاب باشد یا هنر.^۱

در تعبیری دیگر می گوید:

در واقع، اسلام به عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می دهد.^۲

بنابراین، اگر کسانی گزاره های قرآنی را رمزی و غیرواقع نما بدانند، تمام حوادث و قصه های موجود در قرآن را حاکی از واقع نخواهند دانست؛ بلکه برآنند که خداوند، حقیقتی را به زبان قصه بیان کرده است و این حقیقت را هر کسی می تواند به نحوی بیان کند و این امر می تواند مبنای قرائت های مختلف باشد.

نقد و بررسی

۱. این نظریات غیرشناختاری در باب زبان دینی، در روش خود راه افراط را پیموده اند. در این شکی نیست که مردم، هنگام سخن گفتن درباره خداوند، انواع گوناگون احساسات و عواطف و مطلوب های اخلاقی را ابراز می دارند و آنچه را که در مراسم و مناسک نهفته است، آشکار می سازند؛ اما اگر آنان به صدق گزاره هایی که ابراز می دارند، اطمینان نداشتند، اصلاً معلوم نبود که این نوع از زبان را به کار گیرند. چرا من احساس امنیت خودم را با جمله «خداوند آسمان ها و زمین را آفرید»، بیان کنم، اگر باور نداشته باشم که جهان به صورت واقعیت عینی، وجودش را مرهون فعالیت خلاقانه خدای شخصی ماورای طبیعی است؟ افزون بر این، اگر صدق چنین حقایقی را باور ندارم، چرا اعمال پیچیده و سختی را که به این اظهارات مربوط می شود، انجام می دهم.^۳

۲. مهم تر از همه این که چرا باید به دین و گزاره های آن ملتزم بشوم. چرا به جای دین، به داستان های خیالی و افسانه ای ملتزم نمی شوم؟ از این امر به خوبی می توانیم به این نتیجه برسیم که گرایش انسان به دین و التزام به گزاره های آن، همانند گرایش به افسانه های موهوم نیست. انسان، از درون، گرایشی به سوی دین دارد که هیچ چیز دیگری نمی تواند جای آن را بگیرد.

۳. اشکال دیگر این است: افرادی که خود را مسلمان می دانند و به قرآن ایمان دارند و آن را معجزه و وحی خدا و کتاب هدایت می شمرند، آیا شایسته نیست برای مشخص کردن زبان قرآن، از خود قرآن پرسند که

۱. محمد مجتهد شبستری، همان، ص ۳۶۸.

۲. همان.

۳. Alston, op. cit, P. 42.

زبان تو چه زبانی است. اگر قرآن اعلام داشت: ای انسان ها! زبان من، واقعی و غیررمزی است، آیا در آن صورت باز ما حق داریم بگوییم زبان قرآن، رمزی و غیرواقعی است؟! هرگز. به نمونه هایی از آیات اشاره می کنیم که در آن قرآن می فرماید: زبان من واقع نما و غیررمزی است:

۱. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^۱

آری، داستان درست [مسیح] همین است و معبودی جز خدا نیست و خدا است که در واقع، همان شکست ناپذیر حکیم است.

قرآن در این آیه به روشنی بیان می کند که این قصه ها حق است، نه رمزی و سمبلیک.

۲. نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةُ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى^۲

ما داستان آنان [= اصحاب کهف] را به حق برای تو باز می گوئیم. آنها جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم.

آیا با چنین صراحت هایی که قرآن اعلام می دارد زبان من، حق و واقع نما و غیررمزی است، باز می توانیم اعلام کنیم که زبان قرآن رمزی یا داستان کهف غیرواقعی است و واقع نمایی ندارد، و سمبل و رمز از امر اخلاقی است؟ هرگز!

۴. این گزاره که «زبان دین، رمزی است»، خود رمزی است یا غیررمزی؟ اگر رمزی و سمبلیک است، چه معنای اخلاقی را از آن اراده کرده اند؟ اگر زبان این گزاره واقع نما و غیررمزی است، چرا گزاره های دینی دیگر نتوانند غیررمزی باشند؟ اگر ما بتوانیم یک گزاره غیررمزی و سمبلیک در باب دین بگوییم، به همان دلیل می توانیم گزاره های حقیقی دیگری را نیز بیان کنیم.

۵. اگر زبان قرآن رمزی و سمبلیک باشد، زبان قرآن مبهم می شود و با هادی بودن قرآن منافات دارد. امام باقر (علیه السلام) در روایتی می فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مُبْهَمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ^۳

هر کسی گمان کند که قرآن، کتاب مبهمی است، خود را نابود کرده، با نظریه خویش، دیگران را نیز به هلاکت می رساند.

۱. آل عمران (۳)، آیه ۶۲.

۲. کهف (۱۸)، آیه ۱۳.

۳. مجلسی، همان، ج ۸۹، ص ۹۰.

همچنین اگر زبان قرآن، رمزی باشد، قرآن محوریت خود را از دست می دهد. در صورتی که در روایت های متواتر، سفارش شده است که کتاب خدا را محور و ملاک تشخیص روایت ها قرار دهید؛ چنان که آمده است:

اگر روایتی با قرآن موافق بود، آن را بگیرید و آنچه مخالف قرآن است، آن را رها کنید.^۱
بنابراین، از مجموع این اشکالات نتیجه می گیریم که زبان قرآن و به تعبیری، زبان دین را نمی توان رمزی و سمبلیک تلقی کرد.^۲

۴. مبنای تجربی قرائت های گوناگون از قرآن

یکی دیگر از مبانی قرائت های گوناگون از متون دینی از جمله قرآن، تجربه دینی است. فریدریش شلایر مایر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴)، متکلم پروتستان و فیلسوف برجسته آلمانی، بر آن است که اساس دین و دینداری، تجربه دینی، و آموزه های مسیحی، بیان و تفسیر این تجربه ها است که در قالب کلامی بیان می شوند. آموزه ها باید با تجربه دینی متناسب شوند؛ زیرا آموزه ها، مناسک و آیین های دینی از تجربه های دینی برمی خیزند. تجربه های دینی در افراد گوناگون متفاوت، و کتاب مقدس، گزارشی از تجربه های مذهبی و دینی پیامبر (عیسی مسیح) است. برخی از نویسندگان مسلمان نیز تحت تأثیر شلایر مایر برآنند که در قرآن نیز هسته اصلی دین، همین تجربه ها است و اگر از شناخت دینی، و از اعمال و شعائر صحبت شده، باز هم به صورت رفتار انسانی که در اصل، به آن تجربه متکی است، صحبت شده است.^۳

این مطلب را به اجمال توضیح می دهیم. ابتدا لازم است تعریفی از تجربه دینی ارائه دهیم. تعریف تجربه دینی: مشاهده یا مواجهه انسان با امور ماورای طبیعی یا مشارکت در آن، یا مشاهده یا مشارکت یا مواجهه یا دریافتی است که متعلق آن، موجودات ماورای طبیعی، یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند. متفکران و فیلسوفان مغرب زمین، درباره تجربه دینی دیدگاه خاصی دارند که ما بحث خود را به دیدگاه شلایر مایر محدود می کنیم.

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۶۹.

۲. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳؛ محمدباقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

۳. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۱۱۹.

فریدریش شلایر مآخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴ م) در قرن نوزدهم در نوشته های مهمش ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه ای عقلی یا معرفتی نیست؛ بلکه احساس اتکا و وابستگی مطلق و کامل به منبع یا قدرتی شمرده می شود که از جهان متمایز است.^۱

او بر آن است که قلب و اساس ایمان دینی، در عواطف و به نحو خاص تر، در احساسی قرار دارد که به نحو خاص دینی است که نام های گوناگون از قبیل احساس وابستگی مطلق، احساس و تجربه امر نامتناهی و احساس امر کلی بر آن می گذارد. او همچنین اعتقاد دارد که حیات دینی، هم در شکل عقیدتی و آموزه ای و هم در شکل آیینی و شعائری، از این احساس ناشی می شود، و به تعبیری، آموزه ها و شعائر، تفسیری از تجربه دینی هستند؛ بنابراین، به نظر او، اساس دین نه فکر و نه عمل است؛ بلکه شهود و احساس است.^۲ او آن قدر بر تجربه تأکید داشت که مذهب و دین فقط در احساس و تجربه خلاصه شد. از نظر شلایر مآخر، تمام کسانی که می خواهند به محراب مذهب راه یابند، باید آموزه ها را نفی کنند.^۳ از نظر او، در حالی که آگاهی درباره حضور الهی در ما ضعیف و مبهم است، این آگاهی در مسیح هر لحظه به شکل کامل وجود داشته؛ بنابراین، از نظر شلایر مآخر:

۱. اساس دین و دینداری، تجربه دینی است؛

۲. آموزه ها و مناسک و شعائر دینی از تجربه های دینی برمی خیزند و به تعبیری، تفسیر تجربه اند؛

۳. آموزه های دینی باید با تجربه های دینی متناسب شوند؛

۴. تجربه ها برای همه کس در یک مرتبه حاصل نمی شوند؛

۵. دین، امر شخصی است که هر کس باید آن را تجربه کند.

برخی از نویسندگان مسلمان، تحت تأثیر شلایر مآخر برآنند که اصل و اساس دین و دینداری تجربه های دینی است که برای همه در یک مرتبه حاصل نمی شوند. تجربه های دینی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت سرچشمه می گیرد و ایمان بر این تجربه ها استوار، و عقاید و آموزه های دینی، تفسیر این تجربه ها است.^۴

۱. این که چه عواملی موجب آن شد که شلایر مآخر به این دیدگاه رو آورد، عوامل متعددی را بر شمرده اند که از جمله آنها می توان به این موارد اشاره نمود: ۱. این که اصل و اساس آموزه های دین اعتقاد به وجود خدا است و فیلسوفانی مانند هیوم و کانت، انتقاداتی جدی به براهین اثبات وجود خدا وارد کرده بودند. ۲. تعارض جدی بین نظریات علمی و آموزه های دینی وجود داشت و او فکر می کرد که دیگر نمی توان از آموزه های دینی دفاع نمود. ۳. تردیدهای جدی در باب حجیت کتاب مقدس به عنوان یک سند معتبر، به عمل آورده بودند و شلایر مآخر فکر می کرد که حجیت کتاب مقدس مورد تردید قرار گرفته است. این عوامل و عوامل دیگر موجب آن شد که شلایر مآخر مبنای دیگری را برای دین و دینداری پی جویی کند.

۲. Schleiermacher, The Christian Faith, P. 17.

۳. Martin, op. cit, P. 329.

۴. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۳۸۳.

۵. شبستری، ایمان و آزادی، ص ۳۸ و ۱۱۷.

وی در تعبیری می گوید:

در قرآن مجید هم، دین به همین معنا آمده است. در این کتاب هم، هسته اصلی دین، همین تجربه ها است و اگر از شناخت دینی صحبت شده، از آن شناخت ها به عنوان تفسیر آن تجربه ها صحبت شده است. اگر از اعمال و شعائر صحبت شده، باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه متکی است صحبت شده است.^۱

همو در جای دیگر می گوید:

یک وقت این است که کسی می گوید باید مسلمانان این عصر نیز عیناً همان تجربه ها و بیان های مسلمانان نخستین را داشته باشند؛ من چنین بایدی را نادرست می دانم و چنین چیزی غیرممکن است. من که در این عصر زندگی می کنم، انسانی هستم متفاوت با انسان های عصرهای قبل. آگاهی های من متفاوت است؛ سازمان روانی روحی من متفاوت است ... ؛ ملاک من، تجربه هایی است که برای خودم حاصل می شود؛ من، هرگز در انتظار این نیستم که تجربه های آنها عیناً برای من تکرار شود؛ تجربه دینی من همان است که برای خودم حاصل می شود. شناخت آن هم متناسب با آن برای خودم حاصل خواهد شد.^۲

از مجموع سخنان وی در باب تجربه دینی، این نتایج برمی آید:

۱. اساس دین و دینداری، تجربه دینی است و تجربه دینی، از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت ناشی می شود؛

۲. شناخت و آموزه های دینی، تفسیر این تجربه ها است؛

۳. تغییر در تجربه های دینی، تغییر در شناخت ها و آموزه های دینی را در پی دارد؛

۴. تجربه های مسلمانان نخستین، با مسلمانان عصر حاضر فرق دارد و به تعبیری، تجربه ها برای افراد مختلف، متفاوت است؛

۵. دین، امر شخصی است که هر کس باید آن را تجربه کند.

براساس چنین تفکری، قرآن و کتاب مقدس فقط ثبت تجربه های دینی پیامبر است که برای خودش حجیت دارد. اعتقادات هر شخص باید براساس تجربه ای باشد که خودش تجربه می کند و ممکن است چنین اعتقاداتی با اعتقادات پیامبر یکسان نباشد. در تعارض آموزه ها و اعتقادات دینی شخصی با آموزه های پیامبر یا قرآن، اصل، آموزه های خود شخص است.

مسلمان نمی تواند چنین مبنایی را برای قرائت های گوناگون از قرآن بپذیرد؛ زیرا به هرج و مرج معرفتی منتهی می شود. اکنون به پاره ای از اشکالات این نظریه اشاره می کنیم:

۱. همان، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۱۳۶.

اشکالات

۱. شلایر ماخر، معیار دینی بودن تجربه را آن می داند که «نتیجه فعل خدا» یا «محصول مستقیم آفرینش» باشد و هر دوی این ملاک ها، از مقوله امور معرفتی و شناختاری اند که با مبنای تفکر او هماهنگ نیست که به تقدّم بُعد عاطفی و تجربی دین اعتقاد دارد.^۱ (شلایر ماخر برای دینی بودن تجربی، ملاک هایی را ذکر می کند که این ملاک ها ویژگی شناختی و معرفتی دارند. اگر او هیچ معیاری برای تشخیص دینی بودن ارائه ندهد، در آن صورت با مشکلات زیادی مواجه می شود)

۲. تا هنگامی که آدمی، از الوهیت، معنایی در نظر نداشته باشد نمی تواند آن را تجربه کند. اگر الوهیت واژه بی معنایی است، چگونه می توان آن را تجربه کرد، و اگر واژه بامعنایی است، چه معنایی را باید برای آن در نظر گرفت؟ آیا الوهیت و خدا همسان با جهان و انسان است، همان طور که برخی فیلسوفان برآوردند؟ به نظر نمی رسد الوهیتی که متعلّق تجربه دینی است، چنین معنایی را داشته باشد. اگر الوهیت، امری جدا و مغایر با انسان و جهان است همان گونه که موخّدان چنین عقیده ای دارند، با انسان و جهان چه رابطه ای دارد؟

تا هنگامی که به چنین پرسش هایی پاسخ داده نشود نمی توان الوهیت را به نحو صحیحی تجربه کرد؛ بنابراین نمی توان مبنای دین را تجربه دینی دانست و امور شناختی را فرع بر تجربه ها دانست؛ بلکه امر برعکس است. ۳. اگر تجربه های دینی اساس دین و دینداری باشد، معیاری برای صحتّ و سقم تجربه ها وجود نخواهد داشت و نتیجه آن، این می شود که تفسیر همه این تجربه ها درست است؛ بنابراین، امکان دارد که در مذهبی، تجربه ها و آموزه های متناقضی پدید آید که همه آنها صحیح باشند.

۴. اگر اساس دینداری، تجربه دینی است، دیگر آموزه های قرآنی ملاک و هنجار نخواهند بود، در حالی که تمام قرآن وحی خدا است؛ چنان که قرآن می فرماید:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ^۲

و از هوس سخن نمی گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می شود نیست. آن را [فرشته] شدید القوی به او فراآموخت.

در آیه دیگر می فرماید:

وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٌ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ^۳

۱. Schleiermacher, on Religion, P. 45.

۲. نجم (۵۳)، آیه ۳-۵.

۳. یونس (۱۰)، آیه ۱۵.

چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند، می گویند: قرآن دیگری جز این بیاور یا آن را عوض کن. بگو مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می شود، پیروی نمی کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می ترسم؛ پس، این همه تأکید قرآن بر وحی بودنش، حکایت از آن دارد که خود این آموزه های قرآنی موضوعیت دارد، نه تجربه دینی.

۵. اگر اساس دینداری، تجربه دینی است، دیگر معنا ندارد که یک تفسیر از تجربه های دینی فقط جنبه هدایتی داشته باشد؛ بلکه همه آموزه ها که تفسیر تجربه دینی اند، جنبه هدایتی دارند؛ یعنی همان گونه که توحید (تفسیری از تجربه دینی) باعث هدایت می شود، بت پرستی و تثلیث و دیگر عقاید نیز باعث هدایت می شوند؛ در صورتی که قرآن (کتاب هدایت) فقط توحید را باعث رستگاری می داند. اگر به واقع ما به قرآن اعتقاد داریم نمی توانیم قائل شویم تمام آموزه هایی که تفسیر تجربه دینی اند، جنبه هدایتی دارند؛ بنابراین، بر اساس این اشکالات و اشکالات بسیار دیگر نمی توان مبنای تجربی را مبنای قرائت های گوناگون از قرآن دانست و به نویسندگان مسلمان سفارش می شود که در اقتباس و الگوبرداری از متفکران مغرب زمین دقت و وسواس بیشتری داشته باشند.

۵. مبنای تکامل معرفت دینی قرائت های مختلف

یکی دیگر از مبانی قرائت های گوناگون از قرآن، نظریه تکامل معرفت دینی یا نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت است. این نظریه را ابتدا الفرد فیرمین لویزی (۱۸۵۷ - ۱۹۴۰) مطرح کرد. او یکی از متفکران تجدّد طلب مسیحیت است که در سال ۱۸۷۹ به مقام کشیشی رسید و در سال ۱۹۰۸ تکفیر و از جامعه کشیشان اخراج شد. جان مک کواری، از دین پژوهان برجسته مغرب زمین در کتاب تفکر دینی در قرن بیستم درباره لویزی می گوید:

الفرد فیرمین لویزی، اغلب به گونه ای می نویسد که گویی حقیقت دین، مطلق و جاودانه و ثابت است و آنچه تغییر و تکامل می یابد، تنها فهم و بیان ما (یا معرفت ما) از این حقیقت است.^۱

برخی از نویسندگان مسلمان، تحت تأثیر این نوع تفکر، آن را درباره متون دینی اسلامی از جمله قرآن بیان کرده اند و چنین می گویند:

آن که عوض می شود، فهم آدمیان است از شریعت (یا دین) و آن که ثابت می ماند خود شریعت (یا دین) است.^۲

۱. مک کویری، همان، ص ۳۷۳.

۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۸۱.

وی ارکان این نظریه را به صورت شش اصل مطرح می کند:

۱. دین و معرفت دینی دو امر متغایرند؛
 ۲. دین، امری ثابت یا دین و شریعت صامت است و هیچ گونه تغییر و تحوّل نمی پذیرد؛
 ۳. معرفت دینی، خود نوعی معرفت بشری است؛
 ۴. معارف بشری با یکدیگر در ارتباطند؛
 ۵. معارف بشری متحوّلند؛
 ۶. تحوّل معارف بشری، تکاملی است، نه قهقرایی.^۱
- این نکته شایسته ذکر است که متفکران مغرب زمین، به تمام این ارکان اشاره کرده اند، این مطلب به طور مفصل در کتاب *خاستگاه نوآندیشی دینی* مطرح شده است.^۲
- اکنون به توضیح اجمالی این نظریه می پردازیم:
- بر اساس این نظریه، دین، قدسی و کامل است و منشأ الهی دارد و در آن خطا و تناقض راه ندارد و ثابت و جاودانه است؛ اما فهم شریعت، هیچ یک از این اوصاف را ندارد. در هیچ عصری از اعصار، فهم شریعت، نه کامل، نه ثابت و نه پیراسته از خطا و خلل است و منشأ قدسی و الوهی ندارد.^۳
- همچنین، معرفت دینی، معرفت بشری است و مانند دیگر شاخه های معرفت، در تحوّل و تکامل است،^۴ و هیچ فهمی از تحوّل مصون نمی ماند؛ از این رو، معرفت دینی، معرفتی ناقص، متحوّل و تکامل پذیر است و رشد تدریجی دارد. چون معارف بشری با یکدیگر در ارتباطند، تغییر در بخشی از این معرفت، تغییر در معرفت دینی را در پی دارد؛ در نتیجه اگر مفسّری، فهمی از قرآن داشته باشد، کمترین تغییر در شاخه های دیگر علوم، فهم او را از دین تغییر می دهد؛ از این رو فهم و قرائت های مفسّران در اعصار و حتّی روزهای گوناگون فرق می کند؛ پس این نظریه می تواند مبنای قرائت های مختلف از دین، از جمله قرآن قرار گیرد. این نظریه، دارای اشکالات اساسی است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

انتقادات

۱. نویسنده بی توجّه به علل و دلایل طراحان اصلی این نظریه در جهان مسیحیت، آن را اقتباس و در فضای اسلامی مطرح ساخته است. اگر به آن انگیزه ها توجّه می کرد، هیچ گاه آن را در متون اسلامی از جمله قرآن

۱. همان.

۲. محمد محمدرضایی، همان، ص ۵۵ - ۸۰.

۳. سروش، همان، ص ۴۴۰.

۴. همان، ص ۲۰۳.

روا نمی دانست، به تعبیر دیگر متون دینی تحریف شده مسیحیت و ناسازگار با علم، متفاوت با قرآن است. همچنین، این نظریه، بدون دلیل کافی و وافی، طرح شده است.

۲. اگر بر اساس این نظریه، معرفت دینی، ناقص، متحول و تکامل پذیر و رشد تدریجی دارد و غیر یقینی است، خود این نظریه هم، چون معرفت دینی است، غیر یقینی خواهد بود. مدافع این نظریه در پاسخ این اشکال مطرح می کند که این نظریه، حکمی درجه دوم و در باب دین است؛^۱ بنابراین تغییر نمی کند. نویسنده در جای دیگر می گوید:

باید ابتدائاً گفت که مدّعی ما آن است که فهم ما از همه چیز در حال تحوّل است؛ آن هم به نحو موجه کلیه که بدون استثنا است و بدیهیات و حتّی همین مدّعا را نیز در بر می گیرد؛ یعنی فهم ما از همین مدّعا نیز تحوّل می یابد؛^۲

بنابراین، براساس این ادّعی او، این نظریه حتّی اگر درجه دوم هم باشد، ناقص و غیر یقینی است. این مطلب به خود شمولی دچار شده است.

همچنین مشاهده می کنیم که در حوزه معرفت انسانی، معرفت های یقینی وجود دارد. برای نمونه، این گزاره که ناقص را از آن نظر که ناقص است، به یقین ناقص می دانیم. هر چند در معنای نقص، تحوّل صورت پذیرد، تا وقتی که این عنوان بر چیزی صادق باشد، از حوزه نقص بیرون نمی رود و هیچ گاه کامل نیست یا این گزاره که کل از جزء بزرگ تر است. هر چند در معنای کل و جزء تحوّل و تغییر پدید آید، هیچ گاه جزء بزرگ تر از کل نمی شود.

۳. نظریه قبص و بسط به نسبت و پلورالیسم معرفتی و دینی منتهی می شود؛ زیرا بر آن است که همه معرفت های بشری ناقص و غیر یقینی است. (در طول تاریخ معرفت های دینی متفاوتی وجود داشته است که اولاً هیچ کدام قطعی نیست و ثانیاً همه آنها در ناقص بودن مشترکند).

۴. انتقاد دیگر بر این نظریه این است که چون معرفت از سنخ مجردات است، تغییر و تحوّل در آنها معنا ندارد. هیچ گاه یک تصوّر و معرفت، به تصوّر و معرفت دیگری متحوّل نمی شود؛ بلکه در کنار تصوّر پیشین، تصوّر جدیدی پدید می آید. چوب در خارج به خاکستر تبدیل می شود؛ در خارج، دیگر چوب سوخته شده وجود ندارد؛ آنچه بر جای مانده، خاکستر است؛ از این رو می گوییم: چوب به خاکستر متحوّل شد؛ ولی در ذهن، تصوّری که پیشتر از چوب داشتیم، در کنار این تصوّر، تصوّر دیگری از خاکستر پدید آمد. هر دوی این تصوّر ها در کنار هم وجود دارند. بنابراین تصوّر چوب، به خاکستر متحوّل نشده است. بنابراین، اصولاً تحوّل در معرفت صورت نمی گیرد، بلکه یک معرفت در کنار معرفت دیگری قرار می گیرد.

۱. همان، ص ۴۰.

۲. همان، ص ۱۱۶.

۵. نویسنده این مطالب بر آن است که دین و معرفت دینی دو امر متغایرنند و همچنین دین، امری ثابت است و هیچ گونه تغییر و تحوّل نمی پذیرد. حال پرسش این است که وی از کجا به این نتیجه رسیده که دین ثابت است و هیچ گونه تحوّل نمی پذیرد. آیا ثبات دین را از خود دین کشف کرده است یا از بیرون دین که با این قاطعیت اعلام می دارد: دین، هیچ گونه تحوّل را نمی پذیرد؟ اگر از درون دین کشف کرده است، جزو معرفت دینی می شود و به گمان او، معرفت دینی، ناقص و غیر یقینی است و اگر از بیرون دین کشف کرده، باز جزو معرفت های بشری است که به گمان وی آن هم متحوّل و ناقص و غیر یقینی است؛ بنابراین ادّعای ایشان همانند پارادوکس دروغگو است.

با توجّه به این اشکال ها می توان نتیجه گرفت که مبنای تکامل معرفت دینی قرائت های گوناگون از قرآن نیز صحیح نیست. از این پنج مبنایی که برای قرائت های مختلف از قرآن طرح شد، با توجّه به اشکال های هر کدام، روشن شد که فقط مبنای اوّل می تواند مبنای صحیحی برای قرائت های مختلف از قرآن باشد.



دین شناسی



تعریف دین

دین در لغت معانی گوناگونی دارد. راستکار شدن، اطاعت نمودن، پاداش، عادت، جزاء، حکم، حساب، پرهیزگاری، شریعتو آیین در معنای آن آمده است.^۱ در قرآن مجید نیز واژه دین کاربردهای مختلفی یافته است از جمله: جزا و پاداش^۲، ملک و سلطنت^۳، شریعت^۴، آیین^۵، عقیده^۶ و...

اندیشوران و متفکران تلاش‌های زیادی در جهت ارائه تعریفی از «دین» کرده‌اند. هر یک از اندیشمندان از منظر خاصی به دین نظر کرده و تعریفی همسو با همان زاویه نگرش به دست آورده‌اند. تعاریفی که در این باب بیان شده بالغ بر صدها تعریف است که به گونه‌های مختلفی تقسیم پذیرند.^۷

عالمان و اندیشمندان مسلمان کوشیده‌اند با نظر داشت دین حق تعریفی نسبتاً جامع و مانع از دین ارایه کنند؛ به گونه‌ای که اولاً در حد امکان مهم‌ترین ویژگی‌ها و اوصاف دین را بنمایاند و ثانیاً نظام‌های عقیدتی باطل، غیر توحیدی و خداگریز را نیز در بر نگیرد. با چنین رویکردی علامه طباطبایی (ره) دین را چنین معرفی می‌کند: «دین عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی اسلام^۸ است که پیامبران از طرف خدا برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. دانستن این عقاید و انجام این دستورها سبب خوشبختی انسان در دو جهان است.»^۹

ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «... آن [دین] روش مخصوصی در زندگی است که صلاح دنیا را به طوری که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد تأمین می‌نماید. پس در شریعت باید قانون‌هایی وجود داشته باشد که روش زندگانی را به اندازه احتیاج روشن سازد...»^{۱۰}

تعریف فوق دارای ارکان و مؤلفه‌هایی به شرح زیر است:

۱ بنگرید: لغتنامه دهخدا، ج ۸، ذیل واژه دین؛ نیز: فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۸، ص ۷۳، راغب اصفهانی، مفردات، ص ۱۷۵.

۲ سوره حمد (۱) آیه ۴.

۳ سوره انفال (۸) آیه ۳۹.

۴ سوره شوری (۴۲) آیه ۱۳.

۵ سوره کافرون (۱۰۹) آیه ۶.

۶ سوره بقره (۲) آیه ۲۱۷.

۷ برای آگاهی بیشتر ر.ک: علامه محمد تقی جعفری، فلسفه دین، بخش نخست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۸ اسلام در اینجا به معنای عام است که دین حقیقی و معتبر الهی در هر زمان را شامل می‌شود.

۹ علامه سید محمد حسین طباطبایی، آموزش عقاید و دستورهای دینی، ج ۱، ص ۱۵.

۱۰ ترجمه المیزان، ج ۲، ص ۱۸۷.

۱. الهی بودن منبع و منشأ دین.
 ۲. اشتمال دین بر سه کلان حوزه: نظام اعتقادی و بینشی، نظام ارزشی و نظام رفتاری هماهنگ با یکدیگر.
 ۳. هدف‌گیری دین به سوی کمال و سعادت انسان در این دنیا، و هم در حیات فرجامین.
- از طرف دیگر باید توجه داشت که مراد از دین، همان دین نازل شده از سوی پروردگار است، نه دین‌ورزی و گرایش‌های دینی آدمیان. به عبارت دیگر دین چیزی است و تدین پدیده‌ای دیگر.

خاستگاه دین

آفرینش انسان با دیگر پدیده‌ها تفاوت جدی دارد. آدمی در نهاد خود دارای توانشها، بینش‌ها و گرایش‌های ذاتی ویژه و ممتازی است که از آن‌ها در دیگر پدیده‌ها خبری یافت نمی‌شود.^۱ یکی از برجسته‌ترین اقتضائات ذاتی و شناخت‌ها و گرایش‌های درون نهادآدمیان حس دینی، یعنی شناخت خدا، عشق و گرایش به او و پرستش او است. در نگاه قرآن نیز انسان آفرینش خاصی دارد که او را به روش خاص، مسیر معین و هدف مشخصی هدایت می‌کند؛ انسان که بدون پیمودن این مسیر، به آن هدف نمی‌رسد. قرآن از این هدایتگر درون نهادی، به فطرت یاد نموده، می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...»^۲؛ «پیوسته رو به سوی دین پاک خداوند داشته باش که انسان‌ها را بر آن سرشته است و آفرینش الهی دگرگون نخواهد شد»/استاد مطهری در این باره می‌گوید:

«یک وقت ما دین را به عنوان آنچه از ناحیه پیغمبران بر مردم عرضه می‌شود نگاه می‌کنیم، این معلوم است که منشأش، وحی است. ولی آیا همین وحی که معارفی را به عنوان معارف دین عرضه می‌دارد و اخلاق و تربیتی را عرضه می‌دارد و قانون و مقرراتی را عرضه می‌دارد و در مجموع، همین وحی که یک راهی را برای فکر و برای عمل انسان عرضه می‌دارد، آیا یک مبنا و ریشه‌ای هم در انسان‌ها دارد؟ ... آنچه که پیغمبران عرضه داشته‌اند... چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست، یعنی طلب او، خواست او و جستجوی او در طبیعت و سرشت انسان هست. در این صورت، حالت پیغمبران حالت باغبانی می‌شود که گلی یا درختی را پرورش می‌دهد، که در خود این درخت یا گل یک استعدادی یعنی یک طلبی برای یک شیء خاص هست... انسان نیز یک فطرتی - به معنای یک تقاضایی - دارد.

۱ جهت آگاهی بیشتر بنگرید: شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸-۲۸.

۲ سوره روم (۳۰) آیه ۳۰.

بعثت پیغمبران، پاسخ‌گویی به تقاضایی است که در سرشت بشر وجود دارد. در واقع آنچه که

بشر به حسب سرشت خودش در جستجوی آن بوده است و خواهد بود، پیغمبران آن را بر او

عرضه داشته‌اند و عرضه می‌دارند. این همان معنی فطرت است.^۱

امور فطری ویژگی‌هایی دارد که برخی از آنها عبارت است از: (۱) همگانی، همه گاهی، همه جایی بودن؛ (۲) متعالی، مقدس و فراحوانی بودن؛ (۳) غیر اکتسابی بودن؛ (۴) قابل سلب کلی نبودن؛ هرچند مانند غرایز، تحت تأثیر عوامل مختلف شدت و ضعف پذیر باشد و از همین رو نیاز به مذکر، پرورش دهنده و تربیت کننده دارد. قرآن مجید یکی از مهمترین کارویژه‌های انبیا(ع) را همین می‌داند. (۵) تجربه پذیری درونی؛ یعنی هر انسان سلیمی با رجوع به وجدان می‌تواند در سویدای ضمیر خویش امور فطری مانند خدا خواهی، حقیقت یابی، میل به صداقت و راستی و انزجار از دروغ، زشتی و کژی را دریابد.^۲

تحقیقات برخی از متفکران و دانشمندان نیز حکایت از سرشتمندی دینی انسان دارد. اکنون به اختصار گواهی برخی از اندیشمندان را نسبت به امور یاد شده مرور می‌کنیم:

«تانه گی دو کهنهتن» می‌نویسد:

«حس مذهبی یکی از عناصر اولیه ثابت و طبیعی روح انسانی است. اصلی‌ترین و

ماهوی‌ترین قسمت آن به هیچ یک از رویدادهای دیگر قابل تبدیل نیست، بلکه نحوه ادراک

فطری ورا، عقلی است که یکی از چشمه‌های آن از ژرفای روان ناخود آگاه فوران می‌کند و

نسبت به مفاهیم زیبایی (مربوط به هنر) و نیکی (مربوط به اخلاق) و راستی (مربوط به علم)،

مفهوم دینی، یا به طور صحیح‌تر، مفهوم مقدس، مقوله چهارمی است که دارای همان اصالت و

استقلال سه مفهوم دیگر است».^۳

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۰۰-۶۰۲.

۲. جهت آگاهی بیشتر بنگرید:

الف. فطرت و دین، علی ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

ب. فطری بودن گرایش به دین، عبدالله حاجی صادقی، فصلنامه قسبات، ش ۵۳.

ج. جواد آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، تفسیر موضوعی، ج ۵.

د. مطهری، مرتضی، فطرت، مجموعه آثار، ج ۳.

ه. سرشت انسان، علی شیروانی، قم، معرف، اول، ۱۳۷۶.

۳. تانه گی دو که نه تن، حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی، ترجمه مهندس بیانی، ص ۱۴.

ویلیام جیمز^۱ نیز بر آن است که احساس متعالی - که یکی از بارزترین جلوه‌های دینی است - از امری درون بود و نهانی یعنی «ضمیر نیمه هشیار»^۲ انسان بر آمده و در طول قرن‌ها رشد و بالندگی یافته است. جیمز ویژگی‌های حیات دینی را در پنج محور زیر بیان می‌کند:

۱. دنیایی که محسوس ماست و به چشم در می‌آید، قسمتی از عالم معنوی برتر است که به چشم در نمی‌آید و این دنیای مرئی و محسوس، ارزش و معنای خود را از آن عالم دریافت می‌کند.
۲. وحدت با آن عالم برتر و ارتباط مقرون به هماهنگی با آن، غایت حقیقی ماست.
۳. دعا و نماز یا به عبارت دیگر، اتصال با روح عالم خلقت - خدا یا نظم کائنات - کاری است با اثر و نتیجه آن، جریان قدرت و نیرویی است که به طور محسوس دارای آثار مادی و معنوی است.
۴. زندگی [یعنی حیات دینی] مزه و طعمی دارد که گویا رحمت محض است و به شکل یک زندگی سرشار از نشاط شاعرانه یا سرور و بهجت دلیرانه‌ای در می‌آید.
۵. یک اطمینان و آرامش باطنی ایجاد می‌شود که نتیجه‌اش در مورد دیگران، اظهار احسان و عواطف بی دریغ است»^۳

از نظر جیمز ضمیر ناهشیار مورد قبول همه روان شناسان است. او ضمیر ناهشیار را زیر ساخت بسیاری از شاهکارها و سرچشمه نبوغ انسانی می‌داند. او حقایق دینی و غیبی چون خدا، فرشتگان و... را واقعیاتی عینی و خارجی می‌داند که ضمیر ناهشیار از درون وجود ما، بین ما و آنها، در سطح شعور آگاهانه رابطه برقرار می‌کند.^۴

هدف و کارکرد دین

دین از جهات متعددی مدد رسان و یاور انسان است و کارکردهای گسترده و فراگیری در عرصه‌های مختلف حیات بشر دارد. قرآن مجید در آیاتی چند پرده از راز رسالت انبیای الهی می‌گشاید و اهدافی را در این درباره بیان می‌دارد، از جمله:

روانشناس آمریکایی و بنیانگذار مکتب پراگماتیسم. William James (1842 - 1910)

^۲ Subconscious Self

^۳ James, William, the varieties of religious experience: A study in human nature, London, Routledge. 2002, P. 375.

به نقل از: مسعود آذربایجانی و سید مهدی موسوی اصل، در آمدی بر روان شناسی ص ۳۵. تهران: سمت و قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، اول، ۱۳۸۵.

^۴ See: ibid. pp 394 – 395.

هدایت انسان به سوی یکتاپرستی و طاغوت گریزی؛ «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»^۱

تزکیه و تعلیم و تربیت انسان؛ «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»^۲

جهت دهی به سوی سعادت و رستگاری جاودانه؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ»^۳

برقراری قسط و عدل در حوزه مناسبات انسانی؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»^۴

ارائه قوانین و داوری عادلانه و رفع اختلافات؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا»^۵

امر به معروف و نهی از منکر، برداشتن قیود و رنجیرهای دست و پاگیر و مانع رشد و سعادت انسان؛ «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...»^۶ این قیود و رنجیرها اقسام و مصادیق مختلفی دارند که برخی از آنها عبارتند از: (۱) تکالیف شاق و ساختگی غیرالهی؛^۷ (۲) قیود اجتماعی ناشی از نظامهای سیاسی و اقتصادی فاسد؛^۸ (۳) عقاید پوچ و انحرافی و دربند کشنده خرد انسانی.

۱) (نحل / ۳۶) به تحقیق در میان هر امتی پیامبری برانگیختیم تا خدای را پرستش کنید و از طاغوت دوری گزینید.

۲) (آل عمران / ۱۶۴) هر آینه خداوند بر مؤمنان منت نهاد، آنگاه که در میان ایشان، از جنس خودشان، پیامبری برانگیخت تا آیاتش را برایشان فرو خواند و آنان را تزکیه نموده و به ایشان کتاب و حکمت بیاموزد. هر چند پیش از این در گمراهی آشکار به سر می بردند.

۳) (اعراف / ۵۹) همانا نوح را رهسپار قومش ساختیم، پس گفت: ای مردمان! خدای را پرستش کنید، که جز او شما را معبودی نیست. به راستی من از عذاب روزی سخت بر شما بیمناکم.

۴) (حدید / ۲۵) هر آینه پیام آوران خویش را با دلایل روشن فرستاده و همراه آنان کتاب و میزان فرو فرستادیم. تا آدمیان عدل و قسط پیا دارند.

۵. (نساء / ۱۰۵) ما کتاب را بر تو فرو فرستادیم تا بر اساس آنچه خداوند به تو آموخته در میان مردم داوری کنی، و مبادا که حامی خائنان (ستمگران) باشی.

۶) (اعراف / ۱۵۷) آنانکه پیروی کنند از رسول - ختمی - و پیغمبری که در تورات و انجیلی که نزد آنهاست نام و نشان و اوصافش را نگاشته می یابند. آن رسول ایشان را امر به نیکی و نهی از زشتی خواهد کرد و بر آنان هر طعام پاکیزه و مطبوع را حلال و هر پلید و منفور را حرام می گرداند. و بارهای سنگین و رنجیروهایی را که بر آنها بود (از دوش و گردنشان) بر می دارد...

۷. نگا: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۲۱.

بنابراین دین نه تنها راهبر به سوی تأمین سعادت جاودان اخروی است؛ که در زیست این جهانی نیز به گونه‌های مختلف و در عرصه‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی و حوزه‌های روابط چهارگانه انسان یعنی: رابطه با خدا، رابطه با خود، رابطه با هم‌نوعان و رابطه با محیط، آموزه‌ها و تأثیرات منحصر به فرد و بدیل ناپذیری دارد. در نگاه نخستین می‌توان نقش دین را در دو ساحت اساسی حیات انسان، یعنی حیات اینجهانی و حیات فرا اینجهانی پی جست.

کارکردهای اینجهانی

کارویژه‌ها و کارکردهای دنیایی دین عرصه‌های گوناگونی دارد و به گونه‌های مختلفی تقسیم پذیر است. از جمله تقسیم آن به کارکردهای فردی و اجتماعی و تقسیم آن دو به زیر شاخه‌های دیگر می‌باشد. در عین حال برخی از این تقسمات خالی از پاره‌ای تداخلات یا فرو نهادن بخشی از داده‌های دین نمی‌باشد. در این قسمت برخی از کارکردهای دنیایی دین را به طور فشرده در سه عرصه روانشناختی، معرفت و دانایی و حوزه مناسبات انسانی و اجتماعی پی می‌گیریم.

کارکردهای روانشناختی

از نظر گاه روانشناختی دین کارکردها و ثمرات بسیاری برای انسان دارد. در میان دانش‌های جدید هیچ یک مانند روانشناسی نقاب از رازهای شگفت دین و دینداری بر نکشیده و لزوم اجتناب ناپذیر آن را در همین زندگی دنیایی به طور ملموس روشن نساخته است. البته باید توجه داشت که اساساً روانشناسی در پی تعیین حق و باطل و به تعبیر دیگر «ارزش صدق» دین نیست؛ چرا که تعیین این مسئله خارج از توان و کارویژه‌های این دانش است.

افزون بر آن روانشناسی در این باره نظر به دین خاصی ندارد؛ و چه بسا در برخورد با پاره‌ای از ادیان کارکردهایی منفی را نیز مطرح کند. البته انتظار می‌رود که هر اندازه دینی از اصالت و حقانیت بیشتری برخوردار باشد، در مجموع کارکردهای مثبت تری داشته باشد، لاجرم می‌توان بهترین و بیشترین کارکردهای مثبت را از بهترین دین انتظار داشت. آنچه این دانش پی می‌گیرد و در صلاحیت آن است ثمرات و کارکردهای روانی دین فارغ از حقانیت و ارزش صدق آن است. پاره‌ای از کارکردهای روانشناختی دین و دین‌ورزی عبارتند از:

۱. **معنا بخشیدن به حیات؛** یکی از مهم‌ترین کارکردهای اساسی دین، تبیین فلسفه زندگی و معنای حیات است.^۲ هر انسانی از خود می‌پرسد زندگی برای چیست؟ درد و رنج و مرگ و میرها چه معنا دارند؟ و در

۱. نگا: سید محمد تقی مدرسی، من هدی القرآن، ج ۳، ص ۴۶۳، دارالهدی، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

۲. جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۱ ص ۱۸.

مجموع آیا جهان ارزش زیستن دارد یا نه؟ یافتن پاسخی صحیح در برابر این پرسش ها زندگی ساز است و ناکامی در برابر آن زندگی سوز. دین با تبیین جاودانگی، حکمت و هدفمندی هستی و جهت گیری رو به خیر و کمال و تعالی آن، در پرتو تدبیر خداوند حکیم و رحمان و رحیم، خردپذیرترین و دلپسندترین معنا از حیات انسان و جهان را به دست می دهد.

«یونگ»^۱ در اهمیت این مسئله می نویسد: «در میان همه بیمارانی که در نیمه دوم حیاتم با آنها مواجه بوده ام، یکی هم نبوده که مشکلش در آخرین وهله، چیزی جز مشکل یافتن یک نگرش نسبت به حیات باشد. با اطمینان می توان گفت که همه آنان از آن رو احساس بیماری می کرده اند که چیزی را که ادیان زنده هر عصر، به پیروان خود، عرضه می دارند، از دست داده اند و هیچ یک از آنان قبل از یافتن بینش دینی خود، شفای واقعی نیافته است».^۲

«ویکتور فرانکل»^۳ نیز قدرت دین را عقیده به «آبر معنی»^۴ می داند، یعنی دین بهترین معنی برای زندگی کردن است.^۵

از نظر استاد مطهری پاره ای از برون دادهای روانشناختی تفسیر دینی حیات عبارت است از:

۱. احساس خوش بینی و رضایت؛

۲. مطبوع سازی زندگی در مجموعه هستی؛

۳. ایجاد امیدواری؛

۴. مسئولیت پذیری؛

۵. نشاط و حرکت.

شهید مطهری بر آن است که آموزه های دینی نگرش فرد به نظام هستی و قوانین آن را خوش بینانه و مثبت می سازد. فرد با ایمان در کشف هستی شهروند کشوری را می ماند که قوانین و تشکیلات و نظامات آن را صحیح و عادلانه می داند و به حسن نیت کار گزاران آن ایمان دارد. لاجرم: اولاً، زندگی برای او مطبوع و دلپذیر می شود.

۲. کارل گوستاو یونگ Karl Gustave jung (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱) روانپزشک و متفکر سوئیسی که به خاطر فعالیت هایش در روانشناسی و ارائه نظریاتش تحت عنوان روان شناسی تحلیلی معروف است. یونگ را در کنار زیگموند فروید از پایه گذاران دانش روانکاوی قلمداد می کنند.

See: "Modern Man in Search of a Soul" p.284. Also: His "Philosophy of Religion".

۲. . پتر آلتون، ملتون ییگر، محمد لگنهاوزن، دین و چشم اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، ص ۱۶۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۶.

۳. ویکتور امیل فرانکل (Viktor Frankl) (۱۹۰۵ - ۱۹۹۷) روانپزشک اتریشی، عصب شناس، و پدید آورنده معنادرمانی (لوگو تراپی).

۴. Superlogo.

۵. . جهت آگاهی بیشتر بنگرید: مجموعه مقالات اولین همایش نقش دین در بهداشت روان، ص ۱۶۴-۱۶۷.

ثانیاً، زمینه‌های ترقی و تعالی را برای خود و دیگران فراهم می‌بیند و روح «امیدواری» در او پدید می‌آید. ثالثاً، اگر چیزی موجب عقب ماندگی او شود آن را جز از ناحیه کم کاری و بی تجربگی و مسئولیت‌گریزی خود و امثال خود نمی‌داند. او همچنین پاره‌ای از رنج‌ها و دشواری‌ها را زمینه ترقی و تکامل خود می‌داند. این اندیشه به طور طبیعی شخص را به غیرت می‌آورد و با «خوش بینی» و «امیدواری» به حرکت و جنبش در جهت اصلاح خود و می‌دارد و از دشواری‌ها استقبال می‌کند.

در مقابل، فرد بی ایمان مانند شهروندی است که قوانین، تشکیلات و کارگزاران کشورش را فاسد می‌داند و از قبول آنها هم چاره‌ای ندارد. درون چنین فردی انباشته از عقده‌ها و کینه‌هاست. او هرگز به فکر اصلاح خود نمی‌افتد، از جهان لذت نمی‌برد و هستی برای او زندانی هولناک است که یا باید از چنگ آن بگریزد و یا با رنج و سختی آن را تحمل کند.^۱

۲. انسجام و تعادل شخصیت؛ در وجود انسان تمایلات و گرایش‌ها و غرایز گوناگونی وجود دارد که گاه در تعارض و تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند. کشاکش طوفان غرایز و ناتوانی در ایجاد توازن و هماهنگی بین آنها به اختلال شخصیت می‌انجامد. دین نقش مهمی در هویت بخشی، ایجاد تعادل بین امیال و غرایز، اولویت گذاری و برقراری نظام طولی بین آنها، رهایی از آشفتگی و هماهنگ سازی افکار و احساسات دارد و در نتیجه به ایجاد وحدت و انسجام شخصیت می‌انجامد.^۲

یونگ بر آن است که هرگاه میان امیال، تعادل و توازن برقرار شد انسان یک پارچه و منسجم می‌شود و به عبارت دیگر وحدت شخصیت می‌یابد و این تنها در سایه نگرش دینی تحقق پذیر است. توحید و یگانگی شخصیت در انسان را باید در الگوی دیرپای خدا جستجو کرد. وحدت شخصیت یعنی انسان‌وعی زندگی با خدا دارد و بدون خدا بشر هرگز نمی‌تواند به یک کل یکپارچه مبدل شود.^۳

۳. بهداشت، سلامت و آرامش روان؛ یکی از نیازهای مهم انسان، سلامت و آرامش روان است. در دنیای کنونی علیرغم پیشرفت‌های خیره‌کننده علمی و تکنولوژیک، روز به روز اضطراب، دلهره، افسردگی و ناآرامی بیش از پیش بر انسان چیره شده و حاجت به آرامش روحی و روانی بیشتر احساس می‌شود. نقش دین در سلامت و آرامش روان از جهات مختلفی حایز اهمیت است. در این باره تحقیقات انجام شده توسط روان‌شناسان قابل توجه است:

۱. بنگرید: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ص: ۳۹-۴۷.

۲. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: شهید مطهری، حکمت‌ها و اندرزها، ص ۴۷؛ همو، یادداشت‌ها، ج ۴، ص ۱۲۳ و ۱۵۸ و ۱۵۹.

۳. کارل گوستاو یونگ، مبانی روانشناسی تحلیلی، ترجمه دکتر محمد حسین مقبل، ص ۱۳۷ تهران؛ جهاد دانشگاهی.

الف. تحمل فشارهای روانی؛ تحقیقات انجام شده نشان می دهد انگاره های دینی نقش مؤثری در تسکین دردهای روحی، کاهش اضطراب و تحمل فشارهای روانی دارند و افراد مذهبی از ناراحتی روانی بسیار کمتری رنج می برند.^۱

ب. کاهش افسردگی؛ بر اساس تحقیقات، بین دین و افسردگی، استرس و اضطراب نسبت معکوس وجود دارد.^۲ این مسئله در عصر حاضر مورد توجه بسیاری از روانشناسان و اندیشمندان است.

«ویلر»^۳ بر آن است که فرد مذهبی از طریق اعتقادات دینی بر مشکلات چیره می شود و از طریق اعمال مذهبی و شرکت در مراسم دینی به شبکه وسیع حمایت های اجتماعی متصل می شود.

«میدور»^۴ نیز اظهار می دارد که وابستگی دینی چون بدیل دیگر متغیرهای مؤثر بر سلامت روان مانند وضعیت اقتصادی و حمایت اجتماعی عمل می کند و منجر به کاهش شیوع افسردگی می شود.^۵

ج. کاهش بزهکاری؛ بررسی ها گواه بر آن است که بین دینداری و بزهکاری و جرم و جنایت رابطه منفی وجود دارد و رفتارهای مذهبی می تواند بین آنها تمایز افکند.^۶

د. کاهش مصرف الکل و مواد مخدر؛ براساس تحقیقات انجام شده توسط «ادلف»^۷، «اسمارت»^۸، «اوتار»^۹ و «دیویدز»^{۱۰} افراد مذهبی از مواد مخدر استفاده نمی کنند و یا بسیار کم مصرف می کنند. از نظر «لوچ»^{۱۱} و «هیوز»^{۱۲} به ویژه در میان عناصر مذهبی اصولگرایان کمتر از همه به مواد مخدر گرایش دارند و هر اندازه ایمان دینی فرد قوی تر باشد احتمال استفاده از مواد مخدر و الکل در او کمتر یا مساوی با صفر است.^{۱۳}

۱. اسلام و بهداشت روان، ج ۲، ص ۲۴۵.

۲. see: Pressman .P.Lyons, J.S., Larsin, D.B. and Starnin, j.j (1990) (Religious belief, Depression, and Ambulation Status in elderly woman with Broken Hips. American Journal of Psychiatry, 147-758-766.

۳. Willer.

۴. Meador.

۵. جهت آگاهی بیشتر بنگرید:

الف. دکتر احمدعلی نور بالا، شواهد پژوهشی در رابطه بین وابستگی مذهبی و افسردگی، (مقاله اسلام و بهداشت روان)، مجموعه مقالات، ج ۱، ص ۱۷-۲۰.

ب. دکتر قربانعلی اسداللهی، رابطه اعتقادات مذهبی در درمان بیماری های افسردگی (مقاله نقش دین در بهداشت روان)، مجموعه مقالات ص ۴۱-۴۷.

۶. see: Gartner,J. Larson, D.B., Allen, G. (1991). Religious commitments and mental Health: A Review of the Empirical Literature, Journal of Psychology and Theology, 19,6-26.

۷. Adlof.

۸. Smart.

۹. Autar.

۱۰. Davids.

۱۱. Loch.

۱۲. Hughes.

۱۳. Adolf, E,M. Smart,R.G (1485) Drug use and Rse and Religious Affiliation,Feelings, British Journal of Addiction.

هد کاهش خودکشی؛ مسأله خودکشی یکی از بحران های جدی در تمدن کنونی بشر است. «سازمان بهداشت جهانی اخیراً آمار جالبی درباره خودکشی در کشورهای مختلف جهان انتشار داده است. به موجب این آمار در هشت کشور صنعتی جهان خودکشی در بین افراد ۱۵ تا ۴۴ ساله سومین علت مرگ و میر در این کشورها را تشکیل می دهد.

این کشورها عبارتند از: آلمان غربی، اتریش، کانادا، فنلاند، دانمارک، مجارستان، سوئد و سوئیس. کارشناسان سازمان بهداشت جهانی که این آمار را پس از ده سال مطالعه کرده اند همچنین اعلام کرده اند که خودکشی در کشورهای در حال توسعه نیز به طور وحشتناک رو به افزایش است. در این کشورها حتی جوانان کمتر از ۱۵ سال نیز دست به خودکشی می زنند. آماری که از طرف کارشناسان مزبور تهیه شده، نشان می دهد که به طور کلی طبقات تحصیل کرده و روشنفکر بیش از طبقه کارگر اقدام به خودکشی می کنند. مثلاً در انگلستان عده زیادی از پزشکان در سال های اخیر خودکشی کرده اند. تنها در آلمان غربی همه ساله دوازده هزار نفر خودکشی می کنند و شصت هزار نفر دیگر به نحوی در صدد خودکشی بر می آیند. مهم ترین علت خودکشی آلمانی ها بیماری عصبی است. در حال حاضر در آلمان غربی بیش از یک میلیون نفر از فشار عصبی رنج می برند و ممکن است هر آن دست به خودکشی بزنند.^۱ در مقابل، تحقیقات نشان می دهد خودکشی در کسانی که در مراسم دینی شرکت می کنند نسبتی بسیار کمتر از دیگران دارد.

کامستاک^۲ و پاتریج^۳ در یک بررسی نشان دادند احتمال خودکشی در افرادی که به عبادتگاهها نمی روند چهار برابر بیش از شرکت کنندگان در محافل دینی است. همه پژوهش ها نشان می دهد یکی از علل مهم خودسوزی ضعیف بودن اعتقادات مذهبی بوده است.^۴

یک بررسی که در کشور اردن توسط «داراکه»^۵ (۱۹۹۲) انجام شده است نشان می دهد تعداد خودکشی در ماه رمضان در مقایسه با ماه های دیگر سال کاهش قابل توجهی را نشان می دهد.^۶

نیز بنگرید: اسلام و بهداشت روان (مجموعه مقالات)، ج ۲، ص ۲۳، قم: معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۱. شهید مطهری، یادداشت ها، ج ۳، ص ۳۸۹، چاپ سوم، ۱۳۸۲ به نقل از: روزنامه اطلاعات، مورخه ۱۷/۹/۴۷.

۲. Comstock.

۳. Patridge

۴. Comstock, G.r. Patridge, K.B. (1472) Church Abandance and Health. Journal of Chronic Disease. 25.665.672.

۵. Darakeh.

۶. دکتر محمد قهرمانی و... بررسی تأثیر روزه داری بر وضعیت سلامت روانی (مقاله) نقش دین در بهداشت روان، ج ۱، ص ۲۴۴، قم: معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲؛ نیز بنگرید: اسلام و بهداشت روان، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۳۷.

و. **کاهش طلاق**؛ مسأله ناپایداری خانواده و گسست آن یکی از بحران های بزرگ دنیای متمدن کنونی و در پی آورنده نتایج ویرانگر روانی و اجتماعی است. براساس مطالعات انجام شده، مذهب مهم ترین عامل پای بندی به خانواده، رضایت از ازدواج^۱ و کاهش طلاق است و این مسأله عامل مهمی در بهداشت روانی خانواده ها به شمار می رود.

تحقیقات نشان داده است مردانی که همسرانشان را طلاق داده و یا از آنها جدا شده اند ده برابر بیش از دیگران در معرض ابتلا به بیماری های روانی هستند.^۲

۴. **سازگاری جهان درون و برون**؛ بهره دیگری که از تفسیر دینی حیات بر می خیزد «ایجاد سازگاری بین جهان درون و برون» و در نتیجه کاهش رنج ها و ناراحتی هاست.

بدون شک در مواردی بین خواسته ها و تمایلات انسان و آنچه در جهان خارج وجود دارد تفاوت هایی مشاهده می شود. گاه این تفاوت ها به گونه ای است که شرایط خارجی برای انسان رنج آفرین و ملال انگیز است. این تفاوت ها می تواند به گونه های مختلف باشد مثل:

۱. تفاوت بین خواسته های ما و نظام تکوین، مانند شرور و آفاتی چون مرگ و میر، سیل، زلزله، نقص عضو، بیماری و... .

۲. تضاد بین تمایلات ما و واقعیات اجتماعی، مثل حاکمیت نظام استبدادی و... .

از طرف دیگر در مواردی واقعیات خارجی به سهولت و در شرایطی که ما در آن قرار داریم تغییرپذیر است؛ در چنین وضعیتی انسان ها به طور معمولدر جهت تغییر واقعیت جهان به سود تمایلات خود می کوشند؛ اما گاه جهان خارج اصلاً تغییرپذیر نیست، یا در شرایط مورد نظر شخص دگرگون نمی شود؛ و یا تغییر آن مستلزم هزینه هایی تحمل ناپذیر و نامعقول است. در این موارد دین بهترین راه سازگاری درون با خارج و نیرومندترینعامل آشتی دهنده این دو جهان است. دین با تفسیری که از جهان و ناملایمات و رنج های آدمی در آن می دهد، نه تنها ناسازگاری آن دو را از میان برمی دارد؛ بلکه با دادن نقش عبادی به تحمل دشواری ها و اینکه بزرگ ترین اولیای الهی چشنده تلخ ترین رنجهایند شیرین ترین رابطه را بین آن دو ایجاد می کند؛

۱. see Glenn N.D. Weaver. C.N (1987) Multivariate, Multisurvey Study Of Marriage, 40,267-282.

see also: Sprowski. M.j. Houghson M.J.(1987) precriptions for Happy Marriage Adjustment and Satisfaction of Couples married so or more yearly family coordinator, 27, 321, 327.

۲. بنگرید:

الف. دکتر باقر غباری بناب، مطالعاتی در قلمرو مشترک دین و روان شناسی (مقاله)، ص ۱۰۰، حوزه و دانشگاه (فصلنامه)، شماره ۲۹، زمستان ۸۰.

ب. دکتر محمد قهرمانی، و... بررسی تأثیر روزه داری بر وضعیت سلامت روانی (مقاله)، دین و بهداشت روان، ج ۱، ص ۲۴۴، قم: معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲.

به طوری که انسان مؤمن می گوید: «زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت»، از همین رو «الیسون» بهترین راه مقابله با مشکلات تغییرناپذیر را مقابله مذهبی می داند.^۱

اینکه حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) در سرزمین سوزان کربلا و دیدن آن همه رنج و مصیبت و زخم های بسیار بر جان و توان خویش فرمود: «**رضا الله رضا اهل البيت**»^۲ و زینب کبری (علیها السلام) پس از تحمل آن همه دشواری طاقت فرسا می فرماید: «**ما رأیت الا الجمیل**»^۳ عالی ترین نمایش شکوه ایمان در سازگاری جهان درون و برون و شیرین نمودن رنج و سختی در جهت مقاصد و اهداف بلند الهی و انسانی است. بدین ترتیب نه تنها رنج انسان کاهش می یابد، بلکه در مواردی شیرین و دلپذیر می شود و این جز در سایه دین و ایمان دینی امکان پذیر نیست.

۵. هدف بخشی و ایده آل پروری؛ یکی از مهم ترین کارکردهای دین ارائه ایده آل و آرمان مطلوب است.

ایده آل اصل یا موضوعی است که مورد گرایش انسان قرار گیرد و هدف تلاش ها و کوشش های او باشد. ایده آل موجب شکل گیری نوع انتخاب آدمی است. شخص به طور آگاهانه یا ناخودآگاه همه پدیده ها را با آن می سنجد و ارزش داوری می کند.

ایده آل از مختصات زندگی بشری و از عناصر اساسی آن است. انسان زمانی می تواند از یک زندگی حقیقی برخوردار باشد که آگاهانه برای خود ایده آل و آرمان انتخاب کند.

انسان ها در طول تاریخ ایده آل هایی چون رفاه، ثروت، شهرت، مقام، عشق، زیبایی، دانش و... انتخاب کرده اند. لیکن بهترین ایده آل آن است که دارای شرایط زیر باشد:

۱. منطقی باشد.

۲. قابل وصول باشد.

۳. تمایلات سودجویانه و خودخواهانه و «من طبیعی» آدمی را کنترل کند.

۴. در انسان چنان کششی ایجاد کند که از درون به سوی هدف اعلای حیات حرکت کند.

چنین آرمانی تنها از دین حق و معنای دینی حیات بر می خیزد.^۴

«میلر بروز» از قول «اینشتین» می گوید: «علم، ما را از آنچه هست آگاه می کند و دین (وحی) است که ما را به آنچه که سزاوار است که باشد مطلع می کند».^۱

۱. بنگرید: دکتر علی نقی فقیهی، بهداشت و سلامت روان در آینه علم و دین، ص ۸۵، قم: حیات سبز، چاپ اول، ۱۳۸۴.

۲. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۶۷.

۳. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۱۱۶.

۴. جهت آگاهی بیشتر در این زمینه بنگرید: دکتر عبدالله نصری، فلسفه آفرینش، ص ۷۳ - ۴۹، قم: معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۶. پاسخ به احساس تنهایی؛ یکی از رنج های بشر که در جهان صنعتی و پیدایش کلان شهرها به شدت رو به افزایش است، مسأله احساس تنهایی است. منظور از احساس تنهایی در اینجا تنهایی فیزیکی یعنی جدایی از دیگران نیست؛ بلکه گونه های دیگری هم چون ناتوانی دیگران در پاسخ دهی به برخی از نیازهای انسان، عدم درک دیگران از شخص و یا سرگرمی دیگران به کار خود و جستجوی منافع خویش و عدم توجه عمیق، جدی، خیرخواهانه و دیگرخواهانه در جهت تأمین خواسته ها و نیازهای شخص است.^۲

به عبارت دیگر، انسان در این دنیا خود را در میان انبوه مردمانی می یابد که همواره در بند خودخواهی های خویشند و حتی اگر اعمالی به ظاهر نیک و مفید به حال دیگری انجام می دهند عمدتاً آمیخته به انواع درخواست ها، گرایش ها و خودخواهی های ظاهر و پنهان است و کسی صد در صد خیرخواهانه کاری برای «من» انجام نمی دهد.

اما در نگرش دینی، انسان هیچ گاه تنها نیست، بلکه همواره در آغوش پر مهر خدایی است که تنها و تنها از سر لطف و مهربانی او را آفریده و لحظه به لحظه خیر و رحمت بی انتهایش را بر او سایه گستر می سازد بدون آن که خود نصیبی از این مهر بیکران نصیبش گردد و اجر و پاداشی در برابر ارزانی داشت نعمت هایش طلب کند.

۷. تقویت قدرت کنترل غرایز؛ از جمله خطراتی که همواره جامعه بشری را مورد تهدید قرار داده و در عصر قدرت و تکنولوژی خطراتی صد افزون برای بشریت به بار آورده لجام گسیختگی غرایز، خودخواهی ها و تمایلات سرکش نفسانی است. این پدیده شوم نه تنها از جانب علم و دانش و فلسفه های بشری مهارشدنی نیست، بلکه اربابان قدرت و دانش را نیز به اسارت خود درآورده و علم و تکنولوژی را نیز در این جهت، استخدام کرده است. در مقابل عامل نیرومندی که انسان را از اسارت هواهای نفسانی آزاد ساخته و قدرت رویارویی با طغیان های زندگی سوز نفس اماره را می بخشد، ایمان استوار دینی است.

«داستایوفسکی»^۳ می گوید: «اگر خدا (دین) نباشد همه چیز مباح است».^۴ یعنی غیر از خدا باوری و ایمان مذهبی هیچ عامل دیگری توان بازدارندگی از اعمال ضداخلاقی، بیماری بی عدالتی، تجاوز و فساد و تباهی و رام کردن نفس اماره و سرکش آدمی را ندارد.^۵

۱. الثقافة الإسلامية، به نقل از: شهید مطهری، یادداشت ها، ج ۴، ص ۱۸۸، تهران: صدرا، دوم، ۱۳۸۲.

۲. بنگرید: جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ص ۴۷ - ۴۶، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۳. فیودور میخایلوویچ داستایوفسکی (۱۸۲۱ - ۱۸۸۱). نویسنده مشهور و تأثیرگذار اهل روسیه بود. ویژگی منحصر به فرد آثار وی روانکاوی و بررسی زوایای روانی شخصیت های داستان است.

۴. شهید مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران و قم: صدرا، ۱۳۶۸.

۵. بنگرید:

افزون بر آنچه گذشت کارکردهای فراوانی برای دین ذکر شده است که خواننده عزیز را به مطالعه و جستجوی بیشتر در این زمینه فرا می خوانیم و این قسمت را با سخنی از «میلتون ییگر»^۱ به پایان می بریم. او در مقاله «دین و نیازهای فرد»^۲ می نویسد: در پزشکی روان تنی وقتی نکات زیر را ملاحظه کنیم، ارزش دین آشکار می شود:

۱. دین، انسان را به یک فلسفه حیات مسلح می کند و به عقل وی روشننگری لازم را می بخشد. دین برای یک فرد نقشی را ایفا می کند که قطب نما برای یک کشتی و در دریای زندگی جهت و راهنمایی در اختیار او می نهد.

۲. دین بر اراده انسان تأکید می نهد، آن را تقویت و فرد را کمک می کند تا به فرمان های عقل گردن نهد.

۳. دین نیازهای اساسی روح، بویژه نیاز به عشق و جاودانگی را، تحقق می بخشد.^۳

کارکردهای معرفتی

دین مهمترین منبع معرفت آموز و آگاهی آفرین است. بخشی از حوزه های معرفتی دین در کنار عقل و خرد بشری عبارت است از:

۱. آموزه های فراعقلی

عقل و خرد بشری با همه عظمت و اهمیت آن محدودیت هایی دارد و پاره ای از معارف و حقایق تنها از طریق وحی آسمانی در اختیار بشر قرار می گیرد و شاهباز خرد و دانش بشری به تنهایی توان پرواز در آن ساحت را ندارد. پاره ای از آموزه های مربوط به اوصاف و افعال الهی، عوالم هستی، سنن و قوانین فراطبیعی حاکم بر هستی و... از این قبیل اند. البته برخی از این امور پس از هدایت های وحیانی برای عقل قابل درک و فهم می شوند.

۲. بهنگام سازی تجربه های دیرپا

پاره ای از حقایق زمانی در تور تجربه بشری می افتد که کار از کار گذشته و هیچ فرصتی برای استفاده و بهره برداری از آن نمانده و چه بسا خسارتی جبران ناپذیر دامنگیر آدمی شده است. مسائلی چون ویژگی های سرای جاودان، جزئیات مربوط به سعادت و شقاوت آدمیان، نقش هر یک از کنش های این جهانی انسان در تعیین سرنوشت ابدی او، اموری هستند که تنها پس از خروج از نشئه دنیا به تجربه می آیند و آن گاه دیگر

الف. همو، حکمت ها و اندرزها، ص ۳.

ب. همو، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۸۶.

۱. Milton Yinger.

۲. Religion and Individual Needs" in Scientific Study of Religion, p.691-771.

۳. آلتون، م. ییگر، م. لگنهاوزن، دین و چشم اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، ص ۱۶۲.

فرصتی برای انسان نمانده تا سرنوشتی نیکو برای خود رقم زند و خود را از خسارت ابدی برهاند. تنها دین حق الهی است که همه این حقایق را به رایگان و به موقع - یعنی تا زمانی که در این جهان فرصت باقی است - در اختیار بشر می گذارد و راه سعادت جاودان را به او می نمایاند. اینگونه امور حتی اگر با کاوش های عقلی نیز دست یافتنی باشند؛ شناخت و درک آنها جز با کاوش های ژرف و دشوار، آن هم برای تنی چند از نخبگان، با طی مقدمات عدیده و در گذر طولانی زمان ممکن نیست، و دیگران از دریافت آنها و درک سعادت مبتنی بر آنها محروم خواهند ماند. یکی از فواید مهم و انحصاری دین این است که این گونه حقایق را سهل و آسان در اختیار همگان قرار می دهد. از همین رو ابن سینا بعثت و انگیزش انبیا برای راهنمایی و هدایت بشر را بسیار ضروری تر از بسیاری از نعم مادی و جسمانی دانسته و عنایت الهی به نیازهای درجه دوم اینجهانی و بی توجهی به هدایت های ضروری برای بشر را امری ناممکن می شمارد.^۱

این دیدگاه در الهیات عقلی غرب نیز انعکاس یافته است. «اتین ژیلسون»^۲ در تبیین فلسفه «توماس آکویناس»^۳ - آکویناس^۳ - که اثرپذیری بسیاری از ابن سینا دارد - می نویسد: «آیا خدا روا می بیند که حقایق فلسفی قابل قبول عقل را از طریق وحی به مردم افاضه کند؟ جواب این است که هرگاه این حقایق در زمره اموری باشد که علم بدان ها برای نجات بشر ضرورت دارد، چنین افاضه ای حاصل می شود. اگر جز این می بود، این حقایق و نجاتی که مشروط بدان هاست منحصر به تعداد محدودی از مردم می شد. و دیگران خواه به سبب حرمان از نور فطری عقل، خواه به دلیل فقدان فراغ و فرصت برای بحث و فحص، خواه به جهت عدم جرأت به مطالعه و تحقیق از این موهبت محروم می ماندند. علاوه بر این، کسانی هم که قادر به تحصیل این حقایق بودند رنج فراوان در این راه می بردند و مدت مدیدی از عمر آنان در تفکر می گذشت، و اکثر ایام حیاتشان در جهلی که می توانست منشأ خطر باشد سپری می شد»^۴.

۳. پرورش عقل و خرد

از جمله کارکردهای دین شکوفاسازی خرد و رهاسازی آن از گرفتار آمدن در دام عوامل لغزنده، انحراف انگیز و مزاحمت آفرین است. «استاد مطهری» در این باره می نویسد: «ذهن و فکر انسان در بسیاری موارد دچار اشتباه می شود. این موضوع نزد همه ما شایع و رایج است. البته منحصر به عقل نیست بلکه حواس و احساسات نیز مرتکب خطا می شوند؛ مثلاً برای قوه باصره، ده ها نوع خطا ذکر کرده اند.

۱. بنگرید: الهیات الشفاء، بحث نبوت، نیز: کتاب النجاة.

۲. اتین ژیلسون (Étienne Gilson) (۱۸۸۴-۱۹۷۸) مورخ و فیلسوف فرانسوی از پیروان فلسفه نوتومیسم.

۳. قدیس توماس آکویناس (ح. ۱۲۲۵-۱۲۷۴)، معروف به حکیم آسمانی، فیلسوف و متاله مسیحی بود. او اعتقادات مسیحی را با فلسفه ارسطو تلفیق کرد. فلسفه او از ۱۸۷۹ تا اواسط دهه ۱۹۶۰ میلادی فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک بود.

۴. اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داودی، ص ۵۳، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ دوم، ۱۳۷۰.

در مورد عقل بسیار اتفاق می‌افتد که انسان استدلالی ترتیب می‌دهد و براساس آن نتیجه‌گیری می‌کند. اما بعد احياناً درمی‌یابد که استدلال از پایه نادرست بوده است^۱. ایشان سپس به تبیین لغزشگاه‌های اندیشه پرداخته و موارد زیر را به عنوان علل رخداد خطا در فکر و اندیشه بشر از دیدگاه قرآن یادآور می‌شود:

۱. تکیه بر ظن و گمان به جای علم و یقین.

۲. میل‌ها و هواهای نفسانی.

۳. شتابزدگی.

۴. سنت‌گرایی و گذشته‌نگری.

۵. شخصیت‌گرایی^۲.

افزون بر نشان دادن لغزشگاه‌های اندیشه و راه‌چاره آن، دین‌حق از راه‌های دیگری به رشد و شکوفایی خرد آدمیان مدد می‌رساند از جمله:

۱. انگیزش و دعوت به سوی تفکر، اندیشه و خردورزی.

۲. تأیید و تقویت آموزه‌های عقلی از طریق نقل.

۳. سمت و سو دهی به عقل و خرد و فعال ساختن آن در جهت صحیح و مفید به حال بشریت^۳.

۴. پشتیبانی احکام عقلی دین تضمین‌کننده و پشتیبان احکام و دستورات عقلی است؛ بدین معنا که وقتی عقل عملی ما، فضایل اخلاقی را به عنوان وظایف انسانی از ما درخواست می‌کند، چه ضمانت اجرایی برای انجام چنین دستوراتی وجود دارد؟ در شرایط عادی اگر چه وجدان اخلاقی مؤثر است؛ ولی در نهایت - به ویژه در شرایط خاص - این دیانت و اوامر و نواهی الهی است که ما را وادار به انجام وظایف خود خواهد ساخت^۴.

مهمترین عرصه‌های معرفتی دین را می‌توان به شرح زیر تقسیم‌بندی نمود:

۱. خداشناسی: اسماء حسنی و اوصاف ذاتی و فعلی خداوند و تبیین رابطه او با انسان و جهان؛

۲. هستی‌شناسی: مشتمل بر سنت‌ها و قوانین عام حاکم بر کل هستی، عوالم هستی و درجات و مراتب آن؛

۳. جهان‌شناسی: معرفی جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، جایگاه آندر کل هندسه هستی و قوانین فراطبیعی حاکم بر آن.

۱. شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج ۳، ص ۵۳، صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.

۲. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: همو، انسان و ایمان (جهان‌بینی توحیدی، ج ۱)، صص ۶۶ - ۷۱، صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۷۴.

۳. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: همان، صص ۷۲ - ۷۴.

۴. ر. ک: مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۹؛ نیز: شهید صدر، دروس فی علم الاصول ص ۲۸۹؛ و نیز: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ص ۳۲۷.

۴. انسان شناسی: چیستی، جایگاه، ارزش و راز آفرینش آدمی، ساحت ها و مراتب وجودی انسان، نیازهای ثابت و متغیر آدمی، آینده بشریت، مسئولیت و نقش انسان در ساختن هویت خویش و سرنوشت خود و دیگران.

۵. فرجام شناسی: غایت جهان و انسان، چگونگی حیات پسین و عوامل مؤثر بر آن.

۶. راه شناسی: نمایاندن راه سعادت و نیکفرجامی انسان در این جهان در زندگی جاوید آخرت، بازشناسی آن از کژراهه ها و عوامل نگون بختی و بدفرجامی؛ بیان موانع راه و چگونگی فراز آمدن در برابر آنها. تشویق و انگیزش انسان نسبت به تلاش در جهت ساختن سرنوشتی نیکو برای خود و دیگران و بیم دادن از کژروی و تباهی گرایی. به عبارت دیگر آموزه های پیشین همه از هست و نیست ها سخن می گوید و عناصر جهان بینی را تشکیل می دهد، اما راه شناسی از بایدها و نبایدها می گوید و اجزای (شریعت) را می سازد.

۷. راهنما شناسی: معرفی راهنمایان و هادیان خطاناپذیر الهی انسان، مانند: انبیا و امامان، ویژگی های آنان، راه های شناخت آنها و سنجه های بازشناسی هادیان برحق الهی از مدعیان دروغین.^۱

کارکردهای اجتماعی

افزون بر کارکردهای فردی، دین دارای نقش اجتماعی نیرومند و بدیل ناپذیری است. از همین رو از دیرزمان فیلسوفان و اندیشمندان به فلسفه اجتماعی وجود دین توجه چشمگیری داشته اند. پاره ای از کارکردهای اجتماعی دین به اختصار عبارت است:

ایجاد جامعه سالم

جامعه سالم، یکی از بنیادی ترین نیازهای انسان است. تحقق این مهم در گرو اموری است از جمله:

۱. جهت گیری به سمت اهداف، ایده آل ها و معیارهای تکاملی، پیش برنده و بشردوستانه.

۲. وجود قوانین جامع، دقیق و عادلانه.

۳. رعایت عملی عدالت و اجرای قوانین؛ دوری از خود محوری، قناعت به حقوق خود و رعایت حقوق دیگران.

۴. پای بندی به تعهدات و پیمان ها.

۵. پاس داشت اصول اخلاقی، حس تعاون و همدردی، مهرورزی و مهربانی نسبت به یکدیگر.

۶. انسجام اجتماعی و حسن اعتماد متقابل.

^۱ بخشی از کارکردهای معرفتی دین نیز در ناحه علم دینی است که بررسی آن را به بحث از رابطه علم و دین وامی گذاریم.

تأثیر دین در امور یادشده منحصر به فرد و بدیل ناپذیر است. آنچه در پی می آید شرح کوتاهی از این مسأله است.

پشتوانه اخلاق اجتماعی

دین مهمترین، پشتوانه اخلاق اجتماعی است. بزرگترین و والاترین آموزگاران اخلاق، انبیای بزرگ الهی بوده اند و ژرف ترین، جامع ترینو کهن ترین مضامین و احکام اخلاقی را در منابع دینی و با پشتوانه الهی می توان یافت.

در نگاه استاد مطهری اخلاق منهای خدا و دینو ایمان، هم چون اسکناس بدون پشتوانه است.^۱ خدا سرسلسله معنویات است و پاداش دهنده کارهای خوب. احساسات نوع پرستانه که امری معنوی است، وقتی در انسان ظهور و بروز می کند که انسان در جهان، معنوی قائل باشد. وقتی که انسان به خدایی معتقد باشد می تواند انسان ها را دوست داشته باشد، و احساسات نوع دوستانه در او ظهور و بروز داشته باشد. اخلاق از مقوله زیبایی معنوی است، تا ما به یک حقیقت و زیبایی مطلق معقول و معنوی به نام خدا قائل نباشیم نمی توانیم به یک زیبایی معنوی دیگر معتقد باشیم. اساساً فعل زیبا یعنی فعل خدایی، فعلی که گوئی پرتوی از نور خدا در آن است.^۲

پاره ای از کارکردهای اخلاقی - اجتماعی دین عبارت است از:

۱. **استوار ساختن میثاق ها و پیمان ها؛** احترام به عهد و پیمان یکی از ارکان اساسی تمدن است. این نقش را همواره مذهب بر عهده داشته و هنوز که هنوز است جانشینی پیدا نکرده است.

«ویل دورانت» در کتاب **درس های تاریخ** می نویسد: «مذهب... به مدد شعائر خود میثاق های بشری را به صورت روابط با مهابت انسان و خدا درآورده و از این راه استحکام و ثبات به وجود آورده است».^۳

۲. **ایجاد همبستگی اجتماعی؛** «رابرتسون اسمیت» بر آن است که دین دو کارکرد دارد: یکی تنظیم رفتار فردی برای خیر همگان و دیگری برانگیختن احساس اشتراک و وحدت اجتماعی. او مناسک دینی را وحدت زاو تحکیم بخش اشتراک اجتماعی می داند.^۴

«امیل دورکیم» نیز نقش حیاتی دین را ایجاد همبستگی و انسجام اجتماعی می داند. او می گوید: «مناسک دین برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ما، همان اندازه ضرورت دارند که خوراک برای حفظ زندگی جسمانی ما لازم است؛ زیرا از طریق همین مناسک گروه خود را تأیید و حفظ می کند».^۱

۱. شهید مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۱۸، تهران: صدرا، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۷۴.

۲. همان جا.

۳. شهید مطهری، وحی و نبوت، ص ۲۷، قم و تهران: صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.

۴. بنگرید: ملکم همیلتون، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۷۰، چاپ اول، ۱۳۷۷.

برخی از کارویژه های دین در راستای ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی عبارت است از:

۱-۲. انگیزش محبت و عواطف انسانی.^۲

۲-۲. بسط شخصیت و انقلاب درونی در برابر خودخواهی ها و طغیانگری های نفس انسان.^۳

۳-۲. رفع اختلاف،^۴ پوشاندن بدی ها و تصفیه کدورت ها.^۵

۴-۲. تعهدآفرینی و ایجاد احساس مسئولیت.^۶

استاد مطهری در این باره می نویسد: «تأثیر مهم دین و نقش دین در اجتماع این است که نوعی انقلاب فکری و وجدانی به وجود می آورد که عواطف و احساسات و هدف ها و ایده آل ها و معیارها دگرگون می شود و جهان بینی عوض می شود. آدمی خود را دارای رسالت احساس می کند؛ زندگی اجتماعی جهت خاص پیدا می کند و جهت دیگر غیر از جهت زندگی فردی را درک می کند، نوع دلبستگی عوض می شود».^۷



۱. همان، ص ۱۷۹.

۲. شهید مطهری، یادداشت ها، ج ۴، ص ۱۲۳.

۳. همان.

۴. جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ص ۵۲، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۵. شهید مطهری، یادداشت ها، ج ۴، ص ۱۵۷.

۶. همان، ج ۴، ص ۱۳۲-۱۴۱.

۷. همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

عدالت و قانون

دین بزرگ ترین پشتوانه عدالت و قانون است. فروغی از «منتسکیو» نقل می کند: «مذهب می تواند هنگامی که تمام قوانین کشوری و سیاسی ناتوان و قاصر است، مُمدّ تشکیلات و قوانین سیاسی باشد».^۱ جایگاه عدالت در دین چنان است که قرآن به پاداری آن را یکی از اهداف اساسی رسالت انبیا دانسته و می فرماید: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)^۲.

کارویژه های عدالت گرایانه دین

۱. **بینش و انگیزش؛** نقش دین و پیامبران در نحوه نگرش به عدالت و انگیزش نسبت به آن نقش بدیع و انحصاری است و با دیدگاه فیلسوفان و دیگر مصلحان اجتماعی تفاوت بنیادین دارد:

۱-۱. در بعد نظری، «دین» با ارائه جهان بینی عدالت نگر، عدالت بشری رابه عنوان جزئی از کل عدالت جهانی می شناساند، نه این که این جهان را آکنده از جور و ستم و ناموس آن را تنازع بقاء دانسته و عدالت رابه ناچار تنها برای تأمین منافع خود، لازم شمرد. از طرف دیگر دین آینده بشریتو حرکت تاریخی بشر را به سمت برقراری عدالت فراگیر و جهان گستر معرفی می کند.^۳

۱-۲. در بعد عاطفی و انگیزش، «عدالت» را امری مطلوب، پرکشش، جاذبه دار و مطبوع و دلپذیر می سازد.^۴

۲. **ارانه قوانین عادلانه؛** در نگاه حکیمان و متالهان مسلمان از ابن سینا گرفته تا معاصران مطمئن ترین منبع قوانین عادلانه برای بشر، قوانین دینی و الهی است. قانون عدالت، هرگز از انسانی که دارای آگاهی ناقص و اسیر شهواتو خودخواهی است، انتظار نمی رود.^۵ علم و تکنولوژی نیز نه تنها انسان را بهعدالت نزدیک نساخته، بلکه بر اثر اسارت آن در دست انسان هایی کهاسیر شهوات و هواهای نفسانی و قدرت طلبی خویشند جهان را در توحشی مدرن قرار داده است. این مسأله از دید اندیشمندان غربی نیز دور نمانده است. «ژان ژاک روسو» می نویسد: «برای کشف بهترین قوانینی که مناسبملل است، یک عقل کل لازم است که ناظر به تمام شهوات انسانی باشد؛ ولی خودش هیچ حس نکند [فاقد گرایش شهوانی باشد] هیچ گونه وابستگی باطبیعت نداشته باشد؛ اما آن را به خوبی بشناسد. مصلحت آن بستگی به ما نداشته؛ ولی به بهروزی ما کمک کند. پس فقط خدایان می توانند آن طور کهباید و شاید به مردم قانون عرضه دارند».^۶

۱. محمد علی فروغی، آیین سخنوری، ج ۲، ص ۱۹، به نقل از: شهید مطهری، همان، ص ۱۸۹.

۲. حدید (۵۷)، آیه ۲۵.

۳. بنگرید: شهید مطهری، تکامل اجتماعی انسان، قم و تهران: صدرا.

۴. جهت مطالعه بیشتر بنگرید: شهید مطهری، یادداشت ها، ج ۴، صص ۱۷۴-۱۷۷.

۵. بنگرید: آیت الله جعفر سبحانی، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنّة و العقل، ج ۳، ص ۲۳-۳۱. ق

۶. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه: منوچهر کیا، ص ۴۸، تهران: انتشارات گنجینه، چاپ دوم ۱۳۵۲.

۳. **دین و آزادی؛** نقش دین و پیامبران در مبارزه با استبدادها و اختناق ها و درگیری با مظاهر طغیان، از اساسی ترین نقش هاست.

قرآن در حکایت های تاریخی خود درگیری های پیامبران را با مظاهر استبداد مکرر یادآوری می کند و در برخی آیات خود تصریح می کند طبقه ای که با پیامبران همواره در ستیز بوده اند، این طبقه بوده اند.^۱ البته آزادی در دین سطوح و ساحت های مختلف را در بر می گیرد از جمله:

۳-۱. آزادی از اسارت نفس و هواهای شیطانی.^۲

۳-۲. آزادی از اسارت خرافات، اوهام و باورداشت های پوچ و در بند کننده عقل و خرد انسانی.^۳

۳-۳. آزادی از اسارت نظام های فاسد و ستم پیشه.^۴

۴. **استقرار نظم عادلانه؛** یکی از کارویژه های انبیا، تلاش در جهت ایجادنظام عادلانه اجتماعی است. از زمان نوح (علیه السلام) هر پیامبری که آمده است و نظم مذهبی موجود را به هم ریخته، به نظم اجتماعی توجه داشته و در پی اصلاح بوده است.^۵

چنانکه گذشت، قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید یکی از اهداف بعثت انبیا را برقراری عدالت اجتماعی شمرده است.

استاد مطهری در معنای این آیه می گوید: «یعنی بر هم زدن یک نظم فاسد موجود و استقرار یک نظم عادلانه مطلوب، هدف همه رسالت ها و نبوت ها بوده، فقط این امر در اسلام ختمیه محرزتر و مشخص تر است».^۶

کارکردهای فرا اینجهانی

از مهمترین خدمات و حسنات دین آشناسازی انسان ها با جهان پس از مرگ است. اطلاعات دقیق و جامعی که انبیا در این عرصه ارائه کرده و راهنمایی هایی که برای نجات و رستگاری ابدی کرده اند از هیچ دانش و فلسفه معرفت بشری به دست نمی آید. آنچه انبیا در این عرصه بهنگام، آسان و رایگان در اختیار بشر گذارده اند زمانی در تور تجربه بشری می افتد که کار از کار گذشته و همه فرصت ها برای بهسازی سرنوشت از دست رفته است. از این رو کارویژه های اخروی دین از جهات گوناگونی بر خدمات و حسنات این جهانی دین برتری دارد. راز این مساله با نظرداشت تفاوت های دنیا و آخرت آفتابی می شود.

۱. شهید مطهری، وحی و نبوت، ص ۲۸.

۲. یس (۳۶)، آیه ۳۶.

۳. اعراف (۷)، آیه ۱۵۷.

۴. نمل (۲۷)، آیه ۳۶.

۵. شهید مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۲۸.

۶. همان.

تفاوت‌های دنیا و آخرت

جهان‌گذران کنونی از جهاتی چند با جهان آخرت تفاوت دارد. پاره‌ای از این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱. این جهان جنبه مقدماتی دارد و سرای آخرت جنبه غایی و هدف‌گونه؛
 ۲. این جهان؛ جهان شدن، ساختن، کار و کشتن است و آن جهان؛ جهان استقرار در شده‌ها، جهان درو کردن و بهره گرفتن از کرده‌ها و کشته‌ها است؛
 ۳. در این جهان تغییر سرنوشت ممکن است، اما در آن جهان ناممکن؛
 ۴. این جهان محدود، گذران و موقت است و آن جهان پایدار، جاودان و بی‌نهایت؛
 ۵. این جهان آکنده از خوشی‌ها و ناخوشی‌ها، ملایمت‌ها و ناملایمات است، ولی سرای ابد برای رستگاران لذت و بهجت و سرور خالص است و برای تبهکاران رنج و درد و عذاب خالص؛
 ۶. ادراکات انسان در این جهان محدود و در پرده حجاب است، ولی در آن جهان حجاب‌ها مرتفع و درک و آگاهی انسان قوی‌تر، لطیف‌تر و نیرومندتر است. از همین رو لذت و رنج آن جهان نیز بسیار قوی‌تر و شدیدتر است.^۱
- با توجه به آنچه آمد اهمیت نقش انبیا در ارتباط با حیات جاودان روشن می‌شود. یکی از جهاتی که توجه به آن لازم است این که تفاوت بین محدود و نامحدود است و از همین رو برتری کارکردهای فرااین‌جهانی دین نسبت به خدمات دنیوی آن بی‌نهایت می‌باشد. به هر روی کارویژه‌های دین و انبیا در راستای حیات جاوید آخرت را در چند بخش می‌توان تلخیص نمود:
۱. ترسیم دقیقی از چگونگی جهان آخرت و مراحل و مراتب و منازل و قواعد و قوانین حاکم بر آن.
 ۲. بیان نیازهای فرا این جهانی بشر، امور موثر در نیک و بد سرنوشت اخروی و ارائه رهنمودهای جامع و کامل در جهت رسیدن به بهترین خیر و سعادت پایدار ابدی.
 ۳. یادآوری پیایی جهان آخرت و انگیزش لازم در جهت حرکت به سمت صلاح آخرت و ارائه هشدارهای بجا و بی‌وقفه نسبت به کجروی‌ها و تباهی‌های سرنوشت سوز؛
 ۴. بیان موانع راه سعادت و چگونگی مواجهه و فراز آمدن در برابر آنها.
 ۵. تنظیم امور جهان به گونه‌ای که افزون بر خیر و صلاح این جهان ناظر به خیر و سعادت جاودان آخرت باشد.

۱. جهت آگاهی بیشتر بنگرید:

الف. شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ص ۳۳ و ۳۴.

ب. همو، معاد، تهران: صدرا.

ج. همو، یادداشت‌ها، ج ۷، ص ۱۵۱ و ۱۵۲ قم: صدرا.

دین و دنیای جدید

در پی آنچه گفته آمد این پرسش پدید می آید که دین در دنیای مدرن و برای بشر امروز چه ضرورتی دارد، و با وجود علم و تکنولوژی چه حاجتی به دین است؟ در پاسخ به این پرسش توجه به چند نکته لازم است: چنانکه در مطالب پیشین گذشت نیاز به دین امری همیشگی و جاودانی است، نه موقت و در غیاب دانش. باید دید دنیای مدرن، چه ارمغانی برای بشر امروز داشته که بتواند جای دین را پر کند؟ آیا می تواند در «عصر اضطراب»^۱ راه ثبات در زندگی و آرامش روح و روان را در فلسفه هایی جستجو کرد که نه تنها به ثبات روحی و علمی انسان کمکی نمی کند؛ بلکه با دامن زدن به نسبیّت و شک گرایی، آرامش انسان را بر هم می زند و آدمی را به بحران می کشد. آیا اینکه انسان با نیروی شگرف علمی خود، توانسته خیلی از مجهولات طبیعی را روشن کند، می تواند مجهولات دینی خود را نیز حل نموده و از وجود دین بی نیاز بماند؟! علامه طباطبایی در این باره نوشته است:

«پیشرفت انسان در یک قسمت از معلومات، کافی برای قسمت دیگر نبوده، و مجهولات دیگر انسان را حل نمی کند. درست است که علوم طبیعی، چراغی است روشن، که بخشی از مجهولات را از تاریکی در آورده و برای انسان معلوم ساخته است؛ ولی این چراغ برای رفع هر تاریکی سودی نمی بخشد: از فن روان شناسی حل مسائل فلکی را نمی توان توقع داشت؛ از یک پزشک حل مشکلات یک نفر مهندس راه، بر نمی آید و بالاخره علوم که از طبیعت بحث می کنند اصلاً از مسائل ماوراء الطبیعه و مطالب معنوی و روحی بیگانه بوده و توانایی بررسی مقاصدی که انسان با نهاد و فطرت خدادادی خود، خواستار کشف آنها است، ندارد. خلاصه مسأله ای که مربوط به ماوراء الطبیعه است؛ اگر از فنون طبیعی سؤال شود؛ جوابش سکوت است، نه مبادرت به نفی و انکار؛ زیرا فنی که موضوع بحث آن ماده است، نسبت به امور غیر مادی ساکت است و فنی که در موضوعی بحث نمی کند، حق هیچ گونه اظهار نظر مثبت و منفی را در آن ندارد»^۲.

۱. ر.ک: فرانکلین لووان بومر، جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه: حسین بشیریه، ص ۸۰۵، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، فراهایی از اسلام، تنظیم سید مهدی آیت اللهی، ص ۸، قم: جهان آرا.

کاستی‌های دنیای مدرن بسیار جدی شده و بسیاری از اندیشمندان را نگران ساخته است.^۱ «ژوزوئه دوکاسترو» در این باره می‌گوید: «در حالی که جهان در علم و صنعت پیشرفت کرده است، سیاست جهان دوران توحش را می‌گذارد».^۲ همو در کتاب خود به نام **انسان گرسنه** آمارهای وحشتناکی از گرسنگی در جهان مدرن ارائه می‌دهد.

یکی از نیازهای اساسی انسان و تمدن بشری تعیین هدف است. استاد مطهری در این باره می‌نویسد: «یک مطلب اساسی در تمدن این است که چه چیز باید هدف تمدن و هدف بشریت و هدف اجتماع باشد. قطعاً پیامبران توانستند هدف مشخصی را عرضه بدارند و یک تمدن هدفدار به وجود آورند، در حالی که بشر امروز هنوز نتوانسته است هدفی برای تمدن خویش عرضه بدارد. پیامبران گفتند؛ هدف، خدا و لایتنای و زندگی ابدی و دائمی باید بوده باشد و در عین حال نتوانستند رابطه‌ای میانیک زندگی معقول و مرفه و متکامل و میان آن هدف برقرار کنند. ولی بشر امروز نتوانسته است یک هدف معقول و مشخص معرفی کند و در عین حال میان یک زندگی آبرومند و شرافتمندانه و پر از کار و نشاط و جوشش و تکامل و آن هدف رابط‌ص‌صحیح و معقول برقرار نماید».^۳

ویل دورانت نیز بر آن است که «ما اکنون از لحاظ ماشین‌توانگر و از نظر غایات و مقاصد فقیر هستیم»^۴ و «بشر امروز بیشتر بر ماده تسلط یافته است تا بر نفس خود».^۵

با توجه به آنچه گذشت برخی از محققان بر آنند که عصر ما عصر بازنگری و بازگشت به دین است، زیرا دو قائمه بزرگ مادی‌گری و مادی‌نگری، یعنی پوزیتیویسم (در زمینه اندیشه و علم) و سوسیالیسم و لیبرالیسم (در زمینه عمل و اقتصاد و جامعه گردانی) شکست خورده است و برای بشریت رنج دیده امروز، مجال تأمل در معنویات و بازگشت به سنت‌های مینوی که جامع‌ترین مصداق آن دین است، فراهم گردیده است.^۶

ضرورت الهی بودن دین

از آنچه گذشت روشن شد که دین یکی از نیازهای اصیل، پایدار و بدیل ناپذیر بشر است. اکنون این پرسش پدید می‌آید که آیا لزوماً باید دین خاصی را پذیرفت یا پیروی از هر دینی کفایت می‌کند و انسان را از همه

۱. جهت آگاهی بیشتر در این زمینه بنگرید:

الف. بابک احمدی، معمای مدرنیته، صص ۳۹ - ۴۱ و ۲۳۷، تهران: نشر مرکز.

ب. مارشال برمن، تجربه مدرنیته، ترجمه: مراد فرهادپور، ص ۱۳۶، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

۲. شهید مطهری، یادداشت‌ها، ج ۴، ص ۱۲۹؛ به نقل از: روزنامه اطلاعات، ۴۶/۲/۲۵.

۳. شهید مطهری، پیشین، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۴. ویل دورانت، لذات فلسفه (مقدمه) ترجمه عباس زریاب، و نیز همان، ص ۲۹۲؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفدهم، ۱۳۸۴.

۵. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، ص ۲۸۹.

۶. فرهنگ و دین، صفحه دوازده.

مواهب دین بهره مند می‌سازد؟ به عبارت دیگر آیا تنها دین خاص و دارای ویژگی‌های معینی بر حق است، یا همه آنچه امروزه به نام ادیان شناخته می‌شوند برحقند و پیروی از آنها جایز و نجاتبخش می‌باشد. واقع آن است که حقانیت همه ادیان (پلورالیسم دینی)^۱ خرد ستیز و موجب تناقض است. ادیان موجود، بر اثر وقوع تحریف در برخی از آنها، دارای آموزه‌هایی هستند که بعضی از آنها با عقاید دیگر ادیان در تضاد و یا تناقض می‌باشد. بنابراین حقانیت همه آنها، مستلزم جمع ضدین و یا جمع نقیضین است. برای مثال آیین اسلام، بر یکتایی خداوند و توحید در همه مراتب آن اعم از توحید ذاتی و صفاتی و توحید در فاعلیت تأکید دارد. در مقابل، مسیحیت کنونی پس از تصویب شورای کلیسایی نیقیه^۲ در قرن چهارم میلادی، اعتقاد به «ثلیث» یعنی، خدای پدر، خدای پسر و خدای روح القدس را به رسمیت شناخت. زرتشتی گری نیز به «ثنویت» و دوگانه انگاری در آفرینش گرایش دارد. هر یک از این آموزه‌ها، نافی دیگری است. بنابراین اگر هر سه دین، با عقاید کنونی، در عرض یکدیگر، بر حق باشند، باید هم یکتاپرستی ناب صحیح باشد، هم دوگانه پرستی و هم سه گانه پرستی. چنین چیزی تناقض است؛ زیرا یگانگی خداوند، مساوی با نفی دو یا سه انگاری او در مرتبه ذات و صفات و خالقیت است. در حالی که ثنویت و امثال آن، به خدایی بیش از یکی، اقرار دارد. بنابراین حقانیت همه آنها؛ یعنی اینکه خدا هم بیش از یکی است و هم نیست و این تناقض است و محال.^۳

اکنون این سوال پدید می‌آید که اگر حقانیت ادیان متعارض، در عرض یکدیگر محال است شرایط و معیارهای حقانیت یک دین چیست؟ در این باره باید توجه داشت که اساس حقانیت یک دین، الهی بودن آن در حدوث و بقا است. به عبارت دیگر حقانیت دین در گرو آن است که:

- (۱) دارای بنیاد الهی باشد، نه ساخته و پرداخته انسانهای خطا پذیر و فاقد مصونیت از لغزشها و انحرافات؛ چرا که در غیر این صورت هیچ تضمینی بر هدایتگری و تأمین سعادت فرجامین انسان در بر ندارد.
- (۲) تحریف نشدن کتاب آسمانی آن؛ زیرا در غیر این صورت رابطه انسان و کلام الهی، که معیار نهایی حق و باطل است گسسته می‌شود و نقش هدایتگرانه دین و وثاقت آن به جد آسیب خواهد دید.

۱. Religious Pluralism.

۲. شهری بوده است در شمال غربی ترکیه کنونی که امروزه Iznik نام دارد.

۳. جهت آگاهی بیشتر ر.ک:

الف. محمدحسن قدردان قراملکی، قرآن و پلورالیسم دینی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر؛
ب. علی، ربانی گلپایگانی، تحلیل و نقد پلورالیسم دینی؛

(۳) نسخ نشدن توسط شریعت حقه الهی پسین؛^۱ توضیح اینکه:

دین خدا از حضرت آدم (علیه السلام) تا حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) یکی است و همه پیامبران به یک مکتب دعوت کرده اند.^۲ بر این اساس، همه پیامبران از یک سلسله اصول مشترک و سنت های ثابت و واحدی پیروی کرده اند؛ اصولی چون: دعوت به توحید، رعایت تقوا، نفی شخصیت پرستی، دعوت به وحدت، تبشیر و انداز، تحمل دشمنی و استهزای جاهلان، دعوت به تعالی و...^۳ در عین حال به جهاتی شریعت پیامبران با یکدیگر متفاوت شده اند از جمله:

الف. تفاوت سطح حاجت و استعداد مردم؛ این که پیامبران برای هدایت مردم آمده اند غیر قابل انکار است؛ از این رو، نوع دستورها و سطح مطالب و معارف، باید در عین اتقان و درستی کامل، متناسب با حدود رشد و درک جامعه و نیازهای محیط باشد. طبعاً بشر در قرون اولیه روابط اجتماعی بسیار محدودی داشت و نظام اجتماعی وی، گسترش و تفصیل زیادی نداشت. از این رو، قوانین محدودی، زندگی او را اداره و رهبری می کرد. همین طور آرا، افکار و عقاید مختلفی در جامعه ابراز نشده بود، تا برای اصلاح، نیاز به تفصیلات فراوان باشد. گسترش افکار، روابط، شناخت و برخورد با عوامل طبیعی و نیازمندی ها رفته رفته موجبات پیدایش دعوت، رسالت و پیامبر جدیدی را فراهم می کرد تا اینکه سرانجام شرایط ابلاغ دعوت نهایی و کامل الهی فراهم آمد و خداوند دین جامع و کامل و خاتم را نازل کرد.

ب. وقوع تحریف؛ در طول زمان، تحریقاتی در ادیان گذشته از سوی گروهی پیروان نادان، یا رهبران مذهبی و یا مقامات خودخواه و سود پرست جامعه، به وجود می آمد و این تحریفات به کتاب آسمانی در گستره وسیعی راه می یافت. در این صورت لازم بود تا پیامبر دیگری، بیاید و جهات انحراف و تحریف را خاطرنشان ساخته و دین گذشته را از آلودگی ها بپیراید و یا آئین ناب الهی را با شریعت جدید عرضه دارد.

دوران اسلاماً، شروع زمان تسلط بشر به ضبط، تدوین و حفظ آثار خود بود. از طرف دیگر پیامبر (ص) به بسط و ترویج فراگیر قرآن در سطح جامعه و تاکید فراوان بر حفظ و نگارش آیات قرآن زمینه های تحریف پذیری آن را از میان بردند. قرآندون هیچ کم و کاست، یا افزایش و تغییری حفظ شد. افزون بر آن بسیاری از آثار رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه هدی به خوبی برای آیندگان محفوظ ماند، و بر اساس دانشها و روشهای بازشناسی احادیث، امکان کشف احادیث معتبر از نامعتبر فراهم شد. بر این اساس دیگر تجدید دعوت و آمدن پیامبری جدید ضرورت خود را از دست داد.^۴

۱. در رابطه با چگونگی بررسی و تطبیق شرایط یاد شده بنگرید: حمیدرضا شاکرین، چرا دین، چرا اسلام، چرا تشیع.

۲. نگا: آل عمران (۳)، آیات ۱۹ و ۶۷.

۳. در این باره نگا: عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۶، صص ۴۱ - ۱۲۳.

۴. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: مرتضی مطهری، ختم نبوت، تهران: صدرا.

بنابراین آنچه در باب حقانیت دین گفته آمد امروزه تنها با آیین اسلام سازگاری دارد.^۱ از همین رو قرآن مجید می‌فرماید: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...) ^۲ و نیز می‌فرماید: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) ^۳؛ «و هر کس جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیانکاران است». البته اسلام همپایامبران الهی را راهبر به سوی «حقیقت» دانسته و دین همه را اسلام می‌داند. بنابراین پیروی از پیامبران خدا، در عصر رسالتشان، همان اسلام است و مصداق آن در زمان رسالت حضرت ختمی مرتبت، پیروی از آیین حضرت محمد(صلی الله علیه و آله) است.^۴

مسئله نجات

اکنون این سؤال رخ می‌نماید که با توجه به انحصار حقانیت در دین توحیدی اسلام و شریعت آسمانی محمدی(ص) یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و پیروان دیگر ادیان چه وضعی خواهند داشت؟ آیا همه آنان به جهت بطلان دینشان اهل دوزخ و شقاوتند یا اهل نجات و رستگاری؟ در برابر این پرسش سه رویکرد وجود دارد:

۱. **انحصارگرایی سخت گیرانه**؛ بر اساس این گمانه در میان همه اهل زمین تنها پیروان دین و مذهب و فرقه واحدی اهل نجات و رستگاری اند. به عنوان مثال: تنها مسلمان شیعه دوازده امامی پای‌بند به همه اصول مذهب و احکام شریعت امکان رستگاری دارد و دیگران همه نارسنگاراند. چنین نگرشی نه مبنای خردپذیری دارد و نه با منطق اسلام سازگار است. از نظر عقلی نیز این گمانه مغایر با اصل غلبه خیر بر شر است و از نظر دینی با غلبه رحمت خدا و هدف اساسی خلقت انسان و ملاک ها و معیارهای رستگاری و نارسنگاری ناسازگاری دارد.^۵

۲. **تکثرگرایی نجات**؛ بر اساس این گمانه، همه پیروان ادیان اهل نجات و رستگاری اند. به عبارت دیگر شرط نیک فرجامی فقط دینداری است و بس، اما اینکه کدامین دین را برگزینیم هیچ نقشی در این زمینه ندارد. این گمانه مبتنی بر پلورالیسم دینی است که بطلان آن بیان شد.

۳. **قرآن و نجات گرایی اعتدالی**؛ قرآن در باب نجات نه سخت گیری انحصارگرایانه را بر می‌تابد و نه کثرت گرایی حق و باطل یکسان انگار را.

۱. بنگرید: شاکرین، پیشین.

۲. آل عمران (۳)، آیه ۱۹.

۳. آل عمران (۳)، آیه ۸۵.

۴. بنگرید: محمدحسن قدردان قراملکی، قرآن و پلورالیسم، ص ۱۳۶-۱۱۷.

۵. جهت آگاهی بیشتر در این زمینه بنگرید: شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، صص ۲۸۵-۲۸۸، قم و تهران: صدرا.

در نگاه قرآن کفر و انحراف از دین حق دو گونه است:

۱. کفر عناد و لجاجت (جحد)؛ کسی که دارای چنین کفری است از نظر اسلام قطعاً مستحق عقوبت است.
 ۲. کفر جهالت و نادانی؛ چنین کفری اگر ناشی از تقصیر و کوتاهی عمدی شخص نباشد، بلکه صاحب آن از سویدای دل جویای حقیقت و پیرو آن در حدی که با آن آشناست باشد، و با قلب سلیم و تسلیم قلبی در برابر حق، خدا را ملاقات کند؛ خداوند او را معذب نمی سازد؛ چرا که عذاب خدا تابع حجت هایی است که بر بندگان تمام کرده و واکنش های منفی آگاهانه و عامدانه آنها در برابر حجت های الهی.
- قرآن ضمن آنکه تنها دین حق و صراط نجات را آیین اسلام می داند، به نکات مهمی در کنار این مسئله پیرامون شرایط نجات و رستگاری اشاره می کند از جمله:

الف. درباره قیامت می فرماید: (يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ)؛ «روزی که مال و پسران سود نبخشند جز اینکه کسی با قلب سلیم نزد خدا بیاید». قلب سلیم نیز قلب تسلیم در برابر خدا و حقیقت است.

ب. از طرف دیگر می فرماید: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)؛ «ما چنین نیستیم که رسول نفرستاده (بدون اتمام حجت) کسی را عذاب کنیم».

ج. قرآن در جاهای دیگر یادآور شده است که (إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ)؛ «خدا هرگز پاداش نیکوکاران را تباه نمی سازد».

از آنچه گذشت روشن می شود که سعادت اخروی در گرو عوامل متعددی است از جمله:

۱. حسن فعلی یا گزینش راه درست؛
 ۲. حسن فاعلی؛ یعنی سلامت و پاکی درون و تسلیم امر حق بودن؛
 ۳. برقراری حجت الهی و چگونگی برخورد و واکنش های انسان در برابر آن.
- انگاره فوق خرد پذیرترین انگاره است؛ در این انگاره از سویی مسئولیت انسان در جستجو و گزینش راه حق محفوظ است و از دیگر سو هیچ انسانی صرفاً به جهت عدم دست یابی غیرارادی به راه حق و حقیقت مورد عذاب و شقاوت قرار نمی گیرد.^۴

۱. شعراء (۲۶)، آیات ۸۸-۸۹.

۲. اسراء (۱۷)، آیه ۱۵.

۳. توبه (۹)، آیه ۱۲۰.

۴. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، صص ۲۸۹-۲۹۲ و ۲۹۵-۳۲۶؛ ج ۵، صص ۵۶-۶۱؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۵، صص ۵۶-۶۱.

زبان دین

یکی از مباحث مربوط به دین زبان آن و به تعبیر دیگر معناشناسی گزاره‌های دینی است. دیدگاه غالب عالمان دینی و دین باوران در طول تاریخ نگاه معنادار، معرفت آموز و واقعگرا نسبت به گزاره‌های خبری (توصیفی و تبیینی) دینی بوده است. در عین حال رخ نمودن مشکلاتی در ناحیه معناشناسی اوصاف الهی و ظهور پاره‌ای مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی چون پوزیتیویسم منطقی^۱ و تعارض نظریات جدید علمی با آموزه‌های کتاب مقدس در جهان غرب، گمانه‌های مختلفی را در این باب پدید آورد. پوزیتیویستهای منطقی بر اساس مبانی حاد حسگرایانه شعار بی معنایی زبان دینی را سر دادند؛ لیکن با توجه به اشکالات جدی و تناقضاتی که در دیدگاه آنان وجود داشت کم کم به عقب نشینی از مبانی خود پرداختند.^۲ از این رو انگاره فوق بیش از یکی دو دهه دوام نیاورد و تنگ نظری سختگیرانه اش باعث افول سریع آن شد تا آنجا که آیر، سخنگوی نامدار پوزیتیویسم منطقی، از آن سر بر تافت و در پاسخ به براین مگی درباره اساسی ترین نقصان آن گفت: «فکر می‌کنم مهم ترین نقیصه اش این بود که یکسره عاری از حقیقت بود.»^۳

معناگرایی ناشناختاری

در پی شکست انگاره بی معنایی، برخی با تکیه بر نظریه بازیهای زبانی و یتگشتاین به معناگرایی ناشناختاری و کارکردگرایانه زبان دین روی آوردند. بر اساس این گمانه زباندینی معرفت آموز^۴ یا ناظر به واقع نیست و گزاره‌های دینی از جهان عینی^۵ سخن نمی‌گوید، بلکه تنها نقش ابزاری، نمادین و کارکرد دیگری چون تحریک و انگیزش، بیان عواطف و احساسات و ایجاد تعهد دارد. ویلیام پ. آلستون کارکردگرایی زبان دینی را به چهار گرایش عمده تقسیم می‌کند: نظریه ابراز احساسات (۲) نظریه نمادین (۳) نظریه اسطوره ای (۴) نظریه آیینی و شعاری^۶.

۱. Logical Positivism

۲. جهت آگاهی بیشتر رجوع کنید:

الف. حمیدرضا شاکرین، اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز، ص ۳۸-۵۱، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.

ب. عسکری سلیمانی امیری، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، صص ۱۸۸-۱۸۱، بوستان کتاب قم؛

ج. صادقی، هادی، الهیات و تحقیق پذیری، فصل سوم و چهارم؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.

۳. براین مگی، فلاسفه بزرگ، ص ۲۰۲.

۴. Cognitive.

۵. Objective.

۶. See: Alston. W.P. "Functionalism and Theological Language", in "Divine Nature and Human language", (Cornell University 1984) P. 171.

نظریه ابراز احساسات بر آن است که گزاره‌های اعتقادی دینی، بیانگر نوعی احساس شخص دین‌ورز هستند و جز ابراز احساس شخصی، بر واقعیتی عینی و نفس‌الامری دلالت نمی‌کنند. برای مثال کسی که می‌گوید: «خدا آسمان و زمین را آفریده است» در واقع از نوعی احساس هیبت و حیرتی که از شکوه طبیعت در درونش پدید آمده است پرده برمی‌دارد.

تفسیر نمادین یا سمبلیک گزاره‌های دینی، از سوی «جورج سانتایانا»^۱ مطرح شده است. گزاره‌های نمادین گزاره‌هایی هستند که مدلول لفظی آنها مراد نهایی متکلم نیست؛ بلکه گوینده از طریق آنها می‌خواهد ذهن مخاطب را به معنای دیگری متوجه سازد. در این نگاه گزاره‌های کلامی گزارشهای سمبلیک از آرمانهای اخلاقی، نگرشها و یا ارزشها هستند. در نگاه جورج سانتایانا این گزاره که جهان مادی مخلوق یک خدای انسان‌وار و خیره‌خواه و متعالی است، پوسته تصویری این بینش است که هر چیزی در جهان بالقوه برای زندگی بشر قابل استفاده است.^۲

رودلف بولتمان (۱۸۸۴ - ۱۹۷۶ م) یکی از اسطوره‌انگاران زبان الهیات انواع اصطلاحات مربوط به واقعیتهای خارجی صفات الهی را که برتر از زمان و مکان است، اساطیری می‌نامد و مطرح می‌سازد که ما می‌توانیم معنای اصلی تجربی چنین عباراتی را از راه ترجمه آنها به زبان خودشناسی انسان، یعنی زبان امیدها و آرزوها، انتخابها و تصمیمات و امکانات جدید برای زندگیمان محفوظ نگه داریم.^۳

در انگاره‌شعایی و آیینی گزاره‌های دینی مانند خدا آفریننده آسمانها و زمین است و... وصف و توضیحی برای امری واقعی به نام خدا نیست، بلکه برای انجام کاری کاملاً متفاوت یعنی پرستش و نیایش می‌باشد و در همان بستر، فهم پذیر است. برای مثال خدا زمین و آسمان را آفرید، ترنمی نیایشگرانه در خطاب به دوم شخص است؛ مثل این که گفته شود: «ای که زمین و آسمانها را بیافریدی!» بنابراین «سخن درباره خداوند به فراهم آوردن یک چارچوب تخیلی برای عمل پرستش کمک می‌کند».^۴ بنابراین زبان دینی نه فقط از واکنش پرستش برخاسته است، بلکه در خدمت به بار آوردن پرستش است.^۵

۱. George Santayana

۲. «زبان دینی»، دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، ج ۷، ص ۱۶۹ - ۱۷۳. نیز: پیر الستون و دیگران، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۶، ص ۵۱.

۳. «دین و علم، مسائل تاریخی و معاصر»، فصل ۴، مجله ذهن، ش ۳، ص ۱۰۱.

۴. پیر الستون و دیگران، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۶، ص ۵۶.

۵. علم و دین، ص ۲۸۲ - ۲۸۵.

نقد

دیدگاههای فوق از اشکالات مشترک و ویژه‌ای رنج می‌برند که بیان آنها از حوصله این مختصر خارج است. در عین حال در نهایت اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. **گریز از جوهر زبان؛** از جمله ایرادات اساسی دیدگاه بازی‌های زبانی، چنانکه جان سرل^۱ نیز بر آن انگشت نهاده، اعراض از خصیصه بازنمایی^۲ است که جوهر اصلی زبان و محور هر بازی زبانی است.

۲. **خلاف ارتکاز؛** در حوزه دینی متدینان بر این باورند که نه تنها گزاره‌های توصیفی و تبیینی دینی دارای معنای شناختاری و واقع نمایند، بلکه در واقع صادق نیز هستند. آنان به این دلیل در بازی زبانی شرکت می‌جویند که معتقدند خارج از بازی زبانی، واقعیت دیگری هست که به آن معنا و هدف می‌دهد و خارج از حوزه زبان، خدایی وجود دارد که از او سخن می‌گویند. بنابراین نفی یا نادیده انگاشتن واقع‌نمایی این گزاره‌ها مغایر با ارتکاز و مقصود کاربران آن است. از طرف دیگر هیچ دلیلی وجود ندارد که ماهیت منطقی گزاره‌های دینی، بویژه گزاره‌های اعتقادی، فارغ از منظور کاربران، غیر اخباری و دارای کارکردی کاملاً متفاوت می‌باشد. بنابراین نفی معنای شناختاری آنها فاقد هر گونه دلیل و پشتوانه منطقی است.

۳. **مغالطه جزء و کل؛** وجود کنایه و گزاره‌های نمادین در منابع دینی مطلبی است، و تفسیر همه گزاره‌ها از این طریق مطلبی دیگر. آنچه می‌توان بر آن صحنه گذاشت وجود اجمالی پاره‌ای گزاره‌های رمزی و تأویل پذیر در متون دینی است؛ لیکن این غیر از سمبولیزم محض و رادیکال زبان دینی است. افزون بر آن گزاره‌های نمادین و رمزی دینی فاقد معنای شناختاری نیستند، بلکه مدلول شناختاری آن چیزی غیر از ظاهر بدوی الفاظ به کار رفته در آن است. برای مثال در آیاتی از قرآن واژه‌هایی مانند «ید» و «عین» در مورد خدا به کار رفته که از آنها به عنوان اوصاف خبری یاد می‌شود. در نگاه غالب مفسران جملات حاوی این تعبیر ظهور تصدیقی در قدرت، سلطه و احاطه الهی دارد. از این گونه است آیه شریفه زیر:

«و قالت اليهود ید الله مغلوله غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء...»^۳ یعنی: یهود گفتند: دست خدا به زنجیر بسته است، دستهایشان بسته باد، به خاطر این سخن از رحمت الهی دور شوند، بلکه هر دو دست او باز است، هر گونه بخواهد انفاق می‌کند.

زبان دینی در این نوع آیات، همان زبان کنایی است که البته در زبان عمومی نیز وجود دارد، و فهم عمومی از باز بودن دستان خدا معنای کنایی آن است؛ یعنی اینکه توانایی خدا نامحدود، زوال ناپذیر و مغلوب نشدنی است.

^۱John Searl

^۲Representation

۴. **لوازم خودستیز^۱**؛ نظریه بازیهای زبانی لوازمی دارد که با اساس این نظریه ناسازگار و در ستیز است. اینکه قضایای دینی صرف اظهار تعهد نفسانی انسان متدین است منطقاً مبتنی بر دعاوی خاصی نسبت به حقیقت و واقعیت است. تعهد به هر شیوه‌ای از زندگی این معنی را در بردارد که وجود جهان و نظام هستی به گونه‌ای است که با این شیوه زندگی ملائم و مناسب است. این خود یک داعیه معرفتی و شناختاری است و نافی این پنداره است که گزاره‌های دینی ناظر به هیچ گونه واقعیت - تجربی یا متعالی - نبوده و داعیه معرفتی و شناختی ندارند.

۵. **پیوند احساسات و بینشها**؛ ابتدا باید توجه داشت که اصولاً هیچ مانعی ندارد که گزاره‌های دینی در عین اخبار از یک واقعیت، بیانگر احساسات، تعهد و... نیز باشد. بنابراین حتی اثبات احساسات نمایی این گزاره‌ها نافی شناختاری بودن آنها نیست. لیکن آنچه مهمتر است رابطه طولی و تلازمی آن دو است. واقع مطلب این است که احساسات بیگانه از شناختها و بینشها نیستند و بین آنها پیوستگی و رابطه طولی برقرار است. برای مثال کسی که به قول احساس گرایان با گزاره «خدا آفریننده جهان است» احساس درونی حیرت و اعجاب خویش از نظام شکوهمند هستی را برون می‌تراود؛ در واقع احساسی را بازمی‌تابد که مبتنی بر نوعی شناخت است. به عبارت دیگر دید او نسبت به نظام شکوهمند و حیرت افزای هستی این است که چنین نظامی جز با وجود پدید آورنده‌ای که کمال مطلق، قائم به ذات، سرمدی، حکیم و فیاض باشد امکان‌پذیر نیست.

۶. **عدم جامعیت**؛ هر نظریه انحصارگرایانه در تبیین چیزی باید بدون تکلف همه مصادیق آن را پوشش دهد. در حالی که انگاره‌هایی چون ابراز احساسات، تعهد و... به فرض درست بودن فراگیر نیست و بر همه گزاره‌ها انطباق پذیر نمی‌باشد. برای مثال این گزاره‌ها که: «خدا بسیط است و مرکب نیست»، «خدا یکتا است و تعدد پذیر نیست»، «خدا وجود محض است و ماهیت ندارد»، «صفات خدا عین ذات او است» و... چگونه و چه احساسی را ابراز نموده و کدامین تعهد را نشان می‌دهد و با کدام تفسیر سمبولیک و نمادین سازگار است؟^۲

^۱Self Contradictory

^۲جهت آگاهی بیشتر بنگرید: محمدباقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۵.

معناگرایی شناختاری

با توجه به اشکالات تفاسیر ناشناختاری زبان دینی، پاره‌ای از متفکران جدید غرب بار دیگر به معناگرایی شناختاری زبان دین روی نمودند. از این جمله‌اند کسانی چون ویلیام آلستون (۱۹۲۱ م)،^۱ مونتگمری وات^۲ خاور شناس^۳، و ایان باربور.^۴ باربور دیدگاه‌های کارکردگرایانه، که نقش زبان دینی را ابزار گونه و محدود به جنبه‌های شخصی، احساسی و... می‌نماید، انکار آمیز می‌داند. وی بر آن است که هم تصویر گسترده‌تری از معرفت بخش بودن عقاید دینی لازم است و هم روند جامع‌تری - چون ربط با داده‌ها، انسجام، جامعیت و مانعیت - برای آزمون عقاید دینی، تا بتوان توازیها و تفاوت‌های زبانی و روش علم و دین را بازبینی نمود.^۵

در میان عالمان دینی مسلمان نیز همواره اعتقاد به شناختاری بودن زبان دین پابرجا بوده است. در عین حال آنچه در کنار آن نیز نمود داشته پاره‌ای تفسیرهای تاویلی باطن‌گرایان از آیات قرآن و دیگر مفاهیم دینی بوده است. لیکن این تفاسیر هرگز اصل شناختاری بودن زبان دین را زیر سوال نبرده است.

نکته دیگری که در بررسی زبان دینی بسیار حایز اهمیت است، مسأله معناشناسی اوصاف الهی است. در این باره دیدگاه‌های متعددی در میان اندیشمندان شرق و غرب رخ نموده که این مختصر مجال بررسی آنها را ندارد؛ لیکن بهترین نظریه در این باره دیدگاه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی صدر المتألهین شیرازی است. پاره‌ای از امتیازات دیدگاه او نسبت به آرای رقیب عبارت است از:

۱. حفظ شناختاری بودن زبان الهیات؛

۲. گشودن راه معرفت حق تعالی. در مقابل، نظریه اشتراک لفظی با برداشتی نادرست از تنزیه، راه خداشناسی را مسدود می‌سازد؛

۳. دوری از تأویل و پیچیده سازی زبان الهیات در سخن گفتن از خدا و حفظ قرابت آن با زبان طبیعی و عرفی؛

۴. حفظ تنزیه حق تعالی و دوری از افتادن در دام تشبیه باطل.^۶

۱. ک: عقل و اعتقادات دینی، ۲۷۸ - ۲۸۰، نقل از:

William Alston), Being-Itself and Talk about God) Center Journal 3, no.3 (1984) P.21.

۲William Montgomery watt (۱۹۰۹م)

۳بنگرید: مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ترجمه محمد حسین آریا، ص ۲۲۲ - ۲۲۴.

۴Ian Barbour

۵. ک: علم و دین، فصل ۱۹، ص ۲۸۵ - ۲۹۰؛ نیز: دین و علم، مسائل تاریخی و معاصر، فصل ۴.

۶جهت آگاهی بیشتر بنگرید:

الف: امیر عباس علیزمانی، ۱۳۸۶، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ب. حمیدرضا شاکرین، مبانی خداشناختی و فهم و معرفت دینی (مقاله)، قیسات (فصلنامه)، ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۷.

زبان قرآن

از جمله مسائل مهم زبان‌شناختی دین اسلام چگونگی زبان قرآن است. این مسأله ابعاد فراوانی دارد و از دیر باز مورد توجه فیلسوفان، متکلمان، عارفان و مفسران قرآن بوده است. آنچه اکنون به اختصار اشاره می‌شود این است که زبان قرآن در عین شناختاری بودن دارای ویژگی‌های مهم و قابل توجهی است. از جمله اینکه می‌توان زبان قرآن را با توجه به اهداف حکیمانه و گستره معارف و سطوح متفاوت مخاطبان‌ش، زبانی «جامع و فراگیر» دانست. جامعیت زبان قرآن ابعاد و اضلاعی دارد که عمده‌ترین آنها عبارتند از:

۱. چند کنشی

زبان قرآن نه مانند آثار علمی و فلسفی توصیفی و اخباری محض است؛ نه چون اخلاق، هنجاری و انشائی‌صرف، و نه به سان برخی از آثار ادبی و رمانتیک سراسر احساس و تخیل می‌باشد. زبان قرآن دارای کنشها و کارکردهای متفاوت و فی الجمله جامع امور یاد شده به طور متوازن، هدفمند، حکیمانه و واقعگرایانه است. حتی گزاره‌های اخباری قرآن با حالات عاطفی نیز درگیر و با عشق و احساس، ایجاد شور و رغبت، تزئید و ترغیب، بیم و امید، تعهد زایی و مسئولیت آفرینی درگیر هستند. قرآن هم زبان شناختاری و نمایانگر حقایق هستی دارد و هم زبان تربیتی ویژه. قرآن گاه انسان را به باورها، انگیزه‌ها و رفتارهای درست فرا می‌خواند؛ گاه قصص واقعی را حکایت می‌نماید و فرجام نیکان و بدان را بازمی‌نماید و در ضمن آن سستهای پایدار خدا را گوشزد می‌کند. گاه نعمتهای بی اندازه و زوال ناپذیر بهشتیان را به مشام جان می‌رساند و یا عذابهای درد آگین اصحاب جحیم را به رخ می‌کشد. قرآن از سویی مهر بی پایان خدا را بیان می‌کند و هم از قهر توان سوز او یاد می‌کند؛ این همه اما در دل همدیگراند، نه گسسته و جدا از یکدیگر.^۲

حضرت امام خمینی «ره» در این باره می‌فرماید:

«کسی که بخواهد تربیت و تعلیم، انذار و تبشیر کند، باید مقاصد خود را با عبارات مختلفه... گاهی در ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمن تاریخ و نقل و گاهی به صراحت لهجه، گاهی به کنایت و امثال و رموز تزریق کند تا نفوس مختلفه و قلوب متشتته، هر یک بتوانند از آن استفاده کنند... و چون این کتاب شریف (قرآن) برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه‌ی سلسله بشر است و... نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکنه، مختلف هستند، همه را نتوان به یک طور دعوت کرد... از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و

^۱ بنگرید: ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، ص ۴۷۳-۴۷۵.

^۲ بنگرید: محمد باقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، ص ۳۷۶-۳۷۷، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳.

طرق متشته، مردم را دعوت فرموده است»^۱

۲. چند وجهی

زبان قرآن نه ادبی محض است، نه یکسره رمزی، نه علمی، نه عرفی صرف؛ بلکه به تناسب در بردارنده پاره ای از برجسته ترین ویژگی های ادبی، در برگیرنده اشارات و رموز و هم زبان عرفی - عقلایی است. در میان مفسران مسلمان، در مورد زبان برخی آیات قرآن نظیر: داستان آدم و سکونت وی در بهشت، سجده ی ملائکه بر آدم، آیه امانت، آیه ذر و... اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند این گونه آیات، از یک قضیه خارجی حکایت دارند؛ از این رو باید بر معانی ظاهر آن حمل شود. آگروهی، زبان این گونه آیات را تمثیل می دانند، البته تمثیل بمعنای واقعگرایانه آن، نه سمبولیزم ناشناختاری.^۳ نیز گفته شده است که حروف مقطعه، رموزی است بین خدا و رسولش.

۳. چند سطحی

با توجه به تناسب معارف الهی با طبایع، استعدادها و شرایط روحی انسانها، زبان قرآن از سطوح و لایه های گوناگون معنایی (ظاهر و بطن) برخوردار است و شناخت لایه های عمقی آن از فهم عادی و معمولی بالاتر است. باطن و باطنهای قرآن را هر کس به قدر معرفت خویش و هر جامعه ای به تناسب میزان رشد علمی و فرهنگی خویش بهره می گیرد و این یکی از رموز جاودانگی قرآن است. علامه طباطبایی می گوید:

«ظاهر قرآن عبارت است از معنای ظاهری آن که در ابتدا به نظر می رسد و بطن

آن، معنایی است که در زیر پوشش معنای ظاهری پنهان است. ظاهر و باطن در طول

هم مرادند و هردو از کلام اراده شده اند. اراده ی ظاهر، اراده ی باطن را نفی نمی کند

و اراده ی باطن، مزاحم اراده ی ظاهر نیست»^۴

ایشان سپس به روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله استناد می کند که فرموده اند: «ان للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنه الی سبعة ابطن»^۵ قرآن را ظاهری است و باطنی و برای باطنش نیز باطنی است تا هفت بطن».

۱ امام خمینی، روح الله، آداب الصلاة، ص ۱۸۷، تهران، نشر آثار امام «ره»، ۱۳۷۲.

۲ بنگرید: طبرسی، ابوعلی: مجمع البیان، ج ۱، ص ۸۴ - فخر رازی: تفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۴۵۱.

۳ بنگرید: محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۱۳۲

۴ بنگرید سید محمد حسین طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۲۱ و ۲۲ و المیزان، ج ۳، ص ۶۴.

۵ علامه طباطبایی، المیزان، دارالکتب الاسلامیه، ج ۳، ص ۷۴.

۴. چند ساختاری

یکی از پرسشهای مربوط به زبان قرآن این است که ساختار زبانی این کتاب آسمانی ساختار گفتاری است یا نوشتاری؟ تفاوت‌های زبان گفتاری با زبان نوشتاری عبارت است از:

۱. سبک نوشتاری، مستلزم هماهنگی و انسجام در میان جمله‌ها و عبارت‌ها و وحدت موضوع و سیاق در متن است، به طوری که متن، دارای موضوع معینی باشد و نویسنده توجه خود را از آن موضوع به موضوع دیگری منحرف نسازد. در سبک گفتاری اما، التفات و انتقال از یک سخن به سخنی دیگر و تغییر لحن کلام به وفور یافت می‌شود.

۲. سبک نوشتاری برای همه کسانی نوشته می‌شود که می‌خواهند در باره موضوع مورد بحث آگاهی پیدا کنند، چه حاضران و چه آنها که بعداً می‌آیند. به عبارت دیگر قضایای نوشتاری به نحو قضیه حقیقه اند؛ اما در سبک گفتاری، وضعیت مخاطبانی در نظر گرفته می‌شود که در حین خطاب شفاهی حضور دارند و قضایای خطابی به نحو قضیه خارجی اند. از همین رو در سبک خطابی، گوینده می‌تواند بر قرینه‌هایی اعتماد ورزد که نزد مخاطبان معلوم است، بدون آنکه در کلام ذکر شود. برخلاف آن، در سبک نوشتاری جز بر قراین متصل تکیه نمی‌شود.^۱

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت که آموزه‌های قرآن به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف. دسته ای که مخاطبان آن خاص هستند. در این نوع، زبان قرآن زبانی است متکی بر قراین حالیه که مخاطبان زمان نزول، که در محضر پیامبر بودند، اصالتاً مورد قصد هستند و برخی از آنها اساساً به آنها نیز اختصاص داشته است. البته در این قضایا نیز پیام‌هایی برای همگان وجود دارد؛ همان طور که در نقل داستان‌های تاریخی پیشینیان پیام‌هایی وجود دارد که به خاطر همان پیام‌ها قرآن به حکایت آنها پرداخته است.

ب. دسته ای که مخاطبان آن عام و فراگیراند. بدین لحاظ گمان می‌رود ساختار زبان قرآن جامع هر دو وجه گفتاری و نوشتاری باشد.

رابطه عقل و دین

عقل در لغت به معنای بازداری، نهی، خودداری،^۲ و نقیض جهل آمده است.^۳ رایج ترین کاربرد عمومی این واژه به معنای نیروی تمیز دهنده نیک از بد است. امروزه این واژه کاربردهای متنوع تری یافته و در بسیاری مواقع به معنای دریافته‌ها و دانسته‌های بشری نامبتهی بر وحی اطلاق می‌شود.

۱ بنگرید: محمد هادی معرفت، التفسیر الاثری الجامع، ج ۱، ص ۶۳-۶۴.

۲ جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۶۹؛ قیومی، المصباح المنیر، ص ۴۲۲.

۳ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۶۹.

در اصطلاح فلسفی نیز معانیو کاربردهای مختلفی برای این واژه ذکر شده است. صدر المتالهین شیرازی شش معنا برای عقل باز شمرده و بر آن است که کاربست واژه عقل در این معانی به نحو اشتراک لفظی است.^۱ پر بسامدترین کاربرد این واژه در فلسفه اسلامی عبارت است از:

۱. موجودی که هم در ذات و هم در فعل مجرد است و هیچ گونه تعلقی به ماده ندارد.
۲. یکی از قوای ادراکی نفس انسانی که قادر به تجزیه و تحلیل، تجرید، ترکیب^۲ و ادراک کلیات است و بر تفکر و کشف مجهول و استنباط مسایل نظری از مقدمات بدیهی و معلوم توانا است. عقل به این معنا، با نفس همراه است و از قوا و مراتب آن به حساب می آید. عقل را به گونه‌ها و مراتبی تقسیم کرده اند که تفصیل آن از این مقال خارج است.^۳ مراد از عقل در مباحث مربوط به رابطه عقل و دین، عمدتاً ناظر به مدرکات این قوه و کاربرد دیگری از این واژه یعنی عقل جزئی و استدلالی^۴ است که امروزه در فضای اندیشه غربی بسیار رواج دارد.

کارکرد عقل در حوزه دین

هیچ دینی مانند اسلام با عقل پیوند نزدیک نداشته و بدان بها نداده است. قرآن در موارد بسیاری دعوت به تعقل و تدبر کرده است. در روایات نیز عقل و خرد پیامبر باطنی الهی قلمداد شده است. امام صادق علیه السلام خطاب به هشام فرمودند:

«یا هشام! ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة: فاما الظاهرة

فالرسل والانبياء و الائمة عليهم السلام و اما الباطنة فالعقول»؛

«ای هشام! همانا که خداوند بر مردم دو گونه حجت دارد: حجتی آشکار و حجتی پنهان؛ حجت آشکار او، رسولان، پیامبران و امامان هستند و حجت پنهان عقول ایشان است»^۵.

برخی از نصوص دینی عقل را بنیان دین، پیک الهی^۶، معرفی کرده اند. این ادله شأنی چون دیگر منابع دینی را برای عقل تصویر می کنند. برخی از فقیهان نیز برای اثبات تلازم میان حکم عقل و شرع به چنین دلایلی استناد کرده اند.^۷

۱ بنگرید: صدرالدین محمد شیرازی، شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۷.

۲ مجموعه آثار استاد شهید مطهری ج ۱۳، ص ۳۵۸.

۳ جهت آگاهی بیشتر بنگرید: علامه طباطبائی، نهایه الحکمه، المرحلة الحادیه عشره، ص ۲۰۹-۲۳۴.

۴reason

۵ کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶.

۶ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «العقل اصل دینی»، عقل اصل و اساس دین من است. قاضی عیاض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ج ۱، ص

در نگاه آیه الله جوادی آملی عقل دو نقش مهم در حوزه دین دارد:

(۱) مفتاح و کلید ورود بشر به ساحت دین است. به عبارت دیگر عقل وجود خدا و ضرورت وحی و ارسال پیامبر او را ثابت و حجیت کتاب و سنت را برای بشر مدلل می‌کند و راه ورود به ساحت دین را می‌گشاید.

(۲) عقل مصباح و چراغ دین است و محتوای دین را برای بشر آشکار می‌سازد. عقل همتای نقل، منبع شناخت و کسب معرفت بشر از دین و کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین است.

در عین حال باید توجه داشت که عقل حجت در اسلام عقل قطعی است، نه ظنی. از همین رو تمثیل منطقی که از آن به قیاس اصولی تعبیر می‌شود، هم از نظر منطقی و هم در فقه شیعه حجت نیست. تمثیل منطقی سیر از جزئی به جزئی است و در تعریف آن آمده است: «ان ینتقل الذهن من حکم احد الشیئین الی الحكم علی الآخر لجهة مشترکه بینهما»^۳ چنین روشی در عین عدم اعتبار منطقی نزد غالب اهل سنت، در استنباط احکام فقهی معتبر شمرده شده است. شافعی در کتاب معروف خود به نام «الرساله» اصرار دارد که اجتهاد در «قیاس» است. مبتکر این گونه اجتهاد ابوحنیفه بوده است.

در فقه شیعه اما، قیاس اصولی (تمثیل) به هیچ روی معتبر نیست و ائمه اطهار(ع) به جد با آن مبارزه کرده‌اند. از امام چهارم حضرت علی بن الحسین ع نقل شده است: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَاسِيسِ الْفَاسِدَةِ...»^۴ همانا دین الهی از طریق خرد ناقص و آرای باطل و همانند انگاری های نادرست فراچنگ نمی‌آید. تخطئه قیاس توسط امامان شیعه از دو رو است:

رأی و قیاس چیزی فراتر از گمان و تخمین نیست و در احکام شرعی زیاد به خطا می‌رود، عمل به ظن و خیال است، نه عمل به علم و تبعیت از عقل.

مبنای لزوم رجوع به رأی و قیاس وافی نبودن اصول و کلیات اسلامی است و این ظلم و یا جهل به اسلام است. درست است که احکام همه مسائل، به طور جزئی و فردی بیان نشده است و امکان هم ندارد، ولی کلیات اسلامی به گونه‌ای تنظیم شده که پاسخ‌گوی جزئیات بی‌پایان و اوضاع مختلف مکانی و شرایط متغیر زمانی است. بنابراین وظیفه فقیه این نیست که به بهانه نبودن حکم یک مسئله، به خیالبافی و قیاس پردازی روی آورد. وظیفه فقیه ردّ فروع بر اصول، یعنی تطبیق هوشیارانه کلیات اسلامی بر جریانات متغیر و گذرا است.^۵

۱ قال علی (علیه السلام): «العقل رسول الحق» کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۱، ص ۱۶.

۲ بنگرید: بهبهانی، وحید، فوائد الحائریه، ص ۹۶.

۳ محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۲۹۹، الطبعة الثالثة، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، ۱۳۸۸ ه. ق.

۴ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۳ و: کمال الدین، ج ۱، ص ۳۲۴.

۵ شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸ و ج ۲۰، ص ۳۳ و ۳۴ و ۳۵.

کرانه‌های خرد در حوزه دین

بدون شک خرد بشری منبعی محدود و کرانمند است و عقل نظری خود به این محدودیت اعتراف دارد. آنچه در اینجا اهمیت دارد شناخت کرانه‌های عقل در ساحت دین است. در نگاه آیه الله جوادی آملی این کرانه‌ها به شرح زیر است:



۱. ناتوانی در ادراک کنه ذات الهی؛

گرچه عقل مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است؛ اما خود معترف است که محدودیتهای فراوانی دارد و به عرصه‌هایی از دین بار نمی‌یابد و مناطقی قرقگاه حضور اوست. عقل می‌داند که ادراک ذات حق تعالی منطقه ممنوعه است و هیچ مُدرکی به آنجا دسترسی ندارد، همان‌گونه که کنه صفات حق تعالی که عین ذات اوست نیز منطقه ممنوعه دیگری برای عقل است.^۱

مقام ذات حق که منطقه هویت مطلقه است مقصود و معروف هیچ کس نیست و حتی انبیا نیز به آن راهی ندارند... از این رو خداوند فرمود: سودای ادراک ذات را نداشته باشید: (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ)^{۲ و ۳}

۲. ناتوانی در ادراک صفات ذات الهی؛

صفات ذات خدا نیز که عین ذات اوست، منطقه ممنوعه به شمار می‌آید. البته بشر در معارف دینی از مفاهیم مدد می‌گیرد و از خداوند سخن می‌گوید؛ اما باید توجه داشت که ادراک مفهومی خدا غیر از ادراک ذات و اکتناه صفات ذات است.^۴

در نظر ایشان از این دو منطقه ممنوعه که بگذریم آنچه برای عقل باقی می‌ماند امکان ادراک فیض خداست که وجه الله است. فعل الهی و فیض الهی همان ظهور خداوند و تجلی اوست و فهم و ادراک جَلَوَات و فیوضات الهی، ادراک خداوند محسوب می‌شود؛ لیکن نه ادراک مرتبه ذات و کنه صفات، بلکه ادراک خداوند در مرتبه فعل.^۵

۳. ناتوانی در ادراک جزئیات احکام؛

با توجه به اینکه عقل کل شناس است، توقع ادراک جزئیات از آن ناروا است. آیه الله جوادی در این زمینه می‌نویسد:

یکی دیگر از محدودیتهای ادراکی عقل، به مقوله جزئیات دینی مربوط می‌شود. عقل خود می‌داند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد و مانند چراغی می‌تواند مناطق کلی را روشنگری کند. عقل چه می‌داند که فلان نماز باید چند رکعت باشد. عقل از کجا بداند که تلبیه گفتن حاجی در حج قرآن به این است که نعلین خود را به گردن شتر قربانی آویزان کند. صدها موارد از

۱ جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۵۷.

۲ آل عمران (۳)، آیه ۲۸.

۳ جوادی آملی، همان، ص ۵۶ و ۵۷.

۴ همان، ص ۵۷.

۵ همان، ص ۵۸.

این قبیل در اصول و فروع دین هست که عقل مَوْحَّد سمعاً و طاعتاً آن را می‌پذیرد و نسبت به ساحت قدس ربوبی فقط عبد محض است و می‌فهمد که بی‌مدد نقل راه به جایی نمی‌برد. این محدودیت ادراک، نکته‌ای نیست که کسی بر عقل تحمیل کند، بلکه خود عقل نظری به جهل و قصور خویش در بسیاری از موارد معترف است...^۱

۴. میزان دین نبودن؛

عقل نمی‌تواند میزان دین باشد، میزان بودن عقل در ساحت دین نوعی افراطیگری در باب عقل و همه چیز را بدان سپردن و از آن پاسخ طلبیدن است. میزان بودن عقل یعنی هر چه را که عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح و جزء دین انگاشته شود؛ ولی هرچه فراتر از دسترس عقل بوده و از تأیید استدلالی آن ناتوان بود، ناصحیح انگاشته شده و جزء دین به حساب نیاید.^۲ در حالیکه پاره‌ای از حقایق دینی فراتر از توان ادراک عقل است و عقل به تنهایی نسبت به آن نفی و اثباتا موضعی ندارد. بلی در دین حق آموزه‌ای که در تعارض واقعی با عقل قطعی باشد وجود نمی‌تواند داشت. افزون بر آن جزئیات دین، به شکل مستقیم و بی‌واسطه، قابل استدلال عقلی نیست؛ زیرا عقل از ادراک امور جزئی قاصر استولی غیر مستقیم و با واسطه، در مواردی صلاحیت تبیین عقلی را دارد.^۳

۵. عدم مولویت؛

عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن و دستور دادن است و تنها گزارشگر و ادراک کننده احکام و دستورهای الهی است. بنابراین در حوزه شریعت هر جا که عقل حضور دارد به عنوان مُدْرِک است نه حاکم. قاعده ملازمه حکم عقل و شرع نیز کشف عقلی حکم شارع را اعتبار می‌بخشد، نه اینکه برای عقل جعل مولویت کند.^۴

کارکرد دین در حوزه عقل

آنچه در بحث از کارکردهای دین گذشت نشان می‌دهد که دین مکمل عقل و خرد بشری است و کار بشر با عقل تنها به سامان نمی‌رسد. از طرف دیگر دین مؤید عقل؛ پرورش دهنده و رهاننده آن از اسارت، برطرف کننده موانع شکوفائی آن و جهت دهنده به کاوش های عقلانی است. بنابراین کارکرد دین در باب عقل عبارت است از :

۱ همان، ص ۵۹ و ۶۰.

۲ همان ص ۳۸ و ۵۱.

۳ عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۴ بنگرید: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۳۸ - ۵۳.

۱. تکمیل عقل؛
۲. تأیید عقل و پشتیبانی از احکام آن؛
۳. بیدارگری و آزادسازی اندیشه و رشد و شکوفاسازی خرد؛
۴. جهت بخشی و سمت و سودهی به عقل؛
۵. آسان یاب و بهنگام سازی دستاوردهای دشوار و دیریاب خرد.

مسأله تعارض عقل و دین

یکی از مسائلی که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده این است که اگر بین داده‌های عقل و دین تعارض افتاد چه باید کرد.

در نگاه اندیشمندان مسلمان به دلایل مختلفی تعارض واقعی بین عقل و دین حق امکان‌پذیر نیست. آیه الله جوادی بر آن است که اساساً تعارض عقل و دین سخن ناصوابی است زیرا عقل در درون هندسه معرفت دینی جای گرفته و منبع معرفتی آن قلمداد شده است، و آنچه ممکن می‌نماید تعارض عقل و نقل است، نه عقل و دین.^۱

تعارض عقل و نقل از راه‌های مختلفی قابل حل است؛ لیکن ابتدا باید به چند نکته توجه داشت: تعارض زمانی رخ می‌نماید که حداقل یکی از طرفین دلیل ظنی باشد و بین دو دلیل قطعی هیچگونه تعارضی وجود ندارد.

۲. تعارض به گونه‌های مختلفی تقسیم پذیر است، از جمله تقسیم به تعارض بدئی و مستقر. الف. مراد از تعارض بدئی، متعارض نمایی در نگاه نخستین است. در چنین مواردی معمولاً راه حل‌هایی در ناحیه دلالت دو یا چند دلیل متعارض نما، جهت کشف وجوه سازگاری و جمع عرفی بین آن‌ها وجود دارد. در این موارد حقیقتاً تعارضی وجود ندارد و پنداشت وجود تعارض، ناشی از عدم توجه به قرائن و اصول ناظر به کشف سازگاری و تلائم است. برای مثال در جایی که تعارض بدئی یک دلیل دیگر از باب عام و خاص و مطلق و مقید باشد، خاص بر عام و مقید بر مطلق، مقدم می‌شود؛ زیرا خاص و مقید جنبه قرینیت نسبت به عام و مطلق دارند و عرفاً قرینه بر تعیین مراد جدی محسوب می‌شوند.
- ب. تعارض مستقر آن را گویند که از طریق قواعد دلالت، راه معتبری برای کشف تلائم و سازگاری بین دو دلیل یافت نشود. در این موارد تعارض واقعی تلقی شده و برای برون رفت از آن راه حل دیگری وجود دارد.
۳. روح حاکم بر حل همه تعارض‌ها تقدم دلیل اقوی است. در پرتو این قاعده اساسی کلیات روش حل تعارض به طور خلاصه به شرح زیر است:

۱ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۴

الف. هر گاه یکی از طرفین، به لحاظ سند قطعی و دیگری ظنی باشد، دلیل قطعی مقدم و دیگری فاقد اعتبار قلمداد می‌شود.

هر گاه یکی از طرفین تعارض به لحاظ دلالت قطعی و دیگری ظنی باشد، دلیل قطعی ناظر بر دیگری و سنجه فهم آن قلمداد می‌شود. قاعده ارجاع تشابهات به محکومات در تفسیر قرآن مبتنی بر این ضابطه است. آیه الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

در مواردی که عقل و نقل متباین هستند لازم است به یقین اخذ شود؛ مثلاً روایت یا آیه‌ای را که با مطلب یقینی و برهانی عقل ناسازگار است از ظاهر خویش منصرف می‌شود و آن را به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل می‌برند و اگر محملی برای آن نبود (بنا به نظر برخی) روایت مخالف با حکم صریح عقل را تأویل می‌کنند و یا به بیان دیگر علم آن را به اهلش وامی‌گذارند.^۱

۳. ظنون عقلی اساساً فاقد اعتباراند، از همین رو اساساً صلاحیت قرار گرفتن در طرف هیچ یک از تعارضات ادله دینی را ندارند.^۲

فهم روشمند دین

یکی از مسائل مربوط به دین، فهم و معرفت دینی است. آنچه مسلم است ابتدای فهم دین بر متدلوژی و منطق اکتشاف و استنباط دینی است. عالمان مسلمان از دیرباز اهتمام جدی بر این مساله داشته و افزون بر کاربرست علم منطق، دانش قویم اصول الفقه را پدید آورده و به بسط و توسعه آن پرداخته‌اند. افزون بر آن قواعد التفسیر، قواعد فقهیه، دانشهایی چون علم حدیث، رجال، قواعد کلامی و فلسفی، نقش به‌سزایی در اعتبار سنجی منابع و روش فهم و استنباط دینی داشته و به بسط و توسعه معرفت دینی مدد می‌رسانند.

فارغ از جزئیات مسائل روش‌شناختی در این دانشها، پرسشهایی کلی نیز در رابطه با فهم و معرفت دینی وجود دارد. برخی از رایج‌ترین این پرسش‌ها عبارتند از:

۱. هدف از مراجعه به متن دینی و فهم و تفسیر آن چیست؟ آیا در جست و جوی کشف مراد مؤلف

هستیم و باید راهی به سوی نیت و مقصود او بگشاییم؛ یا در پی برساختن معنایی متناسب با اوضاع

خویش و فارغ از مقاصد و نیت مؤلف؟

۲. فهم متن چگونه حاصل می‌شود؟

۱ همان.

۲ بنگرید: حمیدرضا شاکرین، مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، فصل دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.

۳. نقش پیشفرضها و انتظارت مفسر در فهم متن چیست؟

۴. راز کژفهمی چیست؟

پاسخ این مسائل در نهایت ایجاز و اختصار به قرار زیر است:

محوریت مراد شارح

رویکرد عالمان مسلمان اصالت و محوریت نیت و مراد مؤلف در فهم متن دینی است؛ چرا که خداوند تعالیم هدایتگرانه و سعادت بخش خود را، به زبان انسان و بر اساس قواعد عقلایی مفاهمه و قابل فهم برای انسانها عرضه کرده است. از دیگر سوخیر و سعادت نهایی بشر، در گرو شناخت و کاربست آنها می باشد. این رویکرد به «مؤلف محوری» نام بردار است. در نگره مؤلف مدار، فهم یک متن یا سخن، به سه عنصر اساسی تکیه دارد که عبارتند از:

الف. مؤلف یا گوینده،

ب. متن یا سخن،

ج. مخاطب یا خواننده، شنونده، فهمنده، مفسر.

مؤلف برای انتقال مراد خود به دیگران، با استفاده از واژگان و رعایت قواعد ادبی، بیانی و روشهای تفهیم رایج در نزد عقلا، جملاتی را ترتیب داده و متن یا سخنی را فراهم می کند. مفسر می کوشد از رهگذر متن به جهان ذهنی صاحب سخن راه یابد و معنای متن، یعنی مراد مؤلف را دریابد.

در این نگره متن معنای مشخص و معینی دارد که همان مراد و نیت مؤلف است؛ زیرا به یقین، او از الفاظ و جملاتی که نگاشته یا بر زبان آورده، معنای خاصی را اراده کرده است. لاجرم معنایی که او اراده کرده، معنای نهایی آن و سنجه فهم درست از نادرست می باشد. بنابراین، مفسر باید با کاربست دقیق روشگان تفسیری و بی طرفی علمی، در پی کشف معنای متن باشد، نه القای معنا به آن.

مؤلف محوری نتایج و توابعی دارد از جمله نفی حقانیت فهمها و قرائت های متعارض از دین؛ زیرا در میان فهمها و تفسیرهای متعارض تنها یکی می تواند مراد گوینده حکیم و منطبق با آن باشد. لاجرم پلورالیسم معرفت دینی مردود و باطل می نماید.

اعتبار قواعد عقلایی در فهم دین

درک سخن هر گویند ای و تفاهم با وی وابسته به آشنایی با «زبان» و قواعد حاکم بر نشانه ها و اصول دلالت و انتقال معانی است. فهم متن دینی نیز بدون معناشناسی کلمات و دانستن قواعد دستوری و جایگاه ترکیبی

کلمات در ساختار جمله‌ها امکان‌پذیر نیست. برخی از قواعد عقلایی و مشترک اهل زبان‌های مختلف در مقام مفاهمه عبارتند از:

الف. اصالت حقیقت؛ براساس این اصل هرگاه در مراد متکلم تردید حاصل شود که مدلول حقیقی کلام را اراده کرده یا معنایی مجازی؛ اصل آن است که معنای حقیقی را اراده کرده است، مگر آنکه قرینه‌ای بر اراده مجاز قائم باشد.

ب. اصالت ظهور؛ این اصل گویای آن است که مفاد ظاهری کلام، در صورت عدم وجود قرینه برخلاف، معتبر است و صرف احتمال اراده معنایی غیر آن، مجوز دست کشیدن از معنای ظاهر نیست.

ج. اصالت عموم؛ به موجب این اصل لفظی که مفید معنای عامی است، در همان معنای عام حجت است و جز با دلیل و قرینه، محدود و مضیق نمی‌شود.

د. اصالت اطلاق؛ این اصل به معنای آن است که هرگاه عبارتی قابل پذیرش قیود و حالات و شرایط گوناگون باشد، صرف احتمال اراده پاره‌ای از قیود برای مقیدانگاری آن کفایت نمی‌کند. به موجب این اصل، بدون وجود قرائن و دلایل کافی، احتمال یاد شده الغا می‌شود و کلام در اطلاق خود حجت است.

ه. اصل عدم تقدیر؛ این اصل بر آن است که احتمال نکته محذوفی در کلام گوینده، که ممکن است مفاد کلام او را تغییر دهد، نفی می‌شود و اعتماد به هر نکته محذوف یا مقدری نیازمند دلیل و قرینه کافی است. اعتبار قواعد عقلایی در فهم دین نتایجی در بر دارد از قبیل ضابطه‌مندسازی فهم و تفسیر و بازداري از تأویلات بی‌اساس، مجازانگاری، کنایه‌پنداری، ضیق و فراخ‌سازی‌های بدون دلیل و به عبارت دیگر مساوی است با نفی آنارشیسم تفسیری و ارائه سنجه‌های بازشناسی فهم صحیح از سقیم.

۳. پیش‌انگاشته‌ها و انتظارات مفسر

در نگاه هرمنوتیک فلسفی، فهم و تفسیر همواره برآیند پیش‌انگاشته‌ها و انتظارات مفسر است و لاجرم فهم عینی متن چندان معنای محصلی ندارد. در رابطه با این دیدگاه ابتدا شایان یاد است که هیچ خواننده‌ای با ذهن کاملاً تهی نمی‌تواند با متن مواجه شود. هر مفسری پیش‌دانسته‌ها، و پیش‌داوری‌هایی دارد که در فرایند فهم او را همراهی کرده و احیاناً بر فهم متن اثر می‌گذارند. رویکرد مؤلف محورانه به معنای نفی کلی این امور نیست، لیکن سخن در این است که:

الف. چون متن دارای معنای متعینی است که با مراد مؤلف سنجیده می‌شود، مفسر باید بکوشد تا معنای مورد نظر مؤلف از متن را بفهمد.

ب. دو یا چند معنای ناسازگار از یک متن، هرگز پذیرفتنی نخواهد بود.

- ج. برای یک متن، معانی بی‌پایان، در عرض یکدیگر، تصویر پذیر نیست.^۱
- د. برخی از این پیش دانسته‌ها، نه تنها خللی به فهم متن وارد نمی‌آورند؛ که وجود آنها از لوازم و ضروریات تحقق فهم است.
- ه. پیش فرض‌های ذهنی، کنترل پذیر، روشمند و قابل ضابطه‌گذاری می‌باشد و می‌توان آنها را از جهت مفید یا مغل بودن، یا تحمیل معنا به متن و عدم آن، مورد بازشناسی قرار داد. در این باره پیش دانسته‌ها را به چند دسته تقسیم پذیر است:
- ۱ - پیش دانسته‌های رسانا و استخراجی؛ یعنی معلوماتی که رساننده به معنای متن‌اند و نقش مقدماتی در فرایند فهم ایفا می‌کنند؛ و به عبارت دیگر معنا را از متن استخراج می‌کنند. از این دسته‌اند قواعد ادبی، علم منطق، آشنایی با وضع و لغت و قواعد حاکم بر محاوره و تفهیم و تفاهم عقلایی.^۲ این دسته از درونداشته‌ها صرفاً ابزاری جهت ظهور معنا و فهم آن برای مخاطب‌اند و چیزی بر آن نمی‌افزایند. به عبارت دیگر این دسته از آگاهی‌ها معنا نمایند، نه معنا ساز؛ چونان دلو و طنابی که برای استخراج آب از چاه به کار می‌آیند، اما از خود آبی به چاه نمی‌افزایند.
 - ۲ - پیشدانسته‌های استنتاجی؛ یعنی درونداشته‌هایی که زمینه ساز طرح پرسش از متناهی؛ ولی پاسخی را به متن تحمیل نمی‌کنند. اینگونه آگاهی‌ها زمینه ساز جستجوی مراد مؤلف و انگیزاننده به سوی آند؛ نه مغل به معنا و مراد.^۳
 - ۳ - مؤلف شناسی؛ شناخت خواننده نسبت به شخصیت مؤلف، در مواردی مددکار فهم مراد صاحب سخن است.
 - ۴ - اندوخته‌های جانبی؛ پاره‌ای از آگاهی‌ها و پیش دانسته‌های یقینی و اثبات شده جانبی، در فهم معنای متن نقش بسزایی دارد. برای مثال در مواردی که ظاهر بدوی متن دینی، بویژه دین حق الهی، گویای معنایی باشد که با دریافت‌های قطعی عقلی ناسازگار افتد، مفسر مراد جدی کلام را متناسب با پیش دانسته‌های یقینی معنا می‌کند و از ظهور بدوی لفظی چشم می‌پوشد.
 - ۵ - پیشانگاشته‌های تحمیل گر؛ پاره‌ای از پیش‌انگاشته‌های ذهنی سازنده معنای خاص‌اند و لاجرم موجب تفسیر به رأی می‌شوند. این پیش‌انگاشته‌ها عموماً ظنی و غیر یقینی‌اند و در مواردی آگاهانه یا ناآگاهانه، در تعیین معنای کلام یا مراد جدی متکلم، دخالت داده شده‌و درک صحیح محتوای متن را مخدوش می‌سازند.

۱ بنگرید: علی ربانی گلبایگانی، معرفت دینی از منظر معرفت شناسی، ص ۳۲۳، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۲ بنگرید: حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، ص ۱۵۱.

۳ بنگرید: خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، ص ۱۵۳.

و. فهم روشمند و معتبر در دین استنتاج متن است. استنتاج یعنی، با طرح پرسش به سراغ متن رفتن و در جستجوی پاسخ، به متن مجال پاسخ دادن. این همان چیزی است که در نصوص دینی بر آن تأکید رفته است. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

«ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يُنْطِقَ وَلَكِنْ أَخْبَرَكُمْ عَنْهُ إِلَّا إِنْ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي وَ
الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَدَوَاءَ دَائِكُمْ وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ»^۱

آن (نور) همان قرآن است، آن را به سخن آرید! اگر چه هرگز (با زبان عادی) سخن نمی‌گوید. اما من از جانب آن شما را آگاه می‌سازم: بدانید که در آن علم آینده و خبر از گذشته و داروی دردهای شما و نظم و سامان امورتان نهفته است.» این سخن امیرمؤمنان (ع) دو نکته اساسی در بر دارد:

۱. در مواجهه با قرآن باید آن را به سخن در آورد، نه اینکه خواسته‌ها و پیشداوری‌ها را بر آن تحمیل کرد. تحمیل خواسته‌ها همان تفسیر به رأی است که شدیداً در اسلام مذموم می‌باشد.
۲. اگر فهم بخشی از دین به سادگی امکان پذیر نبود و با استنتاج از کتاب آسمانی نتوان به طور مستقیم، به معنای ژرف آن دست یافت، بخش دیگری از دین، که سنت معصومان (علیهم السلام) است، به بیان و تفسیر پیچیدگی‌های آن می‌پردازد و آن را گویا می‌سازد.^۲

۴. راز کثر فهمی

در یک تقسیم بندی کلی می‌توان گفت سوء فهم از دو دسته علل ناشی می‌شود: علل معرفتی و غیر معرفتی. علل معرفتی عمدتاً به عدم کاربست روش و ادله درست برای رسیدن به نتیجه باز می‌گردد. در مواردی نیز غموض و پیچیدگی مسأله و یا اجمال و ابهام دلیل در این زمینه موثر است. علل غیر معرفتی می‌تواند پاره‌ای مسائل روانشناختی، اجتماعی و از همه مهمتر عوامل نفسانی چون حب و بغض‌های شدید و مهار نشده باشد. اکنون در نهایت اختصار مروری بر چند منشأ سوء فهم خواهیم داشت:

۱. تفسیر متن بدون فراگرفتن دانشهایی که فهم متن نیازمند آنهاست.^۳
۲. تفسیر متشابهات بدون شناسایی و نظر داشت محکّمات و ارجاع به آن‌ها.
۳. شتابزدگی در تفسیر و ارائه تفسیری قطعی از کلام، بدون اتکا به براهین و مغفول نهادن قرائن متصل و منفصل.
۴. جزئی نگری، عدم توجه به محتوا و پیام جامع متن، بی توجهی به پیوند اجزای متن و نقش آنها در توضیح و تبیین یکدیگر.

۱ نهج البلاغه، صبحی صالح: خطبه ۱۵۸.

۲ جهت آگاهی بیشتر بنگرید: نگارنده، سکولاریسم، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۴۱. تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ پنجم ۱۳۸۷.

۳ سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، انتشارات رضی، قم، ۱۴۱۱ ق، ج ۴، ص ۲۱۳ - ۲۱۵.

۵. دخالت دادن پیشفرضها و انتظارات نادرست تا سر حد تحمیل معنا و بیان معنایی که چه بسا نادرستی آن معلوم و روشن است.^۱
۶. بی توجهی به حجت‌های دینی و منابع ارائه کننده تفسیر معصومانه از کتاب آسمانی، مانند اهل بیت(ع).



۱ بنگرید: طباطبایی، همان، ج ۳، ص ۷۷.

رابطه علم و دین



پیش‌گفتار

داستان دانش سرگذشت شگفتی است؛ دانایی همزاد آدمی است و دانش نشانه بزرگ‌ترین تمایز او از موجودات دیگر. زبان و نوشتار ابزارهای ظهور دانایی و هنر، تصویر آن است؛ اما دانش وسیله فهم او از عالم و سبب نزدیکی و مؤانست وی با هم‌نوع خویش و سرانجام پرواز به سوی آرمان‌ها و جهان‌های دوردست. چنان‌که دانش از نخستین زندگی با آدمی بوده است، تاریخ گواه است که دین هم چنین سرگذشتی دارد: حس پرستش، احساس تعلق به ماورای عالم ماده، در اندیشه تعالی بودن و سلوک روحانی داشتن، معنویت را بر تارک نشانیدن و دنیا را به چیزی نگرفتن، سخن گفتن از خدا، فرمان بردن از پروردگار، نجوای عابدانه با خدا و معیشت زاهدانه به خاطر او و... جمله رفتارهایی است که با منطق مادیت سازگاری ندارد و فریاد معنویت بر می‌آورد، اینها همه و همه، دین‌باوری و دیانت‌محوری آدمی را گواهی می‌دهند:

مرغ باغ ملک‌وتم نی‌ام از عالم خاک / چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

اما هم دانش و هم دین در تاریخ بشر دستخوش دگرگونی‌ها گشته‌اند و این دیگر شدن‌ها فرزندان آدمی را به آرای گونه‌گون درباره آغاز و انجام جهان کشانده و بذر تشکیک در دل‌های نه چندان روشن کاشته است. از این روست که در سده‌های اخیر، به سبب تحول شگرف و یکباره‌ای که در علوم پدید آمد آن بذرهای غیرصالح رو به رشد آوردند و سرزمین علم و دین را به خار و تیغ خود آکنده‌اند، تا آنکه اهالی علوم جدید گونه‌ای از ناسازی را در این دو ارمغان طبیعی و موهبت الهی که ارزانی انسان است، گمانه زدند. بدین صورت بود که بحث‌ها در گرفت و لشکریان علم را اندک اندک غیر از باورمندان به دین شمردند و دین و علم را دشمن یکدیگر تلقی کردند. حساب این تلقی، البته از آن پرسش‌ها که درباره چگونگی علم و میزان توانایی دین در رفع نیازهای آدمی طرح شدند و در سیر زمان گسترش و ازدیاد یافتند، جداست و نباید فراوانی پرسش‌هایی را که علم به وجود آورد و پاسخ بسیاری از آنها را از دین طلب نمود پدیده نامیمونی گماشت و به حساب دشمنی یا بیگانگی دانش با دین گذاشت؛ به عبارت دیگر اگرچه هم‌رازی علم و دین و بالندگی موازی آنان - به دست دانایان و پیامبران - خاستگاه همه خیرات زندگی بشر بوده است اما پیشرفت‌های جدید در عرصه علم سؤالاتی درخور درباره جایگاه آدمی در جهان و آغاز و انجام آن طرح کرده و آوردگاه توهماتی در تعالیم دینی - بیشتر دین مسیحیت - هم شده است که حساب این دو مسأله را باید با پنداره تعارض علم جدید و دین - که تلقی عده‌ای از دانشوران و نویسندگان علمی و فلسفی است - جدا ساخت.

اما دین و دانش چگونه یکدیگر را ملاقات می‌کنند همچون دو دوست یا دو دشمن؟ یا نه این و نه آن بلکه بیگانه با هم؟ و سزااست که کسی گمان کند این ملاقات به هیچکدام از این شیوه‌ها نیست بلکه آنها همچون

دو برادر یا دو خواهرند که قرار است به همدیگر کمک کنند تا بالنده شوند؟ و شاید یکی بزرگ‌تر است و باید بیشتر، از دیگری دستگیری نماید.

حقیقت آن است که فرض‌های گفته شده، در ادبیات فلسفی جهان غرب و جهان اسلام معاصر گفت‌وگوهایی را در انداخته و هواداران و پیروانی را - هر کدام به فراخور حال - به سمت خویش کشانده است. در این میان، اساتید علوم مختلف اولین افرادند که نمی‌توانند در برابر فرض‌های پیش‌گفته، بی‌تفاوت بگذرند و دانشجویان آن علوم هم بدون تردید یا سؤال و مسأله طرح شده دارند و به دنبال پاسخ قانع‌کننده آنند و یا دورنمای روشن‌تری را از روابط علم و دین در گذشته و حال می‌جویند.

پاسخ پرسش‌های مورد ذکر و داشتن موضع در برابر فرض‌های گفته شده، در دو شاخه از دانش‌های فلسفی به نام «فلسفه دین» و «فلسفه علم» مطرح است، و البته نیازمند درنگ در آموزه‌های کلامی و اعتقادی و تأمل در دیدگاه‌ها و نظریه‌های معاصر علوم. این همه، البته در اینجا مجال طرح ندارند و ظرفیت محدود کتاب، ما را تنها به مهم‌ترین نکات و خلاصه گفته‌ها و یافته‌ها در این باب سوق می‌دهد؛ بدین شرط که آنها بیشترین سازگاری درونی را داشته، از نظامی عقلانی و منطقی برخوردار بوده و در میان اهالی علم و دین بالاترین اعتبار و پذیرش را داشته باشند.

بنابراین مسأله ما بررسی روابط علم با دین است؛ در این بررسی باید به تعاریفی که از علم و از دین داریم و تقسیمی که از علوم در تاریخ علم بازمی‌شناسیم توجه کنیم.^۱

۱. از آنجا که تعاریف علم و دین در گفتار آمده است. در اینجا تنها درباره تقسیم‌بندی علوم در ادامه مطالب، سخن خواهیم گفت.

تقسیم‌بندی علوم نزد ارسطو و فارابی

سابقه نگرش دانشمندان و فلاسفه را نه به طور تفصیلی - که مجال آن نیست - بلکه تنها از جهت دسته‌بندی علوم در نظر آنان مرور می‌کنیم و در شناسایی این دسته‌بندی‌ها در صدیدیم تا دو مسأله را دنبال کنیم؛ اول ورود علوم دینی در طبقه‌بندی علوم و دوم نسبت آن با دیگر دانش‌ها تا بتوانیم زمینه بحث درباره روابط علم و دین را بهتر بشناسیم.

محققانی چون جورج سارتن^۱ (نویسنده بلژیکی کتاب گران ارج مقدمه‌ای بر تاریخ علم) و ویل دورانت^۲ (پدیدآورنده اثر پربهای تاریخ تمدن) آغاز علم و دانایی به معنی دقیق کلمه را به تمدن‌های کهن مردمان مصر، چین، ایران، بابل و کلدان و... در حدود چهار هزار سال قبل بر می‌گردانند؛ اما گویا نخستین کسی که با نگرش به این میراث کهن نوعی تقسیم‌بندی اولیه از علم ارائه داد ارسطو^۳، دانشمند و فیلسوف یونانی، بود. وی در آثار خود دسته‌بندی خاصی را ارائه کرد که در نمودار (۱) آمده است.

این نگرش^۴ ارسطویی نزد معاصران ارسطو و در نظر نوافلاطونیان مقبول بود اما فارابی^۵ فیلسوف و دانشمند مسلمان ایرانی با نگاه دیگری در کتاب احصاء العلوم دسته‌بندی جدیدی را از علوم ارائه داد؛ این دسته‌بندی در حقیقت فصل‌بندی پنجگانه کتاب او را تشکیل می‌دهد با این توضیح که دو دسته ۴ و ۵ در یک فصل چهار و دسته‌های ۶ و ۷ هم در فصل پنجم ذکر شده‌اند.

چنان که مشخص است ملاک دسته‌بندی فارابی، ترتیب منطقی - آموزشی علوم است. زیرا اولین و مهم‌ترین علم، شناخت زبان و علوم زبانی است؛ پس از آن نوبت منطق است - به نظر او منطق همان دستورات ذهن به موازات زبان است؛ منطق و زبان دو علم مکمل یکدیگرند تا بتوان به وسیله آنها به سراغ تحصیل علوم دیگر رفت. به همین ترتیب علوم تعلیمی که مجموعه ریاضیات را تشکیل می‌دهند در مقام سوم قرار دارند. دانش طبیعی مبتنی بر شناخت ریاضی است و خود، مقدمه‌ای بر شناخت علم الهی محسوب می‌شود. منظور از علم الهی همان مابعدالطبیعه است. علوم مدنی درباره شناخت رفتار و افعال و ملکات و اخلاق آدمی است و در واقع مجموعه‌ای از علوم انسانی است. و سرانجام علم فقه و علم کلام دو علم برآمده از دین اسلام هستند.^۶

2. Georg Sarton (1884 – 1956).

3. Will Durant (1885 – 1981).

4. Aristotle (334 – 322 BC).

۵. این تقسیم‌بندی را کاپلستون از آثار ارسطو برگرفته است. ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ۳۱۹ - ۳۲۰.

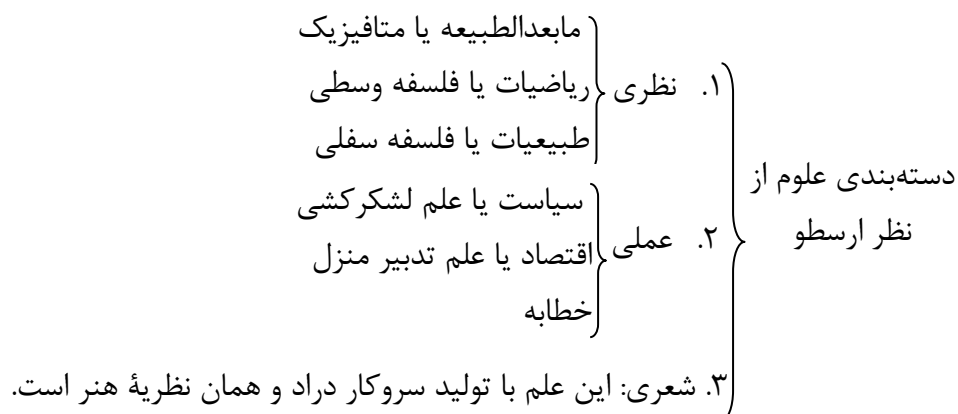
۱.

۲. ر.ک: فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ص ۴۱ - ۱۱۶.

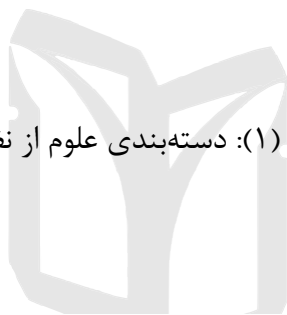
فارابی اگرچه در کتابی چون التنبیه علی سبیل السعادة تقسیم‌بندی ارسطویی را می‌پذیرد،^۱ همچنین در فصل چهارم کتاب احصاء العلوم، نگاه ارسطو و در فصل پنجم آن ترکیبی از نگرش ارسطو و افلاطون را در تبیین علوم الهی، طبیعی و مدنی به کار می‌زند، و به این مسأله صریحاً اعتراف دارد، اما چنان‌که مشخص است در ترتیب کلی علوم، نگاه علمی به زبان و منطق، و توجه به علوم دینی فقه و کلام نوآوری داشته بلکه سنگ بنای جدیدی در علم‌شناسی بنا کرده است. در واقع او اولین فیلسوف و دانشمندی است که از علم دینی سخن گفته و علوم فقه و کلام را قسیم علوم دیرینی چون ریاضی، طبیعی و الهی شمرده است.



در نمودارهای (۱) و (۲) دسته‌بندی ارسطو و فارابی از علوم نشان داده شده است.



نمودار (۱): دسته‌بندی علوم از نظر ارسطو



- | | |
|---|------------------------------------|
| ۱- زبان و شاخه‌های آن | <p>انواع علم
از نظر فارابی</p> |
| ۲- منطق و شاخه‌های آن | |
| ۳- علوم تعلیمی؛ یعنی علوم اعداد، هندسه، مناظر، نجوم، موسیقی، اثقال و حیل | |
| ۴- علوم طبیعی: شناخت انواع اجسام، شناخت مصنوعات بشری، شناخت رابطه اجسام با یکدیگر و روش ترکیب آنها و... | |
| ۵- علم الهی: مابعدالطبیعه (متافیزیک) | |
| ۶- علوم مدنی: شناخت قوانین، شناخت سعادت، علم حکومت (=مدیریت)، کشورداری و فرمانروایی، شناخت اخلاق و رفتار مردم (=مردم‌شناسی) و علمی که سنن و عادات را می‌شناساند (=جامعه‌شناسی). | |
| ۷- علوم شریعت: فقه و کلام | |

نمودار (۲): دسته‌بندی علوم از نظر فارابی

۲- دیدگاه فارابی، الگوی دیرپای علم‌شناسی

نگاه ابونصر فارابی به علوم، طی قرن‌های متمادی به عنوان الگو پذیرفته شد: احصاء العلوم، طبق برخی از تحقیقات در حدود سال ۳۴۰ ق تألیف شده است^۱ و درست در حدود ده سال پس از آن، یعنی سال ۳۵۰ ق، رسائل اخوان الصفا که اولین دائرةالمعارف علمی در جهان است با تبعیت نسبی از الگوی احصاء العلوم توسط دانشمندانی که خود را «برادران پاکی و دوستان وفاداری» (اخوان الصفا و خلان‌الوفاء) می‌نامیدند، نوشته شد. کتاب مفاتیح العلوم خوارزمی^۲ که در حدود سال ۳۷۲ ق به تحریر در آمده به گونه دیگری از احصاء العلوم بهره می‌برد.^۳ خوارزمی، البته علوم را به عربی و عجمی تقسیم می‌کند؛ علوم فقه، کلام، نحو، دبیری و شعر و عروض را از دسته اول و فلسفه، منطق، طب، حساب، هندسه، نجوم، موسیقی و... کیمیا را از یونانیان و دیگر مکتب‌ها برمی‌شمارد.

بدین ترتیب خوارزمی علمی مثل طب و کیمیا را به مجموعه فارابی اضافه می‌کند و تقسیم خویش را بر مبنای جغرافیا و فرهنگ قرار می‌دهد، و لذا اگرچه در شمارش علوم و تعریف آنها راه فارابی را می‌پیماید، اما با رده‌بندی کلی علم به عربی و عجمی نوعی بیگانگی کم‌رنگی بین شاخه‌های علم نشان می‌دهد هر چند خود او به این مسأله تصریح ندارد.

ابن سینا^۴ فیلسوف و پزشک نامدار ایرانی در موضعی از آثار خود مثل مقدمه «منطق‌المشرقیین» و رساله «اقسام العلوم» تقسیم‌بندی‌های دیگری از علوم ارائه داد و در این تقسیم‌بندی هم به دیدگاه ارسطو و فارابی توجه داشت و هم مبتکرانه سخن گفت. وی علم الهیات خاص و علم کلی (متافیزیک) را در شاخه علوم نظری از یکدیگر جداگانه مطرح کرد و به یک معنا مدون علم الهیات خاص شد؛ از طرف دیگر در ذیل دانش تدبیر شهر علمی همانند نبوت‌شناسی^۵ و قانون‌شناسی (که نسبتی با علم حقوق و فقه دارد) و قانون‌گذارشناسی (که به نوعی با علوم مدیریت امروز هم خانواده است) را مطرح نمود و به عنوان شاخه چهارم علوم عملی از علوم شرعی سخن گفت. او در بقیه علوم شرح و تفصیل فارابی را به کار می‌برد و الگوی او را قبول داشت. ساختاری که شیخ‌الرئیس در تقسیم علوم ارائه داد چنان که مشخص است در مواضع متعددی دارای نوآوری است و چند علم را به عنوان پیشنهاد جدید در بر دارد و در واقع آنها را پیش‌بینی

۱. سیدحسین خدیوچم، مقدمه ترجمه احصاء العلوم، ص ۱۱.

۲. ابوعبدالله محمدبن احمد بن یوسف خوارزمی (م ۳۸۷ -).

۳. سیدحسین خدیوچم، ترجمه مفاتیح العلوم، مقدمه مترجم.

۴. ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸).

۱. این توضیح لازم است که ابن سینا در علم النفس شاخه‌ای به نام علم نبوات را هم عنوان کرده است که نباید آن را با نبوت‌شناسی یکی دانست اگرچه بی‌ارتباط با آن هم نیست؛ درواقع نبوات وابسته به علم النفس فلسفی است. ابن سینا در این شاخه از علوم فلسفی سرآمد است و به یک تعبیر مدون علم النفس و علم نبوات محسوب می‌شود. رک به: دیباجی، نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس، ص ۵۴ - ۵۶.

رابطه علم و دین

می‌کند. این ساختار را به لحاظ اهمیت و نوآوری می‌توان با الگوی فارابی مقایسه نمود. در اینجا با صرف نظر از تحلیل و بررسی آن تنها به این اشاره بسنده می‌کنیم که این حکیم بزرگ علوم مربوط به تدبیر شهر را هم به نوعی علوم دینی می‌شمارد بدین معنا که آنها را به دلالتی برخاسته از دین می‌داند. نمودار (۳) دیدگاه او را نشان می‌دهد:



نمودار (۳): دسته‌بندی علوم از نظر این سینا

درباره ادامه حیاتِ الگوی فارابی در علم‌شناسی، کتب دیگری چون جامع‌العلوم فخر رازی (قرن ششم)، دره‌التاج قطب‌الدین شیرازی (قرن هفتم) ارشادالقاصد اکفانی (اواسط قرن هشتم) و مقدمه ابن خلدون (اواخر قرن هشتم) قابل بررسی‌اند و نکته‌های فراوانی در علم‌شناسی دارند و حاوی ابتکارات و دیدگاه‌های بدیعی هستند که فرصت پرداختن به آنها در اینجا نیست.

الگوی علم‌شناسی فارابی به معنی تأثیرگذاری احصاء‌العلوم بر تألیفات علمی اروپا تا آخر قرن شانزدهم میلادی ادامه داشته است؛^۱ گوندیسالینوس^۲ مترجم و نویسنده ایتالیایی (قرن دوازدهم میلادی)، ونسان دوبووه^۳ و راجر بیکن^۴ (قرن سیزدهم میلادی) رایمون لول^۵ (عارف قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی)، و رایش^۶ (در قرن پانزدهم) در آثار خود علوم مختلف را بر طبق الگوی فارابی مورد بحث و شناسایی قرار داده‌اند.^۷

علوم دینی و علوم غیر دینی

در تقسیم‌بندی‌های فارابی و ابن سینا علوم دینی و علوم غیر دینی قسیم یکدیگرند. در این آثار گاهی هم مسأله روش علوم طرح گشته و به تفاوت آنها اشاره شده است اما این تفاوت هیچگاه نافی علمیت یکی از آن دو نبوده و به مغایرت ذاتی آنها با یکدیگر تأویل نشده است. در این باره باید به سه نکته حساس در تاریخ علم به‌ویژه در میان مسلمانان توجه نمود:

۱. حکمای بزرگ همچون فارابی و ابن سینا به جایگاه علوم دینی توجه داشتند.
۲. برخی مسلمانان به علومی که از طریق ترجمه آثار ملل دیگر به‌ویژه یونان در جامعه اسلامی راه یافته بود، انعکاس نشان می‌دادند.
۳. بعضی متفکران همچون ابوحامد غزالی تبعات علوم غیر دینی را برای جامعه دیندار زیانبار می‌پنداشتند.

این مسلم است که بسیاری از گروه‌های اسلامی همانند حکما، معتزله، اطباء و اخوان‌الصفاء، علوم وارداتی را پاس داشتند و به اصطلاح امروزی آنها را بومی کردند ولی بعضی دیگر آنها را علوم ردیئه، برخی غریبه و برخی دخیله – به معنی کم ارزش، بیگانه و تحمیلی – خواندند و در مقابل آنها مقاومت کردند؛ معیار هر دو برای این عکس‌العمل، فهمی بود که از علم مورد نظر دین داشتند؛ به عبارت دیگر افرادی همانند اخوان‌الصفاء

۱. ر.ک: خدیوچم، ترجمه مقدمه احصاء‌العلوم، ص ۱۶ – ۲۰.

2. D. Gundissalinus (1105-1181).

3. Vincent de Beauvais (1190 – 1264).

4. Roger Bacon (1214/1220-1292).

5. Raymond Lull (1232-1316).

6. G. Reisch (.....1525).

۷. ر.ک: همان، ص ۱۶ – ۱۹.

دین را مشوق هر علم و دانش خوانده، آن علوم را پایه کاوش‌های خود قرار دادند و جامعه را به دانش‌های مختلف ترغیب کردند و این را نه مخالف دیانت بلکه موافق آن می‌دانستند اما عده‌ای از اهل حدیث و برخی گروه‌های متکلمان، اگرچه علوم مذکور را مخالف دین نمی‌دانستند ولی به دلیل آنکه علم حقیقی را تنها علم دین تعبیر می‌کردند، بهای چندانی برای غیر آن قائل نبودند. در این میان باید حساب دانشمندان و بزرگانی چون زکریای رازی^۱، ابوریحان بیرونی^۲ و ابن هیثم بصری^۳ را که هر کدام قطبی از علوم زمان خویش محسوب می‌شوند جدا کرد زیرا آنان همچون فلاسفه و حکما به علم اهمیت وافر داده شریعت را موافق علم و دانش می‌دانستند.

دیدگاه نویسندگان غربی و فیلسوفان مسیحی تا اوایل قرن هفدهم درباره علم دینی و رابطه علوم و دین، همچون مسأله تقسیم‌بندی علوم تابع دیدگاه متفکران مسلمان بود و از اواخر قرن هفدهم بود که بحث‌های جدیدی میان آنان آغاز شد. در این باره در ادامه مطلب سخن خواهیم گفت.

۴. غزالی و مسأله علم و دین

نخستین کسی که دیدگاه عده‌ای از اهل حدیث و برخی متکلمان سرسخت را (که به علوم زمان روی خوشی نشان نمی‌دادند) تنسیق کرد، ابوحامد غزالی^۴ طوسی (۵۵۰-۴۹۷) است. بررسی خلاصه دیدگاه او از این جهت که نقطه عزیمت رابطه علم و دین است، اهمیت دارد. وی در کتاب مهم خود، المنقذ من الضلال، - نجات دهنده از گمراهی - آنجا که به بررسی و ارزیابی علوم فلاسفه می‌پردازد اقسام کلی علوم و دانش‌ها را چنین برمی‌شمارد: الهیات، منطق، طبیعیات، ریاضیات، سیاست و اخلاق. آنگاه نسبت هر کدام را با دین مورد بررسی قرار می‌دهد: الهیات، یعنی همان فلسفه به معنی خاص کلمه را دارای بیست مسأله مخالف با دین معرفی می‌کند و پس از توضیح مختصر می‌گوید که آنها را در کتاب جداگانه، یعنی تهافت الفلاسفه، مورد واکاوی و نقد قرار داده است. منطق را نفیاً و اثباتاً مرتبط با دین نمی‌داند اما معتقد است که منطق‌دانان (فیلسوف) به نوعی به دین ظلم می‌کنند! زیرا آنان برای برهان شروطی را ذکر می‌کنند و آنها را زاینده یقین می‌خوانند اما وقتی نوبت مطالب دینی فرا می‌رسد به آن شروط وفادار نمانده و با سهل‌انگاری از مباحث دینی می‌گذرند [و حاضر نیستند مقاصد دینی را سخنان و امور منطقی بدانند و حال آنکه چنین است]. همچنین

۱. محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳).

۲. ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (۳۵۲-۴۲۷).

۳. ابوعلی حسن بن حسن بن هیثم بصری (۳۵۴-۴۳۰).

۴. ابوحامد محمد بن احمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵).

منطق، آفتی محتمل برای دین دارد زیرا چه بسا کسی که با استحسان به علم منطق نظر کند و آن را دانشی روشن بیابد، گمان برد که سخنان کفرآمیز منطقدانان هم مانند سخنان برهانی آنها، درست است!^۱ مراد غزالی از طبیعیات، علوم مرتبط به آسمان و ستارگان و همچنین علوم مربوط به اجسام (بسیط و مرکب) زمینی است؛ یعنی آنچه امروزه آن را فیزیک و اختر فیزیک می‌نامیم؛ وی در مورد رابطه علوم طبیعی و دین می‌گوید:

«و چنان که از شرایط دین انکار علم [مثلاً] پزشکی نیست، انکار انواع علوم طبیعی هم نیست مگر در مواردی مشخص که در کتاب تهافت الفلاسفه ذکر کرده‌ایم... ملاک کلی در این باره این است که بدانیم طبیعت در تسخیر خداوند متعال بوده و خود به خود هیچ کاری نمی‌کند بلکه توسط خالق خود [یعنی خدا] به کار گرفته می‌شود؛ و خورشید، ماه و ستارگان [و سیارات] و طبایع اجسام همگی در تسخیر امر او هستند و هیچکدام آنها ذاتاً کاری را از جانب خود نمی‌تواند انجام دهد».^۲ بدین صورت مادامی که دانشمند طبیعی‌دان، طبیعت را خودبسنده بداند علم او سبب انکار خدا و دین می‌شود اما اگر طبیعت را از آن جهت که در تسخیر خداوند است مورد مطالعه قرار دهد با دین مخالفتی ندارد و علم او مورد قبول است.

و اما علوم ریاضی هم به نظر غزالی نفیاً و اثباتاً به دین ربطی ندارند ولی گاهی برای دین دو آفت دارند: اول اینکه اگر یک ریاضی‌دان به دین اعتقاد نداشته باشد کسی که از علم او به شگفتی در آمده تصور می‌کند که بی‌اعتقادی او هم مانند تخصص ریاضی‌اش از روی برهان و دلیل است و گمان می‌برد که اگر دین، حق بود بر فردی مثل وی پوشیده نمی‌ماند! دوم آنکه فرد نادانی که دوست دین و اسلام است و شاهد انکار یا کفر یک ریاضی‌دان بوده تصور می‌کند باید او و علومش را به طور کلی مطرود بداند، آنگاه اگر چنین کند و ناظر سومی بر این مسأله واقف شود نسبت به دین بدگمان بلکه دشمن می‌شود زیرا همه افراد مؤمن را همانند آن جاهل می‌داند! در حالی که نه دین ربطی به این علوم داشته و نه این علوم کاری به دین دارند.^۳

بدین صورت غزالی پیشاپیش نسبت به عالمان علمی چون طبیعیات و ریاضیات در مواجهه آنها با دین اعلام خطر می‌کند؛ وی چندین بار با صراحت می‌گوید که خود آن علوم نسبت به دین موضعی بی‌طرف دارند و به اصطلاح نفیاً و اثباتاً کاری به دین ندارند اما نتایج و توابعی که از عقاید دانشمندان آنها به بار می‌آید گاهی برای دین آفت است. این تلقی با صور شناخته شده‌ای که امروزه درباره رابطه علم و دین مطرح است (یعنی تعارض، تعامل، تغایر و... که بدان‌ها خواهیم پرداخت) متفاوت است چرا که نظر به عالم دارد و نه به

۲. غزالی، المنقذ، ص ۴۰ - ۴۳ (با تلخیص).

۱. همان، ۴۲.

۲. همان، ۳۸ - ۳۹.

خود علم، در حقیقت غزالی بین خود علم و دین تضاد یا تعارضی نمی‌بیند و مسأله را در مورد عقیده یا رفتار عالم دارای مشکل احتمالی می‌داند.

۵- رابطه علم و دین در قرون وسطای مسیحی

قرون وسطی، قلمرو حاکمیت دین مسیحی تلقی می‌شود. نگاه فلاسفه مسیحی و ارباب کلیسا به دین و علم در این دوره تاریخی چیزی نیست که نیازمند توضیح و تبیین باشد. آنان به طور خلاصه انسان را مدار عالم و عالم را در خدمت انسان می‌دانستند و بنابراین علم یا عقل مادام که بر جایگاه دین تأکید کند مورد تأیید است و جز آن باید کنار گذاشته شود. اما ریشه این دیدگاه کجاست؟ بررسی تاریخی نشان می‌دهد که فیلسوفان و دانشمندان مسیحی در قرون میانی دیدگاه خویش را در مسأله علم بیشتر بر نگرش‌های فیلسوفان مسلمان یا روایت آنان از فلاسفه یونان باستان مبتنی می‌کردند. ایتن ژیلسون^۱ محقق فرانسوی در این باره می‌گوید: «اینک بکوشیم تا اصول بحث علم را از جنبه جدید آن که بتواند با بینش خاص مسیحیان درباره جهان موافق آید استخراج کنیم. در این باب نیز بسیار کم می‌توان ضوابطی را در فلسفه توماس آکوئیناس یا روش اسکوتس یافت که در آثار افلاطون و ارسطو یا حتی در کتب ابن سینا نباشد».^۲

راجر بیکن^۳ در قرن سیزدهم، لئوناردو داوینچی^۴ در قرن پانزدهم و فرانسیس بیکن در قرن شانزدهم و هفدهم، از جمله افراد معدودی هستند که با گرایش‌های علمی خود طلیعه نگاه متفاوتی را خبر دادند و سرانجام تغییر عمده از نیمه دوم قرن هفدهم آغاز شد. این تغییر نگاه در واقع تنها فاصله گرفتن از روایت کلیسای رابطه علم و دین بود و هیچ مخالفتی با دین در آن مشاهده نمی‌شد. بلکه نوعی تأکید حقانیت دین به سبب کشف‌های علمی را به دنبال داشت؛ هر چند چرخش از باور به حقانیت متون مقدس مسیحی به سمت حقانیت علم برای اثبات وجود خدا بالقوه مخالفتی را با سنت تاریخی مسیحیت همراه داشت. این مخالفت بالقوه را ارباب کلیسا فهمیده و هشدار می‌دادند. ایان باربور در این باره می‌گوید: تفکر توافق علم و دین تا اندازه‌ای در گالیله وجود داشت، ولی او معتقد بود که باید «در بحث از مسائل فیزیکی بنای کار را نه بر اعتبار نصوص مقدس بلکه بر تجارب حسی و براهین ضروری گذاشت».^۵ در زمان گالیله بسیاری از ارباب کلیسا اشتغالات علمی را غفلت و انصراف از مقصود اصلی زندگی و انحراف از فکر و ذکر آخرت و رستگاری

1. Etinne Gilson (1884 – 1978).

۲. ایتن ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۴۱۷.

3. Roger Bacon (1214 -1294).

4. Leonardo da vinci (1452 -1519).

۱. به نقل از باربور، علم و دین، ص ۳۶.

می‌شمردند.^۱ هشدار ارباب کلیسا نشان از گسستی داشت که عالمان و دانشمندان از دین به روایت سنتی داشتند.

۶- انگاره الهیات طبیعی در مقابله با کلیسا

از نکات مهمی که در تاریخ علم باید بدان توجه کرد مسأله‌ای است که در قرن ۱۷ و ۱۸ غرب مسیحی در تلقی علمی از دین رخ داد: دانشمندانی همچون گالیله،^۲ بویل،^۳ نیوتون^۴ و فیلسوفانی همچون لاک^۵ ضمن آنکه بر وجود خداوند و رابطه خالقیت او با عالم تأکید داشتند اما زمینه‌ساز نوعی از دیانت شدند که شاید بتوان آن را دیانت طبیعی (الهیات طبیعی) یا عقلانی نامید. این الهیات طبیعی در برابر دیانت وحیانی (که از کتب مقدس منشأ می‌گرفت) کم‌کم قوت گرفت و این در اثر تفکر امثال آنها بود. رابرت بویل - شیمیدان قرن هفدهم - می‌گفت علم یک رسالت دینی است که عبارت است از باز نمودن اسرار صنع بدیعی که خداوند در جهان پدید آورده است و نیوتون معتقد بود که عالم هستی از وجود یک آفریدگار قادر مطلق حکایت دارد... اما این گونه افراد - که خود را اهل ذوق می‌خواندند - احساس می‌کردند که می‌توانند ظرائف صنع خدا را آنچنان که برای هیچ نسلی از پیشینیان ممکن نبوده، دریابند... با این وصف تلقی آنها از دین به نحو فزاینده‌ای از سنت مسیحیت یا مسیحیت سنتی فاصله می‌گرفت.^۶

دانشمندان نامبرده و آنان که چون آنها می‌اندیشیدند از یک جهت دیدگاهی شبیه دیدگاه سنتی قرون وسطا داشتند اما از جهت دیگر از آنها جدا می‌شدند: از این جهت که به قدرت و خیرخواهی خداوند معتقد بودند و انسان را موجودی روحانی دانسته، غرض از خلقت کائنات را آسایش انسان و کمال او قلمداد می‌کردند. نگاهی مشترک داشتند اما در مسأله غایت‌انگاری و وحی‌باوری با آنها اختلاف داشتند زیرا غایت طبیعت را بیرون از خود آن ندانسته و نگاه دقیق به عالم را نه از راه کتاب مقدس بلکه از طریق علم و عقل خود فراهم می‌آوردند. این اولین خاستگاه ترابط علم و دین در غرب بود به گونه‌ای که اگرچه در ظاهر، علم به دین نزدیک می‌شد اما از عنصر اساسی دین - که وحی باشد - فاصله می‌گرفت، بلکه آن را با تعابیری چون سنت، حیثیت تاریخی، شرایط زمانی و امثال آن به کناری می‌نهاد.

3. Galileo Galilei (1564 – 1642).
4. Robert Boyle (1627 – 1691).
5. Isac Newton (1642 – 1727).
6. John Locke (1632 – 1704).

۷- پیشرفت علمی در قرن نوزدهم و مسأله دین

دین‌شناسی علمی محصول تفکرات دانشمندان اهل ذوق قرن هفدهم و هجدهم بود و چنان‌که می‌دانیم قرن نوزدهم میلادی قرن علم و پیشرفت‌های علمی نام گرفت. اساساً به موازات پیشرفت علم، شناخت طبیعی و علمی خدا و توجیه علمی مباحث دینی هم شدت گرفت. نتیجه‌ای که حاصل می‌شد فراموشی اساس دین و قرار دادن آن در کنار دیگر رفتارها یا نیازهای بشری است که به تجربه‌های درست و غلط و کاستی‌ها و نقصان‌ها آمیخته است. این نگرش به دین – که در ابتدا با حسن نیت توجیه علمی آن آغاز شده بود – در اواخر قرن نوزدهم به الحاد رسمی تبدیل شد! دیدگاه الحادی در ابتدا توسط آگوست کنت فرانسوی^۱ شکل گرفت. وی با طرح سه دوره (دینی، فلسفی و علمی) برای تاریخ علم و دین گفت که دوره دین و حتی فلسفه تمام شده و دوره علم فرا رسیده است و همه توجیهات درباره امور واقع باید بر مبنای علم تجربی باشد، حتی فلسفه اگر بخواهد دوباره حیات یابد باید فلسفه علمی شود!

غرب در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از یک طرف تحت تأثیر دیدگاه جامعه‌شناسی آگوست کنت نظریه نفی دین و الهیات را تجربه کرد و تفکرات فلسفی ناشی از فلسفه هیوم^۲، کانت^۳ و هگل^۴ نیز بر این تجربه می‌فزود؛ همچنین پیدایش مکتب پوزیتیویسم منطقی در میانه قرن بیستم پدیده دیگری بود که کمک شایانی به مخالفان دین کرد و با نگرش فلسفی خاص خود اساساً مدعیات دین مسیحی و دین‌های دیگر را فاقد معنا و مهمل معرفی نمود! اما از طرف دیگر با کوشش متکلمان جدید چون اشلایر ماکر^۵ (قرن هجدهم)، کی یرکگور^۶، اُتو^۷ و تیلیخ^۸ مسیر جدیدی در شناخت دین و دفاع از آن در برابر حملات فلسفی، جامعه‌شناختی و علمی ملحدان گشوده شد. این مسیر جدید همان است که امروز نتایج آن را در بحث روابط علم و دین می‌توانیم مرور کنیم. در حقیقت تلاش متکلمان جدید غربی اولاً جبهه الحاد فلسفی – علمی را با چالش‌های منطقی – عقلی مواجه ساخت، ثانیاً توجیه‌های جدیدی از عقلانیت اعتقاد دینی ارائه نمود که مبتنی بر پیشرفت‌های علمی جدید بود.

1. Auguste Comte (1798 – 1857).

2. David Hume (1711- 1776).

3. Immanuel Kant (1724 – 1804).

4. W. Friedrich Hegel (1770 – 1831).

5. Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834).

6. Soren Kierkegaard (1813 – 1855).

7. Rudilf Otto (1869 – 1937).

8. G – Paul Tillich (1886 – 1965).

۸- انواع روابط علم و دین

علمی که در قرن نوزدهم و بیستم مطرح بود، بیشتر از هر چیز علم تجربی بود. دامپی^۱ در کتاب تاریخ علم می‌گوید: «واژه لاتینی Scientia (از Scire به معنی آموختن و دانستن) در وسیع‌ترین مفهوم به معنی آموزش یا دانش است، اما واژه انگلیسی Science به عنوان اصطلاحی کوتاه شده برای علوم طبیعی به کار می‌رود.^۱ دایره این علم از فیزیک – که مادر علوم جدید است – تا انواع شاخه‌های فرعی علوم تجربی را که در دانشگاه‌ها به عنوان رشته علمی وجود دارد، شامل می‌شود. از طرفی دین، در اصطلاح متکلمان غربی هر چند که با الگوی مسیحیت شناخته می‌شود اما باوری است که ویژگی‌های ذیل را داشته باشد: احساس مخلوق بودن، خدامحوری در جهان، تقدس، ارتباط با ماوراء، رازآلودگی، احساس تعلق و وابستگی مطلق و...^۲ بدین ترتیب به نظر این متکلمان، ادیان ابراهیمی دیگر یعنی اسلام و یهودیت و حتی بسیاری از ادیان غیر ابراهیمی نیز در دایره این تعریف می‌گنجند. اما در اینجا مراد ما از دین، اعتقاد به خدا (توحید)، رسالت پیامبر (ص) و نبوت انبیاء، و معاد است که در مذهب شیعه باور به عدالت خدا و امامت ائمه (ع) هم بدان اضافه می‌شود. بدیهی است که تعریف دقیق علم و دین و مصادیق آنها در ترسیم رابطه بین آن دو بسیار مؤثر است و چنان‌که خواهیم دید از یک دین تا دین دیگر و از این علم و یافته علمی تا آن علم و یافته‌اش تفاوت دارد. بنابراین با توجه به این مسأله می‌توانیم انواع این رابطه‌ها را بررسی کنیم، همراه با تذکر این نکته که در این کتاب رابطه علوم تجربی و دین اسلام بیشتر مورد توجه است اگرچه آنچه در ادبیات فلسفه دین معاصر در غرب مطرح است بیشتر از هر چیز ناظر بر مسیحیت غربی است. همچنین روابطی که مورد بحث واقع می‌شود هم از نگاه محققان غربی و هم از دیدگاه دانشمندان اسلامی است.

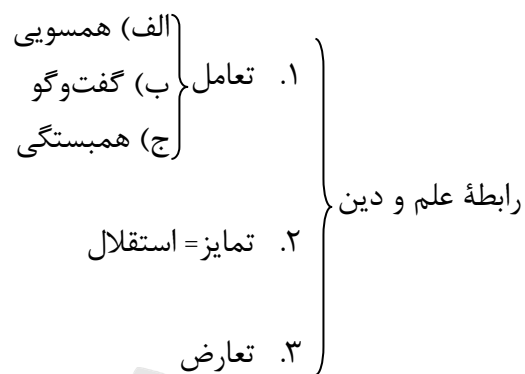
بر اساس مطالب پیش گفته روابط علم و دین با نگاه‌های متعددی قابل طرح است: اگر آنها را بدون در نظر گرفتن ادوار تاریخی، تحول‌ها و تفاوت‌های درونی در نظر بگیریم می‌توان سه نوع رابطه را بین آنها ترسیم کرد: **تعامل، تمایز و تعارض**. با این توضیح که با تغییر مؤلفه‌های ذکر شده و با تفاوت تفسیری که از آنها می‌توان ارائه داد، تعداد این رابطه‌ها یا فروع آنها زیاده‌تر می‌شود تا جایی که برخی از نویسندگان غربی تا هشت نوع رابطه را برشمرده‌اند. مطلب دیگر اینکه هر کدام از انواع رابطه‌های بالا در طی نیم قرن اخیر مورد بحث و گفت‌وگوی زیاد واقع شده، فروع مختلفی پیدا کرده است. همچنین نویسندگان، صاحب‌نظران و دانشمندان متعددی یافت می‌شوند که به یکی از این فرضیه‌ها یا فروع وابسته به آن قائل است و بنابر آن، دین یا علم را تعریف و توصیف می‌کند. برخی از نویسندگان هم این روابط را یک شکل منطقی فرض کرده‌اند؛ یعنی معتقدند که غیر از صوری که آنان گفته‌اند، فرض دیگری نیست. اما آنچه ما به دنبال آنیم نه یک

۱. دامپی، تاریخ علم، ص ۱.

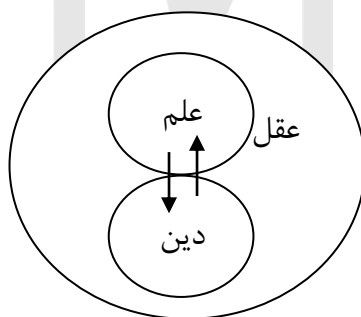
۲. به عنوان نمونه ر.ک: دیوید پیلین، مبانی فلسفه دین، ص ۳۳-۴۷.

رابطه علم و دین

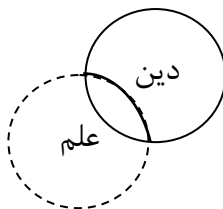
دیدگاه خاص و نه تقسیمی بر اساس حصر منطقی، بلکه نگاه جامعی به مباحث مطرح شده در این باره است. این نگاه در نمودار (۴) نشان داده شده است.



نمودار (۴): انواع روابط علم و دین در تلقی دوره جدید (اواخر قرن هفدهم و پس از آن)

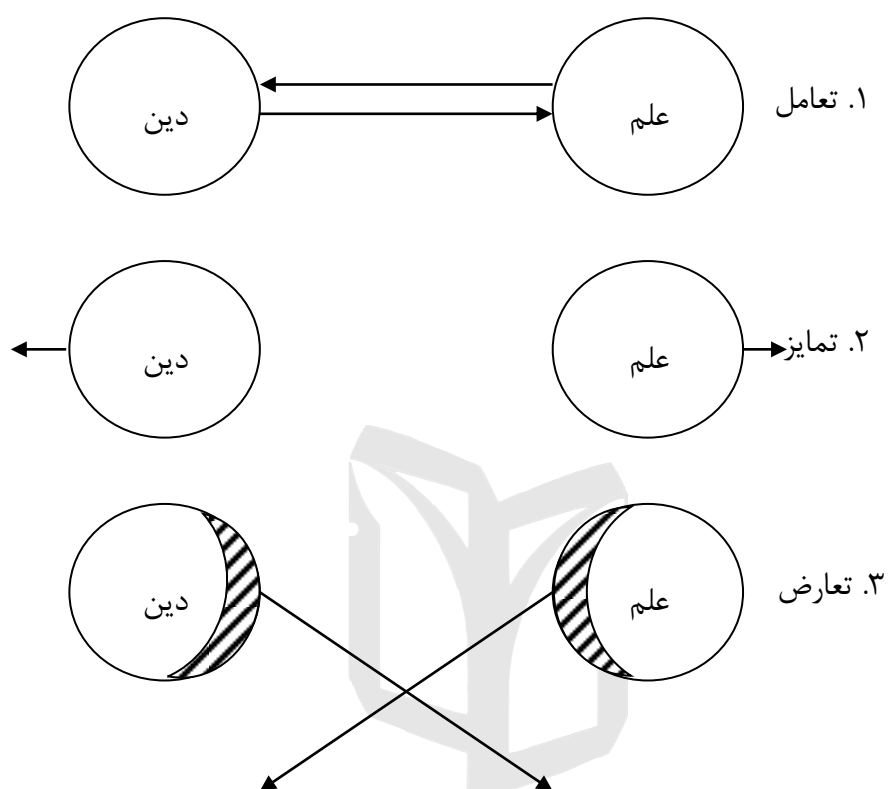


نمودار (۵): مدل رابطه علم و دین در نظر حکمای مسلمان (تعامل در



نمودار (۶): مدل رابطه علم و دین در تفکر مسیحی تا قرن هفدهم (تعامل در

معرفت شناسی اسلامی و علم دینی



نمودار (۷): الگوی روابط سه‌گانه علم و دین

۹. دیدگاه تعامل

تعامل علم و دین در یک تعریف بدین معناست که این دو با یکدیگر داد و ستد و رابطه متقابل دارند، انواع این رابطه را بعداً توضیح می‌دهیم. این دیدگاه، یک نظریه دیرپاست: دانشمندان مسلمان از دیرزمان به آن قائل بوده‌اند.

تعامل، با توسع معنایی خود چندین مصداق را در طول تاریخ علم و دین پذیرفته است؛ در اینجا بحث از تعامل را با دو معنا مورد بررسی قرار می‌دهیم: الف) معنای قدیم، ب) معنای جدید. تعامل در معنای قدیم بیش از هر جا در میان متفکران مسلمان و به تبع آنان در بین فیلسوفان مسیحی مطرح است و البته دو تعریف متفاوت دارد، اما در دوره جدید، حداقل به سه شکل معنا شده است: همسویی، گفت‌وگو و همبستگی.

۱۰- معنای تعامل علم و دین در قدیم

تعامل و روابط متقابل علم و دین در گذشته به چه معناست؟ آیا ارتباط علم و دین بدین معناست که آنها یکدیگر را تأیید می‌کنند یا آنکه رابطه آنها یک رابطه تکمیلی است یعنی همدیگر را کمال می‌بخشند؟ تلقی سوم این است که آنها در گفت‌وگوی با یکدیگرند و این گفت‌وگو یک فرآیند همیشگی و فزاینده است. در پاسخ باید گفت که تاریخ علم در دوره اسلامی و مسیحی جواب‌های متعددی را به دست ما می‌دهد: علاوه بر دیدگاه حکمای مشهور چون فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر،^۱ بررسی آثار دانشمندان بزرگی چون خوارزمی،^۲ ابن هیثم، و ابوریحان بیرونی هم در دوره تمدن اسلامی ما را با نوعی از جواب به سؤالات بالا، مواجه می‌کند که می‌توان آن را ارتباط غایی و اشتراک در هدف برای شناخت عالم دانست. به تعبیر دکتر نصر: «علوم که بین مسلمین رواج یافت و تدریجاً به جامعه علوم اسلامی متلبس شد دارای رابطه نزدیکی با اصول دینی و نظریات کلی اسلام درباره دار هستی است، همان‌طور که علوم طبیعی جدید با فلسفه‌ای که در قرن هفدهم میلادی در اروپا اشاعه یافت وابستگی کامل دارد... علوم جهان‌شناسی قدیم چنان که بعضی ظاهراً بیان می‌پندارند کوشش‌های بچگانه‌ای برای بیان سلسله علت و معلول در عالم طبیعت نیست، بلکه هدف نهایی این علوم نمایان ساختن وحدت یا پیوستگی جمیع کائنات و کلیه مراتب وجود است».^۳

توجه به این نکته ضروری است که سخن از منافع مادی علوم طبیعی و انگیزه‌های بشری در پیگیری این علوم مطلب دیگری است که نباید آن را با موضوعی که اکنون مورد بحث است خلط نمود؛ بدون تردید مسلمانان در علوم چون فیزیک (طبیعی)، شیمی (کیمیا)، هیئت (کیهان‌شناسی) و انواع صنایع به دنبال زندگی بهتر و بهره‌برداری بیشتر از مواهب طبیعی هم بودند اما آنچه در اوج اهداف آنها قرار داشت و نیروی محرک این

۱. محمدبن موسی خوارزمی (حدود ۱۷۰ - ۲۳۲)؛ خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲).

۲. دکتر نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۱۰ و ۱۵.

کار را فراهم می نمود و می توانست کار و رفتار علمی آنان را با اعتقادات دینی شان پیوند زند چیزی جز آن بود که اکنون - در قرن بیستم و بیست و یکم - در جهان متمدن شاهدیم. این همان مطلبی است که باید آن را پاسخ دانشمندان قدیم مسلمان به مسأله ذکر شده دانست. به تعبیر دکتر سیدحسین نصر اگر به عنوان نمونه کتب مهم ابوریحان بیرونی همچون «تحدید نهایات الاماکن»، «الجماهر فی معرفه الجواهر» و «القانون المسعودی» را بررسی کنیم «در واقع تحقیق در علوم مختلف [تجربی] مانند جغرافیا و علوم طبیعی به نظر ابوریحان از آنجا جایز است که برای حیات دینی و معنوی جامعه اسلامی در خور اهمیت است و باید با توجه به این غایت دنبال شود».^۱

از طرف دیگر در میان متفکران مسیحی دوره قرون وسطی تلقی دیگری از رابطه علم و دین وجود داشت. اتین ژیلسون، فیلسوف و مورخ فلسفه، در این باره معتقد است که «خطاست اگر بگوییم که مردم قرون وسطی علم (به معنی جدید) را محض علم طلب می کردند... آنها علم به اشیا را محض خود این علم نمی خواستند بلکه بدان سبب که مسیحی بودند به طبیعت روی می آوردند».^۲ وی در جای دیگر می گوید: «مسیحیان در هر گونه بیانی که از عالم می کردند جنبه طبیعی علمی را پس پشت می نهادند تا به مابعد طبیعت پردازند و موجبات فکر را به عرفان فراهم سازند...»^۳ نتیجه این نگرش این بود که یافته های علمی یا پذیرفته های گذشتگان دانشمند جنبه دینی پیدا کنند، و مشابه این وضع در مورد فلسفه نیز برقرار بود؛ بنابراین آمیزه ای از افکار فلسفی افلاطون و ارسطو که موضوعات مختلفی از دیدگاه دیگر دانشمندان یونان باستان چون بطلمیوس و فلوطین هم به آن ضمیمه شده بود جزء دین تلقی می شدند؛ از این رو مخالفت با دیدگاه های کیهان شناسی و طبیعت شناسی ذکر شده که مسلمات علمی آن روز به شمار می آمدند کفر و ارتداد محسوب می شد. این طرز تلقی البته مربوط است به دوره قرون وسطی تا قرن هفدهم میلادی - که سرآغاز عصر نوزایی و نواندیشی است. و چنان که مشخص است در آن متافیزیک و علم در ارتباط با دین، حکم واحدی دارند.

دو نگاه یاد شده به رابطه علم و دین **دو معنا از تعامل** را در تاریخ علم و دین به دست می دهد: معنی اول که از دیدگاه متفکران و دانشمندان مسلمان نشأت گرفته علم را امتداد دینداری و روشنی بخش به آن و همچنین دین را انگیزه و غایت متعالی علم معرفی می کند. اما در نگاه دوم یافته های علم که مطابق تفسیر باورهای مسیحی فهم شده جزء دین به حساب می آید.

پیدایش نوزایی و شکوفایی علوم تجربی از قرن هفدهم به بعد معانی دیگری را هم برای تعامل علم و دین پیش کشید. علوم جدید با انگیزه تصرف بیشتر در طبیعت، کشف راز و رمز امور طبیعی و شیوه نوین تحقیق

۲. ر.ک: همان، ص ۱۸۰ با تصرف و تلخیص.

۱. ر.ک: اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۳۸۷ (با تلخیص).

۲. همان، ۱۶۰.

که مبتنی بر نگاه‌ها و ابزارهای جدید بودند ضمن آنکه در بسیاری از قلمروهای علوم طبیعی جبهه‌های رویارویی علم و دین را به وجود آورد، اما برای دانشمندان دین‌باور و دین‌باوران دانش‌دوست هم معانی دیگری از رابطه علم و دین را فراهم کرد؛ این معانی بیشتر در حوزه دین مسیحیت بود و تا اندازه‌ای در حوزه تفکر اسلامی هم مطرح شد و مورد بحث و بررسی قرار گرفت. نمودارهای (۵) و (۶) نشانگر رابطه علم و دین نزد متفکران مسلمان و مسیحی است.

۱۱- تعامل علم و دین در دوره جدید

اولین نکته مهم علم دوران جدید این است که دانشمندان و فلاسفه غرب سرنوشت آن را از متافیزیک (فلسفه) جدا تلقی کردند. این کار نتیجه تفکر کسانی چون فرانسویس بیکن، هیوم، هولباخ،^۱ کانت و آگوست کنت است و بتدریج صورت گرفته است. این جدایی، هم در روش هم در موضوع و هم در غایت و هدف تلقی می‌شود؛ بدین معنا که همه علوم بشری یعنی علوم تجربی و علوم اجتماعی - به جز اندکی از دانش‌ها - باید به روش تجربی تحقیق شوند، موضوع آنها موارد محسوس و جسمانی است چندان که به مشاهده و آزمون و تجربه در آیند و غایتی خارج از زندگی بشر و پیشرفت و ترقی آن ندارند؛ بدین ترتیب علوم دسته‌بندی شدند، و دانش‌های فلسفه، الهیات، تاریخ و ادبیات در این دسته‌بندی متفاوت از بقیه به عنوان علوم غیر تجربی ماندند. این البته تمام ماجرا نیست و بر سر تک‌تک علوم ذکر شده در دوره‌های مختلف پس از عصر نوزایی مباحث زیادی در گرفته و دیدگاه‌های مختلفی پدید آمده است. اما نقطه اشتراک همه آنها تفاوت روشی و موضوعی با بقیه علوم است.

تفکیک فلسفه از بقیه علوم، جدایی الهیات از آنها را به دنبال داشت بدان دلیل که الهیات مسیحی آمیختگی زیادی با فلسفه داشت تا بدانجا که می‌توان گفت غرب مسیحی، تا پیش از نوزایی فلسفه‌ای به جز الهیات نداشته است؛ از طرفی معارف دین در دانش الهیات مورد تفسیر و تبیین واقع می‌شدند و به تعبیر دیگر میراث مهم دین مسیحیت از نظر فکری همان الهیات بود. در این زمان معضلی که برای نخبگان و دانشمندان دوستدار دین و متألّهان و متکلمان علم‌دوست پدید آمد چگونگی تفسیر دین یا تطبیق آن با یافته‌های علوم جدید بود؛ این مسأله به‌ویژه در قرن نوزدهم و بیستم بسیار مهم بود و به یک معنا اساس عقلانیت و مشروعیت دین، نحوه سازگاری آن با علم تلقی می‌شد. بدین ترتیب نوع رابطه علم جدید با الهیات یا دین تفسیرهای متعددی به خود گرفت که از آن میان سه تفسیر را می‌توان مهم و مشهور دانست: همسویی، گفت‌وگو و همبستگی.

1. Paul Henri Hollbech (1723-1789).

معرفت شناسی اسلامی و علم دینی

الف) تعامل به معنی هم‌سویی

نخستین تفسیری که از تعامل می‌توان سراغ گرفت این است که علم می‌تواند عقلانیت و مشروعیت دین را نشان دهد و این مسأله در بینش دانشمندان بیشتر در موضوع اثبات وجود خداوند و فعل او تحقق پیدا نمود. مک گرث،^۱ فیلسوف دین ایرلندی در کتاب «درسنامه علم و دین»^۲ این نوع نگاه را هم‌سویی علم و دین نام نهاده و معتقد است که: «خاستگاه این رهیافت به دیدگاه الهیدانان طبیعی قرن هفدهم در انگلستان بازمی‌گردد و تأکید می‌کند که همه انواع حقیقت، حقیقتی از جانب خداوند است. این مدل عنوان می‌دارد که از همه پیشرفت‌های علمی باید استقبال کرد و آنها را با ایمان مسیحی هماهنگ ساخت. این رهیافت در قرن نوزدهم در اوج بود. در آئین پروتستان لیبرال، شلایر ماکر و آلبرت ریشل^۳ ایمان مسیحی را به گونه‌ای تفسیر کردند که با عقلانیت آن عصر سازگار باشد. الهیات پویشی هم در تلاش برای سازگار کردن سنت مسیحی با یافته‌های علوم طبیعی بود. آلفرد نورث وایتهد^۴ و چارلز هارتشورن^۵ بر آن شدند که خداوند در فرآیندی طبیعی عمل می‌کند و به دنبال هم سو کردن علم و دین بودند».

نگاه ذکر شده را می‌توان به صورت دیگر در آثار متفکران قرون وسطی دید. این نگرش در واقع ریشه در غایتمندی طبیعت داشته و خدا را غایت همه افعال می‌داند. بنابراین با نگاه متفکران مسلمان (حکما، متکلمان و عرفا) نیز وجه اشتراک دارد، اگر چه هر کدام از گروه‌های ذکر شده (یعنی الهیدانان مسیحی قرون وسطی، الهیدانان قرن هفدهم، متکلمان مسیحی قرن نوزدهم و بیستم و حکما و متکلمان و عرفای مسلمان) با شیوه و مبانی مختلف این نگرش را داشته‌اند. در این نگاه، علم به ما کمک می‌کند تا بیشتر معنی باورهای دینی (مسیحی و اسلامی) را بفهمیم و واقع‌نمایی آنها را درک کنیم، اما دین هم علم را مفید و مؤثر بلکه ضروری حیات معرفی می‌کند و در واقع باعث گسترش علم می‌شود. به علاوه غایت نهایی برای علم ترسیم کرده و آن را هدف‌گذاری می‌کند. علم بدون توجه به خالق طبیعت و غایت آن، نگاه سرد و محدودی به عالم دارد اما اگر تحقیقات علمی در نهایت متوجه علت همه علت‌ها و غایت همه غایت‌ها، یعنی خداوند شود در آن صورت انگیزه‌های قدرتمند و دورنمای روشن و امیدوارکننده خواهد داشت.

ب) تعامل به معنی گفت‌وگو

برخی از دانشمندان علوم طبیعی به‌ویژه در قرن نوزدهم، به دنبال فرضیات و کشفیات خود موضوعی را یافتند که دین هم به نحوی آنها را پیشاپیش گفته یا گوشزد نموده بود و یا حداقل با تفسیری خاص امکان تطبیق یافته علمی با باور دینی فراهم می‌شد. اما در کنار این مواضع، یافته‌ها و باورهای غیر قابل مطابقت چه می‌شود؟ پیروان این دیدگاه ناچارند به دو ابزار تأویل برای دین، و غیر مسلم بودن برای مطالب علمی خاص و متضاد با

-
1. Alister Mc Grath (1953 -.....).
 2. An Introduction to Science and Religion.
 3. Albert Rachel (1822- 1889).
 4. Alfred North Whitehead (1861 -1974).
 5. Charles Hartshorn (1897 -2000).

باورها، توسل جویند. این کار گاهی به تفسیر به رأی و گاهی به کشمکش‌های فرضیات و نظریات علمی می‌انجامد. در اینجا است که باید گفت و گوی دین و علم پیش آید و بدین وسیله هم علم و هم دین در جهت اصلاح باورها و تحقیق علمی بیشتر به یکدیگر مدد رسانند.

در مقایسه دو نگاه ذکر شده می‌توان هم‌سویی را نگاه متافیزیکی و گفت و گو را نگاه علمی به روابط علم و دین دانست. در نگاه متافیزیکی (فلسفی) ما با یک فرآیند تکاملی در علم و نیز باور دینی مواجهیم؛ می‌توان گفت که رابطه عقل و دین آغاز این فرآیند است: کوشش متکلمان مسیحی چون آگوستین قدیس^۱ در قرن چهارم میلادی و توماس آکوئیناس^۲ در قرن سیزدهم میلادی و ابن رشد^۳ مسلمان در قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری قمری) همه در همین زمینه است؛ یعنی آنان علم را هم در پرتو عقل معنا کرده و به جای رابطه علم و دین از رابطه عقل و دین سخن می‌گفتند و چنان‌که اشاره شد این رابطه را رابطه همکاری، تعاضد و یاری به یکدیگر می‌دانستند. اما در دوره جدید در اثر پیشرفت علوم، جدا شدن آنها از فلسفه، و به وجود آمدن پرسش‌ها و مسائل جدید در حوزه علوم تجربی و اجتماعی، مسأله ما صورت علمی هم به خود گرفت و به اصطلاح با رویکرد علمی - به جای فلسفی - هم مطرح شد.

تفاوت این دو نگاه - چنان‌که در مباحث بعدی بیشتر خواهیم دید - در تفاوت فرآیند و نمونه‌هاست؛ به عبارت دیگر فیلسوف به دنبال توجیه و تبیین فرآیند رابطه علم با دین است اما عالم از طریق نمونه‌ها و مواردی که در کشفیات جدید و فرضیه‌های نوین مطرح می‌شود به نوع رابطه هر شاخه علم با دین می‌پردازد. این دو نگاه اگر چه متفاوت‌اند اما ضرورتاً در مقابل یکدیگر نیستند؛ زیرا معنی و مصداق یک علم با علم دیگر و یک فرضیه ابتدایی با فرضیه کامل‌تر متفاوت است و اینها به یک اندازه با دین مورد نظر رابطه ندارند چنان‌که به طور مساوی مصداق علم نیستند؛ به همین دلیل و به سبب آنکه اتفاقاً دین هم - چنان‌که خواهیم دید - از مراتب معنایی و مصداقی برخوردار است، پس تفاوت‌ها حتماً منجر به تقابل نیستند.

وقتی تفاوت‌ها به معنی تقابل نباشد تعامل به معنی گفت و گو در بین عالمان و دینداران، و متون دینی و دیدگاه‌های علمی به روشنی تفاوت‌ها و زدودن حواشی کمک خواهد کرد و چه بسا نشان دهد که تفاوت‌ها مربوط به چه عنصری (مانند هدف و غایت، شیوه و مسیر و...) بوده و بدین صورت شائبه تقابل، تغایر و تضاد را از میان بردارد. به این نکته هم باید توجه نمود که گفت و گو در اینجا به معنی عام کلمه است؛ یعنی باید بین عالم و متکلم یا الهی‌دان داد و ستد علمی و معرفتی برقرار شده هر کدام موضوع دیگری را با علوم و اندیشه‌های خود دائماً واری و بررسی کند.

1. Augustinus (354 - 430)

2. Thomas Aquinas (1225 - 1274).

۳. ابولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد (۵۹۵ - ۵۲۰).

(ج) تعامل به معنی همبستگی

در این معنا از تعامل با نوعی ضرورت از دو طرف مواجهیم. در تعامل نوع اول سخن از داشتن جهت واحد علم و دین و مدرسانی آن دو به یکدیگر بود؛ همچنین در تعامل نوع دوم (گفت و گو) سخن بر سر این بود که برخی مؤیدات علمی برای دین وجود دارد، و برخی معتقدات دینی هم متقابلاً علم را تأیید می‌کند و بر آن صحنه می‌گذارد، و همین طور در مواردی که چنین نیست تلاش برای نزدیک کردن آن دو به یکدیگر – به وسیله گفت و گو – لازم است؛ اما در این نوع از تعامل مسأله این است که اساساً علم و دین نیاز ضروری به همدیگر دارند و گویی دو جزء یک شئی کاملند که هر یک بدون دیگری کمال ندارد و هیچکدام از آنها به تنهایی تمامیت نمی‌یابد. آن دو وابسته به یکدیگر بوده و رسیدن انسان به حقیقت تنها از طریق همبستگی آنهاست.

یک روایت از این دیدگاه از همان الگوی رابطه عقل و دین برگرفته شده است؛ یعنی چنان که عقل در دین اسلام پذیرفته شده بلکه جزء دین قرار گرفته است، علم هم که فرزند عقل است همین جایگاه را دارد. البته درباره عقل و دین دیدگاه‌های مخالفی هم وجود دارد که معنا و حیطة عقل را از آنچه هست یا حکما مطرح کرده‌اند محدود می‌کند. در اینجا چنان که عقل و دین تداخل دارند، علم و دین هم تداخل داشته دین اعم از علم می‌شود و آن را در بر می‌گیرد. از این دیدگاه گاهی هم به عنوان «**وحدت‌انگاری**» علم و دین سخن گفته شده است. نظریه‌ای که بین بیشتر متفکران مسلمان متقدم و متأخر در این باره مطرح است حول محور همین دیدگاه است. فلاسفه مسیحی قرون وسطی نیز متأثر از ابن سینا، غزالی و ابن رشد، عقل را مورد تأیید دین و یاور آن دانسته و در دسته پیروان همین دیدگاه می‌گنجند.

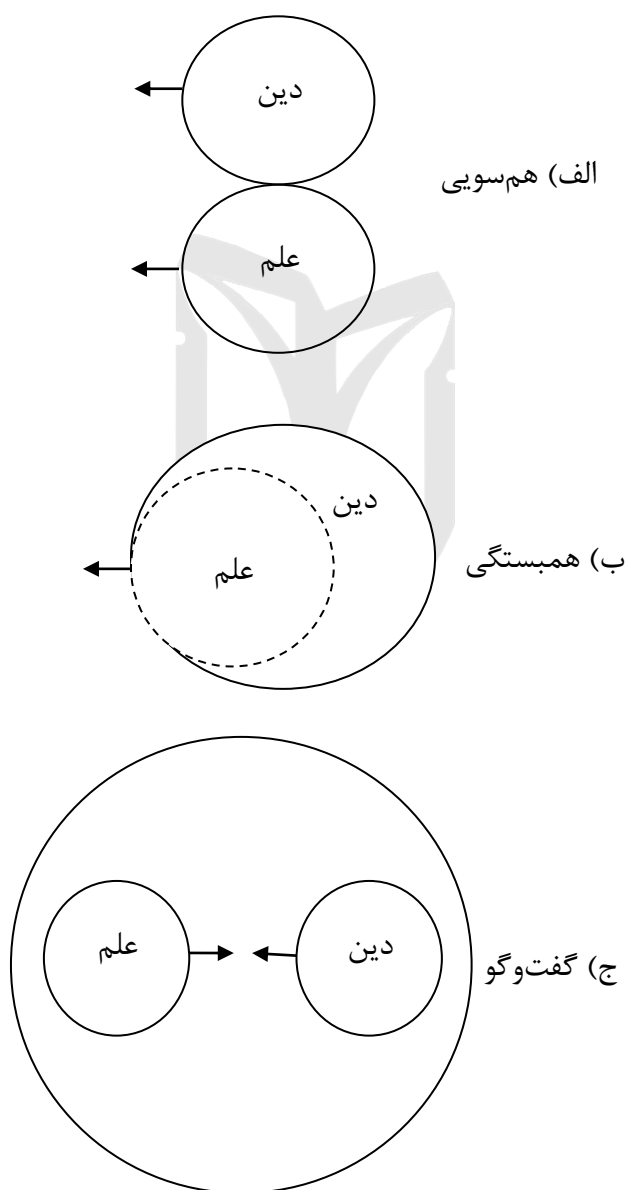
اما روایت متأخر از همبستگی در میان متکلمان جدید مسیحی نه رابطه اعم و اخص بلکه رابطه تکمیلی و تضایفی آن دو را مطرح می‌کند، بدین معنا که هر چه علم پیشرفت می‌کند این همبستگی بیشتر روشن و مکشوف می‌شود: علم بدون دین و دین جدا از علم موفق نیست و پیرو ندارد. دیدگاه اخیر میان فیزیکدانان جدید هم هوادارانی پیدا کرده است؛ برای مثال انیشتین^۱ گفته است که: علم بدون مذهب گنگ است و مذهب هم بدون علم، کور است.^۲ این روایت از همبستگی نمی‌گوید که دین اعم از علم است بلکه می‌گوید فهم بهتر دین در پرتو کشفیات علم میسر است و چاره‌ای هم جز این نیست. اگر سؤال شود که در این صورت بسیاری از آداب و سنن دینی ممکن است در طول زمان تعدیل یابد! پاسخ این است که آری و این ضروری به اصل دین نمی‌زند. این نظرگاه را در اوائل قرن بیستم ابتدا وایتهد آلمانی مطرح کرد و بعد از او چارلز

1. Albert Einstein (1879 -1955).

۲. فیلیپ فرانک، زندگینامه انیشتین، ص ۵۳۳.

هارتشورن و ایان باربور^۱ نویسنده کتاب معروف رابطه علم و دین او را پیروی کردند و آن را تقویت و بازخوانی نمودند.

بررسی دیدگاه همبستگی مبتنی بر تعاریف دین و علم بوده و مستلزم دقت و تأمل در حوزه‌های آن است. در نظر معتقدان به نظریه همبستگی، همان عقل و اندیشه‌ای که دین را فهمیده و می‌پذیرد یافته‌های همه علوم بشری را در صورتی که مطابق با منطق علمی و معیارهای عقلی باشند قبول می‌کند و منافاتی بین آنها نمی‌بیند.



3. Ian Barbour (1923 -).

۱۲- دیدگاه تمایز^۱

پیرو جدایی علوم از فلسفه که به تدریج از اواخر قرن هفدهم میلادی در اندیشه غرب صورت گرفت، و این خود به دلیل جدا شدن روش آنها بود - که در علوم تجربی، مشاهده و آزمون و در علوم اجتماعی بررسی و سنجش آماری است -؛ اندیشه جدا بودن مسیر دین از مسیر علوم بشری هم طی یک فرآیند طولانی و در اثر تحولی که در فلسفه و علوم به وجود آمد، شکل گرفت. در این باره می توان حداقل پنج مرحله یا جریان اندیشه در غرب را شناسایی کرد که معتقد به جدایی دین و علم از یکدیگر شدند: کانت و پیروان او، اگزیستانسیالیست های موحد، مسیحیان نوارتدوکس، پوزیتیویست ها و ویتگنشتاین^۲ متأخر. ایمانوئل کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی در قرن هجدهم با نقد متافیزیک سنتی یک نظام معرفت شناسی را بنا نهاد که در آن سخن از ماوراء طبیعت امری غیر معرفت شناسانه تلقی می شد. به این دلیل او - که خود فیلسوفی معتقد به دین و آئین الهی بود - اموری چون وجود خدا، وجود نفس انسان و عقیده به معاد را اثبات ناشدنی اما قابل قبول معرفی کرد؛ او در واقع امور ذکر شده را از راه درک درونی و شهودی و به دلیل پشتوانه معقولیت اخلاقی قابل پذیرش می دانست اما معتقد بود که فاهمه بشری از طریق مقولات خود نمی تواند آنها را بفهمد زیرا آنها مقولاتی خارج از زمان و مکان هستند و فاهمه انسان چیزی را که زمان مند و مکان مند نباشد درک نمی کند. مسیری که کانت در فلسفه غرب پیش روی گذاشت نقطه عزیمت ستیز با مبانی ماوراءالطبیعه^۳ و اولین تلقی از جدا بودن راه علوم و فلسفه از راه شناخت های دینی است؛ یعنی علوم بشری از طریق روش تجربی و نقلی، فلسفه از طریق قیاس و استدلال و دین از طریق شخصی و درونی قابل شناخت دانسته شدند.

دیدگاه تمایز که گاهی دیدگاه استقلال نگر هم خوانده شده است، بعد از کانت توسط برخی فلاسفه اگزیستانسیالیست که خود را موحد و دیندار می خواندند به طریق دیگری تقویت و پیگیری شد. اگزیستانسیالیست هایی چون کی یو کگورد مسیحی، مارتین بوبر^۴ یهودی مسیحی با تمایز قائل شدن بین دو نوع معرفت علمی و دینی مرز دین و علم را جدا کردند: به نظر آنان معرفت علمی امر عینی و غیر شخصی است اما معرفت دینی کاملاً شخصی و درونی است. معرفت دینی، مسأله ای عاطفی، احساسی و شورمندانه است و به روابط بین خدا و انسان برمی گردد ولی معرفت علمی حالتی خنثی دارد و انسان را با طبیعت پیوند می زند. گروه سومی که به خاطر نجات دین از حملات مخالفان بر این تصور بودند که باید حکم علم و دین را از یکدیگر جدا دانست و آنها را مستقلاً و در جایگاه خاص خود قبول نبود، متألهان مسیحی ارتدوکس در قرن بیستم هستند که آنها را غالباً نوارتدوکسی می خوانند. در رأس آنان کارل بارث^۵ متکلم سوئیسی است که

1. Independence View.

2. Ludwig Wittgenstein (1889 -1951).

3. Transcendentalism.

4. Martin Buber (1878 -1965).

5. Karl Barth (1886 -1968).

معتقد بود علم و الهیات دو مسیر جداگانه داشته و اساساً مبانی و فرضیه‌های متفاوتی دارند. وی می‌گفت که موضوع الهیات تجلی خداوند در مسیح است اما موضوع علم، پدیده‌های طبیعی است. «لنگدان ژیلکی»^۱ در کتاب «سازنده آسمان و زمین» عقیده این گروه را این طور بیان می‌کند که علم و دین طرق متفاوتی از واقعیت‌های در دسترس ارائه می‌دهند. علوم طبیعی با سؤال از چگونگی، الهیات با چرایی؛ علوم طبیعی با علل ثانوی و الهیات با علل اولیه سروکار دارند.^۲

پوزیتیویست‌ها که در نیمه اول قرن بیستم به عنوان افراطی‌ترین تجربه‌گرایان ظهور کردند و حلقه وین را تشکیل دادند، گزاره‌های الهیاتی و اخلاقی را فاقد معنا می‌دانستند به این دلیل که این نوع گزاره‌ها واجد ملاک‌های علم - یعنی اثبات‌پذیری، تحقیق‌پذیری و تأییدپذیری - نیستند. اما برخی از آنان، در اثر جریان غالب تفکر قرن بیستم که با نفی مطلق دین موافقت نداشت، و متأثر از موج الهیات نوارتدوکسی و انگیزستانسیالیستی، به گونه‌ای با این مسأله کنار آمدند که بگویند این گونه گزاره‌ها، حاکی از نوعی احساس و عاطفه است ولی عینی و واقعی نیست. بدین ترتیب دین را از مقوله عواطف و در مقابل علم دانستند.

اما با تحولی که در تفکر ویتگنشتاین فیلسوف بزرگ آلمانی به وجود آمد، مسأله جدیدی رخ نمود؛ ویتگنشتاین که خود در ابتدا همراه فیلسوفان حلقه وین بود با ارائه نظریه بازی‌های زبانی بر آن شد که دین دارای زبان خاص خود است و علم زبان دیگری دارد؛ زبان علم زبان آینده‌نگری و پیش‌بینی است ولی زبان دین زبان نیایش و برای کسب آرامش است. این دیدگاه که به دیدگاه ویتگنشتاین متأخر معروف است در کتاب او با نام «پژوهش‌های فلسفی» مطرح شد و پس از وی فیلیپس^۳ آن را در کتاب نیایش بازپرداخت و تفسیر کرد و توسعه داد.

۱۳- دیدگاه تعارض^۴

نظریه تمایز علم از دین که با کانت شروع شد راه را برای نظریه تعارض هموار کرد. کانت البته خود قائل به تعارض علم و دین نبوده و در لزوم مباحث دین و اصل آن برای زندگی بشر نکات مهمی مطرح کرده است اما تعارض از نتایج دیدگاه معرفت‌شناسانه او محسوب می‌شود: برخی از متفکران قرن نوزدهم با توجه به مبانی کانتی و دیدگاه‌های جدیدی که در علوم تجربی پیش آمده بود، صحت مدعیات دینی را به‌ویژه در مباحث کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و وقایع تاریخی زیر سؤال بردند. بنابراین یک معنا برای تعارض علم و دین، سؤال از امکان معرفت‌شناختی مدعیات دینی است، بدین معنا که آیا ما می‌توانیم با عقل جزئی^۵ که مبتنی بر شاکله زمان‌مند و مکان‌مند خود و تجربه استدلال می‌کند مطالب دین درباره خدا، روح و معاد را بفهمیم؟ پاسخ این

3. Longdon Gilky.

۴. به نقل از احمدی، آیت‌اللهی، بررسی مقایسه‌ای روابط علم و دین، ص ۱۳.

1. Dewi Zephaniah Philips (1934 -).

2. Confilct View.

3. Reason.

سؤال، نه از نظر کانت، بلکه از نظر کسانی که متافیزیک‌ستیزی او را به دست گرفته بودند، منفی بود و این پاسخ یک معنا برای تعارض علم و دین محسوب شد.

غیر از نظریه کانت که از پیش زمینه‌های تعارض است، کشفیات علمی کپرنیک،^۱ گالیله و نیوتن در کیهان‌شناسی، نظریه تکامل داروین^۲ در زیست‌شناسی، و دیدگاه جامعه‌شناختی آگوست کنت در پایان یافتن دوران اقتدار دین و متافیزیک، سه عامل مهم در پیدایش تعارض میان علم و دین در جهان مسیحیت غربی است. البته از دیدگاه افراد و عوامل مؤثر دیگر که بخشی ریشه در قرون وسطی دارد و بخش دیگر در عصر جدید نباید غافل بود؛ بنابراین دوران اقتدار کلیسا و مخالفت آن با هر گونه تفکر متفاوت با اندیشه خود در قرون وسطی که محاکمه برخی از دانشمندان را به دنبال داشت، همچنین اندیشه‌های امثال هولباخ آلمانی در انکار خدا و روح و ارائه دین طبیعت‌پرستی و دیدگاه دیوید هیوم انگلیسی در نقد براهین اثبات خدا مثل برهان نظم، و نقد جوهریت نفس، و دیدگاه روان‌کاوی فروید^۳ درباره منشأ اعتقاد به خدا، همگی از عوامل پیدایش دیدگاه تعارض علم و دین محسوب می‌شوند. مجموعه این عوامل را می‌توان در تفکر اومانیسم غربی که از دکارت^۴ شروع می‌شود در نیچه^۵ به اوج می‌رسد و با پوزیتیویست‌ها لباس علمی به خود می‌گیرد، دید که در اینجا مجال بررسی آن را نداریم. ولی به طور خلاصه باید گفت که در تاریخ فلسفه دین و تاریخ علم جدید، پایان قرن نوزدهم، آغاز تعارض جدی علم با دین در مغرب زمین فرض شده است.

عوامل یاد شده، چنان که مشخص است، پیچیده و متنوعند و دسته‌بندی واحدی به خود نمی‌گیرند؛ حتی بسیاری از آنها در ابتدا نه عامل تعارض بلکه سبب توافق علم و دین تلقی می‌شوند! به عنوان نمونه مباحثی که گالیله و نیوتن در مورد قوانین حاکم بر اجرام آسمانی و زمین مطرح کردند، در نظر خود آنها قوانین تکوینی عالم بود که خداوند آنها را برقرار ساخته است؛ اما با این گونه تحلیل‌ها برای دخالت مستقیم اراده الهی در امور جاری عالم جای چندانی نمی‌ماند و به همین دلیل تلقی حاصل از این نگاه به تعبیر ایان باربور، خدا را تنها «خداوند رخنه پوش»^۶ معرفی می‌کرد؛ بدین معنا که هر چه علم، توسعه می‌یافت و قوانین بیشتری کشف می‌شد و امور مهم فیزیک و اختر فیزیک روشن می‌گشت، دخالت خدا هم کمتر مورد اعتقاد بود؛ گویی وجود خدا آنجا لازم بود که هنوز علم علت برخی پدیده‌ها را کشف نکرده بود! این مسأله در دیدگاه برخی متدینان تعارضی با دین نداشت اما به نظر بسیاری از آنان، قدم به قدم فعل الهی و در نتیجه اعتقادات دینی در مورد رابطه خدا و عالم را مورد تقلیل قرار می‌داد و بستر تعارض را فراهم می‌ساخت.

1. Nicolaus Copernicus (1473 -1543).
2. Charles Darwin (1809 -1882).
3. Sigmund Freud (1856 -1939).
4. Rene Descartes (1596- 1650).
5. Friedrich Nietzsche (1844 -1900).

۱. ایان باربور، علم و دین، ص ۱۳۸.

از نکات دیگر که باید در زمینه پیدایش بحث تعارض به آن توجه داشت این است که این مسأله به نظر بسیاری از نویسندگان و صاحب نظران غربی همانند ایان باربور، مک گراث، تدپترز،^۲ گورد نورثبون،^۳ اندرو دیکسون وایت^۴ و جان ویلیام دراپر،^۵ یک طرفه نبود؛ یعنی چنان نبود که تنها علم به مبانی دین مسیحی حمله کرده باشد بلکه برخی متکلمان متعصب یعنی نص گرایان انجیلی هم به پیروی از اسلاف خود - اربابان کلیسا - با نوشتن کتاب‌هایی به برخی از دیدگاه‌های علم جدید همانند نظریه تکامل داروین حمله‌ور شدند و آن را به گونه‌های مختلفی نقد یا تخطئه کردند. به عنوان نمونه وایت در کتاب خود به نام «تاریخ رویارویی علم و الهیات در مسیحیت» به این مسأله پرداخته و برخورد کلیسا با یافته‌های علوم نوین را بررسی کرده است. وی معتقد است که کلیسا در ابتدا در برابر آن نظریه موضع مخالفت گرفته آن را جنگ علیه خدا معرفی می‌کرد؛ سپس هنگامی که نظریه مزبور با مؤیدات بیشتری همراه شده و جو عمومی و اهل علم آن را می‌پذیرفتند بیان می‌کرد که اختلاف چندانی در کار نیست و سرانجام اگر آن نظریه به مقبولیت تام می‌رسید و تثبیت می‌شد، کلیسا سعی می‌کرد با تأویل برخی آیات کتاب مقدس نشان دهد که این مطلب با کتاب مقدس توافق دارد و بلکه قبلاً در آن بیان شده است.^۵

البته سخن امثال وایت بیانگر تمام واقعیت نیست. بسیاری از کسانی که در مباحثات دین با علم شرکت می‌کردند ارتباطی با کلیسا به معنی خاص کلمه نداشتند، بلکه از نواندیشان و متکلمان جدید بودند که با مبانی فلسفی - کلامی بدین کار روی می‌آوردند؛ به عبارت دیگر بسیاری از رویارویی‌ها با مباحث علم، نه از طرف ارباب کلیسا بلکه از طرف متکلمان جدید بود.

۱۴- موضوعات تعارض علم و دین

موضوع‌ها و مواردی که مصداق تعارض علم و دین در مسیحیت برشمرده شده‌اند از ارزش یکسان و طراز واحدی برخوردار نیستند؛ همچنین تعارض بین علم و دین در آنها همیشه در یک سطح نبوده و با تحولات علمی یا تأویلات کلامی دستخوش تعدیل، تمایز و تفاوت شده است. در اینجا مناسب است که اهم این موارد را نقل کنیم.

الف) کیهان‌شناسی: در کیهان‌شناسی آراء کوپرنیک، گالیله و نیوتن با باورهای کلیسایی درباره زمین مرکزی، محوریت انسان در کائنات و فاعلیت خداوند در گردش سیارات آسمان، معارضه می‌کرد اگرچه هیچکدام از دانشمندان نامبرده، این را به معارضه توصیف نمی‌کردند. بدین ترتیب پس از سال‌ها که از ارائه و اثبات

2. Ted Peters (1941 -).

3. Lord Northbourne (1896 -1982).

4. Andrew Dickson White.

5. John William Draper (1811 -1882).

1. See: A.D.W A History of ... , PP. 100- 120.

دیدگاه‌های سه دانشمند ذکر شده گذشت این تعارض با برداشت ارباب کلیسا از متون مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) و تفسیرهای آنها ناسازگار در آمد. ایان باربور مسأله اول و دوم را که در اثر کار کوپرنیک و گالیله دچار اختلال شده بود چنین توصیف می‌کند: «[با اثبات خورشید مرکزی] انسان که مرکز و محور عالم امکان و کانون جهان انگاشته می‌شد تنزل مقام یافت و وابسته به یک سیاره سرگردان حاشیه‌ای گردید. بی‌همتایی و اشرافیت انسان و ادعای عنایت مخصوص خداوند به او به خطر افتاد...»^۱ همو درباره مسأله سوم یعنی تشکیک در نوع فاعلیت خدا در اثر نتایج علوم کیهان‌شناسی نیوتن، لاپلاس و... می‌گوید: «بدین سان بسیاری از اهل ذوق [یعنی دانشمندانی که به دنبال الهیات جدید بودند] به اینجا می‌رسیدند که نقش خداوند را تا حد علت اولی تقلیل دهند... نتیجه نهایی ملاحظات اهل ذوق در باب مشیت، چنان‌که از آرای نیوتن در همین مورد بر می‌آید منتهی به ترک مشیت خاص و تأیید مشیت عام شده بود».^۲ دیدگاه اهل ذوق چنان‌که پیش از این بیان شد در ردیف دیدگاه‌های تعامل علم و دین ارزیابی می‌شود اما نتایج و عواقب آن به تعارض می‌انجامد.

ب) زیست‌شناسی: نظریه تکامل انواع داروین، در کتاب منشأ انواع، با کیفیت آفرینش موجودات زنده که در کتاب مقدس آمده است تضاد داشت؛ فرضیه داروین در خصوص انسان در کتاب بعدی‌اش، یعنی تبار انسان که بیش از ده سال بعد از منشأ انواع چاپ شد، جنجال زیادی به راه انداخت و حتی خود داروین را که در چاپ اول موضع متضادی با دیدگاه دینی نداشت به مخالفت کشاند. برخی از صاحب‌نظران فرضیه ترانسفورمیسم^۳ یا تکامل انواع داروین را چالش برانگیزترین دیدگاه علمی برای اعتقادات مسیحی خوانده‌اند زیرا صریحاً با بیان آفرینش آدم توسط خداوند به معارضه برمی‌خیزد و بنی‌آدم را موجوداتی برآمده از موجودات زنده پیشین و به‌ویژه انسان‌نماها (میمون‌ها و...) می‌داند که طی هزاران سال به تدریج و بر اساس قانون بقای اصلح و سازگاری با محیط به شکل کنونی درآمده‌اند.

باربور معارضه نظریه تکامل داروین با دین را در چهار جنبه می‌داند: معارضه با حکمت صنع، اشرافیت انسان، اخلاق دینی و کتاب مقدس. با این توضیح که برهان اتقان صنع بر سازگاری ساختمان بدن و اندام موجود زنده با وظایفی که خالق برای آنها تعیین کرده بود، مبتنی بود؛ اما با پیش کشیدن انتخاب طبیعی – که از اصول نظریه تکامل است – دیگر آن تعلیل و حکمت آفرینش گویا نمی‌نمود! از طرفی در اثر آموزه‌های دینی، انسان، اشرف مخلوقات بود اما داروین با نظریه‌اش تبار انسان را به حیوان (میمون) می‌رساند. همچنین بقای اصلح که اصلی از اصول داروین در نظریه منشأ انواع و تکامل است اخلاق یاری به ضعیف و دستگیری

۱. ایان باربور، علم و دین، ص ۳۹.

۲. همان ۵۲-۵۳.

از نیازمند را که هم دینی و هم فطری است به شدت تخطئه می کرد^۱ و سرانجام «از نظر نص گرایان یعنی کسانی که به ظاهر آیات کتاب مقدس تمسک می کردند هیچ نوع سازش با تکامل امکان نداشت. سفر تکوین [=کتاب آفرینش یا پیدایش، نخستین کتاب از عهد قدیم] آفرینش انواع را به همین هیأت کنونی، که دفعه واحده انجام گرفته، شرح می دهد و اگر داروین می پندارد که انواع تحول می یابند، قطعاً اشتباه می کند. نظر فیلیپ گوس^۲ (۱۸۱۰-۱۸۸۸) طبیعی دان انگلیسی این بود که خداوند به همه آن سنگواره ها نقشی دوپهلوی و غلط انداز داده است تا ایمان انسان را بیازماید.^۳

ج) تاریخ و باستان شناسی: در مطالعات تاریخی مورخان جدید صحت بسیاری از مطالب کتاب مقدس مورد نقد و تردید قرار گرفت. موریس بوکای^۴ در کتاب ارزشمند خود (مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم) این تعارض را در هفت مورد بر شمرده است: قطعیت در سند اسفار خمسه یا همان تورات، خلقت خورشید و ماه پس از آفرینش زمین، ذکر تاریخ پیدایش انسان در روی زمین که در عهد عتیق آمده است (که سال ۱۹۷۵، مطابق با پنجهزار و هفتصد و سی و ششمین سال پیدایش جهان بوده و چند روز بعد از آن هم روز خلقت انسان است!) اختلاف در ذکر تاریخ طوفان نوح، سندیت اناجیل چهار گانه، اختلاف در نسب نامه های عیسی (ع) و اختلاف اناجیل با یکدیگر به ویژه انجیل یوحنا با سه انجیل متی، مرقس و لوقا در مطالب مهمی چون مصائب مسیح (ع) و ظهور دوباره او.^۵

موریس بوکای در فصل سوم کتاب خود با عنوان عهد عتیق و دانش نو در توضیح پاره ای از موارد بالا می گوید: «اشتباهاتی از جنبه های تاریخی در عهدین یافت می شوند... از نظر منطقی می توان در عهدین تعداد قابل ملاحظه ای تضادها و دوری از حقیقت ها را بیرون کشید... آشکارترین ناهماهنگی ها با دانش نو در سفر تکوین یا پیدایش وجود داشته و مربوط به این سه نکته اساسی است: آفرینش جهان و مراحل آن، تاریخ آفرینش جهان و تاریخ پیدایش انسان روی زمین، و داستان طوفان نوح (ع).»^۶ وی همچنین در فصل ششم کتاب می گوید: «منقولات خود انجیل ها تناقضات بارزی را آشکار می کنند... بسیاری از مسیحیان از این تناقضات، دوری از حقیقت ها یا ناسازگاری های با دانش نو، بی خبرند... دانش جدید، تاریخ یهودیت، مسیحیت و رقابت های بین امم را روشن کرده است و وجود وقایعی را که موجب تحیر خوانندگان زمان ماست، بیان می نماید... تناقضات مشهود بین انجیل ها، دوری از حقیقت ها، ناسازگاری ها با داده های دانش نو و

۱. باربور، علم و دین، ص ۱۱۱-۱۱۹ (با تلخیص).

2. Philip Henry Gosse (1810-1888).

۳. همان، ص ۱۲۰.

4. Maurice Bucaille (1920-1998).

۵. ر. ک به موریس بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ص ۲۴-۱۴۸.

۱. همان، ص ۳۹-۴۰.

تحریرات متوالی متون سبب می‌شوند که انجیل‌ها، حاوی عباراتی منحصرأ ناشی از تخیل بشری گردند اما این معایب و نواقص موجب تشکیک رسالت عیسی (ع) نمی‌شود.^۱

باربور نیز درباره موضوع تردید در سندیت متن کتاب مقدس می‌گوید: «دانش علمی - از اخترشناسی کوپرنیکی گرفته تا زمین‌شناسی جدید سایه تردیدی بر نص گرای [= ترک تأویل] کتاب مقدس افکنده بود. بعلاوه تحلیل علمی نصوص کتاب مقدس - تحقیقات تاریخی و ادبی که به «انتقاد برتر» مرسوم شده بود - به دلائل بکلی متفاوتی، رفته رفته خطاناپذیری [= معصومیت، مصونیت از خطای] متون مقدس را مورد چون و چرا قرار داده بود».^۲

۱۵- راه حل تعارض‌ها چیست؟

برای آنکه بتوانیم به روشنی راه‌حل‌های تعارض را بررسی کنیم باید به نکات زیر توجه کنیم. رسیدن به حقیقت و واقعیت، منحصر در یک راه نیست. بشر از طریق‌های متعددی از اضلاع واقعیت باخبر می‌شود که ادراک حسی، تجربه، درک عقلی، شهود، بررسی تاریخی و معرفت دینی از آن جمله‌اند.

تعارض بین علم و دین ذاتاً یک مسأله غربی است و ریشه در تفکر، تکنولوژی و فهم علمی و دینی غربیان دارد.

تعارض مورد بحث بین همه مباحث علمی و تمام عقاید دینی نیست و اختصاص به چند مسأله محدود دارد؛ چنان‌که در همان مسائل هم از یک درجه برخوردار نیست؛ به‌ویژه در موضوعاتی که تأویل‌بردارند و عقاید دینی، چنان‌که می‌دانیم، به میزانی خاص تأویل‌پذیرند و همین اندازه چه بسا رافع تعارض می‌شود.

بسیاری از مباحث به وجود آمده در زمینه تعارض علم و دین ناشی از بدفهمی، سوء تعبیر و یا زیاده‌روی و فروگذاری در حق علم یا دین بوده است. این نکته را هم دانشمندان و علم‌شناسان و هم فلسفه‌دانان غربی بارها متذکر شده‌اند؛ برای نمونه اینشتین در این باره می‌گوید: «به پیروی از نقد هیوم، هراسی ناخجسته از ماوراءالطبیعه به وجود آمد که یکی از بیماری‌های فلسفه‌بافی تجربه‌گرایانه (آمپریستی) معاصر شده است. این بیماری نقطه مقابل آن فلسفه‌بافی اولیه در آسمان‌هاست که گمان می‌کرد می‌تواند داورهای حسی را نادیده انگارد».^۳ همچنین روم‌ها هاره^۴ در مقاله‌ای درباره تاریخ فلسفه علم می‌گوید: «کاوش‌های علمی به دل طبیعت راه نمی‌یابد بلکه یافته‌های حس را به نحو صرفه‌جویانه‌ای نظم و سامان می‌بخشد».^۵

۲. همان، ص ۱۴۷ - ۱۵۱ (با تلخیص).

۳. ایان باربور، همان، ص ۱۱۹ - ۱۲۰.

۱. آلبرت اینشتین، فیزیک و واقعیت، ص ۸۲.

2. R. Harre.

۱. علم‌شناسی فلسفی، ص ۵۸.

بدین ترتیب پرداختن به مسأله تعارض علم و دین با چنین ملاحظات می‌تواند از منظرهای مختلف صورت گیرد. در کتب مربوط گاهی این مسأله را به صورت موضوعی مطرح می‌کنند و گاهی روشی؛ اما به نظر می‌رسد بهتر از این دو، نگرش تاریخی است؛ اگر بخواهیم راه‌حل‌های مورد بحث را از نظر تاریخی منظم کنیم، می‌توان آنها را چنین برشمرد:

الف) تأویل‌پذیری دین

قبل از این در بررسی دیدگاه‌های تعامل گفته شد که بسیاری از دانشمندان قرن هفدهم چنین دیدگاهی داشتند و البته دیدگاه آنان در دسته تعامل علم و دین قرار می‌گیرد، اما با نگاه دیگری می‌توان پیام دومی هم از دیدگاه آنان دریافت، و آن عبارت است از اینکه: اگر کسی تعارضی بین علم و دین تلقی می‌کند به دلیل آن است که معرفت دینی عمیقی نداشته و از سطح به عمق نفوذ نکرده است. لذا بین معرفت سطحی او و یافته‌های علم جدید تعارض پیش می‌آید. این گفته یوهان کپلر منجم معاصر گالیله در کتاب «نجوم مرموز» شاهد گویایی بر این مطلب است: «پولس مقدس به کفار اندرز می‌داد که خدا را در خود بنگرید، همان گونه که خورشید را در آب یا در آینه می‌بینید. این شناسایی خدا از راه انعکاس تجلیات او چیزی است که باید مایه شادی هر مسیحی باشد... هر چه آگاهی ما بر خلقت و عظمت آن بیشتر باشد، دینداری ما عمیق‌تر است...»^۱ این راه حل در واقع ریشه در همان نظریه تأویل دارد که سابقه‌اش به دیدگاه مسلمانان متقدم چون اندیشمندان اخوان الصفا می‌رسد. دیدگاه آنان البته در آشتی دادن میان عقل و دین بود و اینجا مسأله مورد بحث میان درک علمی و معرفت دینی است.

به طور خلاصه تعارض میان علم و دین، حداقل در برخی موارد، نه در خود علم یا دین بلکه در فهم سطحی از دین با یافته‌های علمی است و راه حل آن تأویل آموزه‌های دینی و عبور از معنای سطحی به اعماق آن است.

ب) جدانگاری حوزه علم و دین

چنان که گفته شد سخن کانت در نقد متافیزیک، بحث جدایی قلمرو علم و دین را پیش کشید و آنها را دو مقوله جداگانه با دو قلمرو متفاوت وانمود کرد. به نظر کانت وظیفه دین، تأمین حیات اخلاقی است و شناخت عالم، سراسر در قلمرو علم تجربی است؛ پس این دو هیچ ربطی به یکدیگر ندارند؛ اما باید توجه نمود که پیش از کانت دو نفر از متفکرانی که پیش از این از آنها یاد کردیم به این جدایی قلمرو اشاره بلکه تصریح کرده‌اند. یکی از آنان ابو حامد غزالی است که می‌گفت هیچ یک از علوم بشری نفیاً و اثباتاً ربطی به دین

۲. گاموف، جورج، سرگذشت فیزیک، ص ۳۴ - ۳۵.

ندارند و دینداری هم مستلزم دانایی به آن علوم نیست؛^۱ و دیگری تعبیری از دیدگاه گالیله است که کوستلر، بیان داشته و گفته است که او به تفکیک قضایای مسلم علم از قضایای غیر مسلم و از آنجا به تفکیک قلمرو دین از قلمرو علم قائل بود اگرچه به حداقل اشتراک قلمرو علم و دین اذعان داشت.^۲ دیدگاه گالیله، البته پیش از این در بحث از تعامل علم و دین گذشت.

دیدگاه‌های ذکر شده، یعنی دیدگاه کانت، غزالی و گالیله، در واقع جزء نظریه تمایز است و بیان می‌کند در مواقعی که پنداره تعارض وجود دارد باید به انحای مختلف بیان کرد که این تعارض، واقعی نیست؛ مثلاً گفت که خطاب دین، معنویت و اخلاق مردم است و اگر مطلبی را گفته است که با کشفیات علوم جدید نمی‌سازد باید آن را تأویل نمود و یا آن را فرع سخن تلقی کرد بدین توجیه که به زبان روز و آمیخته با معارف زمانِ وحی بوده و اگر اکنون سخنی نادرست ارزیابی می‌شود، کنار زدنش ضرری به اصل پیام دین نخواهد زد. باید توجه داشت که این سه دانشمند با سه مبنای مختلف به این دیدگاه قائلند.

جدانگاری علم و دین نظریه اغلب متفکران و متألهانی از قرن نوزدهم و بیستم بود که دغدغه حل مسأله تعارض را داشتند: از آن جمله می‌توان به هگل و نوهگلیان، اگزیستانسیالیست‌های موحد، متألهان نوارتدوکس، و عده‌ای از فیلسوفان تحلیل زبانی اشاره کرد:

هگل با طرح گوهر و صدف دین مسأله اصالتِ گوهر در مقابل صدف را پیش کشید و موارد تعارض را مربوط به پوسته یا صدف دین دانست که کنار زدن آن خدشه‌ای به گوهر آن وادار نمی‌سازد. اما اینکه صدف دین چیست و گوهر آن کدام است خود موضوع مباحث زیادی شده است. اگزیستانسیالیست‌هایی همچون کی‌یرکگور از اصالت ایمان در مقابل عقل، علم و هنر سخن گفتند، به این ترتیب اثبات دعاوی دینی مربوط به ساحت ایمانی فرد می‌شود و عقل و علم را در آن وادی جایی نیست. پس قلمرو آنها متفاوت از یکدیگر است. کارل بارث^۳ متفکر بزرگ نوارتدوکس در قرن بیستم، دین و علم را از نظر موضوع، روش و هدف دو چیز کاملاً متفاوت انگاشت و الهیات را رازآلود و علم را مادی و طبیعی معرفی نمود و بدین صورت تعارض‌های ادعایی را ناشی از بدفهمی و قیاس نادرست افراد دانست. و بالاخره عده‌ای از فیلسوفان و متألهان، در اثر نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین دوم، به تفاوت زبان دین و زبان علم قائل شدند. تفاوت زبان دین و زبان علم با معیارهای مختلفی بیان می‌شود: مثلاً زبان علم زبان غیر قابل تأویل، توصیفی، خاص و غیر سمبلیک است و در مقابل، زبان دین یک زبان تأویل‌پذیر، انشایی (نه اخباری و توصیفی)، عرفی و سمبلیک است. این تفاوت‌ها که میزان آنها هم کم نیست باعثند تا بگوییم که در موارد تعارض، باید به ماهیت زبانی علم و دین

۱. ر.ک به: غزالی، المنقذ، ص ۳۸-۴۰.

۲. ر.ک به: کوستلر، خوابگردها، ص ۵۲۳-۵۲۰.

1. Karl Barth (1886-1968).

توجه کنیم، و بدانیم که تعارض علم با دین یک پندار است نه واقعیت، و ناشی از ندانستن تفاوت‌های زبانی آنهاست.

ج) غیر واقع‌نمایی در گزاره‌های علمی و دینی

برخی از فیزیکدانان و فلسفه‌دانان غربی راه حل سومی را در برابر مسأله تعارض گشوده‌اند که عبارت است از غیر واقع‌نمایی دعاوی دین یا مطالب علم! اینها دو دسته‌اند: دسته‌ای مطالب علم را غیر واقع‌نما می‌دانند و دسته‌ای دیگر دعاوی دین را. هر دو گروه از طرفی تحت تأثیر جریان پدیدارشناسی در فلسفه غرب هستند که خود از نتایج فلسفه کانت است، و از طرف دیگر متأثر از فیزیک کوانتم و فلسفه علم.

توضیح مختصر این دیدگاه - که گاهی آن را **ابزارانگاری** می‌نامند - این است که: بر اساس نتایجی که کانت در فلسفه خود به آن رسید آدمی در معرفت تجربی و حسی خود به سطح پدیدار اشیا می‌رسد و نه ذات و واقعیت خالص آنها؛ این دیدگاه را فیلسوفان دیگری چون هوسرل^۱ ادامه دادند و نام پدیدارشناسی^۲ بر آن نهاده شد. همچنین فیزیکدانان جدید همانند شرودینگر^۳ و فیلسوفان علم همانند پوپر^۴ کارایی دیدگاه‌های علمی را به جای واقع‌نمایی آنها مورد بحث قرار دادند. معنی و حاصل سخن آنان این است که علم یک ابزار برای تصرف آدمی در طبیعت است و فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی ویژگی ابزاری دارند و لزوماً از متن واقع سخن نمی‌گویند.

نظیر همین دیدگاه را برخی از تجربه‌گرایان مانند بریت ویت^۵ درباره دین مطرح کرده‌اند و گفته‌اند که اعتقادات دینی اسباب تأثیرگذار و پرمخاطبی است که می‌تواند فارغ از صدق و مطابقت با واقع، یک زندگی معنوی و اخلاقی را در انسان‌ها به وجود آورد. دعاوی دین حتماً نباید راست باشند بلکه کافی است تا کارایی داشته باشند. به این ترتیب آنها هم به نوعی با نگاه ابزارانگارانه به دعاوی دین می‌نگرند.

۱۶. مسأله علم و دین در میان دانشمندان متأخر مسلمان

چنان که دیدیم اصل مسأله رابطه علم و دین با فروع خود موضوعی است که از قرن هفدهم به بعد در مغرب‌زمین زاده شده است؛ این مسأله البته پیشینه‌ای در موضوع رابطه عقل و دین دارد که در صفحات پیشین به آن اشاره شد، اما تعلق آن به حوزه دین مسیحیت و تا اندازه‌ای دین یهود امری مسلم است. و این، امری است که نویسندگان و نظریه‌پردازان این حوزه با صراحت آن را بیان داشته‌اند. به عبارت دیگر، دین اسلام که سومین دین ابراهیمی (ع) و آخرین دین الهی است به دلائلی یا اصلاً مورد بحث متکلمان غربی نبوده و یا با حداقل اشاره در مباحث مربوط به رابطه علم و دین از آن عبور شده است. در عین حال متفکران بزرگ

1. Edmund Husserl (1859 – 1938).

2. Phenomenology.

3. Erwin Schrodinger.

4. Karl Raymond popper (1902 – 1994).

5. Richard Bevan Braithwaite (1990 – 1990).

مسلمان در دو سده اخیر (قرن نوزدهم و بیستم میلادی) مقارن قرن سیزدهم و چهاردهم هجری) نسبت به موضوع علم جدید و رابطه اش با اسلام نه تنها بی تفاوت نبوده بلکه به تبیین توافق، تأیید و حتی هماهنگی و همسویی و همبستگی معارف اسلامی با دانش های نو پرداخته اند؛ برخی نیز تفاوت ها و تعارض هایی را تلقی کرده به تأویل، توجیه و یا تعدیل اعتقادات دست یازیده اند. در اینجا مناسب است که مهم ترین دیدگاه ها را در این زمینه مورد اشاره قرار دهیم؛ اما پیش از آن توضیحی در مورد **قدر مشترک این دیدگاه ها**، یعنی نظریه **تعامل** لازم است. نکته بسیار مهمی که باید آن را در بررسی نظر دانشمندان و متفکران مسلمان مورد توجه قرار داد این است که آنان بر خلاف دیدگاه معاصر غربی تفاوت چندانی میان ماهیت علم در قدیم و در دوره معاصر قائل نیستند، و علم را همان می دانند که باعث آگاهی و توانایی آدمی در نظر و عمل است؛ در اینجا پیش از بررسی موردی دیدگاه متفکران متأخر اسلامی، به دو حقیقت مهم که از لوازم این بررسی است و اصل نظریه تعامل را پیشاپیش به روشنی اثبات می کند، اشاره می کنیم: یکی دیدگاه قرآن کریم و دیگری پیشینه تمدنی اسلام:

اصولی از نظریه تعامل را می توان در آیاتی از قرآن کریم هم جست و جو کرد که در آنها علم و دانش یکی از پایه های ایمان دانسته شده است – جدا از اینکه در نظر اول از آن علم چه تعریفی ارائه کنیم؛ آیاتی از قبیل:

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ: آیا آنان که می دانند با آنان که نمی دانند یکسانند؟

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ: او کسی است که از میان مردم درس ناخوانده پیامبری را برانگیخت تا آیات خدا را بر آنها تلاوت کرده، آنان را تزکیه نموده و کتاب و حکمت تعلیم دهد.

در آیات ذکر شده از علم و حکمت و تعلیم آنها همپای ایمان و رسالت یاد شده است. اما علم در اینجا به چه معناست؟ باید در نظر داشت که مفهوم علم در تفسیر این آیات گاهی به تعقل و دانایی حکمی فهمیده شده است به ویژه در نظر حکمای مسلمان. به همین دلیل است که حکیمان مسلمانی چون ابونصر فارابی و ابوعلی سینا حکمت را – که آموزه ای است قرآنی – برابر با فلسفه به کار می بردند و دیگرانی چون ابن رشد به جای مسأله رابطه علم و دین از رابطه عقل و وحی یا فلسفه و دین سخن گفته آنگاه دین را تکمیل کننده عقل می شمردند؛ چراکه در بسیاری از مسائل حیات بشری، آموزه های دین دست انسان را می گیرد و او را از مشکلات می رهاوند. بدون تردید مراد این حکمای بزرگ از عقل و تعقل، نتایج و فروع آن یعنی دانش های خاص که امروز جزء علوم تجربی و امثال آن قرار می گیرد هم بوده است.

مستند دیگری که رابطه تعامل بین علم و دین را اثبات می کند رُشد فزاینده علوم در تاریخ تمدن اسلامی است. در این باره صدها کتاب و مقاله به نگارش درآمده و در اینجا نیازی به توضیح و تفصیل مطلب نیست.^۱ علم و دانایی در این تمدن که در طی قرن های سوم، چهارم و پنجم هجری رو به گسترش و اوج بود هم به معنی علوم تجربی (فیزیک، شیمی و...) و هم به معنی حکمت و تعقل (فلسفه، منطق، کلام و...) پیشرفت درخشانی داشت و در عین حال سازگار با مبانی اسلام و اعتقادات دینی بود. ظهور دانشمندان و حکیمان مسلمان که با حفظ اعتقاد دینی در اوج علم و حکمت قرار داشتند هم دلیل و سند دیگری بر این مسأله است. البته باید خاطر نشان ساخت که چندین گروه از مسلمانان همچون اشاعره و اهل حدیث و بسیاری از صوفیه با علم به معنی دانایی فلسفی موافقت نداشتند اما هیچگاه - به جز موارد اندک - با علم به معنی خاص که انواع شناخت های جزئی و تجربی را در بر می گیرد مخالفت نکردند. مسأله مخالفت گروه های ذکر شده با فلسفه و حکمت هم به تفسیرها و تأویل ها و روش آنان از تبیین اعتقادات برمی گردد و نه به ضدیت با تعقل و استدلال به معنی عام آن.

الف) سیدجمال اسدآبادی

سیدجمال الدین^۲ از نخستین متفکرانی است که در میان مسلمانان درباره علم جدید اظهار نظر کرده و دارای موضع بوده است. وی در یکی از نوشته های خود، در انتقاد از دولت ناصرالدین شاه می گوید: «کی دولت خواست مکاتب و مدارس را انشاء نماید و برای تهذیب نسل و انتشار تعلیم کاخ علم بنا کند و علماء ایران این نوری که قلوب را منور می سازد و تاریکی جهل را فراری می کند، خاموش ساختند و گفتند که علم صحیح با شرع مقدس مغایرت دارد؟»^۳ وی در حالی که می گفت: «باید فهمید جمیع این ترقیاتی که در اروپا به ظهور رسیده، همه نتیجه علم است»^۴ اما در ایامی که در هند اقامت داشت **رساله نیچریه** را در رد طبیعت گرایی نوشت و در آن مبانی علم گرایی را نقد کرد، همچنین در انتقاد از دیدگاه سید احمدخان هندی که به تفسیر علمی قرآن کریم پرداخته بود مقالاتی نوشت و در رساله اسلام و علم با تقسیم علم به اسلامی و غربی مخالفت نمود. در مناظره مکتوب او با **ارنست رنان**^۵ فرانسوی نیز شاهد دفاع از مبانی اسلام درباره علم و تمدن هستیم.

۱. برای نمونه ر. ک به: مقدمه ای بر تاریخ علم، جورج سارتن؛ فرهنگ اسلام در اروپا، زیگرید هونکه؛ تاریخ تمدن ویل دورانت؛ دانش مسلمین، حکیمی.

۲. سیدجمال الدین اسدآبادی ایرانی (۱۲۵۴ - ۱۳۱۴ق).

۳. این عبارت برگرفته از یکی از نامه های سیدجمال است که استاد محیط طباطبایی آن را در کتاب خود - سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ص ۲۵۵ آورده اند.

۴. همان، ص ۲۵۹.

1. Ernest Renan (1823 - 1892).

تکیه سید جمال بر علم صحیح، همچنین نور بودن علم و ویژگی جهل زدایی آن، که در عبارت نقل شده از او مشهور است، دلیل واضحی بر موضع وی در تعامل علم و دین است. او علم را همسو با دین و دین را همراه علم می دانست اما در عین حال از علم صحیح سخن می گفت و همه گونه تأویل را - چنان که در نقد دیدگاه سید احمدخان هندی که به تفسیر علمی قرآن پرداخته بود، نشان داد - درباب دین و قرآن نمی پذیرفت.

ب) اقبال لاهوری^۱

وی به دلیل مطالعات عمیقی که در فرهنگ غربی داشت و هم از آن رو که مسلمانی ژرف اندیش و عالمی فرهیخته بود، احیای فلسفه دینی اسلام را هدف خود اعلام کرد^۲ و به همین دلیل در آثار خود بارها مسأله رابطه علم جدید و دین اسلام را مورد بحث قرار داد: نکته اصلی در اندیشه اقبال این است که محور علم جدید، **خود استقرایی** است و این آموزه ای است که قرن ها قبل از این توسط قرآن کریم به مسلمانان ارائه شده است زیرا قرآن، بر خلاف فلسفه یونانی و تفکر حکمایی که به زعم او همان مسیر را پیمودند، با توصیه های مکرر به کاوش در طبیعت، زمین و آسمان، مؤمنان را به علوم دینی و تجربه آموزی واقعی، و نه نظریه پردازی - که ویژگی فلسفه یونانی است - فرا می خواند. از طرف دیگر، اقبال تحت تأثیر دیدگاه های علمی اینشتین، وایتهد و برگسون^۳ عالم را پویا و علوم تجربی را غیر کافی برای توجیه جهان می دانست و به همین دلیل دین را که روح الهی در انسان و جهان می دمد جزء لاینفک توجیه معقول هستی و زندگی معرفی می کرد.^۴ بنابراین اقبال، قائل به تعامل علم و دین به معنی اجزاء مکمل یکدیگر برای معناداری زندگی آدمی بود.

ج) علامه طباطبایی^۵

علامه در میان متفکران مسلمان معاصر دیدگاه خاصی درباره تعامل علم و دین دارد که می توان آن را به طور خلاصه چنین بیان نمود:

اولاً فرضیات علوم جدید ضرورتاً مطابق با واقع نیستند اگرچه کارآمد باشند. وی این مطلب را در اصول فلسفه و روش رئالیسم بیان کرده و مثال محاسبه درست خسوف و کسوف از طریق نجوم بطلمیوسی را می زند که اگرچه قطعاً نظام غلطی بوده^۶ اما نتایج کارآمدی هم داشته است؛ بنابراین کارآمدی و نتایج علوم امروزی هم

۲. علامه محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۳ - ۱۸)

۳. ر.ک: احیای فکر دینی در اسلام، اقبال لاهوری، ص ۱۲.

4. Henri Bergson (1859 - 1941).

۱. این مطلب خلاصه مطالب فصل دوم و سوم کتاب احیای فکر دینی در اسلام تحت عنوان معرفت و تجربه دینی / محک فلسفی، تجلیات تجربه

دینی است. ر.ک: همان، ص ۳-۷۳.

۲. علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰).

۳. ر.ک: علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۱۵ - ۱۱۱).

ضرورتاً به معنی درستی فرضیات آنها نیست؛ ثانیاً این علوم مبتنی بر حواس اند، و حواس آدمی هم خطاپذیرند؛ ثالثاً عقل آدمی هم اگرچه همه مفاهیم و اصول کلی را از پیش خود درک می کند اما نیازمند معرفت و حیانی در پاره‌ای از معضلات است.^۱ پس از این سه مطلب باید به این نکته مهم توجه کرد که علوم تجربی حیطه خاصی دارند که نباید آن را با حیطه دین یکی دانست؛ و از اینجا، رهیافت‌های متعددی برای حل مسأله تعارض علم و دین در دیدگاه ایشان به دست می آید: اولین رهیافت آن است که ناسازگاری علم و دین ناشی از تفسیرها و تأویل‌های نادرست در دین است؛ رهیافت دیگر آن است که قبول قلمرو علم از قلمرو دین جداست و سرانجام بدانیم که دین و علم اگرچه قلمرو جداگانه‌ای دارند اما می توانند در فهم یا گسترش یکدیگر به کار آیند.^۲

د) استاد شهید مطهری

استاد مطهری^۳ در آثار مختلف خود و از ابعاد گوناگونی به مسأله علم و دین پرداخته است؛ وی حتی در یکی از موارد تعارض، یعنی تعارض فرضیه تکامل داروین با آموزه آفرینش در ادیان الهی، به طور مفصل مباحثی را در آثاری از خود همچون کتاب توحید و کتاب علل گرایش به مادیگری طرح نموده و در این باره دارای دیدگاه خاص و مستدل و نظریه بدیعی است.^۴

توجه به استناد بر وحی در تعریف دین، تعریف قلمرو علم تجربی، مسأله منطق علم که در اصطلاح ایشان روح علم نامیده شده است، تمایز بین علم و علم گرایی و بین دین و دینداری که باید در حل مسأله تعارض به آن التفات داشت از جمله مسائلی است که وی در مجموعه یادداشت‌های خود و دیگر آثار به طور پراکنده به آنها پرداخته است.^۵ از ویژگی‌های ذکر شده مسأله اول سببی است تا او حساب دین اسلام و دین مسیحیت فعلی را از یکدیگر جدا کند. از دیدگاه وی در مسأله تعارض علم و دین اشتباه است اگر اسلام و مسیحیت را مقایسه کنیم و آنها را از یک تعریف و دیدگاه بنگریم:

اسلام تنها دینی است که مستند بر وحی است؛ در اسلام، ایمان بدون دلیل نیست و تعصب وجود ندارد... از نظر اسلام واسطه‌ای میان خالق و مخلوق نیست و نمی توان گفت که طبقه خاصی متولی دین اند؛ خداپرستی مظهر حسی ندارد و عبادت در همه زمان‌ها و مکان‌ها ممکن است و محل خاصی ندارد... نظر به این ویژگی‌های اسلام یک دین ممتاز از بقیه ادیان و از دین مسیحیت است... علم و دین اسلام هیچ تعارضی نداشته بلکه رابطه متقابل دارند و اگر تعارضی تلقی شود ممکن است میان دیدگاه دینداران و بی دینان

۴. ر.ک: همان.

۵. برای توضیح بیشتر ر.ک به: علامه طباطبائی فیلسوف علوم انسانی - اسلامی، ج ۱، ص ۹۴-۱۱۴.

۱. علامه شهید استاد مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸).

۲. ر.ک: شهید مطهری، کتاب توحید، ص ۲۵-۱۵، و کتاب علل گرایش به مادیگری، ص ۱۰۰-۱۰۵.

۳. ر.ک: شهید مطهری، یادداشت‌ها، ج ۴.

متمسک به علم باشد و اصل آن هم به بی خبری دو گروه برمی گردد نه به علم و دین.^۱ این دیدگاه برای حل مصادیق تعارض همچون فرضیه تکامل و... به منطق خاصی توجه دارد که از یک طرف ناظر بر شناخت قواعد توجیه و تبیین ظاهر و باطن متون دینی است و از طرف دیگر بر تحلیل درست علمی، و نه تنها برداشت های خاص از علم. این دو اصل به ضمیمه تمایز پیش گفته - میان اسلام و مسیحیت - به ما می گوید که بین اسلام و یافته های علوم جدید تعارضی نیست.

هـ) گفتن علم و دین در ایران معاصر

اساتید فرزانه و صاحب نظران معاصر همچون **حسن زاده آملی، جوادی آملی، مصباح و جعفر سبحانی** نیز در این باره در آثار کتبی و گفتار خویش به تعارض ادعایی پاسخ های درخوری گفته اند که در اینجا مجالی برای پرداختن به آنها نیست؛ دیدگاه این متفکران معاصر گاهی به جهت نوآوری جالب توجه خود، مبدأ مباحث جدی در مطبوعات علمی حوزه و دانشگاه شده و افق های جدیدی را درباره ماهیت علم، دین و رابطه آن دو پیش کشیده است؛ در این میان می توان نظریه **علم دینی استاد جوادی آملی** را مثال زد که اساساً صورت مسأله تعارض علم و دین، بلکه رابطه علم و دین را متحول می کند. البته پیشینه علم دینی را می توان در آثار غزالی، ابن رشد و توماس آکوئیناس از متفکران قدیم؛ و مرحوم استاد مطهری از معاصران ردیابی نمود اما نظرگاه استاد جوادی آملی از انتظام و تبیین خاصی برخوردار است و یک دیدگاه بدیع محسوب می شود.^۲ در این دیدگاه از آنجا که علم تجربی، به تبع عقل، زیر مجموعه معرفت دینی است دیگر فرض تعارض علم با دین معنا ندارد؛ از طرف دیگر علم چون از نظر روشی با مشاهده و تجربه سروکار دارد به موضوعات مشاهده تی مربوط است (و البته در همین زمینه، بازوی معرفت دینی محسوب می شود) پس به قلمرو ماورای طبیعت (یعنی مسائل مبدأ و مقصد و علت جهان آفرینش) کاری ندارد و نمی تواند در آن باره اظهار نظر کند تا تعارضی با گزاره های نقلی دین پیدا نماید؛ چون می دانیم که بیشترین تعارض های ادعایی مربوط به اظهار نظرهای علمی درباره مسائل سه گانه مذکور است. اما اگر بین دو گزاره - یکی نقلی و دیگر علمی که در عین حال هر دو از معارف دین محسوب می شوند - تعارض ظاهری تصور شد باید به قواعد تأویل مراجعه نموده و بر آن اساس به رفع تعارض پرداخت. تفصیل این دیدگاه نیازمند مجال خاصی است که انجام آن در این کتاب مقدور نیست.^۳

۱. ر.ک: خسروپناه، عبدالحسین، علم و دین از دیدگاه استاد مطهری، مندرج در «علامه طباطبائی، فیلسوف علوم انسانی»، پیشین، ص ۱۵۹ - ۱۶۰.

۲. این دیدگاه در فصل آخر کتاب تبیین شده است.

۱. مشروح دیدگاه استاد جوادی آملی را می توان در آثاری از ایشان که به قلم شاگردانشان تألیف شده، مطالعه کرد؛ از جمله: شریعت در آئینه معرفت، دین شناسی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی و نسبت دین و دنیا.

در پایان باید از اندیشمندان و نویسندگانی چون دکتر سیدحسین نصر، دکتر مهدی گلشنی، دکتر رضا داوری اردکانی، و دکتر دینانی یاد کرد که در این موضوع سخن گفته و دارای نظریه‌اند و مسأله تعارض علم با دین را مسأله‌ای مربوط به حوزه اندیشه اسلامی و علم از دیدگاه اسلام نمی‌دانند، و در مقابل دکتر عبدالکریم سروش که به نوعی از تعارض قائل است و بر اساس مبانی خود مباحثی را در این باره در انداخته و نویسندگان متعددی پاسخ اشکالات وی را داده‌اند.

جمع‌بندی، ارزیابی و نتیجه‌گیری

علم به عنوان محصولی از تعقل‌ورزی آدمی در تاریخ تمدن انسانی دارای دو معنای مهم است: دانش به معنی مطلق و دانشی که از راه تجربه و ادراک حسی به دست آمده است. معنای دوم که از نتایج خردورزی عصر جدید، دوره روشنگری و قرن علمی نوزدهم است بر اساس یک سلسله مبانی تجربی و انسان‌شناسی با برخی از آموزه‌های دینی مسیحی نوعی تعارض پیدا کرده است. تعارض علم و دین یکی از سه فرض تعامل، تمایز و تعارض است که در موضوع رابطه علم و دین مباحث فراوان فلسفی، دین‌شناسی و فلسفه علم در دوره معاصر را تشکیل می‌دهد.

روابط علم و دین در دیدگاه دانشمندان و فلاسفه مغرب‌زمین عمدتاً بر اساس یافته‌های علم تجربی و روایت غربی از دین مسیحی تصویر شده است: در فرض اول یعنی تعامل، سه فرضیه هم‌سوایی، گفت‌وگو و همبستگی مطرح است، و در فرض دوم مسأله استقلال یا جدایی قلمرو علم از دین مورد بحث واقع می‌شود؛ اما فرض سوم، یعنی تعارض بیشترین مباحث و جنجالی‌ترین آنها را به خود اختصاص داده است. تازه‌های علم در سه حوزه نجوم، زیست‌شناسی و تاریخ طبیعی دین دیدگاه‌ها و نظریه‌های متعارض با تعالیم و باورهای دینی را به وجود آورده‌اند: به طور خلاصه دیدگاه خورشید مرکزی که محصول تلاش علمی کوپرنیک و گالیله و نیوتن معرفی شده در تضاد با آن باوری است که در عقاید دینی مسیحیت، زمین را مرکز افلاک هفتگانه معرفی می‌کند، همچنین با آن روایتی که بر اساس زمین مرکزی، آدمی را اشرف مخلوقات می‌داند که بر روی مرکز عالم - یعنی زمین - است مخالفت می‌ورزد؛ این آموزه دینی - یعنی برتری انسان - به‌ویژه با فرضیه تکامل داروین بیشتر زیر سؤال می‌رود چراکه فرضیه تکامل نوع آفرینش انسان را به گونه دیگری معرفی کرده به طور وهن آمیزی نسل او را در میان حیوانات جست‌وجو می‌کند. و سرانجام، کاوش‌های تاریخی و باستان‌شناسی و بررسی‌های دقیق در تاریخ مسیحیت، در صحت بسیاری از مطالب اناجیل چهارگانه و عهد عتیق تردید افکنده و آنها را روایت تاریخی مسیحیان از زندگی مسیح (ع) و سرگذشت مسیحیت در دوره‌های نخستین می‌داند و نه وحی الهی یا سخنان خود مسیح (ع).

معرفت شناسی اسلامی و علم دینی

متکلمان جدید برای پاسخ به تعارض‌ها به تکاپو افتاده و سخنان زیادی گفته، تأویل‌های فراوانی ارائه کرده‌اند. راه‌حل‌های آنان به طور کلی در سه دسته می‌گنجد: دسته‌ای که بسیاری از آموزه‌های دین را تأویل‌پذیر می‌داند، دسته‌ای که حوزه‌های علم و دین را جدا می‌انگارد و دسته‌ای که گزاره‌های علم یا گزاره‌های دین و یا هر دو را غیر واقع‌نما و ابزاری معرفی می‌کند. هر کدام از این سه دسته پاسخ، بر اساس مبانی فلسفی یا علمی خاصی بنا شده‌اند که گاهی با مطالب دو فرض دیگر - یعنی تمایز و تعامل - اشتراک دارند.

اما آیا یافته‌های علوم جدید واقعاً با اعتقادات در ادیان ابراهیمی - به‌ویژه دین مسیحیت - در تضاد و تعارض است؟ پاسخ کامل را باید با بررسی تک‌تک مسائل ذکر شده به دست آورد که در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت ولی باید در این بررسی - چه به صورت کلی و چه به شکل جزئی و فردی - به منطق شناخت دین و شیوه بررسی علم و قواعدی که از آنها بر می‌آید واقف بود و توجه نمود، از جمله اینکه هر کدام از علم و دین راه خاصی برای شناخت واقع دارند که قلمرو آن مشخص است، و نباید یکی را به نفع دیگری از میدان شناخت انسان بیرون کرد. چنان‌که درباره زبان علم و زبان دین همین معنا درست است؛ دیگر اینکه هم در دین و هم در علم، اموری وجود دارد که معرفت آدمی به آنها قاطع نیست و به اصطلاح آنها اموری متشابه یا غیر مشخص‌اند و بسیاری از مسائل مطرح شده در تعارض از همین امور است! همچنین، در دین مسیحیت غربی عقاید خاصی وجود دارد که نباید آنها را به ادیان دیگر به همان شکل مسیحی نسبت داد. این عقاید خاص گاهی ویژگی تاریخی دارند و گاهی ویژگی شناختی.

اکنون، اگر بدانیم که بسیاری از پنداره‌های تعارض ناشی از سوء تعبیر یا کج‌فهمی در آموزه دینی یا دخالت نابجای عالمانی چند در تفسیر آموزه‌های دینی، و فهم فیلسوفانه از نتایج علوم بوده است، و نیز باور کنیم که این تعارض‌ها بین همه اعتقادات مسیحی با تمام کشفیات یا قواعد علمی نیست؛ همچنین تلقی تمام دانشمندان از روح علم جدید، تعارض با دین نیست، به‌سادگی می‌توانیم این مسأله را مورد بررسی قرار دهیم که چه مطالبی از علم جدید با چه تعالیمی از دین و در نظر چه کسانی، متعارض فرض شده است. حقیقت آن است که تعارض مورد ادعا در موضوعات محدود، یعنی آفرینش انسان، مرکزیت زمین، تاریخ حضور انسان بر روی زمین و تاریخ مسیحیت به ضمیمه چند فرع نه چندان مهم دیگر، همراه با پنداره‌های نادرست و تحریف‌شده‌ای از دین مسیحیت است، چندان‌که اگر تفسیرها و تأویل‌های مناسب از آموزه‌های دینی به کار گرفته شده و روایت‌های انسانی از متن اناجیل کنار زده شود، تعارض‌ها نیز منتفی خواهد شد، درست همان‌طور که در دین اسلام با علم هیچ تعارضی نیست؛ چراکه در شریعت کامل اسلام مباحث ذکر شده با کشفیات علم ناسازگار نیست.

رابطه اسلام با علم، تمدن‌سازی اسلام در قرن‌های دوم، سوم تا پنجم و ششم هجری، آثار پرشماری از دانشمندان مسلمان که در آنها دین مشوق، باعث و اصل علم‌ورزی بوده و به طور متقابل علم هم ادامه

دینداری و توسعه و تحکیم آن تلقی شده است، همه، دلائلی تاریخی بر رابطه تعاملی علم و دین در اسلام است. اما در دوره جدید از آنجا که در جوامع اسلامی، ترجمه آثار غربی و الگوگیری از مباحث علم‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفه‌ورزی در میان نویسندگان، عالمان علوم جدید و فلسفه‌خوانان به طور فراوان راه یافته است، بسیاری از نظریه پردازان بدون توجه به اینکه نمی‌توان مبانی و نسبت اسلام با علم و همچنین نگاه علمی آن را با دین مسیحیت و روایت‌های متأخر از آن یکی دانست، همان مسائلی را که گفتمان رایج علم و دین در غرب مطرح می‌نمود درباره رابطه اسلام با علم هم روا دانستند. در مقابل آنان، گروه اندکی به تفسیر علمی اسلام به شکل افراطی پرداختند اما دانشمندان و متفکران بزرگی هم با گوشزد نمودن تفاوت ذکر شده، به شیوه‌های مختلفی نشان دادند که اسلام نه با علم به معنای قدیم آن و نه با مصادیق جدید و توسعه یافته‌اش هیچ‌گونه تعارضی ندارد؛ در این باره نه نیازی به تأویل‌های فراوان و نه احتیاجی به ابزارانگاری علم است بلکه اگر کسی به درستی روح علم جدید را در یابد و عمق آموزه‌های اسلام و زبان آن را بداند، خواهید دید که نسبت دین اسلام با علم از قدیم تا کنون هیچ تفاوتی نکرده است؛ این رابطه در ابعاد مختلف خود برقرار است و می‌توان اشکال سه‌گانه تعامل (یعنی هم‌سویی، هم‌بستگی و گفت‌وگو) را در آن مشاهده نمود؛ پنداره‌های تعارض‌نشت گرفته از ناآشنایی با تأویل، ندانستن علوم مختلف ادبی و بلاغی در تفسیر قرآن، و اشتباه در فهم قلمرو علم تجربی یا انتظار نادرست از آن به عنوان یک جهان‌بینی است.

علم ديني



مقدمه

یکی از پرسشهای فراوی بشر معاصر در باب امکان و ضرورت علم دینی است؟ آیا وصف دینی برای علم ممکن است یا خیر؟ در صورت امکان چه ثمره ای بر آن بار می شود؟ آیا تحولات و پیشرفت علوم طبیعی و انسانی با دین پیوند دارد یا نه؟ اینها سوالاتی است که پاسخ به آنها می تواند بر نوع نگاه اندیشمندان به دین و علم و میزان تعامل آنها تاثیرگذار باشد. در این راستا ابتدا مفهوم علم و دین و سپس رویکردهای مختلف در باب حامیان علم دینی و نظریه برگزیده و مبانی آن بیان می شود. به دنبال آن ادله نافیان علم دینی طرح و ارزیابی می شود. پس از گذر از بحث امکان طرح علم دینی، ضرورت آن را با نگاهی آسیب شناختی به علوم انسانی موجود از یکسو و بیان توانشهای دین نسبت به علوم انسانی از سوی دیگر پی می گیریم.

فصل ۱. چیستی علم دینی

برای تبیین ماهیت علم دینی ابتدا لازم است نگاهی اجمالی به چیستی علم و دین داشته باشیم..

چیستی علم

علم یا دانش کاربردهای متعددی دارد، که از جمله می توان به مطلق آگاهی در برابر مطلق جهل و نادانی، آگاهی مطابق واقع، که گاه از آن به یقین تعبیر می شود، در برابر احتمال، شک، ظن و اطمینان، ادراک ذهنی در برابر ادراک قلبی و شهودی، دانشی منسجم از مجموعه قضایا در برابر مطلق فهم و آگاهی غیر منسجم و پراکنده اشاره کرد. در فرهنگ قران و حدیث علم کاربردهای دیگری نیز مانند نور و هدایت دارد که مؤمن را به تقوا، فضیلت، رستگاری و خشوع در برابر پروردگار عالم سوق می دهد. یکی از معانی اصطلاحی علم که معادل science به کار می رود عبارت از دانشی تنظیم یافته از مجموعه گزاره ها است که به ویژه از طریق مشاهده و آزمون حقایق درباره جهان فیزیکی و قوانین طبیعی و جامعه به دست آمده باشد. علم بدین معنا علوم طبیعی، مانند زیست شناسی، فیزیک، شیمی، زمین شناسی و ستاره شناسی، و علوم انسانی، مانند روان شناسی، جامعه شناسی، مدیریت، اقتصاد، حقوق و تاریخ را در بر می گیرد. بدین ترتیب نظریه علمی به شیوه ای دقیق از یافته های تجربی که به واسطه مشاهده و آزمایش به دست آمده اند، اخذ می شوند. در بحث رابطه علم و دین، آنچه بیشتر محور گفتگوهاست علم معادل science است. برای عدم محدود سازی علم به مصادیق تجربی بهتر است که آن را چنین تعریف کنیم: علم دانشی تنظیم یافته از مجموعه گزاره ها است که به

۱. ر.ک: آلن ف. چالمرز، چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ص ۹؛ مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص ۴۹؛ دیکشنری اکسفورد. برای آگاهی بیشتر به فصل علم و دین در کتاب حاضر رجوع کنید.

تبیین مسائلی حول یک محور و تلاش برای حل این مسائل به هدف کشف یا نزدیک شدن به واقع و نیل به آثار کاربردی آن می پردازد.

چیستی دین

در تعریف دین نگرش های مختلفی مطرح است. بنابر تعریف مورد نظر در این بحث دین مجموعه گزاره هایی اخباری ناظر به هست ها، و انشایی ناظر به باید ها و نبایدها، در مسیر هدایت و کمال الهی بشر است. اگر آموزه های آن صادق و مطابق واقع باشد دین حق تلقی می شود و عمل به آنها از اعتبار کافی برخوردار است والا دین باطل خواهد بود. گزاره های دینی از طریق عقل یا وحی حاصل می شود و مستلزم باورها و اعمال قلبی و جوارحی ویژه ای است.^۱

چیستی علم دینی

در میان کسانی که امکان و ضرورت علم دینی را می پذیرند رویکردهای دیگری نیز در باب ماهیت علم دینی مطرح شده است که به اجمال بیان می کنیم:

۱. رویکرد تهذیبی

بر اساس این نگرش لازم است علوم طبیعی و انسانی را که از غرب به کشورهای اسلامی وارد شده است، پالایش کنیم. موارد تعارض آن با اسلام را شناسایی و حذف کنیم آنچه از آن باقی می ماند علم طبیعی یا انسانی اسلامی تلقی می شود. دکتر نقیب العطاس، رییس موسسه بین المللی تمدن و تفکر اسلامی در مالزی در اواخر دهه ی ۱۹۴۰ این نظریه را مطرح کرد. ضمنا در باب پیشینه بحث می توان وی و ابوالاعلی مودودی را از نخستین کسانی دانست که از واژه علم دینی استفاده کرده اند.^۲

۱. برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: نگارنده، «هویت شناسی دین در اسلام و غرب» در: اندیشه های فلسفی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۴، ص ۵۳ -

۸۱ همچنین به فصل دین شناسی در کتاب حاضر رجوع کنید.

۲. مودودی در دهه ی ۱۹۳۰ در شبه قاره هند به برنامه های دانشگاه علیگره هند اعتراض کرد و تاسیس دانشگاه اسلامی و اسلامی کردن علم را پیشنهاد داد و بر جهت گیری اسلامی در علوم تاکید ورزید. گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص ۱۵۱

۲. رویکرد شمولگرا

برخی رویکردها در علم دینی به نگاه حداکثری می‌انجامد و دایره علم دینی را تا آنجا گسترش می‌دهد که تمام علوم بشری اعم از علوم طبیعی و انسانی را در برمی‌گیرد و هیچ دانشی از دایره آن بیرون نمی‌ماند. در میان این دیدگاهها تفاوت‌های جدی نیز وجود دارد که آنها را از هم متمایز می‌سازد:

رویکرد شمول گرای نقل محور

۱. بر اساس این رویکرد فقط علم دینی معتبر است و آن هم دانشی است که فقط با تکیه به منابع وحیانی قابل تحقق و تدوین است. در این دیدگاه منابع معرفتی بشر مانند عقل و حس که می‌تواند به دانشهایی چون فلسفه و علوم تجربی بیانجامد، از اعتبار حداقلی برخوردارند و تنها منبع معرفتی دارای اعتبار حداکثری، منابع نقلی دینی (قران و روایات) تلقی شده است. حداکثر فایده‌ی قابل اعتماد عقل و تجربه این است که ادمی را به سوی شرع هدایت کند و دست انسان را در دامان منبع وحی الهی یا روایات معصومین ع قرار دهد. پس از آن باید به طور کلی هر دانشی که نیاز داریم از شرع بگیریم. در این دیدگاه دستاوردهای علوم جدید و تمدن غربی یکسره باطل، الحادی و کفرآمیز است و در این جهت تفاوتی میان علوم طبیعی و انسانی، بعد مادی و غیر مادی، ابزاری و غیر ابزاری تمدن نیست. تمام دستاوردهای علوم فنی، مهندسی، پزشکی و ... باید به فراموشی سپرده شوند و تمام علوم فقط از منابع نقلی استخراج گردد. بر این اساس گفته میشود "اساسا انسان فاقد چنین توانایی بوده که مستقل از وحی و با اتکا به تجربه و از مون و کشف شخصی، معیشت خود را سامان دهد."^۱ بر اساس این دیدگاه چون انگیزه اصلی انسان غربی که به دستاوردهای تمدن جدید انجامیده، گرایش به تسلط بر طبیعت بوده و این ناشی از نوعی اومانیزم است لذا نباید هیچیک از ثمرات آن مورد استفاده قرار گیرد.^۲ البته فعلا ناچار از استفاده هستیم زیرا پیوند میان زندگی امروزی و محصولات تمدن غرب به گونه ای ایجاد شده است که نفی آنها سبب اختلال در نظام معیشتی و عسر و حرج می‌شود و چنین چیزی مطلوب شارع نیست.^۳

۲. از جمله کسانی که به نحوی از دیدگاه حداکثری حمایت می‌کنند مجموعه مرتبط به فرهنگستان علوم اسلامی است. این فرهنگستان به رهبری سید منیر الدین حسینی هاشمی کار خود را آغاز کرد و پس از وفات وی، توسط سید مهدی میرباقری ادامه یافت. این مجموعه مباحث خود را با نقد مدرنیته و علوم که پس از رنسانس پدید آمده اند آغاز کرد و معتقد است "به طور کلی علوم که بعد از رنسانس تولید شده اند، اعم از علوم انسانی و غیر انسانی هریک علمی هستند که بر پیش فرضهای حسی تکیه می‌کنند و راندمان آنها هم

۱ مهدی نصیری، اسلام و تجدد، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۷ ص ۴۵

۲ همان ص ۱۰۶

۳ همان ص ۲۲۳

یک راندمان حسی است و لذا مطلق این علوم که پس از انقلاب صنعتی تولید شده است، غیر قابل استفاده می باشد.^۱

۳. مبنای معرفت شناختی ادعای فرهنگستان در باب ماهیت علم، تقدم اراده بر علم است. این دیدگاه نظریه مطابقت با واقع و کاشفیت علم از واقع را انکار می کند و معتقد است که فهم پیش از آنکه کشف در آن تحقق پیدا کند عملی ارادی است لذا اگر کسب علم به قصد بندگی انجام شود فهم نورانی می شود و نتیجه ی آن حق است و اگر بدون قصد بندگی انجام شود فهم جاهلانه، ظلمانی، شیطانی و لذا باطل است. بر این اساس علم دینی علمی است که اراده عالم جهت الهی دارد و در مسیر ولایت الهی است. شرط دیگر دینی بودن علم این است که نیاز جامعه اسلامی را برطرف کند.^۲

نقد

۱. نسبت به دیدگاه اول می توان گفت: پاسخی که به دیدگاه اشاعره، ظاهرگرایان و اهل حدیث داده شده به این دیدگاه وارد است. بعلاوه طبق این مبنا باید به حداقل اکتفا شود مثلاً تا آنجا که ممکن است برای مسافرت های بین شهری از اتومبیل استفاده نکنیم و با اسب و قاطر و ... مسافرت کنیم. اگر هم بنا به استفاده از اتومبیل داریم در حد ممکن از اتوبوسها و پیکانهای قدیمی و غیرمجهز استفاده کنیم. این امر باید در همه ی عرصه های بکارگیری تکنولوژی در زندگی جاری شود. ضرورت نگاه انتقادی به برخی از نتایج اندیشه مدرنیته و گسترش تکنولوژی سبب شده است که عده ای بطور کلی آن را نفی کنند. اینها نتوانسته اند تفکیک دقیقی میان ابعاد مختلف آن داشته باشند در حالیکه آنچه لازم است کشف ابعاد منفی آن و تلاش برای رفع نقایص آن است.

۲. اشکال اساسی رویکرد فرهنگستان، اعتقاد به تقدم اراده بر علم است. در این رویکرد نمی توان از صدق و کذب یک گزاره سخن گفت و باید به جای آن از حق و باطل بودن یک گزاره استفاده کرد. حق بودن هم به معنی مطابق واقع نیست بلکه به معنی جهت الهی داشتن گوینده سخن است. در این صورت هیچ ادعایی را نمی توان صرف نظر از گوینده آن و نیت و قصد وی، مورد ارزیابی از جهت صدق و کذب قرار داد. نتیجه این دیدگاه، نفی کاشفیت علم و نفی رویکرد مبنای گروهی در معرفت است. در نتیجه تمام اشکالات مشترکی که در معرفت شناسی در باب رویکردهای غیر مبنا گرایان شده بر این دیدگاه وارد است. بعلاوه این رویکرد دچار مغالطه خلط میان انگیزه و انگیزه است. اگر کسی ملاک خود برای قضاوت در باب صدق و کذب

۱ سید محمد مهدی میرباقری، مبانی نظری نهضت (گفتارهایی در چرایی، چستی و چگونگی تولید علوم دینی)، قم، فجر ولایت ۱۳۸۷ ص ۱۴۵

۲ سید محمد مهدی میرباقری، جهت داری علوم از منظر معرفت شناسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ص ۱۱۳-۱۱۴ و میرباقری،

انگیخته را انگیزه قرار دهد به این مغالطه دچار شده است. یعنی به جای اینکه محتوای سخن یا دلیل گوینده را مورد بررسی قرار دهد، فقط نیت وی را بکاود و آن را ملاک اعتبار سخن بداند، اگر گوینده نیت سوئی داشت سخن وی را معتبر و الا بی اعتبار بداند. قرآن کریم نیز ملاک اعتبار سخن را محتوای آن معرفی می کند نه گوینده ی آن، چنانکه می فرماید:

۳. قَبَشْرُ عِبَادٍ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر: ۱۷-۱۸)

۴. اشکال دیگر دیدگاه فوق این است که منجر به انسداد باب گفتگو و مفاهمه می شود زیرا دسترسی به قلب و نیت گوینده کار اسانی نیست.

رویکرد شمول گرای عقل و نقل محور

برخی بزرگان همچون ایه الله جوادی املی در این طبقه جای می گیرند. برای دینی دانستن یک مطلب لازم نیست که تمام جزئیات آن در متن دین آمده باشد بلکه اگر یک اصل کلی و جامعی که بتواند مبنای تفریع فروع باشد کافی است چنانکه فرمودند: "علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع".^۱ بر این اساس باید گفت که "دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده دار است بلکه علاوه بر آن، خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانشهای تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است."^۲ در نتیجه با تکیه به دو روش عقلی و نقلی می توان علوم مختلف طبیعی و انسانی را زاده ی دین دانست.

در بعد نقلی کلیات و اصول دانشهایی چون فقه، اصول، اخلاق، و کلام در متون دینی آمده است و به کمک اجتهاد می توان با تکیه به کلیات، سایر فروع و جزئیات را استخراج و استنباط کرد. مشابه این امر در مورد علوم طبیعی و انسانی نیز جاری است چرا که کلیات و اصول و برخی از جزئیات این علوم نیز در متون دینی آمده است. کلیات ذکر شده می تواند مبنای اجتهاد برای استنباط سایر جزئیات آن قرار گیرد.

در بعد عقلی نیز عقل مانند نقل دینی یکی از منابع کشف و اثبات آموزه های دینی است. لذا آنچه از طریق عقل نیز در علوم مختلف به دست آید، علم دینی تلقی می شود.^۳

به نظر ایشان برای درک علم دینی لازم است دیدگاه خود در باب دین و علم را تصحیح کنیم. به گفته ایشان:

۱ شریعت د راینه معرفت ص ۷۸-۷۹

۲ همان ص ۷۸

۳ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸۱ و ۱۵۹ و ۱۷۱.

هر چند دین مصطلح مجموعه عقاید، اخلاق، فقه و حقوق است و نامی از علوم در فهرست دین اصطلاحی نیست اما دین توحیدی و مکتب الهی فراتر از اصطلاح مزبور است. بررسی وجود خداوند و ارزیابی اسمای حسنای وی، پژوهش مظاهر آن اسمای تعالی در حوزه دین قرار می گیرد.^۱

بر این اساس "با اثبات دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو است، نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم اشکار می گردد. بر این مبنا دین نه تنها مخالف با عقل نیست بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی است ... و دین نه تنها مغایر با علم نیست، بلکه میزان اساسی برای توزین قوانین علمی می باشد، زیرا معارف دینی همان قوانین الهی هستند که توسط انسانهای پاک اشکار شده اند."^۲

منظور از علم نیز علم قطعی یا اطمینان آور است و لذا در این رویکرد، ظنی بودن علوم تجربی مانع دینی بودن آنها نیست زیرا "اگر ثبوت علمی آنها قطعی باشد استناد آنها به اسلام یقینی است و اگر میزان ثبوت آنها ظنی باشد میزان اسناد آنها به اسلام در حد مظنه است."^۳

با توجه به تعریفی که ایشان از دین ارائه می دهد قلمرو دین را بسیار گسترده می داند. به سخن ایشان: "قرآن حکیم و خطبه های معصومان و ادعیه آنان بسیاری از مطالب علمی را در بر دارد که نه جزء عقایدند و نه جزء فروع عملی، نمی توان گفت که تعلیم مسائل علمی جزء برنامه های دینی آنان نبوده و دین کاری به این مطالب ندارد؛ بلکه باید گفت: اسلام که یک سو در قرآن و عترت متجلی است و از سوی دیگر عقل مدار و برهان محور است، در صدد تعلیم علوم هم هست..."^۴

در این رویکرد، علم در مقام ثبوت، علم صحیح مطابق واقع است و علم صحیح همان علم اسلامی است لذا قید اسلامی برای علم، قید توضیحی است نه احترازی. نکته دیگر اینکه علوم جدید مصداق واقعی علم نیستند چون مبتنی بر مبانی الحادی هستند.

در این رویکرد اسلامی و غیر اسلامی بودن علم به نیت و اعتقاد فرد بستگی ندارد. اگر علم فیزیک به نتیجه یقینی یا اطمینان عقلی دست یافت، علم اسلامی تلقی می شود ولو فیزیکدان مربوطه، منکر خدا باشد. همچنین اگر شخص ملحدی قرآن را مطالعه کرد و فصاحت و بلاغت آن را بررسی کرد و دریافت، فهم وی معتبر است. فهم صحیح فصاحت قرآن در گرو ایمان نیست و لذا قرآن کفار و مشرکان را نیز مخاطب قرار داده

۱. ع. جوادی آملی، «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، فصلنامه اسراء، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۲۵.

۲. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۱۵۶-۱۵۷

۳. همان ص ۸۱

۴. عبدالله جوادی آملی، «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، فصلنامه اسراء، (سال اول، ش ۲، ۱۳۸۸ ه.ش)، ص ۲۸.

است. اگر فهم در گرو ایمان بود خطاب به غیرمومنان معنا نداشت. هر کشف واقعی تفسیر فعل خدا تلقی می شود و از اعتبار و حجیت شرعی برخوردار است صرف نظر از اینکه کاشف وی چه اعتقادی دارد.^۱ اسلامی کردن علوم به معنی پالایش علوم تجربی رایج از کاستی و عیوب حاکم بر آن است نه ویران کردن اساس علوم تجربی.^۲

۳. رویکرد کاربردی

شهید مطهری پس از ذکر وجوه مختلف ممکن برای علم دینی، معنای مورد نظر خود را تمام علوم می داند که برای تحقق اهداف جامعه اسلامی ضروری یا مفید است.^۳

به عقیده ما درست نبوده که از اول دایره علوم دینی را محدود کنند به علم به فرایض دینی و علوم می که مقدمه علم به فرایض دینی است و این یک ارزش اصطلاح را بیشتر ندارد، بلکه هر علمی که مقدمه عمل به فرایض عینی یا کفایی دینی است باید جزء علوم دینیه شمرده شود. چرا مثلاً علم نحو و صرف و معانی بیان و منطق از علوم دینیه شمرده شود و علوم اقتصاد و اجتماع و روان شناسی و غیره که ما را آماده انجام فرایض دینی می کند از علوم دینیه شمرده نشود و مصداق «وان الملائکه لتضع اجنحتها لطالب العلم» شمرده نشود؟ آیا تعمق در اشعار عشقی و خمیری جاهلیت یا دوره عباسی برای آشنا شدن به معارف اسلامی، علم دینی است و اما آشنا شدن به روان شناسی و علم اجتماع و حقوق و اقتصاد علم دینی نیست؟ و حال آنکه دو اثر بر آنها مترتب است: هم ما را در فهم معارف دینی کمک می کند و هم در انجام فرایض دینی به ما توانایی می دهد.^۴ شهید مطهری تمام علوم می که تحصیل آن به نحو واجب عینی یا کفایی بر مسلمین واجب است، علوم اسلامی می شمارد. دایره این علوم نه تنها شاخه هایی چون فقه، اصول، تفسیر، کلام و مقدمات آنها را در برمیگیرد بلکه علوم طبیعی، و انسانی را که مورد نیاز جامعه اسلامی است نیز شامل می شود.

رویکرد شهید مطهری متفاوت از دیدگاههای حداکثری است. وی مدعی ضرورت استخراج تمام دانشهای بشری از منابع نقلی نیست. وی همچنین در مقام بیان ضرورت دینی نامیدن تمام علوم از جهت ابتدای آنها بر روش عقلی یا روش نقلی نیست. آنچه وی بدان نظر دارد حیث مفید بودن آنها برای جامعه اسلامی است

۴. رویکرد پیش فرض محور

برخی مانند دکتر گلشنی بر این باورند که علم دینی دو ویژگی دارد:^۵

۱. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۴۴-۱۴۶

۲. همان ص ۱۴۳

۳. مطهری، یادداشتها، ۱۳۸۱ ه.ش، ج ۶، ص ۳۵۷.

۴. همان، صص ۳۳۷ و ۳۳۸. / نیز ر.ک: همان، صص ۳۵۵ و ۳۵۸-۳۶۰.

۵. (ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۰: ۱۵۱-۱۶۶).

۱. علم دینی علمی است که پیش فرضهای متافیزیکی آن در ساختن نظریه جهان شمول، از جهان بینی دینی متأثر باشد. در نتیجه اگر علوم طبیعی و انسانی از پیش فرضهای متافیزیکی غیر دینی به دست آمده باشد، محصول آن، علم سکولار خواهد بود.

۲. علم دینی در جهت کاربردی نیز باید تحت تأثیر بینش و جهان بینی اسلامی باشد.^۱ منشا تأکید وی بر ویژگیهای فوق این است که به باور وی "هیچ دانشی فارغ از قضاوتهای ارزشی نیست و تفاوت بین علوم انسانی و طبیعی تنها در شدت و ضعف قضیه است. دانشمندان در تعبیر داده های علمی همواره از فرضیه ها استفاده می کنند و اینها مملو از ارزشها و جهات غیر علمی هستند."^۲ ضرورت توجه به پیشفرضهای متافیزیکی علوم، سخن درستی است اما علم دینی می تواند دایره وسیعتری داشته باشد که در این نظریه ابعاد آن آشکار نشده است. علم دینی باید بیانگر انواع تعاملات ممکن میان علم و دین باشد و همه را دربرگیرد. این نظریه در صدد پیرایش بخشی از نتایج علوم تجربی غربی است که مبتنی بر جهان بینی مادی است اما بیان روشنی در باب امکان افزایش مسائلی جدید به علوم طبیعی و انسانی و حد و مرز آن ارائه نداده است.

برخی مانند دکتر خسرو باقری نیز در این طبقه جای میگیرند. وی علم دینی را علمی می داند که بر مبانی هستی شناسانه، معرفت شناسانه، انسان شناسانه و ارزش شناسانه دینی مبتنی است. به عبارت دیگر علمی دینی است که از آموزه های نقلی در عرصه پیش فرضها سود جوید. همچنین از این آموزه ها به عنوان عوامل زمینه ساز برای پردازش فرضیه ها استفاده کند. البته وی در رویکرد اخیر خود از موضع قبلی خویش فاصله جدی گرفته است.

دینی به لحاظ موضوع اصلی و مسائل

این رویکرد به دو شکل قابل طرح است:

الف. دینی بودن علم می تواند به لحاظ موضوع اصلی و مسائل مورد بحث در آن علم باشد. بر این اساس اگر موضوع محوری آن تبیین سخن خدا، یا پیشوایان دین و مسائل آن حول این موضوع قرار گیرد، علم دینی تلقی می شود. ابوحامد غزالی علوم را به دو دسته شرعی و غیر شرعی تقسیم می کند. وی فقه و تفسیر را در دسته اول و طب و ریاضیات را در دسته دوم قرار می دهد.^۳ اینگونه تقسیم بندی در تاریخ اسلام نیز رایج بوده است و قبل و بعد از غزالی نیز کسانی علم دینی را به این معنا بکار برده اند.

^۱ گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی ص ۱۵۸

^۲ همان ص ۱۷۰

^۳ ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱ ص ۲۷

ب. در معنای دیگری که وسیعتر از معنای قبلی است می توان علمی را دینی نامید که موضوع و مسائل آن علاوه بر سخن خدا و پیشوایان دین، ادله عقلی و تجربی ناظر به اصول و فروع دین و دانشهای مقدماتی لازم برای فهم این معارف مانند ادبیات عرب، معانی بیان، منطق، کلام و حکمت الهی، اصول، فقه، علوم قران و تفسیر، علم حدیث و رجال، درایه، و سایر مقدمات استنباط معارف اسلامی را نیز دربرگیرد.

دینی به لحاظ عالمان

دینی بودن علم می تواند صرفا به لحاظ عالمان آن باشد یعنی علمی که عالمان آن دیندارند، علم دینی تلقی شود. بر این اساس علم از جهت خود علم متصف به دینی و غیر دینی نمی شود بلکه باید به عالم آن نظر کنیم. برای مثال اگر ریاضی دان یا فیزیکدان، مسلمان باشد، علم آن اسلامی یا دینی تلقی می شود و اگر ملحد باشد غیر دینی خواهد بود. اگر فیلسوف، مسلمان باشد حاصل کار وی فلسفه اسلامی است و اگر نه غیر اسلامی است. دینی بودن علم در این معنا، به واجب بودن یا نبودن آن علم و حتی به نیت عالم در تدوین یا رشد آن علم بستگی ندارد

این تعریف نمی تواند قابل قبول باشد چرا که مستلزم آن است که گزاره های واحدی مثلاً یک گزاره ی ریاضی، متصف به دینی و غیر دینی یا ضد دینی شود. دینی بودن علم در صورتی معنا دار است که با نتیجه علم تا حدود پیوند داشته باشد در غیر این صورت قید لغوی تلقی می شود. افزون آنکه اگر دانش حرامی هم مانند سحر و جادو به قصد نیل به شهرت و ثروت، کسب شود باید دینی تلقی شود.

نظر برگزیده

چنانکه مشاهده می کنیم ترکیب وصفی علم دینی دارای کاربردهای متعددی است. بر اساس آنچه در ادبیات آمده است برای برقراری نسبت میان دو مفهوم، کمترین مناسبت کافی است. یعنی برای نسبت دادن وصف دینی به علم، کمترین مناسبتی هم می تواند لحاظ شود و ترکیب وصفی را صحیح نماید. میزان در مناسبت هم فهم عرفی است. بنابراین از نظر کاربرد زبانی، هر مناسبت عرفی می تواند موجه توصیف علم به دینی شود. بدین لحاظ همه ی کاربردهای یاد شده از لحاظ ادبی صحیح هستند گرچه برخی از آنها چنانکه بیان شد به دلایل عقلی یا نقلی قابل قبول نیستند مانند رویکرد شمول گرای نقل محور و دینی بودن به لحاظ عالمان. سایر معانی هر کدام تاحدودی می تواند پذیرفته شوند اما از جامعیت برخوردار نیستند.

در مجموع می توان گفت علم دینی یعنی دانشی تنظیم یافته از مجموعه گزاره ها حول محور واحد به هدف کشف یا نزدیک شدن به واقع و نیل به اثرات کاربردی آن است، که علاوه بر استفاده از ابزارها و منابع بشری معرفت (حس، خیال، عقل و شهود)، از منبع وحی نیز بهره می گیرد و به مبانی، غایات و آموزه های دین نیز توجه دارد. بدین ترتیب علم دینی نگاهی جامع به هستی مادی و غیر مادی، و به انواع منابع معرفتی دارد. بر

این اساس علم دینی از یک سو به پالایش بخشی از نتایج علوم انسانی می پردازد که بر جهان بینی مادی مبتنی است. از سوی دیگر با رجوع به مبانی، روش، غایت و آموزه های دین، مسائل تازه ای را پیش روی علوم قرار می دهد و به توسعه و توضیح آنها می پردازد.

بدین ترتیب می توان گفت رویکردهای مختلف ذکر شده در باب علم دینی، هر کدام به زاویه ای از موضوع نظر دوخته اند و می توانند مکمل هم قرار گیرند.

در این تعریف وصف دینی برای علم به منزله قیدی است که نقش احترازی دارد نه توضیحی. این ویژگی در تمام کاربردهای قبلی نیز جاری است. همه ی رویکردهای قبلی، وصف دینی را قید احترازی تلقی کرده اند به جز برخی رویکردها مانند دیدگاه شمول گرای عقل و نقل محور، که آن را قید توضیحی می داند و بر این باور است که همه ی علوم قطعی و اطمینان بخش، دینی هستند. این تلقی محل تامل است زیرا به معنای مساوی گرفتن همه ی علوم بلکه همه ی گزاره های صادق یا اطمینان بخش، با علم دینی است.

وجه ترجیح این تعریف بر سایرین

تعاریف قبلی به دو دسته کلی تقسیم پذیرند: برخی از آنها به دلایل عقلی یا نقلی غیر قابل قبول و برخی تا حدودی پذیرفتنی هستند. تعریف برگزیده مزایای تعاریف دسته دوم را دارد و از کاستیهای آنها در مصون است. جامعیت تعریف منتخب به این است که مبانی، موضوع، غایت و روش خود را اشکار ساخته است اما تعاریف گذشته تمام مولفه ها را در نظر نگرفته اند و هر یک به زاویه ای از آن چشم دوخته اند.

تعریف منتخب، نقطه مثبت رویکرد پیشفرض محور را دارد یعنی شرط دینی بودن علم را توجه به جهان بینی دینی در پیش فرضهای علم و کاربرد آن می داند اما علم دینی را به آن محدود نمی سازد. ضرورت توجه به پیشفرضهای متافیزیکی علوم، سخن درستی است اما علم دینی می تواند دایره وسیعتری داشته باشد که در این نظریه ابعاد آن اشکار نشده است. علم دینی علاوه بر پیرایش بخشی از نتایج علوم تجربی غربی که مبتنی بر جهان بینی مادی است، می تواند مسائل جدیدی را به هر یک از شاخه های علوم انسانی بیافزاید. بر این اساس روشن می شود که تعریف برگزیده، مزیت رویکرد تهذیبی را دارد اما خود را به آن محدود نساخته است.

رویکرد کاربردی که ملاک دینی بودن را فایده عملی داشتن برای جامعه اسلامی می داند نسبت به نحوه اسلامی سازی علوم انسانی و ضرورت توجه به مبانی و پیش فرضهای دینی در تولید علم دینی ساکت است. بنا به تعریف منتخب، دانشهای مفید برای جامعه اسلامی در صورتی که با مبانی، غایت، روش و آموزه های دین اصطکاکی نداشته باشد، دینی تلقی می شود گرچه علم دینی محدود به این مصادیق نیست.^۱

^۱ البته ظاهراً شهید مطهری در مقام بحث تفصیلی در باب اسلامی سازی علوم انسانی نبوده و لذا به برخی مباحث ورود پیدا نکرده است.

ادله نفی کنندگان علم دینی و پاسخ آنها

لازم به ذکر است که علم دینی به گونه ای در مقام پیوند میان علم و دین بر می آید در حالیکه آنچه در قرون اخیر در غرب اتفاق افتاده طرح تضاد علم و عقل با دین و نهایتاً تفکیک آنها می باشد. ریشه نگاه منفی به علم دینی در غرب به جریاناتی برمی گردد که منجر به نگرش مقابله میان این دو شد. کسانی که داخل کشور نیز از عدم امکان یا ضرورت علم دینی سخن می گویند از نگرشهای غربی ضد دینی تاثیر پذیرفته اند. برخی از نویسندگان به دلایلی امکان یا ضرورت علم دینی را نفی می کنند. در ذیل به نمونه هایی از دلایل نافین اشاره می کنیم:

۱. علمنسبت به دین و ارزشها کاملاً بیطرف است، و لذا نمی توان آن را به دینی و غیردینی تقسیم کرد، نگاه ارزشمدار و ایدئولوژی کبه دانش ها، خلاف علمیت آنهاست.
۲. ج: بنابر آنچه در بخش آسیب شناسی علم جدید می اوریم روشن می شود که چنین نگاهی به علم، رویکردی اثباتگرا (پوزیتیویستی) تلقی می شود و امروزه حتی در میان فلاسفه علم در غرب نیز، مورد انتقادات وسیع قرار گرفته و جایگاهی ندارد.
۳. علم، معرفت تجربی است، نمیتواند از منابع دینی-که ذاتاً نقلی و لفظی است-اصطیاد و استخراج شود.
۴. ج: مساوی تلقی کردن علم با معرفت تجربی و دانشی که فقط از روش تجربی بدست آید و نفی اعتبار از هر روش غیر تجربی در کسب دانش، سخنی است که از لوازم نگاه صرفاً پوزیتیویستی به علم است. این ادعا با عقل ناسازگار است و چنانکه بیان شد نظریه مطرود در غرب تلقی می شود. علم بنا تعریف مورد قبول دانشی تنظیم یافته از مجموعه گزاره ها است که به تبیین مجموعه مسائلی حول یک محور و تلاش برای حل این مسائل به هدف کشف یا نزدیک شدن به واقع و نیل به آثار کاربردی آن می پردازد.
۵. کار علم توصیف و تبیین واقعیات است و به وجود خدا کار ندارد بلکه نسبت به آن ساکت است.
۶. ج: این سخن در صورتی صحیح است^۱ که اندیشمندان تجربی به توصیف اکتفا کنند و مثلاً فقط در صدد بیان فورمول شیمیایی عناصر جهان مادی باشند در این صورت اسلامی یا غیر اسلامی بودن علم معنا ندارد. اگر چنین بود کتب علمی به کاتالوگهایی از یافته های تجربی تبدیل می شد که غالباً ارتباطی با هم ندارند. این در حالیست که غالب دانشمندان برجسته گذشته و معاصر به توصیف پدیده ها اکتفا نکرده اند و از مطالعه طبیعت در صدد نیل به نگرش کلی در باب جهان برآمده اند. "از اینشتین که از قهرمانان فیزیک اول قرن بیستم است تا ویتن^۲ که از قهرمانان فیزیک آخر قرن بیستم است این خواسته مشترک را می شنویم که هدف آنها از مطالعه طبیعت فهم جهان طبیعت است." به زبان اینشتین "من می خواهم بدانم خدا چگونه جهان

^۱ گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی ص ۱۸۴-۱۸۶

^۲ Witten

را افرید. من به این یا آن پدیده، یا طیف این یا آن عنصر علاقه ای ندارم. من می خواهم افکار خدا را بدانم. بقیه جزئیات هستند"^۱ و به قول ویتن: "هدف از فیزیک دان بودن این نیست که بیاموزیم چگونه چیزها را محاسبه کنیم، بلکه هدف این است که اصولی را که بر طبق آن جهان کار می کند بشناسیم."^۲

بدین ترتیب روشن می شود که دانشمندان در صدد بیان نظریه های جهان شمول و وارد کردن مفروضات متافیزیکی هستند. اسلام با واقعیات تجربی مخالفتی ندارد اما جهان بینی هایی که مبنای استنتاجات برخی دانشمندان است قابل قبول نیست. به گفته پیتز مور^۳ "چیزی که مشخصه فرهنگ جدید است باریک شدن حوزه علم و ظهور علم زدگی است که داده های علمی را بر طبق ماتریالیسمی که بر علم حاکم کرده است تعبیر می کند، نه اینکه آن را از این داده ها استنتاج کرده باشد."^۴

غایت و رسالت ذاتی دین، هدایت آدمیان است، ولهذا تولید علم از قلمرو کارکردی دین خارج است، توقع تولید علم از دین توقعی نابجاست.

ج: دین نه مساوی علم است و نه قصد جایگزینی علم را دارد اما با علم پیوند برقرار می کند. همین امر سبب شده است که علم به دینی و غیردینی قابل تقسیم باشد در عین حال، تفاوت غایی علم و دین سبب عدم اعتبار علمی گزاره های دینی نمی شود زیرا اولاً نفی اعتبار از گزاره های علمی دین به دلیل تفاوت غایت علم و دین مبتلا به مغالطه خلط انگیزه و انگیزه است. ثانياً گرچه غایت دین، هدایت آدمیان است اما برای نیل به این هدف غایی، آموزه هایی را در ساحت فردی و اجتماعی برای سامان دادن به بینش، گرایش و کنش آدمیان عرضه می کند که با گزاره های عرضه شده توسط علوم انسانی تداخل دارد. از آنجا که علوم انسانی نیز در مسیر تبیین و سامان بخشی به ساحت فردی و اجتماعی آدمیان گام بر می دارد.

دین، فاقد ظرفیت کافی برای تولید علم است، و حداکثر استطاعت دین، تولید گزاره های پراکنده و یا ارائه مبانی یا چارچوبهای ارزشی دانش است.

ج: دین علاوه بر مبانی در ساحت دیگری نیز در باب علم نقش افرین است که مواردی از آن در فصل "نقش دین در علوم انسانی" آمده است.

۱ گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی ص ۱۸۵

۲ همان ص ۱۸۵

۳ Peter More

۴ همان ص ۱۸۶

فصل ۲. چرایی علم دینی

از جمله گامهای لازم برای کشف ضرورت سخن از علم دینی، بیان آسیبهای علم سکولار است. اگر علوم انسانی متعارف مشکلی ندارند سخن گفتن از علم دینی بی معناست و اگر این علوم به آسیبهایی دچارند، پس باید در صدد اصلاح و تکمیل آنها باشیم و همین امر گویای ضرورت علم دینی خواهد بود.

۲-۱. آسیب شناسی علوم انسانی

کاستی نگاه صرفاً تجربی به علوم

در تاریخ علم، فرانسیس بیکن که پدر روش شناسی علم جدید لقب گرفته است، اولین شرط روش علمی را برای فیلسوف طبیعی، ازاد ساختن خود از قید پیش داوریها و تمایلات خود می داند. وی تنها راه معرفت جهان را تجربه مبتنی بر مشاهده منظم دانست. در قرن ۱۹ کسانی چون جان استوارت میل نظریه استقرای بیکن را احیا کردند. بر اساس نظریه اصالت استقرا، یک قانون یا نظریه هنگامی پذیرفتنی است که به روش استقرای تجربی، شواهد موافق داشته باشد.^۱ این نگرش در علم شناسی که اثباتگرایانه (پوزیتیویستی) است برای روش تحقیق در علوم انسانی لوازمی به دنبال دارد که از جمله آنها پذیرش وحدت روش شناسی میان علوم طبیعی و انسانی است. در این رویکرد، نمی توان پدیدارها را به دو نوع طبیعی و غیر طبیعی تقسیم کرد بلکه همه ی علوم، طبیعی تلقی می شوند و مبتنی بر استقرا هستند. به گفته جان استوارت میل که یکی از مروجان روشهای استقرایی است و در پژوهشهای تجربی این روش به نام او شهرت یافته است همه ی پدیدارهای طبیعی از جمله رفتارهای انسانی موضوع مناسبی برای علم تجربی است.^۲ به نظر هابز چون انسانها نیز موجودی فیزیکی هستند، باید در کنار سایر امور فیزیکی جهان، تابع علیت فیزیکی باشند. در نتیجه رفتار آنها نیز قابل تبیین علمی در قرن ۱۹، در برابر روش استقرایی میل، روش فرضی - استنتاجی هیول نیز مطرح بود. وی بر خلاف میل، روش علمی را مسبوق به فرضیات می دانست. لکن جامعه علمی قرن ۱۹ به تبعیت از کانت و هیوم، راه میل را ادامه داد و بر این اساس تنها معیار معرفت علمی را اثبات پذیری تجربی تلقی کرد، علوم انسانی را بخشی از علوم طبیعی دانست، علم را بی نیاز از متافیزیک و مشاهده را مقدم بر هر نظریه پیشینی شمرد.^۳

رشد فیزیک کلاسیک در قرن ۱۹ سبب اتکای بیش از حد گروهی از دانشمندان به توانایی علوم تجربی شد و به دنبال آن جهان غرب شاهد ظهور و گسترش تفکرات حس گرایانه و سلطه آن بر محیطهای علمی غرب اعم از علوم طبیعی و انسانی شد. جمع کثیری از دانشمندان در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم با تکیه بر

۱ جان لازی، درامدی تاریخی به فلسفه علم، ص ۱۲۵

۲ رک. آلن اف راین، فلسفه علوم اجتماع ص ۱۵

۳ رک. آلن اف راین، فلسفه علوم اجتماع ص ۱۷

۴ آرتور برت ادوین، مبادی مابعد الطبیعی علوم نوین، ص ۷۴

اصالت تجربه به نفی اعتبار هر گونه معرفت فلسفی و دینی حکم کردند. این فضای فکری و علمی به انکار باورهای دینی دامن زد و به علوم انسانی جهت ضد دینی داد و عرصه را بر دین باوران و دانشمندان متدین مغرب زمین به شدت تنگ نمود. از آنجا که آغاز علوم انسانی و مهمترین گامهای بنیادین آن در قرن ۱۹ تا اواسط قرن بیستم یعنی در این فضای فکری صورت گرفته، نگاههای مادی بر آن چیره شده است.

اوج تجربه گرایی در پوزیتیویسم منطقی^۱ به ظهور رسید. در این دیدگاه نه تنها راه انحصاری هر گونه معرفت، تجربه است بلکه نظریه ها و گزاره های تجربه ناپذیر، تهی از معنا تلقی می شود. این جریان فلسفی از نشست متفکرین از جمله ریاضیدانان و منطقیون بین سالهای ۱۹۲۲ و ۱۹۳۶ نشأت گرفت.^۲ جمعیتی از فلاسفه، فیزیکدانان، ریاضی دانان و منطقیون در سال ۱۹۲۲ از موریتس شلیک^۳، (فیلسوف پوزیتیویست المانی، ۱۸۸۰-۱۹۳۶) دعوت کردند که به مثابه استاد فلسفه ی علوم استقرایی در دانشگاه وین مشغول به تدریس شود. این جمع بعداً به نام حلقه وین^۴ معروف شدند. (وین پایتخت اتریش است).^۵ آلفرد جولوس آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹) یکی از بهترین سخنگویان این جریان فکری در انگلستان بوده است.^۶ او بیش از دیگر اعضای این حلقه در طرح و گسترش مطالب حلقه وین در جهان انگلیسی زبان کوشید. اثر خاص او در مورد پوزیتیویسم منطقی (زبان، حقیقت و منطق) یکی از پرنفوذترین کتب سده ی بیستم تلقی شده است.^۷ حامیان این نگرش تمام گزاره های اخلاقی و دینی را تهی و بی معنا می دانستند و هر گونه اعتباری را از باورهای دینی سلب می کردند.^۸

گرچه این دوران تاریک نیز جمعی از عالمان معتقد را در خود جای داده بود اما ظهور و گسترش ساینتیسم (علم گرایی)، امپریسم (حس گرایی) و پوزیتیویسم به مسمومی فضا دامن زد و تاثیرات مخربی بر جریان علمی و عالمان قرن ۱۹ و نیمه اول قرن ۲۰ برجای نهاد تا آنجا که به گفته دکتر گلشنی "در اوایل قرن بیستم و طی یک نظر خواهی از هزار نفر دانشمندان علوم مختلف که هفتصد نفر به آن پاسخ دادند معلوم گردید تنها

۱ Logical positivism

از جمله منابع مهم برای شناخت پوزیتیویسم منطقی مقاله ی جان پاسمور در دایره المعارف فلسفه ویراسته ی پل ادواردز است. کارل پوپر این مقاله را مقاله ای (تاریخی و عالی) در زمینه ی پوزیتیویسم می خواند. این مقاله را آقای خرماشاهی در کتاب پوزیتیویسم منطقی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ترجمه نموده است.

۲ Nancey Murphy, Beyond Liberalism and Fundamentalism, p. 39.

۳ Moritz Schlick

۴ Vienna group

۵ خرماشاهی، پوزیتیویسم ص ۳-۵

۶ Brown, et al., Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers, p. 884.

۷ A. J. Ayer, Language, Truth, and Logic (New York: Dover Publications, 1949).

۸ برای اطلاعات بیشتر و نقد این نظریه رک: ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، فصل معناداری

۴۰٪ آنها معتقد به خداوند هستند و با این نتیجه پیش بینی شد در آخر قرن بیستم درصد معتقدین به خدا کم تر شود.^۱ آن پرد، استاد برجسته دانشگاه در امریکا، در سال ۱۹۵۰ می گوید: "من پنجاه کتاب روان شناسی درسی را در امریکا بررسی کردم حتی یک بحث کوچک درباره مذهب به عنوان یک بحث انسانی و عاطفی مطرح نشده بود."^۲

به دلیل کاستی های رویکرد پوزیتیویستی در علم، تکیه این نگرش در تبیین ماهیت علم مورد نقد جدی قرار گرفت و به عنوان "برداشتهای مابعد اثباتگرا از علم" مطرح شد. شخصیهایی مانند کارل پوپر، ایمر لاکاتوش، توماس کوهن و فایرماند چهره های بارز این عرصه هستند که ویژگیهایی را برای علم ذکر کردند. بر اساس رویکرد "مابعد اثباتگرا از علم" نمی توان علم و نتایج علوم تجربی را کاملاً عینی و مبتنی بر مشاهده و آزمایش صرف دانست و با اطمینان بر آن تکیه کرد زیرا مشاهده و نظریه درهم تنیده اند، علم با متافیزیک از یک سو و ارزشها از سوی دیگر رابطه تنگاتنگ دارد.^۳

بر این اساس نتایج کاملاً تجربی و مبتنی بر مشاهده و استقراء را نیز نمی توان از پیشفرضهای متافیزیکی و ارزشی مستقل دانست.

با توجه به فراز و فرودهای موجود در عرصه علوم انسانی می توان گفت تا کنون در مجموع سه پارادایم مطرح بوده است. منظور از پارادایم، پیشفرضهای نظری و دستاوردهای علمی است که جمع زیادی از اعضای جامعه علمی آن را تلقی به قبول می کنند و در تحقیقات علمی خود بکار می گیرند.^۴

۱. پارادایم پوزیتیویستی (اثبات گرایی): این پارادایم که کمی گرا است بر اموری مانند وحدت

روش شناسی علوم طبیعی و انسانی، تاکید دارد و جامعه و انسان را پاره ای از طبیعت بی جان می داند.

۲. پارادایم هرمنوتیک یا تفسیری: از جمله مشخصات این پارادایم تاکید بر روش شناسی کیفی به

جای کمی در تحقیق و توجه به نقش زبان، فهم و تفسیر در علوم اجتماعی است

۳. پارادایم انتقادی: این پارادایم از خصوصیات برخورداریست مانند اینکه معرفت ما از جهان

خطا بر دار و مبتنی بر نظریات یا سرشار از تئوری است، همچنین تولید هر علم یا معرفتی، یک عمل اجتماعی تلقی می شود.^۵

۱ میر احمد رضا حاجتی، عصر امام خمینی ص ۸۷

۲ دکتر محمود گلزاری، ماهنامه پگاه، تیر ماه ۸۰

۳ رک: آلن اف چالمرز، چیستی علم، ص ۶۲-۶۴

۴ رک: توماس کوهن، ساختار انقلابهای علمی، ترجمه عباس طاهری ص ۷۶ و آلن اف چالمرز، چیستی علم ص ۱۰۸

۵ رک: عماد افروغ، فرهنگ شناسی و حقوق فرهنگی، ص ۹-۱۲ و دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه سروش، ص ۱۱۳-۱۲۱

پذیرش هر یک از پارادایمها روش شناسی خاصی را در تحقیق اقتضا می کند. پارادایم پوزیتیویستی غالباً بر روش کمی تأکید دارد در حالیکه دو نوع دیگر، روش کیفی را بیشتر توصیه می کنند و نقش پیچیده انسان در علوم انسانی را برجسته می کنند.^۱ پژوهش بر اساس نوع روشی که بکار می گیرد به دو نوع کمی و کیفی قابل تقسیم است. پژوهش کیفی روشی منظم برای توصیف پدیده های انسانی است که قابل تبدیل به کمیت نیستند. پژوهش کیفی وجود عامل انسانی در موضوع تحقیق و پیچیدگی آن را مد نظر قرار می دهد. این نوع پژوهش سؤالاتی را طرح میکند تا ابعاد و تجارب مختلف زندگی بشری را بهتر درک کند^۲ یکی از ویژگیهای مشترک پژوهشهای کیفی در برابر پژوهشهای کمی این است که ارزشها حضور دارند و بارزند.^۳ نکته ی دیگری که به فهم موضوع کمک می کند توجه به ماهیت علوم تجربی است. در دیدگاه اثبات گرا علم دارای چند ویژگی اساسی است که عبارتند از: ۱. انفکاک علم و متافیزیک ۲. انفکاک مشاهده و نظریه و تقدم مشاهده بر نظریه ۳. انفکاک واقع و ارزش و ۴. انفکاک حوزه کشف و داوری.

با توجه به نقدهای گسترده ای که در فلسفه علم توسط اندیشمندانی چون لاکاتوش، کوهن و فایرباند بر رویکرد اثبات گرا وارد شده امروزه این رویکرد، مطرود تلقی می شود. ویژگیهای علم در رویکرد مابعد اثباتگرا عبارتند از: ۱. پیوند عمیق علم و متافیزیک و تاثیرافزینی متافیزیک بر علم ۲. درهم تنیدگی مشاهده و نظریه و عدم تعین نظریه توسط مشاهده و ازمون ۳. پیوند ناگسستنی علم و ارزش ۴. پیشرفت علم توسط رقابت نظریه ها و الگوهای علمی ۵. تاثیر علم بر متافیزیک^۴

آیا با توجه به نقدهای بیان شده توسط اندیشمندان غربی نسبت به پارادایم پوزیتیویستی و پژوهشهای کمی، و تغییر نگاهها نسبت به ماهیت علم، می توان نتایج علوم انسانی رایج را یکسره پذیرفت؟ پاسخ منفی است زیرا: اولاً بکارگیری پژوهشهای کیفی نیز به دلیل ارزشمداری و اتکاء بر ارزشها نمی تواند مستقل از ارزشهای اسلامی مورد اعتماد باشد. اگر اسلام نسبت به ارزشها بر موضعی خاص یعنی بر ارزشهای الهی تکیه دارد پژوهشهای کیفی اندیشمندان غربی در علوم مختلف انسانی ممکن است در تضاد با ارزشهای اسلامی باشد چنانکه در بسیاری از موارد چنین است. بدین ترتیب اگر بپذیریم که برای شناخت جامع ارزشها و راههای نیل به آنها لازم است که نسبت به هستی مادی و غیر مادی، دنیا و آخرت، و رابطه آنها با انسان و میزان پیوند و تعامل نفس و بدن شناخت جامعی کسب کنیم، لازمه آن نه تنها عدم کفایت روش تجربی بلکه ناکافی بودن

۱. رک. بیوک محمدی، درآمدی بر روش تحقیق کیفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷ ص ۲۴-۲۶ و مردیت گال و همکاران، روشهای تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی، ترجمه احمد رضا نصر و همکاران، ج ۱ ص ۶۰ و مرتضی منادی، "روش کیفی در علوم اجتماعی و علوم رفتاری" حوزه و دانشگاه ص ۸۰

۲. مجموعه مقالات ص ۳۱

۳. مجموعه مقالات ص ۳۵

۴. رک. خسروباقری، هویت علم دینی ص ۱۷-۶۳

روش صرفاً عقلی نیز خواهد بود. زیرا عقل به تنهایی بر همه این ابعاد احاطه ندارد و لذا نمی تواند برنامه ای جامع برای نیل به ارزشهای متعالی و سعادت بخش به بشریت عرضه کند. همین کاستی عقل، مراجعه به وحی را ضروری می سازد.

ثانیا ویژگیهای پنجگانه ای که در دیدگاه مابعد اثباتگرا برای علوم طبیعی ذکر شده مانند درهم تنیدگی علم و متافیزیک، مشاهده و نظریه، و علم و ارزش، به خوبی ضرورت توجه به دین را در مواجهه با علوم اشکار می سازد. اگر علوم طبیعی اینچنین با متافیزیک و ارزش گره خورده است، درهم تنیدگی علوم انسانی با این دو امر غیرقابل انکار خواهد بود. بر این اساس چگونگی می توان نسبت به اعتبار نتایج علوم انسانی غربی، اطمینان یافت؟

عدم توجه کافی به تفاوت علوم طبیعی و انسانی

اشکالاتی که در بخش قبل بیان شد ناظر به نقدهای وارد بر رویکرد اثباتگرا به علوم و نگاه صرفاً تجربی به آنها بود. نقد رویکردهای اثباتگرا از جهتی نگاه تجربی به تمام علوم را مورد تامل قرار می دهد و از جهتی، توجه ویژه به علوم انسانی و نوع تفاوت آن با سایر علوم طبیعی را برجسته می سازد. اگر رویکرد پوزیتیویستی نسبت به علوم طبیعی، مردود است و آثار سوئی برای علوم در پی دارد، تکیه به این رویکرد در علوم انسانی مشکلات بیشتر و توابع منفی فزونتری به دنبال دارد. در علوم انسانی رایج به تفاوت میان این دو نوع علم توجه کافی نمی شود. علوم انسانی با علوم طبیعی مانند فیزیک، شیمی، مکانیک، و زیست شناسی، از جهاتی تفاوت دارند و در داوری در باب نتایج علوم انسانی لازم است به این تفاوت توجه شود:

الف. نتایج تحقیقات در علوم انسانی کمتر مورد اطمینان است و ضریب خطاپذیری نتایج آن بالاتر از ضریب خطاپذیری علوم طبیعی است. پژوهش، بررسی و آزمایش بر یک موجود نیاز به ایجاد شرایط ویژه آزمایشگاهی دارد که امکان تمرکز بر عامل مورد نظر و مهار سایر عوامل را فراهم می سازد. ایجاد چنین شرایطی برای تحقیق روی یک عنصر مادی طبیعی بسیار آسان تر از فراهم نمودن این شرایط در پژوهش های علوم انسانی و کنترل عوامل مؤثر در رفتار فرد و جامعه است.

ب. علوم انسانی بر مبنای نظری فلسفی خاصی فراتر از مبنای نظری علوم طبیعی استوار است که هر یک متعلق به مکتب خاص فکری است. داوری نهایی در این موارد نیازمند دقت نظر در بنیان فلسفی نظریات علوم انسانی است. بنابراین در داوری نوع تعامل میان اسلام و علوم انسانی باید ابعاد متعددی مورد توجه قرار گیرد و بسان نتایج علوم صرفاً تجربی بدانها نگریسته نشود. برای مثال، اگر روان شناسان رشد کودک، سنین خاصی را برای مراحل رشد حسی - حرکتی کودک از طریق مشاهده و آزمایش به دست آورده اند، اسلام با نتایج این پژوهش ها مخالفتی ندارد. اگر تعارضی وجود دارد، در مورد نظریاتی است که از تجربه فراتر می روند، به

تعمیم نابجا و مبتنی بر بنیادهای فلسفی چالش‌زا مانند مادی‌انگاری روح و نفی هر گونه پیوند میان انسان و ماورای طبیعت می‌پردازند.

ج. اغلب داورهای عقلی که در علوم انسانی عرضه می‌شود، گرچه در ظاهر همگی عقلی به نظر می‌رسند، یک سره عقلانی نیستند؛ بلکه مبتنی بر مقدمات تجربی دیگری هستند و چون ادمی از مقدمات تجربی آن غافل است یا آگاهی قطعی از آن ندارد، به خطا می‌افتد. این داورهای فقط ناشی از عقل به طور مستقل نیستند، بلکه از علوم تجربی نیز بهره می‌گیرند. به نمونه‌ی کوچکی اشاره می‌کنیم:

گاهی انسان تصوّر می‌کند به حکم عقل، مرد و زن نباید در حقوق اقتصادی اختلاف داشته باشند و باید تساوی کامل برقرار باشد، چون هر دو انسانند و در پیدایش از پدر و مادر تفاوتی ندارند؛ در حالی که این داور بی‌خام است. ابتدا باید منشأ حق را آشکار سازیم. جواب قطعی عقل به این سؤال این است که اگر علل پیدایش حقوق اقتصادی، در دو نفر مساوی باشد، حق آنها نیز باید مساوی باشد؛ اما اگر آن ادله متفاوت باشند، در نتیجه معلول آنها نیز مختلف خواهد بود و حق دو نفر نیز باید متفاوت شود. آیا علل پیدایش حقوق اقتصادی، در زن و مرد یکسان است؟ در این جا عقل نمی‌تواند به تنهایی، قضاوت نماید. ابتدا باید علوم تجربی، موارد اختلاف یا اتفاق زن و مرد را اثبات کند و نقش آنها را در جامعه، پیدایش فرزندان، تشکیل خانواده، ادامه‌ی نسل انسان و مسائل اجتماعی ناشی از آن، بیان کند تا عقل بتواند دریابد که زن و مرد در چه اموری مساوی هستند. اگر عامل پیدایش حق اقتصادی، یکی از وجوه مشترک زن و مرد باشد، حق آنها نیز مساوی خواهد بود و اگر جهت اختلاف، موجب حقی شود، حق آنها نیز متفاوت خواهد بود؛ اما عقل، به تنهایی، نمی‌تواند به موجبات پیدایش حق و موارد اشتراک و افتراق زن و مرد پی ببرد. از آن جا که عقل با مفاهیم کلی سر و کار دارد، در همه‌ی موارد خاص، نمی‌تواند قضاوت کند؛ مگر این‌که، مقدمات آن، از علوم تجربی و حسّی به دست آید. بهر حال باید ملاک ارزشها، اقتضائات جسمی و روانی زن و مرد در تامین نیازهای اقتصادی، عاطفی و تربیتی خانواده، و استحکام آن و فرزندان و... روشن شود تا بتوان داور نهایی در باب حقوق زن و مرد عرضه کرد.^۱

متأسفانه به رغم انتقاداتی که به روش تجربی وارد شده است و پوزیتیویسم منطقی مورد نقد جدی قرار گرفته و بر تفاوت علوم طبیعی و انسانی تأکید شده است اما در عمل همین روش در علوم انسانی غلبه دارد. این امر سبب شده است که نوعی انسان‌شناسی تجربی بر علوم انسانی حاکم گردد. روش صحیح تحقیق در علوم انسانی اقتضا می‌کند که به تفاوت‌های ذکر شده در باب تفاوت علوم انسانی و طبیعی، به طور کافی توجه شود و تکیه بر نتایج علوم انسانی و تعمیم آن به جوامع مختلف، بدون توجه به تفاوتها، کاری غیر منطقی، غیر

۱ برای بند ج رک: مصباح یزدی، قلمرو دین، سایت اندیشه قم:

اطمینان بخش و خلاف روش صحیح تحقیق است. بعلاوه علوم انسانی به دلیل پیوند ویژه با انسان باید از انواع روشهای معتبر معرفتی بهره بگیرد در غیر این صورت نگاه به انسان مورد تحقیق در علوم انسانی، نگاهی یک سوپیه و غیرجامع خواهد بود. نگاه جامع به انسان شناسی و منابع معرفتی اقتضا می کند که در هر بعد از زندگی و رفتار آدمی روش مناسب آن، اعم از روش تجربی، عقلی، نقلی و شهودی بکار گرفته شود و از همه ابعاد مهمتر، بعد عقلانی و روحانی انسان است که کشف آن روش تحقیق مناسب خود را می طلبد. در مسیر اصلاح روش شناسی این علوم لازم است روشن شود که چگونه می توان علوم انسانی را از تنگ نظری های بینش پوزیتیویستی رها ساخت و بنیانهای معرفتی، فلسفی و فرهنگی آن را کشف کرد. افزون آنکه حتی نگاه روش شناختی واحد به همه ی رشته ها و مسائل علوم انسانی و عدم توجه به تفاوتهای موجود میان رشته های مختلف علوم انسانی نیز آسیبی است که نتایج این علوم را با چالش مواجه می سازد.^۱

کارکردگرایی به جای صدق گرایی

تزلزل مبانی معرفت شناختی در غرب و حاکمیت نسبیت گرایی که از مشخصات دوران پسامدرن تلقی می شود و از ثمرات افراط در عقل گرایی و تجربه گرایی است سبب شده است که به تدریج کارکرد گرایی به جای صدق گرایی قرار گیرد. همین امر سبب شده است که صدق گرایی مورد غفلت یا حتی انکار واقع شود. امروزه یکی از شیوه های رایج در غرب در باب علوم انسانی، برای تایید و دفاع از یک نظریه بیان کارکردهای دنیوی و آثار عملی آن در زندگی فردی و اجتماعی، باشد و این شیوه راه را بر سخن از دلایل صدق و حقانیت ببندد.^۲

اگر کارکردگرایی در طول از آن قرار گیرد ارزشمند است اما اگر در عرض آن تلقی شود و جایگزین صدق گرایی شود آسیب خواهد بود. غایت قصوای علوم انسانی موجود کارکرد دنیوی است. البته اگر کارکرد را اعم از دنیوی و اخروی بگیریم مشکل حل می شود اما واژه کارکردگرایی در مباحث علوم انسانی ناظر به دنیاست و تعمیم آن به آخرت، وضع اصطلاح جدید تلقی می شود.^۳ حاکمیت کارکردگرایی در علوم انسانی، سبب فراموشی حقیقت و انحراف تدریجی از آن است. اگر علوم انسانی ما را از صدق محوری دور سازد، به تدریج نسبی گرایی و انارشسیسم معرفتی حاکم می شود و بستر پلورالیزم فراهم می شود. این امر به تدریج پایه های باورهای دینی را متزلزل می سازد. خطر دیگر تقدم کارکرد گرایی بر صدق گرایی،

۱ رک. مصباح یزدی، جستارهایی در فلسفه علوم انسانی، ص ۸۳-۸۷ و ویلهلم دلتای، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره ییدی، دفتر ششم

۲ حتی اگر در علوم انسانی از صدق هم سخن به میان می آید، غالباً منظور از آن انطباق با واقع نیست بلکه دیدگاههای نسبی گرا، انسجام گرا یا پراگماتیسم مطرح است.

۳ رک. توسلی، دکتر علام عباس، نظریه های جامعه شناسی، ص ۲۱۶-۲۱۹

جایگزین یابی برای آموزه های دینی است. مثلاً اگر فلسفه اقامه نماز فقط نوعی تنش زدایی روانی تلقی شود ممکن است گفته شود که در برخی شرایط نوعی ورزش (مثلاً یوگا)، تاثیر بیشتری دارد پس باید بتوانیم نماز را با حرکات دیگری جایگزین می کنیم. البته آموزه های اسلامی کارکردهای دنیوی عمیق و ماندگاری دارد اما هدف اصلی از انجام آنها سطحی فراتر است.

تبیین گرایی به جای استدلال گرایی

از دیگر نتایج تزلزل مبانی معرفت شناختی در غرب و حاکمیت نسبیت گرایی در علوم انسانی این است که جایگاه استدلال منطقی به تضعیف گراییده و تبیین بر سکوی استدلال نشسته است. بسیاری از اندیشمندان غربی برای ارائه ی نظریات و رویکردهای جدید و نفی نظریات سابق، تبیین قابل فهم و بدون تناقض منطقی از یک موضوع را برای پذیرش آن کافی می دانند. منظور از تبیین در اینجا، بیان چرایی فرضیه با ارائه استدلال برای رسیدن به نتیجه قطعی در برابر گزینه های بدیل نیست، بلکه مراد از آن ارائه یک وجه محتمل و قابل فهم است که می تواند یکی از گزینه های قابل قبول تلقی شود. جرج لیندبک پایه گذار مهم کلام پست لیبرال صریحاً در کتاب مهم و مشهورش the nature of doctrine (ماهیت آموزه) برای پذیرش یک نظریه تبیین را کافی میدانند و نیازی به اثبات نمی بینند. این شیوه ی غلط در غرب به ویژه پس از نیمه دوم قرن بیستم، به علوم انسانی سرایت کرده است. اگر در علوم انسانی، استدلال رو به تضعیف گراید، هر ادعا، فرضیه یا تفکر غلطی میتواند به تدریج جای باز کند و مقبول تلقی شود. معمولاً اگر مطلب نوی به زبانهای مختلف تکرار شد به تدریج حقیقت تلقی می شود.

منفی نگری برخی اندیشمندان علوم انسانی نسبت به دین

محدود سازی تحقیق به روش تجربی و نگاه کارکرد گرایانه دنیوی به دین یکی از ثمرات اصالت تجربه و نگاه صرفاً مادی به انسان در علوم انسانی است، آسیبهای روش شناختی فوق سبب شده است که برخی از عالمان علوم انسانی از شناخت واقعی دین صحیح محروم بمانند و نگاهی منفی به دین داشته باشند. گاهی ممکن است اندیشمندانی در مورد خدا و دین ساکت باشند و ورود به آن را در حوزه ی تخصصی خود نبینند مثل سکوت عالمان علوم انسانی نسبت به قضایای ریاضی و علوم طبیعی. بر عکس، گاهی ممکن است در این امور توصیف و داوری کنند و گزاره های ارزشی عامی نسبت به همه ی ادیان ارائه دهند. بسیاری از عالمان علوم انسانی راه دوم را طی می کنند. برای مثال روانشناسان و جامعه شناسان، بخشی از تحقیقاتشان ناظر به دین است و لذا از روانشناسی دین یا جامعه شناسی دین سخن میگویند.^۲

۱. Lindbeck, George A, The Nature of Doctrine ,p134.

در انتهای آسیب شناسی علوم انسانی بد نیست به سخن یکی از نویسندگان اشاره کنیم. به نظر وی علم جدید در مقام حذف دین برآمد اما از اواخر قرن بیستم شاهد بازگشت به دین و معنویت در عرصه های مختلف بودیم^۱ که دلایل آن عبارتند از: اشکار شدن کاستی های علم سکولار، روشن شدن اثار فردی و اجتماعی دین، تزلزل تحویل گرایی، محدودیتهای نظری و عملی دین، ناتوانی علم در پاسخ به سوالات اساسی انسان، مبتنی بودن علم بر پیش فرضهای متافیزیکی، و تضعیف دیدگاه مغایرت علم و دین.^۲

۲-۲. توانشهای دین نسبت به علوم انسانی

از جمله گامهای لازم برای کشف ضرورت سخن از علم دینی، بیان توانشهای دین نسبت به علوم انسانی است. شناخت ابعاد تواناییهای دین در تغییر، پالایش و ارتقای علوم انسانی ضرورت علم دینی را اشکار می سازد.

برای شناخت توانشهای دین در ارتباط با علوم انسانی ابتدا لازم است دین را بشناسیم. منظور از دین در اینجا اسلام است. بنابر این در مقام کشف تواناییهای اسلام در تعامل با این علوم هستیم. در تعریف دین نگرش های مختلفی مطرح است. بنابر تعریف مورد نظر در این بحث دین مجموعه گزاره هایی اخباری ناظر به هست ها، و انشایی ناظر به باید ها و نبایدها، در مسیر هدایت و کمال بشری است. گزاره های اخباری آن شامل خداشناسی، جهان شناسی، انسان شناسی، راه شناسی، راهنما شناسی و فرجام شناسی است که اصول اعتقادات را در بر می گیرد. گزاره های انشایی آن شامل باید ها و نبایدهای اخلاقی، حقوقی و فقهی است که فروع اخلاق و احکام را شامل می شود. غایت دین فعلیت بخشی به توانشهای انسان در مسیر کمال و سعادت است. کمال و سعادت انسان بر اساس رفتارهای فردی و اجتماعی وی در این جهان حاصل می شود رفتارهایی که به انتخاب خود انجام می دهد.

بنابراین تحقق اهداف دین در گرو سامان دادن به نوع روابط انسان در این جهان است. این روابط را در سه سطح، رابطه آدمی با خویش، رابطه آدمی با دیگران و رابطه آدمی با خدا می توان طبقه بندی نمود. دین حاوی آموزه های قابل توجهی راجع به این سه نوع رابطه است. در علوم انسانی هم سخن از این سه نوع رابطه است. علوم انسانی در خصوص سامان دادن به انواع روابط فرد بحث می کند و از نوع رابطه انسان با خود، با

۱ رک. ضمیمه ۳

۲ دین و معنویت در استانه قرن بیست و یکم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات و فرهنگی ۱۳۷۹ ص ۱۹-۴۱
علوم انسانی متعارف از جهات گوناگونی از جمله مبانی، مسائل، روشها و غایات، قابل نقد است. آنچه در این مختصر بیان شد، اشاره اجمالی به برخی اسسها بود. تفصیل هر یک مجال بیشتری می طلبد. برای اطلاعات بیشتر رک. گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص ۱۴۱ دکتر گلشنی بنیان های اساسی علوم جدید را سه مولفه می داند: معرفت شناسی پوزیتیویستی، هستی شناسی مادی گرا و اخلاق نسبیست گرا
نیز رک. مجموعه مقالات و مصاحبه های گردآوری شده در: مبانی فلسفی علوم انسانی، ج ۱-۳، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم،

دیگران سخن می گوید. رابطه انسان با خدا را نیز بررسی می کند. این وضعیت نشان گر ارتباط آموزه های دینی با آموزه های علوم انسانی است. به دلیل این ارتباط، ممکن است در مواردی آموزه های دینی با علوم انسانی تعارض پیدا کنند.

۱-۲-۲. نقش معرفتی دین در مبانی هستی شناختی علوم انسانی

گستره دایره هستی

دین در عرصه هستی شناختی دایره ی گسترده ای را به روی ما می گشاید و مبنایی به ما عرضه می کند که پشتوانه عقلی نیز دارد. بدین جهت علم دینی بر هستی شناختی جامع نگر مبتنی است که جهان را به امور مادی محدود نمی سازد. نگاه مادی به جهان از نظر اسلام نگاهی ناقص و ضعیف است چرا که هستی بسی فراتر از آن است. علم سکولار در جهان شناسی خود نگاهی محدود و مادی دارد و با چنین نگرشی به شناخت و تبیین پدیده ها می پردازد اما علم دینی به ساحت غیر مادی هستی و پیوند آن با ساحت مادی نیز چشم می دوزد و از آن غافل نیست. وجود عینی به دو دسته مادی و مجرد قابل تقسیم است.

واژه مادی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیائی بکار می رود که با ماده جهان نسبتی داشته باشند و در موجودیت خود نیازمند ماده و مایه قبلی باشند. واژه مادی از نظر استعمال، تقریباً معادل کلمه «جسمانی» است. واژه «مجرد» بمعنای غیر مادی و غیر جسمانی است یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگیهای اجسام می باشد.^۱

"روشنترین ویژگی جسم، امتداد آن در سه جهت است، و این ویژگی لوازمی دارد از جمله آنها اینکه عقلاً در سه جهت تا بینهایت، قابل انقسام است، دیگر آنکه مکاندار است ... سوم آنکه چنین موجودی طبعاً قابل اشاره حسی است زیرا اشاره حسی با توجه به مکان، انجام می گیرد و هر چه مکاندار باشد قابل اشاره حسی هم خواهد بود. و سرانجام، موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به «زمان» تعبیر می شود."^۲

"با توجه به ویژگیهای اجسام و جسمانیات می توان مقابلات آنها را بعنوان ویژگیهای مجردات قلمداد کرد، یعنی موجود مجرد نه انقسام پذیر است و نه مکان و زمان دارد. تنها برای یک قسم از موجودات مجرد می توان بالعرض نسبت مکانی و زمانی در نظر گرفت و آن نفس متعلق به بدن است. یعنی می توان گفت: جایی که بدن هست روحش هم هست، و زمانی که بدن موجود است روحش هم در همان زمان موجود است. ولی

۱ آموزش فلسفه، ص ۱۲۴

۲ همان، ص ۱۲۵.

این مکانداری و زمانداری در واقع، صفت بدن است و در اثر تعلّق و اتّحاد روح با بدن، از روی مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده می شود.^۱

برترین موجود مجرد، خدای متعال است. علم سکولار چنین وجودی را نادیده می گیرد و جهان را بدون خدا می انگارد و موجودات را مساوی محسوسات تلقی می کند.

پذیرش خداوند کامل مطلق توابعی را برای علوم انسانی در پی دارد. این امر اقتضا می کند که او را بشناسیم، هدف خلقت وی از انسان و جهان را دریابیم و مسیر کمال انسانی را کشف کنیم. علوم انسانی نمی تواند بدون توجه به کامل ترین موجود، برای ابعاد مختلف وجودی او توصیف و توصیه ارائه دهد. اگر خداوند بالاترین مرتبه کمال را داراست هدف نهایی علوم انسانی باید حرکت دادن انسان به سمت خدا و قرب الهی باشد.

کمال مطلق الهی اقتضا دارد که خداوند حکیم و افعال او حکیمانه باشد چرا که او عاقل ترین عقلا بلکه عقل کامل است و لذا فعل بیهوده از او صادر نمی شود. در نتیجه جهان را گزاف نیافریده است چنانکه می فرماید:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...^۲

هدف اصلی از آفرینش هستی بستر سازی برای فعلیت بخشی به قابلیت های انسان و رشد و کمال اوست. قرآن کریم خلقت تمام موجودات جهان را برای خدمت به انسان معرفی می کند: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا"^۳ یعنی "او همان کسی است که همه آنچه در زمین است را برای شما آفرید." برترین مرتبه فعلیت برای معصومین حاصل می شود و سایرین نیز به میزانی که تلاش کنند به این مقام نزدیکتر خواهند شد. در همین راستاست که در برخی روایات هدف خلقت منتهی شدن آن به پیدایش انسانهای کاملی چون معصومین ع ذکر شده است.^۴

علم سکولار نه تنها نافی وجود خدا و نظارت وی بر اعمال ما بلکه نافی امور غیر مادی و به طور کلی نافی جهان غیب است در حالیکه نفی جهان غیب مساوی نفی بنیاد دین است. قرآن کریم در آغاز سوره بقره اولین

۱ همان، ص ۱۲۵-۱۲۶. البتّه عرفاء وفلاسفهاشراقی نوعسومی از موجودات به نام "موجود مثالی"، رانیز اثبات کرده اند که واسطه میان مجرد کامل و مادی محض است. این موجود در اصطلاح صدرالمتألهین و پیروانش بنام «مجرد مثالی و برزخی» و گاهی «جسم مثالی» نامیده می شود. همان ص ۱۲۶

۲ دخان، ۳۹-۳۸. نیز ر. ک. آل عمران، ۱۷۱؛ انعام، ۷۳
۳ بقره، ۲۹.

۴ در حدیث قدسی معراج، خداوند می فرماید:
«فَلَوْلَا كُمْ مَا خَلَقْتُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ وَلَا الْجَنَّةَ وَالنَّارَ»؛ اگر شما (پیامبر و ائمه اطهار) نبودید، نه دنیا و آخرت، و نه بهشت و دوزخ را نمی آفریدم.
(دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، ج ۲، ص: ۴۱۶، الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ ق)

معرفت شناسی اسلامی و علم دینی

صفت مومنین را ایمان به غیب می نامد. بعد از آن از صفت اقامه نماز و پرداخت زکات و انفاق یاد می کند.^۱ باور به وجود خدا و ناظر بودن وی بر اعمال ما و بلکه ناظر بودن امام زمان ع بر ما و امکان ارتباط با پیامبر ص و سایر معصومان ع و حیات پس از مرگ همه مبتنی بر پذیرش عالم غیب است و گرنه ارتباط با خدا توسط نماز و دعا و ... بی معناست.

علوم انسانی به گونه ای در پی شناخت ابعاد مختلف ادمی، سامان بخشی به رفتارهای فردی و اجتماعی و هدایت دنیوی اوست. اگر جهان غیبی موجود است و با عالم ماده ارتباط دارد نمی توان برای هدایت انسانها آن را نادیده گرفت.

پیوند دنیا و آخرت

اسلام دنیا و آخرت را پیوند می زند و یکی را مقدمه دیگری می خواند و این امر در علوم انسانی تأثیری بسزا برجای می نهد. حیات این جهانی، یک دوران محدود و مقدماتی برای خودسازی و بفعلیت رساندن استعدادهاست که نتیجه موقت آن در این دنیا و ثمره ثابت و ابدی آن، در عالم آخرت، ظاهر می گردد. قرآن کریم، دنیا را آزمایشگاه تفکیک پاکان از پلیدان و بیدار دلان از غافلان می شمارد.^۲ بر این اساس، اگر علوم انسانی دنیا و عقبی را نه وصل که فصل کند، دنیا گرای غافل از آخرت یا عزلت نشین تارک دنیا بهروراند، از مسیر حقیقی خود دور شده است. اگر علوم انسانی در این جهان پیچیده ظرافت پیوند دنیا و عقبی را فراموش کند و معماهای آن را نگشاید از مبنای دینی فاصله گرفته است. کسی که دنیا را برای دنیا می خواهد و دل خویش یکسره به آن می بندد، به مرور زمان بر وابستگی خود به آن می افزاید و در دام مفاسد دنیوی گرفتار می شود. کتاب و سنت این نگرش را مذمت می کند. از نظر اسلام دنیا، چه کم و چه زیاد آن، نباید مورد توجه استقلالی قرار گیرد. منع نگاه استقلالی به مقدار خاصی از دنیا محدود نیست. کوچکترین و ضروری ترین میزان آن برای حیات نیز از این قاعده مستثنی نیست. حتی نفس کشیدن و خوراک و پوشاک آن نیز باید با نگاه ابزاری برای مقاصد الهی باشد.

۲-۲-۲. نقش معرفتی دین در مبانی انسان شناختی علوم انسانی

بخشی از توانشهای دین نسبت به علوم انسانی مربوط به مبانی انسانشناختی دین است. در این رابطه ابتدا جایگاه انسان شناسی را در علوم انسانی توضیح می دهیم و سپس مبانی انسان شناختی دینی را عرضه می کنیم.

۱ ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. (بقره: ۲-۳)

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (بقره: ۲-۳)

۲ «لِيلُوكُمْ اِيَكُم احسن عملاً» (هود: ۲) و (ملک: ۲).

«لِيلُوكُمْ اِيَكُم احسن عملاً» (کهف: ۷).

«وَلِيلُوكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَالِنا تَرْجَعُونَ» (انبیاء: ۳۵).

انسان شناسی مادر علوم انسانی

از جمله تفاوت‌های رویکرد دینی و سکولار به علم به ویژه به علوم انسانی، مبانی انسان شناختی است. انسان شناسی یکی از مهمترین تلاقی‌های دین با علوم انسانی است.^۱ در تعریف این علوم می‌توان آن را مجموعه دانشهایی دانست که انسان و ابعاد وجودی (پیش، گرایش و کنش فردی و اجتماعی) او را از آن جهت که انسانی اند، مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند. بدین ترتیب موضوع علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی هست‌هایی (کنشهای انسانی) است که پیوند وثیقی با اراده و آگاهی انسانی دارند. ستون فقرات و محور مرکزی بحث در تمام رشته‌های علوم انسانی ابعادی از وجود انسان است. با توجه به محور بودن انسان در تمام علوم انسانی، سیر منطقی بحث اقتضا می‌کند که ابتدا انسان را بشناسیم و بینیم آیا با صرف زیست شناسی یا انسان شناسی تجربی، انسان به طور کامل شناخته می‌شود یا باید گامی فراتر نهیم؟ ویژگی برجسته انسان که او را از سایر موجودات ممتاز می‌سازد چیست؟ اگر خدا وجود دارد و انسان مخلوق اوست آیا افرینش او هدفمند یا بیهوده است؟ معیارهای ارزش و کمال انسان چه هستند؟ پس از شناخت انسان می‌توانیم علوم انسانی موجود را از این جهت ارزیابی کنیم و بینیم که آیا توصیه‌های رفتاری رشته‌های مختلف علوم انسانی غربی انسان را در مسیر هدف افرینش و نیل به کمال وی یاری می‌رسانند یا از آن دور می‌سازند؟

انسان شناسی که انسان را بما هو انسان مورد مطالعه قرار می‌دهد مادر سایر علوم انسانی است همانگونه که فلسفه مادر سایر علوم است.^۲ انسان شناسی نسبت به سایر علوم انسانی نقشی شبیه نسبت فلسفه با سایر علوم دارد. انسان شناسی ابعاد وجودی انسان، اعم از روح و بدن، قوای شناختی، گرایشی و رفتاری، اراده، فعل و انفعالات و حالات وجودی انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد. انسان شناسی ابعاد وجودی انسان را ثابت می‌کند، سپس هر یک از علوم انسانی یکی از زوایا و ابعاد وجودی انسان و افعال انسان را به طور جزئی بررسی می‌کند. برای مثال جامعه شناسی کنشهای اجتماعی انسان را مطالعه می‌کند، روانشناسی ابعاد و کنشهای فردی و رابطه روان و رفتار را بررسی می‌کند. علم اخلاق و حقوق در مقام بیان قواعدی برای هدایت رفتارهای انسان برای نیل به اهداف خاص فردی و اجتماعی است.

تحولات اندیشه بشری در طول تاریخ سبب شده است که یک دانش به دانشهای جزئی تری تبدیل شود و بر شاخه‌های دانش بشری بیافزاید. در علوم طبیعی نمونه‌های آن را می‌بینیم. برای مثال

۱ انسان شناسی مورد نظر در اینجا نوعی انسان شناسی است که نگاهی جامع به همه ی ابعاد وجودی انسان دارد نه انسان شناسی تجربی یا عرفانی یا فلسفی

۲ فلسفه را بنابر اینکه مساوی فلسفه اولی یا متافیزیک و موضوع آن را موجود مطلق بنامیم، چنین می‌توان تعریف کرد: علمی که از احوال موجود مطلق یا احوال کلی وجود یا به اصطلاح فلاسفه، از موجود بما هو موجود بحث می‌کند. سایر علوم هر یک از موجودی خاص (انسان، حیوان، نبات، جماد) یا جهت خاصی از موجودی خاص بحث می‌کنند. مثلاً دانش طب بدن انسان را مطالعه می‌کند. سایر علوم در اثبات موضوع خود نیازمند فلسفه هستند. لذا گفته می‌شود فلسفه عهده دار اثبات مبادی تصدیقی سایر علوم و در نتیجه مادر علوم است. رک آموزش فلسفه ج ۱ ص ۸۳

در گذشته علم طب شامل آناتومی، فیزیولوژی، بیولوژی، شیمیو ... می شد، اما به تدریج این دانش توسعه پیدا کرد و فقط مسائل کلی آن برای طببا قیاماند. مسائل خاص هر بخش در رشته های جدیدی مورد بررسی قرار گرفت و دانشهای جدیدی تولید شد. هم چنین در گذشته زیست شناسی هم موجود زنده ای را مورد بحث قرار می داد. اما اکنون رشته های خاص مانند ژن شناسی، جنین شناسیو ... از آن تولید شده است و به این موضوعات تخصصی پردازد.^۱ انسان شناسی نیز در گذشته به همه ی مباحث کلی و جزئی مربوط به انسان می پرداخت اما امروزه فقط به کلیات می پردازد و مباحث جزئی مربوط به اندیشه و رفتار انسان در سایر علوم انسانی محور بحث قرار می گیرد. البته دقتیایی که به تولید علوم انسانی مختلف انجامیده در گذشته نبوده و علوم انسانی با وضعیتی فعلی آن دانشی نوپاست.

با توجه به اینکه علوم انسانی، ابعاد وجودی انسان را از آن جهت که انسانی اند، مورد مطالعه قرار می دهند تخصص در یک شاخه از این علوم نباید سبب غفلت از یک نگرش کلی انسانشناسانه به تمام این علوم باشد. این امر سبب می شود انسان را به صورت مثله شده در نظر بگیریم و چنین نگاهی چه بسان علوم انسانی را به جهت نامطلوب رهنمون سازد و به تصویری غلط از کل انسان و اهداف وی بیانجامد. " رشته های مختلف علوم انسانی به صورت اندام های یک پیکرند. انسان یک واحد است که دارای اندام ها و جلوه های گوناگونی است. همه این ابعاد مربوط به یک موجود است و نمی توان آنها را مثله کرد. دست و پای بریده، انسان نیست. هر محقق که می خواهد در رشته ای خاص از علوم انسانی تلاش کند باید با این بینش و با این زمینه فکری رشته خاص خویش را شروع کند. باید بداند که تنها به این دلیل که نمی توان در همه علوم انسانی تخصص کسب کرد، هر علمی به یک زمینه می پردازد و آن بُعد خاص را به طور کامل مورد پژوهش قرار می دهد.

بنابراین، اول باید یک بینش کلی درباره انسان داشته باشیم و بعد بدانیم که هر کدام از این رشته ها مربوط به کدامیک از ابعاد وجود انسان است و این علوم چگونه مجموعاً یک کل را به وجود می آورند و هر کدام چه تأثیر بر رشد و کمال آن کلیدارد. اگر صرفاً در یک رشته خاص پیشرفت حاصل شود پیشرفت تیرا یک انسان نخواهد داشت. نگاه یک بُعدی موجب مثله شدن انسان می شود. به این جهت است که پیشنهاد می کنیم یک علم جامع به نام انسان شناسی وجود داشته باشد که ابعاد مختلف وجود انسان را بررسی کند تا دانشجو ابتدا انسان را به صورت یک کل درک کند. بعد رشته های خاص به تحقیق درباره هریک از آن ابعاد پردازند.^۲

با توجه به روشن شدن جایگاه ویژه انسان شناسی در علوم انسانی، در این قسمت توانشهای دین در بخش مبانی انسان شناختی را بیان می کنیم:

۱دیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه علامه ایه الله مصباح یزدی، ص ۴۹

ترکیب انسان از روح و بدن

یکی از موضوعاتی که پیشینه ای دیرینه به قدمت تاریخ اندیشه بشری دارد، ابعاد وجودی انسان است. اندیشمندان غالباً از زمان سقراط تاکنون بر ترکیب انسان از روح^۱ و بدن تاکید داشته اند.^۲ آنچه را با تعبیر «خود» یا «من» از آن یاد می کنیم، چیزی غیر از دست و پا و سایر اعضا و حتی مجموع آنهاست و امری مادی نیست. اعضای بدن متعلق به «من» هستند یعنی «من» دارای این اعضا هستم. به عبارتی بدن «من» غیر از خود «من» است. نگاه که از «من» یاد می کنیم به نفس انسانی خود اشاره داریم که متفاوت از بدن است. این دوگانگی نفس و بدن اقتضا می کند که نفس را مورد تحلیل قرار دهیم و ویژگیهای آن را دریابیم. دلایل عقلی و شواهد تجربی گویا غیرمادی بودن نفس است.^۳ بدین ترتیب انسان موجودی دو ساحتی است. او افزون بر جسم، جان دارد و بی جان نیست و روح برتر دارد و حیوان نیست. قرآن در سخن از آفرینش انسان به هر دو اشاره دارد:

بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (السجده: ۷).

خداوند آدمی را نخست از خاک آفرید.

ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (السجده: ۸).

سپس نسل او را از عصاره‌های از آب ناچیز و بی قدر خلق کرد.

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ (السجده: ۹).

بعد اندام او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید.

روح الهی عنصری ملکوتی، شریف و فناپذیر است. از نگاه اسلام این عنصر ماورائی بعد از متلاشی شدن بدن هم باقی میماند و از حیاتی جاودانی و سعادت یا شقاوتی ابدی برخوردار خواهد بود. از لوازم توجه به طبیعت ترکیبی انسان، رعایت اصل جامع‌نگری است. بر این اساس اگر علوم انسانی در مبنای انسان شناختی خود جامع‌نگری پیشه نکند و از یک بعد غفلت ورزد، درختی آفت‌زده است که ثمراتی تلخ و مسموم دارد. جامع‌نگری مستلزم شناخت هر دو بعد مادی و معنوی و طراحی برنامه‌ای جامع ابعاد است. روایات متعددی

۱ در متون عربی با واژه نفس یا روح به این بعد اشاره می شود. در متون فارسی واژه هایی مانند جان و روان نیز گاه به همین معنا بکار می رود. در زبان انگلیسی نیز واژه هایی مانند soul, syche, mind, spirit به همین معنا استفاده می شود. به رغم کاربرد الفاظ مختلف در زبانهای متعدد برای اشاره به ساحت دوم انسان اما گاه تفاوتی نیز در کاربرد این لغات در زبانهای مختلف وجود دارد گرچه این کلمات به معنای مترادف یکدیگر نیز بکار می روند.

۲ (دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، ص ۴۹۱)

۳ رک. ضمیمه (ادله تجرد نفس)

توجه به مجموع نیازهای جسمی و روانی، معیشتی و فضیلتی، برونی و درونی، را توصیه کرده و برنامه زندگی مؤمن را متنوع، متناسب با ابعاد گوناگون، و حاوی پالایش و آرایش ظاهر و باطن معرفی کرده است.^۱

پیوند نفس و بدن

از لوازم اجتناب از تکساحت‌نگری، توجه به پیوند متقابل جسم و جان است. نگاه یکسویه در اینجا به مثله کردن آدمی می‌انجامد. ساحت‌های وجودی آدمی با یکدیگر رابطه دوجانبه دارند. وضعیت فیزیولوژیک در احوالات نفس و روان تاثیر دارد، سلامت قلب و آرامش روان نیز بر اندام و احشا اثر می‌گذارد. به دلیل این رابطه است که امروزه بخش زیادی از تحقیقات پزشکی و روانپزشک به بیماریهای "روان تنی" اختصاص یافته است. اذعان به این حقیقت ما را به شناخت چگونگی این ارتباط و نحوه تعامل آنها در علوم انسانی و پاس داشت قواعد لازم وامی‌دارد.

قرآن از رابطه متقابل رفتار خارجی و وضعیت قلب خبر می‌دهد. منظور از قلب در این آیات جسم صنوبری درون سینه نیست بلکه نفس و روان آدمی و مرکز گرایشات درونی است.

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (المطففين: ۱۴)

چنین نیست که آنها خیال می‌کنند، بلکه اعمالشان چون زنگاری بر دل‌هایشان نشسته است.

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً (المائدة: ۱۳).

بخاطر پیمان شکنی، آنها را از رحمت خویش دور ساختیم و دل‌های آنها را سخت و سنگین نمودیم.

حتی چگونگی تغذیه نیز در حالات قلب موثر است، چنان‌که امام علی (ع) پرخوری را منشأ قساوت قلب دانسته^۲ و مصرف متعادل برخی غذاها مانند عدس را سبب رقت قلب شمرده است.^۳

برتری رتبه نفس بر بدن

انسان‌شناسی الهی عیان می‌سازد که کمال آدمی در پرتو تکامل روحانی و کسب صفات برتر انسانی آشکار می‌شود. چنان‌که دریافت روح او را شایسته سجده ملائکه می‌سازد:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص: ۷۲).

۱ قال عیسی (ع): بحق أقول لكم لا يغني عن الجسد أن يكون ظاهره صحيحا و باطنه فاسدا كذلك لا تغني أجسادكم التي قد أعجبتمكم و قد فسدت قلوبكم و ما يغني عنكم أن تنقوا جلودكم و قلوبكم دنسة (بحار الأنوار، ج ۱ ص ۱۴۵).

امام کاظم (ع) مسلمان را به تقسیم اوقات زوزانه متناسب با نیازهای متعدد سفارش می‌کند:

اجتهدوا فی أن یکون زمانکم أربع ساعات ساعة لمناجاة الله و ساعة لأمر المعاش و ساعة لمعاشرة الإخوان و الثقات الذین یعرفونکم عیوبکم و یخلصونکم فی الباطن و ساعة تخلون فیها للذاتکم فی غیر محرم و بهذه الساعة تقدرون علی الثلاث ساعات. (تحف العقول، ص ۴۰۹).

۲ غرر الحکم، ص ۳۶۰.

۳ مستدرک الوسائل، ج ۱۶ ص ۳۴۱.

هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خودم در آن دمیدم برای او سجده کنید. در آیه دیگری خداوند زمانی کار خود در خلقت انسان را به (فتبارک الله احسن الخالقین) توصیف می کند که که روح به بدن افزوده می شود.^۱

کمال هر موجود و از جمله انسان در گرو تحقق عینی تمام استعدادهای نوعی اوست. بی تردید عینیت یافتن خواست های مادی و حیوانی را نباید کمال انسانی شمرد، چرا که آنها میان انسان و حیوان مشترکند و شکوفایی آن به معنای تکامل انسان در بعد حیوانی است. در چنین شرایطی انسانیت انسان همچنان بالقوه است. شکوفایی ابعاد حیوانی، زودگذر و ناپایدار، مساوی شکوفایی هویت حقیقی انسان، یعنی روح فناپذیر، جاودانه طلب و نامحدود خواه او نیست. هرگاه روان فناپذیر او شکوفا شود و به کمال و لذت بی پایان، ناب و بدون محدودیت و مزاحم دست یابد، انسانیت او به فعلیت رسیده است. براین اساس می توان گفت کمال نهایی آدمی نقطه ای است که کمالی فراتر از آن برای انسان متصور نیست و آن نیل به بالاترین، ناب ترین، گسترده ترین و پایدارترین لذت است که از طریق قرب الهی حاصل می شود.^۲

با توجه به برتری تعالی روح، توجه به بدن تا آن جا لازم است که ابزاری برای کسب درجات برتر انسانی باشد. بر این اساس اگر نوع نگاه علوم انسانی به روح آدمی در تبیین مسائل آن تاثیر گذار است. اگر منکر غیرمادی بودن بخشی از وجود آدمی یا منکر برتری رتبی آن بر بدن باشد از بسیار از حقائق انسانی غافل خواهد بود و به داوریهای کودکانه و بعضاً ضد تکاملی در مورد انسان منجر خواهد شد.^۳

کاستی ادمی برای انسان شناسی جامع

اگر ترکیب انسان از روح و بدن را پذیرفتیم باید اذعان نمود که نگاه تجربی به انسان ناکافی است و علوم تجربی شایستگی انسان شناسی جامع را ندارند. موضوع شناخت و داوری علوم تجربی، امور مادی و محسوس است؛ در نتیجه این ابزار توان روشن ساختن بعد مادی انسان را تا حد زیادی دارد؛ اما برای داوری بعد روحانی انسان ناتوان است. علوم تجربی، نسبت به مسائلی که از حوزه علوم تجربی فراتر باشد، ساکت است، نه آن را رد و نه اثبات می کند. اگر کسی با اتکا به علوم تجربی، دعاوی فوق تجربی را رد کرد، پسان کسی است که با چشم پشت دیوار را نمی بیند اما وجود هر موجودی را در آن جا انکار کند. با وجود تنگنای مادی

۱ «ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين» (مؤمنون: ۱۴).

۲ ر.ک. محمود رجبی، انسان شناسی، (موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۰) ص ۲۲۲-۲۲۶.

۳ «زین للناس حب الشهوات من النساء والبنین والقناطر المقطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب» (آل عمران: ۱۴).

«وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور» (آل عمران: ۱۸۵).

«وما اوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير و ابقى افلا تعقلون» (قصص: ۶۰).

دانش تجربی، این علوم صلاحیت کافی برای تحلیل ذهن و روان و رفتار آدمی را ندارند؛ زیرا انسان ترکیبی از دو بعد را داراست، و هر نوع توصیف و تحلیل وی باید ناظر به هر دو، و ارتباط آنها با یکدیگر باشد. به دلیل محدودیت پیشین، داوری‌های علوم تجربی در عرصه‌ی امور مادی بشر نیز نمی‌تواند در تمام موارد پذیرفته شود؛ زیرا دو بعدی بودن انسان و ارتباط روح و جسم وی، اقتضا می‌کند که نتایج علوم تجربی تا آن‌جا تبعیت شود، که به بعد روحانی وی آسیب نرساند؛ اما در صورت وجود خطر آسیب، پیروی از آن نابخردانه است. برای مثال، اگر گفته شود، پوشش حجاب برای زنان در حضور نامحرم، امری سخت و دست و پا گیر و به ویژه در هوای گرم تابستان آزار دهنده است. آیا این امر می‌تواند دلیل کافی برای جواز بی حجابی در خیابانها و محل کار باشد؟ پاسخ منفی است. زیرا گرچه ممکن است بی حجابی از برخی جهات و اهداف صرفاً دنیوی آثار مثبتی داشته باشد، اما به دلیل توابع منفی معنوی، روانی، اخلاقی، اجتماعی و اخروی و بستر سازی برای گسترش فساد اخلاقی، بی حجابی به مصلحت فرد و جامعه نیست. بنابراین افزون بر آن که دانش تجربی توانایی شناخت بعد غیر مادی آدمی را ندارد، به دلیل پیوند ناگسستنی ابعاد وجودی انسان، پیروی مطلق از دستورات مادی او نیز، صحیح نیست، مگر در مواردی که به عدم آسیب‌رسانی آن به سایر ابعاد، مطمئن باشیم.

ارائه‌ی توصیف و تحلیل جامع انسان و بیان هنجارهایی برای فعلیت بخشی به استعدادهای عظیم آدمی، افزون بر شناخت ابعاد روحانی وی، در گرو توجه به سایر امور غیر مادی عالم، مانند خدا و آخرت است. دانشی که در مقام کمال بخشی به انسان است، هم باید به امکانات و زوایای وجودیش، و هم به امکانات مادی و غیر مادی خارج از وی نظر داشته باشد، تا بتواند طرح جامعی ارائه دهد. علم تجربی، توان پاسخ‌گویی به همه‌ی پرسش‌ها و معماهای بشری را ندارد. در دهه‌های اخیر دانشمندان تجربی، این سخن را تأیید کرده‌اند. یکی از محققان معاصر می‌گوید: "بنده در سال ۹۸ در کنفرانسی بودم که در آن، دو نفر از بزرگان کیهان‌شناسی جهان صریحاً به من گفتند که در تحقیقات سال‌های اخیرشان به این نتیجه رسیده‌اند که علم خود کفا نیست و باید برای پاسخ بسیاری از سوالات، به خدا روی آورد."^۱

توانایی‌های شناختی آدمی، اعم از حواس ظاهری و عقل، به‌رغم کارآمدی نسبی در رفع نیازهای مادی، برای بازشناسی همه‌ی ابعاد وجودی انسان، (فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی) کافی نیست. آگاهی کامل از مجموعه‌ی مصالح نه تنها برای یک یا چند فرد، بلکه برای صدها متخصص نیز، ممکن نیست. همان‌گونه آدمی برای دستیابی به اهداف مادی لازم است که متغیرهای گوناگون مسیر خود را شناسایی و متناسب با آنها برنامه‌ریزی کند، انسان شناسی جامع نیز مستلزم احاطه‌ی کامل بر تمام متغیرهای

مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان نیاز دارد. در حالی که حواس ظاهری و عقل، فاقد توانایی کافی برای شناخت این امور است.

انسان شناسی معاصر دچار بحران معرفتی است به این معنا که به نوعی سرگردانی و سردرگمی در پاسخ به سوالات اساسی خود گرفتار شده است. به گفته ماکس شلر، فیلسوف و انسان شناس آلمانی، "هیچوقت در عرصه تاریخ انطور که ما آن را میشناسیم، انسان انقدر برای خود مسئله نبوده که امروز هست ... علوم تخصصی که پیوسته تعدادشان روبه افزایش است، و با مسائل انسان سروکار دارند، بیشتر پنهانگر ذات انسان در پرده حجابند تا روشنگر آن."^۱

ارنست کاسیرر، فیلسوف و انسان شناس آلمانی، در کتابی که در باب انسان نوشته یک فصل آن را به "بحران در شناخت نفس" اختصاص داده است.^۲ ناسازگاری نظریات با یکدیگر، عدم انسجام درونی آنها، فقدان داور کارآمد و مورد اتفاق، نادیده گرفتن گذشته و آینده انسان، و ناتوانی از تبیین مهمترین پدیده های انسانی، از جمله محورهای بحران در انسان شناسی معاصر است.^۳ در جهان معاصر "انسان مبدا و مرکز عقلی خود را از دست داده است و در مقابل آنچه بدست آورده همانا اشفتهگی کامل اندیشه می باشد."^۴ ناسازگاری و اختلاف اراء در این عرصه به حدی است که به گفته کاسیرر حتی درون هر یک از رشته های علوم انسانی، هیچ اصل علمی یافت نمی شود که مورد اتفاق همگان باشد.^۵

به رغم رشد اندیشه بشری و گسترش علوم به ویژه علوم انسانی، وضعیت کنونی نیاز به رجوع به داوری کارآمد و اطمینان بخش را در باب انسان شناسی آشکار می سازد. همین امر سبب می شود به منبع وحی به عنوان ابزار مکمل معرفت بشری روی آوریم و در علوم انسانی طرحی نو در اندازیم. تکیه به وحی به ما کمک می کند که کاستی منابع معرفتی بشری در این موضوع مرتفع شود و به نوعی انسان شناسی جامع ناظر به همه ی ابعاد وجودی انسان، امکانات مادی و ماورایی بیرونی و مجموع دنیا و آخرت دارد و از اتقان و خطاناپذیری برخوردار است.

با توجه به مبانی ذکر شده روشن می شود که علم دینی بر این مجموعه مبانی استوار است که بدون آنها درک جایگاه علم دینی دشوار است. دین با مبانی خداشناختی، انسان شناختی، معرفت شناختی و ارزش شناختی خود، معارف تازه ای در اختیار علوم انسانی قرار می دهد. البته مبانی معرفت شناختی و ارزش شناختی از دل

۱ ارنست کاسیرر، رساله ای در باب انسان، درامدی بر فلسفه فرهنگ، ترجمه بزرگ نادرزاده، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۶-۴۷

۲ رک همان ص ۲۳-۴۷

۳ رجی، انسان شناسی ص ۳۳-۳۵

۴ کاسیرر ص ۴۶

۵ همان ص ۴۶.

معرفت شناسی اسلامی و علم دینی

مبانی انسان شناختی و خداشناختی قابل استخراج است و در این نوشتار به طور بیان نشد. محدودیت منابع معرفتی انسان برای شناخت انسان شناسی جامع نیاز ما به رجوع به منبع معرفتی وحی را اشکار می سازد. از طرفی پذیرش اینکه خداوند کامل مطلق است و انسان وجودی دو بعدی است و نفس او استعدادهای فراوانی برای رشد دارد، توابعارزشی را برای علوم انسانی در پی دارد. این امر اقتضا می کند که خدا را بشناسیم، هدف خلقت وی از انسان و جهان را دریابیم و مسیر کمال انسانی را کشف کنیم. علوم انسانی نمی تواند بدون توجه به این مبانی عقلی و دینی، به توصیف انسان بپردازد و به او توصیه ارائه دهد. اگر خداوند بالاترین مرتبه کمال را داراست و انسان قابلیت کمال را دارد، هدف نهایی علوم انسانی باید حرکت دادن انسان به سمت خدا و قرب الهی باشد. هدف اصلی از آفرینش هستی بستر سازی برای فعلیت بخشی به قابلیت های انسان و رشد و کمال اوست.

بدین ترتیب می توان گفت توجه به مبانی دینی آثار تهذیبی و تکمیلی فراوانی را برای علوم انسانی در پی دارد که ضمن مباحث گذشته برخی از آنها بیان شد. در آخر لازم به ذکر است که مبانی دینی علوم انسانی، مبانی عقلی و فلسفی نیز قلمداد می شوند زیرا با عقل نیز قابل اثباتند.

نقش معرفتی دین در مسائل و روش های علوم انسانی

علوم انسانی در ساحات مختلفی از جمله در مسائل و روش تحقیق در علوم انسانی می تواند تاثیر گذار باشد.

۱. در ساحات مسائل: ثمره دخالت دین در ساحات مبانی علوم انسانی، توسعه و تضییق مسائل آن علوم است. آنچه از مسائل علوم انسانی که مولود مبانی ضد دینی است پالایش می شود. تدوین مبانی دینی علوم انسانی گامی مقدماتی است که می تواند از دل آنها اصول، اهداف کلی و جزئی و مسائل تازه ای در هر یک از رشته های علوم انسانی استخراج شود و دریچه های تازه ای از معرفت به روی آدمیان بگشاید و به توسعه علوم انسانی منجر شود. تبیین پیوند میان مبانی با مولفه های درونی هریک از علوم انسانی گامی ضروری و طی نشده است. برای مثال پذیرش جهان بینی توحیدی می تواند در رشته های مختلف علوم انسانی مسائل تازه ای را فراروی اندیشمندان قرار دهد. اگر منابع معرفت به عقل ابزاری و تجربه محدود نشود و انواع معارف درجه بندی و ارزش گذاری شود، درجات معرفت می تواند مسائل تازه ای را برای علوم انسانی مطرح کند. بعلاوه امروزه دایره علوم انسانی بسیار گسترش یافته و به صدها رشته تقسیم شده است. توسعه منابع معرفتی در هر یک از این رشته ها می تواند افق های تازه ای فراروی بشریت بگشاید.

۲. در ساحات روشها: با توجه به آنچه تحت عنوان "کاستی ادبی برای انسان شناسی جامع" بیان شد اشکار گشت که انسان شناسی جامع در گرو احاطه ی کامل بر رابطه نفس و بدن و تمام متغیرهای درونی و برونی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی است. در حالی که حواس ظاهری و عقل، فاقد توانایی

کافی برای شناخت این امور است. بدین جهت دین روش و حیانی را به عنوان یکی از روشهای معتبر در علوم انسانی عرضه می کند و آن را مکمل روش عقلی و تجربی قرار می دهد.

نقش گرایشی دین در علوم به ویژه علوم انسانی

دین می تواند گرایشات اندیشمندان را تحت تاثیر قرار دهد. برخی از نمونه های آن عبارتند از:

تقویت حس کنجکاو

گرایش به شناخت در ادبی نهفته است. هر قدر او در مسیر این گرایش حرکت کند تواناییهای شناختی او بیشتر شکوفا می شود. اسلام با توصیه و تشویقهای فراوان به تعقل و اندیشه و بکار گیری این نعمت الهی به شکوفایی توانشهای شناختی ادبی کمک می کند و حس کنجکاو او را تقویت می نماید. قرآن کریم به وفور مسلمانان را به اندیشه وادی دارد. بیش از سیصد مرتبه واژه های مربوط به تعقل و تفکر و مشتقات آن بکار رفته است.

ایجاد روحیه علمی و بدون تعصب

اسلام روحیه حق جویی و توجه به محتوای سخن صرف نظر از گوینده را مورد تاکید قرار می دهد چنانکه خداوند می فرماید "قَبَشْرُ عِبَادِ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر: ۱۷-۱۸)". تعصب ورزی های بی منطق نسبت به گوینده مانع کسب علم و پرورش روحیه علمی است. اینگونه تعصبات می تواند مانع نگرش همه جانبه به انسان، مبانی و روشهای تحقیق در علوم انسانی شود به ویژه اگر نگرش غلطی بر فضای مراکز علمی و فرهنگی غالب باشد و شکستن جو شجاعتی ویژه بطلبد.

تقویت انگیزه کسب علم

اسلام به شیوه های مختلفی افراد را به کسب دانش تحریک می کند و این نقش انگیزشی می تواند گامی موثر در تولید علوم انسانی باشد. با توصیه هایی که به کسب دانش و معرفت دارد و آن را ارزشمند تلقی می کند به کسب علوم انسانی نیز کمک می کند. از سوی دیگر کسب علم را برای منافع جامعه اسلامی واجب یا مستحب می شمارد و آن را به وظیفه ی شرعی و دینی تبدیل می کند. وظیفه مداری در رشد علم می تواند مبارزه با موانع را تسهیل نماید و در شرایط سخت نیز ادبی را به حرکت وادارد و فرد یا جامعه را به فتح قله های بلند علمی موفق سازد.

گزینش رشته علمی

ارزشهای دینی می تواند در گزینش رشته علمی، کنار نهادن برخی رشته ها یا اولویت دادن به برخی موثر باشد. این نقش در کسب دانش در رشته طبیعی یا انسانی می تواند مشاهده شود. برای مثال تولید دخانیات، مواد مخدر، مشروبات الکلی، سلاحهای شیمیایی، کشتار جمعی و بمب اتم ولو بهره های وافر اقتصادی

معرفت شناسی اسلامی و علم دینی

داشته باشد ممنوع است همانگونه که کسب دانش سحر و جادو جز برای خنثی سازی و باطل کردن سحر دیگران مجاز نیست. تولید و گسترش این دانشها به ضرر جوامع انسانی است یا به کشتار بی گناهان می انجامد.

برخی از دانشها هم گرچه به خودی خود مجاز هستند اگر فرایند کسب آنها به خطرات مهم اخلاقی، ارزشی و زیر پا نهادن باورهای دینی منجر شود ممنوع است. همانگونه که اگر کسب دانش خطر قطعی جانی به دنبال داشته باشد عقلاً مجاز نیست اسلام خطرات قطعی اخلاقی و ارزشی اسلامی را نیز به خطرات جانی ملحق می کند و ممنوع می سازد.

همانگونه که کسب برخی دانشها ممنوع است برخی دانشهای مجاز نیز در سایه ی دین اولویت پیدا می کنند و آن دانشهایی است که جامعه بیشتر به آن نیازمند است و نیروی کافی برای آن ندارد. برای مثال اگر انسان مسلمان به جایگاه برتر علوم انسانی نسبت به علوم طبیعی پی برد، به دلیل ایمان دینی تلاش در این رشته را تا زمان رفع نیاز جامعه اسلامی، بر سایر امور ترجیح می دهد. دین کمک می کند تا در انجام مسوولیتها و وظایف برتر را اولویت بدهیم و همین امر به رشد علوم انسانی مدد می رساند.

بدین ترتیب درجه ارزشی که دین به نوع دانش و معرفت می دهد در انتخاب آن رشته تاثیرگذار است. در منابع اسلامی انواع معارف بشری درجه بندی شده و برخی بر دیگری ترجیح یافته است. اگر تحقیق در علوم انسانی بیش از علوم طبیعی ضرورت پیدا کند چنانچه امروزه شاهد هستیم، دین می تواند مشوق افراد در ورود به علوم انسانی یا شاخه ای خاص از آن باشد.

گزینش اهداف، پالایش انگیزه ها و جهت دهی الهی به ان

رفتارهای اختیاری انسان هدفی را در پی دارد. کسب علم نیز یکی از انواع رفتارهای اختیاری است که اهداف متوسط و غایی را به دنبال دارد. علوم انسانی اعم از اقتصاد، روانشناسی، جامعه شناسی، هنر، ادبیات و ... می تواند اهداف متوسطی را دنبال کند که هدف غایی آن فقط لذت و رفاه مادی باشد و لو به بهای فراموشی یا قربانی شدن اهداف اخلاقی، معنوی، متعالی و اخروی. دین این دانشها را برای فعلیت بخشی به توانشهای متعالی نیز به کار میگیرد و از افراط در توجه به مادیات و غرائز حیوانی می کاهد.

دین می تواند هادی نیکخواه و شایسته ای برای علوم انسانی باشد و مسیر استفاده آن را هدایت و کنترل کند. زیرا علم، اعم از طبیعی و انسانی، ابزاری است که می تواند برای جهان بینی، اهداف، و امیال مادی و شیطانی و خداسنیز بکار گرفته شود. علم، ابزاری است که برای انواع بهره وری ها قابلیت دارد. صرف برخورداری از ابزار تضمین کننده ی کاربرد شایسته آن نیست. علوم انسانی می تواند، به وجهی نیکو یا ناپسند به کار گرفته شود. وجود این ابزار برای آدمی، وی را از داشتن برنامه ی هدایت و راه کارهای استفاده ی صحیح از آنها بی نیاز نمی سازد.

انگیزه کسب علم در علوم انسانی از دو جهت نیازمند پالایش و کنترل است:

۱. کنترل درونی: حاکمیت ارزشهای الهی در فرد سبب می شود که دانش او در مسیر اهداف شوم و تحت تاثیر خواهش های نفسانی قرار نگیرد. تاریخ تفکر بشر نشان می دهد که رهبران فکری متعددی برای جذب پیروان و کسب شهرت از نظراتی دفاع کرده اند و انسان های بیشماری را به گمراهی سوق داده اند. اندیشه ورزی ممکن است خود آگاه یا ناخودآگاه تحت تاثیر امیال قرار گیرد. چنانکه امام صادق ع می فرماید:

حب الدنيا یعمی و یصم و یبکم^۱

دنیا دوستی آدمی را کور و کر و لال می کند.

این روایت نشان می دهد که امیال در سیستم شناختی آدمی تاثیر گذار هستند.

از جمله گرایشات غریزی و حیوانی بشر میل به آزادی از هر قید و بند اخلاقی و محدودیت رفتاری است. چنانکه قرآن می فرماید:

بل یرید الانسان لیفجر امامه (قیامت: ۵)

بلکه انسان می خواهد (آزاد باشد و) مادام العمر گناه کند.

ادمی با چنین خصلتی امکان سوء استفاده از علوم انسانی خود را دارد، چنانکه به بیان قرآن انسان های فتنه جو و محجوب العقل به آیات متشابه تمسک می کنند و با کاربست ناصواب عقل تلاش می کنند تا آنها را بر اساس اغراض و اهداف خود تفسیر و تاویل کنند.^۲ به همین دلیل نمی توان به تحلیل هر اندیشمند علوم انسانی تن داد و از آن تبعیت کرد. عالمان و اندیشمندان به میزانی که دانشی برتر دارند به تقوای افضل نیز نیازمندند. یکی از حکمت های عصمت انبیا و ائمه ع در پس این نکته پنهان است.

۲. مقاومت بیرونی: پذیرش باورها و ارزشهای دینی کمک می کند که متفکر علوم انسانی ثمره دانش خود را در خدمت ظالمان و خداستیزان قرار ندهد و در برابر خواست آنها مقاومت کند. امروزه علوم انسانی

۱ کافی، ج ۲، ص ۱۳۶

۲ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْنًا بِهٖ كُلُّ مَنٍ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ (ال عمران: ۷)

او کسی است که این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کرد، که قسمتی از آن، آیات ((محکم)) (صریح و روشن) است، که اساس این کتاب می باشد؛ (و هر گونه پیچیدگی در آیات دیگر، با مراجعه به اینها، بر طرف می گردد). و قسمتی از آن، ((متشابه)) است (آیاتی که به خاطر بالا بودن سطح مطلب و جهات دیگر، در نگاه اول، احتمالات مختلفی در آن می رود؛ ولی با توجه به آیات محکم، تفسیر آنها آشکار می گردد). اما آنها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال متشابهات اند، تا فتنه انگیزی کنند (و مردم را گمراه سازند)، و تفسیر (نادرستی) برای آن می طلبند؛ در حالی که تفسیر آنها را، جز خدا و راسخان در علم، نمی دانند. (آنها که به دنبال فهم و درک اسرار همه آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی) می گویند: ((ما به همه آن ایمان آوردیم، همه از طرف پروردگار ماست.)) و جز صاحبان عقل، متذکر نمی شوند (و این حقیقت را درک نمی کنند).

غربی، یکی از مهمترین ابزارها در دست ابرقدرت‌ها برای حفظ سیطره‌ی ظالمانه‌ی آنها تلقی می‌شود. همیشه در طول تاریخ قدرت‌های ظالم و طاغوتی برای رسیدن به منافع خود از برخی اندیشمندان بهره‌برده‌اند و آنان را برای توجیه اعمال خود بکار گمارده‌اند. تمام طرح‌های استعماری، سلطه‌جویانه، و مزورانه با استفاده از کارشناسان روانشناس، جامعه‌شناسی، سیاستمدار و ... به نتیجه می‌رسد. قدرتهای غربی تلاش می‌کنند فرهنگ خود را بر جهان مسلط کنند و ارزشهای مورد نظر خود را در جوامع مختلف درونی ساخته و به ارزش مطلوب تبدیل کنند. اگر امروزه مهمترین راهکار دشمنان اسلام و قدرت طلبان جهانی استفاده از شیوه جنگ نرم شناخته شده است، این نشانگر اهمیت علوم انسانی و ضرورت هدایت آن است چرا که در این شیوه از علوم انسانی بسیار بهره‌برداری می‌شود. از سوی دیگر، حفظ بشریت از سلطه فرهنگ مادی غرب نیز به همین ابزار، محتاج است. بنابراین، اگر عالم علوم انسانی هدایت نشود، ممکن است، علم او به خدمت دشمنان بشریت در آید. پیشرفت علوم انسانی، اگر در کنار تعالیم هدایت‌بخش و انسان‌ساز وحی و ارزش‌های اخلاقی قرار نگیرد، به آثار زیان‌باری منتهی می‌شود:

ژولیان هکسلی، دانشمند برجسته‌ی غربی در کتاب علم و سنت می‌گوید:

دانش در این روزگار، انبوهی بی‌پایان از شناخت‌ها را به ما ارزانی داشته‌است، ولی به ما نگفته که چگونه از آن استفاده کنیم.^۱

نقش تمدن ساز

در مجموع می‌توان گفت ورود دین به عرصه علوم انسانی و کاربست آن در جامعه، به بهره‌برداری از نتایج قوت و مثبت علوم، توسعه و تضییق موضوعات و مسائل آنها و صیانت فرد و جامعه از توابع منفی آن می‌انجامد و گامی موثر در رشد تمدن اسلامی تلقی می‌شود. علوم انسانی نقشی شگرف و بنیادین در توسعه تمدن در جوامع غربی ایفا کرده است و بلکه مرجع فکری تمدن غرب است و جایگاه برتری در این جهت نسبت به علوم تجربی، فنی مهندسی و پزشکی دارد زیرا علوم انسانی منبع تدوین طرحهای کلان و حیاتی جامعه است در حالی که علوم تجربی، فنی مهندسی و پزشکی برای طرحهای خرد بکار می‌آیند و لذا جایگاه طرحهای کلان برتر از طرحهای خرد است. مدیرتوجهتدهی طرحهای خرد توسط طرحهای کلان انجام می‌گیرد. در غرب علوم انسانی حاکم بر علوم تجربی است اما در کشور ما هنوز علوم انسانی رشد کافی را نداشته تا چنین حکومتی را بر علوم تجربی حاصل شده باشد. یکی از ثمرات پیوند دین به علوم انسانی، حرکت دادن جامعه به سمت تمدن اسلامی است. متأسفانه ما از این نکته غافلیم که تمدن اسلامی جز در سایه علوم انسانی اسلامی حاصل نمی‌شود و اگر هم چیزی حاصل شود زودگذر و ناپایدار خواهد بود. تا قبل از انقلاب ما در تدوین و اجرای

طرحهای خرد و کلان مقلد و وابسته به غرب بوده‌ایم. بعد از انقلاب تلاشهای اولیه در جهت استقلال در بخش طرحهای خرد (علوم تجربی) آغاز شد غافل از آنکه استقلال واقعی و حرکت در جهت تمدن اسلامی بدون استقلال در طرحهای کلان (علوم انسانی) ناممکن است. این در حالیست که دانشگاههای ما همچنان جایگاه تدریس علوم انسانی غربی بوده و هست بدون آنکه گامهای لازم در راستای اسلامی سازی آن برداشته شود.^۱



۱ رک. حمید حسینی زاده محمد آبادی، "رابطه علم با فرهنگ و تمدن اسلامی از دیدگاه شهید مطهری"، اندیشه حوزه، مهر و آبان ۱۳۸۵، شماره ۶۰ و غلامعلی حداد عادل، "بدون علوم انسانی اسلامی، تمدن مستقر نمی‌رسیم"، مجله پویا ش ۱۶ و علی خورشیدی طاسکوه (گردآورنده مقالات)، علوم انسانی و ماهیت تمدن سازی ان، فصل "علوم انسانی و تمدن سازی دینی"

نتیجه

۱. در باب امکان علم دینی چهار رویکرد عمده مطرح است: رویکرد پیشفرض محور، کاربردی، شمول گرای عقل و نقل محور، و شمول گرای نقل محور.
۲. رویکرد شمول گرا نگاه حداکثری به علم دینی دارد و دایره آن را تا انجا گسترش می دهد که تمام علوم بشری اعم از علوم طبیعی و انسانی را در برمی گیرد و هیچ دانشی از دایره آن بیرون نمی ماند. این رویکرد دو قرائت دارد که هیچیک قابل پذیرش نیستند. ضرورت نگاه انتقادی به برخی از نتایج اندیشه مدرنیته و گسترش تکنولوژی سبب شده است که این گروه بطور کلی آن را نفی کنند. اینها نتوانسته اند تفکیک دقیقی میان ابعاد مختلف آن داشته باشند در حالیکه آنچه لازم است کشف ابعاد منفی آن و تلاش برای رفع نقایص آن است. اشکال اساسی قرائت دوم این رویکرد که از مجموعه مرتبط به فرهنگستان علوم اسلامی است، تقدم اراده بر علم، نفی کاشفیت علم و مبتلا بودن به مغالطه خلط میان انگیزه و انگیزه است.
۳. سایر رویکردها تا حدودی قابل قبول هستند گرچه هر کدام به زاویه ای از موضوع نظر دوخته اند و می توانند مکمل هم قرار گیرند.
۴. در تمام کاربردهای یاد شده، وصف دینی، قید احترازی است اما طبق دیدگاه شمول گرای عقل و نقل محور، که گفته می شود همه ی علوم قطعی و اطمینان بخش، دینی هستند، قید دینی، توضیحی خواهد بود نه احترازی.
۵. در مجموع می توان گفت علم دینی یعنی دانشی که برابند تلائم و تعامل علم و دین است یعنی از سویی تعریف علم بر آن صدق می کند و از سوی دیگر نگاهی جامع به هستی و منابع معرفتی دارد. یعنی برای نیل به نتایج خود هم به هستی مادی و غیر مادی، و هم به انواع منابع معرفتی بشری و وحیانی توجه دارد.
۶. پذیرش علم دینی بر مجموعه مبانی هستی شناختی و انسان شناختی استوار است.
۷. توجه به آسیبهای علوم انسانی موجود ضرورت علم دینی را آشکار می سازد. برخی آسیبهای آن عبارتند از:
 ۱. محدود سازی تحقیق به روش تجربی که برخاسته از نگرش پوزیتیویستی حاکم در دوران ظهور و رشد علوم انسانی است: این روش نوعی انسان شناسی تجربی را بر علوم انسانی حاکم کرد و لذا علوم انسانی بر نوعی انسان شناسی ناقص بنا نهاده شد.
 ۲. عینی نگری، قطعیت بخشی و کلی نگری به نتایج تجربی این علوم و ظنی تلقی کردن نتایج سایر علوم: لازم است در داوری در باب نتایج علوم انسانی به تفاوت های آن با علوم طبیعی توجه شود.
 ۳. فراموشی صدق گرایی و محدود شدن به کارکرد گرایی: این آسیب می تواند به تدریج ما را از شناخت واقعی جهان و انسان دور سازد.

- ۴، حاکم ساختن تبیین بر سکوی استدلال: این شیوه می تواند به گسترش و تثبیت اراء باطل بیانجامد.
۵. روش شناسی غلط در تحقیقات علوم انسانی در باب دین سبب شده است که بسیاری از عالمان این عرصه از شناخت واقعی دین صحیح محروم بمانند و نگاهی منفی به دین داشته باشند که نمونه هایی از آن را می توان در تحلیلهای روانشناسان و جامعه شناسان مشاهده کرد
۸. دین می تواند خدماتی را به علوم انسانی عرضه کند که از جمله آنها نقش معرفتی دین در علوم انسانی در ساحات مختلفی از جمله در مبانی، مسائل، و روش قابل ذکر است. در بعد گرایشی نیز دین می تواند به تقویت انگیزه کسب علم و حس کنجکاوی بیانجامد. همچنین ارزشهای دینی می تواند در گزینش رشته علمی، کنار نهادن برخی رشته ها یا اولویت دادن به برخی موثر باشد.
۹. ورود دین به عرصه علوم انسانی می تواند به بهره برداری از نتایج مثبت علوم از یک سو، و توسعه و تضییق موضوعات و مسائل آنها و صیانت فرد و جامعه از توابع منفی آن از سوی دیگر بیانجامد و بستر رشد تمدن اسلامی را فراهم سازد.

ضمیمه ۱: ادله تجرد نفس

الف. دلایل عقلی

برخی از دلایل عقلی^۱ تجرد نفس در ذیل می آید.

ثبات شخصیت

آن چه را با تعبیر «خود» یا «من» از آن یاد می کنیم، از آغاز تولد تا پایان عمر امر واحد و ثابتی است در عین آن که در طول عمر خویش، صفات، و ویژگی هایی را دارا می شود یا از دست می دهد. اگر از استاد کهنسالی ساله ای پرسید که جریان زندگی خود را تعریف کند وی احتمالا می گوید "من در بچگی به فلان دبستان یا مکتبخانه می رفتم، سپس به دبیرستان، و بعد به دانشگاه منتقل شدم، والدینم با من رفتاری عطفوت امیز داشتند، ازدواج کردم، و ...". مفهوم "من" در طول تاریخ پرفراز و نشیب زندگی وی، به منزله ی نخ تسبیحی است که تمام دانه های آن را به یکدیگر متصل می کند. تمام کمالات یا ضعفهایی که حاصل شده، و حوادثی که شاهد آنها بوده، برای امر ثابتی رخ داده که از آن به "من" تعبیر می کند. این "من" امری ثابت است که با

۱ رک: علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ ص ۷۰-۷۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، این سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ج ۲ ص ۲۹۲-۲۹۶، حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس. ص ۳۸۹-۴۰۰، حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، دروس ۵۷، ۵۶، ۵۴، ۵۰، ۴۷، ۴۶، ۳۵، احمد واعظی، انسان از دیدگاه اسلام، ص ۳۷-۴۴ و رجبی، انسان شناسی، ص ۱۰۹-۱۱۲

معرفت شناسی اسلامی و علم دینی

سایر اعضا یا سلول‌ها یا هر جزء مادی دیگر بدن ما متفاوت است چرا که در گذر عمر بارها تمام سلول‌های بدن تغییر می‌کند اما "من" پایدار می‌ماند. ثبات آن دلیل غیر مادی و مجرد بودن آن است. علم {علوم تجربی} نیز نمی‌تواند مدعی مادی بودن روح شود بلکه متواضع‌تر از آن است که درمورد امور مجرد که خارج از قلمرو آن است، قضاوتی کند؛ افزون آن که نهایت مدعای علم در هر زمینه‌ای، نیافتن است نه انکار و نبودن.

تقسیم ناپذیری

موجودات مادی به دلیل برخورداری از کمیت و مقدار، قابل تقسیم و تجزیه‌اند؛ محض نمونه، یک قطعه چوب دو متری را می‌توان به دو پاره چوب یک متری یا ده پاره‌ی بیست سانتی تقسیم کرد، اما وقتی ما در مورد خود تأمل می‌کنیم، در می‌یابیم که آن چه را با واژه «من» از او یاد می‌کنیم، امری بسیط و تقسیم ناپذیر است و نمی‌توان آن را به دو «نیمه من» تقسیم کرد. این تقسیم ناپذیری نشان آن است که «من» ماده و جسم نیست؛ افزون بر این، ما در می‌یابیم که نفس از عوارض مادی نیز نیست، چرا که عوارض مادی مانند (سفیدی کاغذ، به تبع کاغذ که در آن حلول کرده، قابل تقسیم است. با دو نیم کردن کاغذ، سفیدی آن هم (به تبع دو نیم شدن کاغذ) تقسیم می‌شود، اما «من» و پدیده‌های روحی به تبع جسم ما هم تقسیم پذیر نیستند؛ یعنی اگر جسم ما را هم دو نیمه کنند، «من» یا فکر ما و مطلبی را که فرا گرفته‌ایم، دو نیمه نمی‌شود. این ویژگی نشانه‌ی غیر مادی بودن «من» است.

بی‌نیازی از مکان

موجودات مادی به دلیل آن که بی‌واسطه یا با واسطه دارای بعد هستند، نیازمند مکان هستند و مقداری از فضا را اشغال می‌کنند؛ ولی نفس به کلی فاقد بعد و لذا بی‌مکان است؛ به عنوان مثال؛ نمی‌توانیم برای «من» مکان مشخصی را در جسم خود یا خارج از آن تعیین کنیم؛ زیرا نه خودِ جسم است که ذاتاً دارای بعد باشد نه در جسم حلول می‌کند نه از ویژگی‌های جسم است که به تبع آن، دارای بعد و در نتیجه دارای مکان باشد. پدیده‌های روحی مانند غم، شادی، تفکر و استنتاج، اراده و تصمیم‌گیری نیز این گونه هستند.

ب. شواهد تجربی

تجارب بشری در ارتباط با ارواح، آتوسکپی، رویاهای صادق و تله پاتی، شاهد گویای تجرد روح آدمی است:

انسان می‌تواند از طریق «ارتباط با ارواح» با کسانی که سالیان پیش مرده‌اند و چه بسا نام آن‌ها را هم نشنیده است، ارتباط برقرار کند و اطلاعاتی را دریافت نماید. نمونه‌ای از آن‌ها را می‌توان در تجربه‌ی دانشمندانی یافت که در دقت، تقوا و صداقت آنان تردیدی وجود ندارد. آنان حالاتی را تجربه کرده‌اند که ضمن آن با

کسانی که سال ها پیش مرده اند، ارتباط برقرار شده و از آنان اطلاعات دقیقی از گذشته یا آینده دریافت کرده اند. تجربه ی آنان گویای غیر مادی بودن روح است چرا که بدون وجود روح مجرد، ارتباط با جسم مرده ای که سالیان پیش متلاشی شده و هیچ آشنایی و ارتباطی هم با این دانشمندان نداشته است، امکان پذیر نیست. محض نمونه خاطره ی مرحوم علامه طباطبایی را نقل می کنیم: در دوران طلبگی زمانی که در نجف اشرف به تحصیل علوم دینی مشغول بودم، یک بار که وضعیت معیشتی ام بسیار سخت شده بود، در منزل نشسته و در این فکر غرق بودم و با خود گفتم تا چه زمان توان تحمل این این وضعیت اقتصادی زندگی را داری؟ ناگهان احساس کردم کسی درب منزل را می زند. برخاستم و رفتم در را باز کردم فردی را مشاهده کردم که تا کنون ندیده بودم. لباس مخصوصی به تن داشت، به من سلام کرد و من جواب دادم. او گفت: من سلطان حسین هستم. خدای تبارک و تعالی می فرماید: در این هیجده سال کی تو را گرسنه گذاشته ام که درس و مطالعه را رها کرده، به فکر تأمین روزی هستی؟ علامه می فرماید: آن شخص خداحافظی کرد و رفت و من در رابستم و باز گشتم و یک مرتبه دیدم که این هیجده سال از چه زمانی است؟ از آغاز طلبگی من بیش از هیجده سال می گذرد و از هنگام ازدواج هم تاکنون با هیجده سال تطابق ندارد. دقت کردم دیدم از زمان ملبس شدن به لباس روحانیت دقیقاً هیجده سال می گذرد. سال ها بعد به ایران آمدم و در تبریز ساکن شدم. روزی به گورستانی رفتم اتفاقاً به قبری برخورد کردم. دیدم نام همان شخص بر روی سنگ قبرش نوشته شده است. در تاریخ وفات او دقت کردم، دیدم سیصد سال پیش از آن واقعه، او از دنیا رفته است و ارتباط من با روح او بوده است^۱

مشابه همین مطلب، شهود آینده خود یا دیگران در بیداری است. نمونه ی آن را می توان در آن چه در مورد مرحوم حضرت آیت الله خویی نقل شده است مشاهده کرد ایشان در دوران جوانی و اوایل طلبگی، تمام مراحل زندگی خود تا زمان مرگ و مراسم تشییع جنازه خود را در بیداری به صورت مکاشفه دیده و سپس در جریان زندگی خود به همان صورت تجربه کرده است.^۲

«آتوسکی»^۳ ناظر به اطلاعاتی است که هنگام جدایی موقت روح از جسم برای برخی حاصل می شود؛ مانند کسانی که در اثر سکنه مغزی یا تصادف های شدید هوش و حواس خود را از دست می دهند و روح از بدنشان فاصله می گیرد و پس از بهبودی، تمام وقایع در حال بی هوشی را به خاطر دارند. آنها می گویند: ما در

۱. ر. ک. قاسملو، یعقوب؛ طیب عاشقان؛ ص ۴۵ و ۴۶.

۲. ر. ک. حسن زاده، صادق؛ اسوه عارفان؛ ص ۶۱.

این مدت جسم خود، اطرافیان و اعمال پزشکی و غیره که روی جسممان انجام می‌شده و را در این مدت مشاهده کرده و صداها را شنیده اند.^۱

« رؤیا های صادق » گذرگاه دیگری برای سفر به زمان‌های گذشته یا آینده و مکان‌های نادیده و احياناً ناشنیده است که برخی در حال خواب تجربه می‌کنند و پس از بیداری، در می‌یابند که اطلاعات دریافت شده هنگام خواب کاملاً صادق بوده است. با توجه به این که بدن انسان هنگام خواب در مکان خاصی و غالباً بدون حرکت قرار دارد، راهی برای توجیه مشاهده ی حوادث و کسب اطلاعات جز با پذیرش روح مجردی که این سفر را انجام داده، وجود ندارد.

ادراکات رویاهای کاذب نیز گویای تجرد نفس است زیرا اگر به فرض بپذیریم که انسان چیزی جز ماده نیست و ادراکات او نیز مادی است، ادراکات در حال رویا قابل توجیه نخواهد بود. چرا که درک حسی در شرایط ویژه‌ای حاصل می‌شوند؛ به‌طور مثال برای دیدن یک درخت باید، چشم سالم و باز باشد و به‌طور مستقیم در برابر آن قرار گیرد، توجه فرد نیز بدان معطوف باشد تا ادراک حاصل شود؛ در حالی که هنگام خواب هیچ یک از این شرایط مهیا نیست. انسان با چشمان بسته امور زیادی را مشاهده می‌کند. لذات و الام دارد. به مناطق گوناگونی سفر می‌کند. کسی که در بیداری دست ندارد، در خواب می‌بیند که با دستان سالم خود کارهای متعددی انجام می‌دهد. آنکه چشم ندارد یا چشمان وی را به دلیل آسیب دیدگی بسته اند در خواب می‌بیند که چشمان سالمی دارد. اگر نفس چیزی جز امر مادی نباشد، با فقدان شرایط ادراکی، نباید هیچ درکی در عالم رؤیا برای وی حاصل شود در حالیکه چنین نیست.

از طریق « تله پاتی »^۲ دو یا چند نفر با فواصل بسیار دور با یکدیگر مرتبط می‌شوند و اطلاعاتی از یکی به دیگری منتقل می‌شود بدون اینکه هیچ گونه امکانات ارتباطی مادی در میان باشد. گاه دو فرد مرتبط در دو شهر مختلف قرار دارند و بدون شناخت قبلی از یکدیگر باهم ارتباط برقرار می‌کنند. این ارتباط نیز مانند پیوند با ارواح است؛ ولی نه با ارواح مردگان بلکه زندگان.

در آزمایشهایی که در این زمینه انجام می‌گیرد، معمولاً به این صورت عمل می‌شود که از کسانی که دارای قدرت تله پاتی هستند در نظر گرفته می‌شوند. کارتهایی نزد یکی از آنها فرستاده می‌شود و او آنها را به صورت دلخواه می‌چیند. شخص دیگر که ممکن است در شهر یا حتی کشور دیگری باشد، از نحوه ی چیده

۱ دکتر « ریموند مودی » در کتاب Life after Life (حیات بعد از حیات) با برخی از این افراد مصاحبه کرده و حاصل آن را در کتاب خود آورده است. دکتر میشل سابوم نیز این راه را ادامه داده و طی ۵ سال پژوهشهایی در این زمینه انجام داده و با ۱۱۶ نفر مصاحبه کرده است. سه چهارم این افراد سکنه کامل قلبی کرده و یک سوم آنان از تجربه آتوسکی برخوردار بوده اند. وی حاصل کار خود را در کتاب خاطرات مرگ: یک تحقیق پزشکی، عرضه کرد. ر.ک: هوپر، جودیت و دیک ترسی؛ جهان شگفت‌انگیز مغز؛ ص ۵۵۷ - ۵۶۹

شدن کارتها نزد نفر اول خبر می دهد. این امر کاملاً قابل کنترل است و می توان از عدم تماس فیزیکی یا تلفنی آنها اطمینان یافت.^۱

این موارد، از جمله شواهد تجربی است که وجود روح مجرد را تأیید می کند. با توجه به آن چه گذشته ، روشن می شود که پدیده های روحی رانمی توان با فعل و انفعالات شیمیایی، فیزیکی ، الکترومغناطیسی یا الکتروشیمیایی توجیه کرد و پدیده هایی مانند انتظارات انسانی، درد و احساسات و به ویژه ادراک، تجربه و تحلیل ، نتیجه گیری و استنباط ، باهیچ یک از امور یاد شده قابل توجیه نیست.

ضمیمه ۲ نقد دیدگاه فروید در باب منشا و روانشناسی دین

زیگموند فروید (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹ م) روانشناسی مشهور اتریشی، که پدر و بنیانگذار مکتب روان تحلیلی در روانشناسی تلقی می شود نگاهی منفی به دین دارد. وی دو تحلیل در باب ریشه دینگرایی ارائه میدهد:

۱. ترس از حوادث و احساس درماندگی

وی در یک تحلیل خود ریشه دین را جهل، فقدان رشد عقلی و در نتیجه ترس کودکان انسانها از رویدادهای طبیعی و احساس درماندگی می داند. به نظر وی چون انسانها از طبیعت هراسناکند و زندگی اجتماعی نیز رنجهایی را بر آنها تحمیل می کند، به دنبال راه چاره ای برای کاهش رنجهای خویشند. بدین جهت خدایان را ساخته اند تا از خشونت طبیعت به آن پناه برند همانگونه که کودک هنگام خطر به پدر تکیه می کند تا احساس امنیت در او حاصل شود. وی از واژه ی "خداپنداری" استفاده می کند تا ساختگی و تخیلی بودن خدا و پیوند این پندار با ضعف عقلی آدمی را نشان دهد و حتی نام کتابی که نظریه ی خود را بیان می کند "آینده ی یک پندار"^۲ می نامد. در مجموع به نظر وی، دین نوعی توهم و پنداری باطل است.^۳

۲. امیال سرکوب شده جنسی

فروید در تحلیل دیگری خاستگاه دین و اعتقاد به خدا را نابهنجاریهای روانی و امیال سرکوب شده جنسی می داند. به نظر وی در دوران خردسالی پسران گرایش جنسی به مادر خویش و دختران گرایش جنسی به پدر خود دارند به همین جهت پسران، پدر را و دختران، مادر را رقیب خود می دانند. دو احساس متضاد (عشق و نفرت) در پسر نسبت به پدر شکل می گیرد. از یک سو به دلیل احساس رقابت جنسی با پدر، از او متنفر است، از سوی دیگر به دلیل خدماتی که پدر به او دارد و از او پشتیبانی و حمایت می کند از پدر متنفر است. این دو احساس متضاد منجر به اعتقاد به خدایی، ساخته شده ی انسان می شود که دارای صفات متضاد است، خدایی

۱۱ احمد واعظی، انسان از دیدگاه اسلام، ص ۴۵-۴۶،

۲The Future of an Illusion

۳رک: زیگموند فروید، تمدن و ملالت های آن، ترجمه محمد مبشری، ص ۲۶؛ و فروید، آینده ی یک پندار، ترجمه هاشم رضی، ص ۱۷۳-۱۷۵

که از جهتی هراسناک و از جهتی دیگر مهربان و شایسته ی پرستش است. بدین ترتیب انسان ناآگاهانه وضعیت درونی خود را به خدا فرافکنی^۱ می کند و نسبت می دهد. امیال سرکوب شده ی دوران کودکی که در بخش ناخودآگاه جای گرفته، بعدها با "تصعید" یعنی تعالی بخشیدن، به صورت فعالیتهای هنری یا اعتقادات دینی ظاهر می شود. وی در مجموع، گرایش به دین را ناشی از عقده ی اودیپی حاصل از عشق جنسی دختر به پدر و پسر به مادر می داند و لذا دین را بیماری روانی یا «روان رنجوری و سواس آمیز و همگانی بشریت» می خواند.

نقد

۱. فروید به دلیل نگاه مادی به انسان و جهان، و روش شناسی صرفاً تجربی در شناخت جهان، وجود واقعی خدا را نفی می کند. چنانکه نویسنده ی زندگینامه اش بیان کرده است وی از آغاز تا پایان عمرش، ملحدی مادی گرا باقی ماند.^۲ وی با نگرش کارکردگرایانه به دین، فقط از کارکرد منفی آن سخن می گوید. وی از فلسفه علمی پوزیتیویسم اثرپذیرفته است و تنها روش تجربی را در تحقیق بکار گرفته است.

۲. فروید بر اساس رویکرد مادی خود، ارگانیسم انسان را نظام پیچیده انرژی می داند. انرژی نیز به نظر وی از طریق غذا بدست می آید و به صورت فیزیولوژیکی و روانشناختی ظاهر میشود. این سخن ناتمام است زیرا براساس نظر صحیح در فلسفه اسلامی هرچند برای تحقق پدیده های روانی و فکری در انسان فعل و انفعالات مادی و فیزیولوژیکی لازم است اما اینها تنها علت نیستند بلکه برای پیدایش تفکر و پدیده های روانی جنبه اعدادی و مقدماتی دارند. اصل فعل و انفعالات فکری و گرایشی از نفس حاصل می شود که موجودی غیرمادی است.^۳

۳. گرچه ممکن است در برخی جوامع و برخی دورانها، انسانهایی باشند که برای غلبه بر ترس از حوادث، به دین روی آورده باشند اما نمی توان این را به همه ی انسانها در همه ی دورانها تعمیم داد.

۴. اینکه انسانها به دلیل ترس از حوادث به خدا پناه برده اند ثابت نمی کند که وجود خدا و اعتقاد آن نمی تواند مبنای عقلی هم داشته باشد. گرچه ممکن است ترس یکی از عوامل محرک یا انگیزه ی فعالیتهای علمی ادبی باشد اما این امر سبب قضاوت در باب نتیجه ی حاصل از آن نمی تواند باشد زیرا مبتلا به مغالطه ی خلط انگیزه و انگیزه است. قضاوت در باب صدق و کذب یک ادعا یا نظریه روش دیگری می طلبد. انگیزه ی اولیه تمام فعالیتهای ادبی دوست داشتن خود و لذات خویش و ترس از ابتلا به الام و رنجهاست. یکی از دلایل

۱Projection

۲جان مک کویری، تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۱۸

۳دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مکتبهای روانشناسی و نقد آن، ج ۱ ص ۲۹۷ و ۳۵۵

رشد علمی و حرکت به سمت استقلال در کشور ایران پس از انقلاب اسلامی، ترس از ایجاد محدودیتها و تحریمهای نظام سلطه غرب بوده است. آیا می توان گفت نتایج پیشرفتهای علمی دانشمندان ما در دانشهای مختلف هسته ای و ... بی اعتبار است بدین دلیل که ثمره فعالیتهایی است که به سبب ترس از تهدید دشمن است؟

۵. اعتقاد به خدا در فطرت خداجوی ادمی و میل به حقیقت یابی او ریشه دارد. این حس در اوان بلوغ آغاز گشته و رشدی مضاعف دارد. بدین جهت نوجوان در این سالها با پرسشهای کلی در باب هستی، فلسفه خلقت، غایت انسان و ... مواجه می شود که در پی پاسخ آن بر می آیند و اگر راه صحیح را طی کند به خدا باوری می انجامد.

۶. منشا تحلیل دوم فروید در باب دین نیز نگرش مادی وی به انسان و بکارگیری روش تجربی برای کشف همه ی ابعاد ادمی است.

۷. تاکید افراطی فروید بر غریزه جنسی با نقدهای متعددی مواجه شده است. یکی از انتقادات اندیشمندان به وی تعمیم نابجای رفتار عده ای بیمار روانی به همه آدمیان است. اینکه تعدادی از بیماران فروید، هنگام روانکاوی، انگیزه های جنسی دوران کودکی را به یاد آورده اند نشان نمی دهد که این انگیزه ها عمومی هستند. بر اساس مشاهدات تجربی برخی روانشناسان نسبت به کودکان بهنجار، تاکید بر انگیزه های جنسی فرزندان نسبت به یکی از والدین، سخنی سست و بی پایه است.^۱

۸. خود فروید هم اذعان دارد که از درک تجارب معنوی عاجز است در حالیکه بسیاری از مردم منشا دینداری را تجارب عرفانی می دانند و امروزه اندیشمندان متعددی به جهان شمولی این نوع تجارب تاکید دارند. پس از آنکه فروید نسخه ای از کتاب ضد دینی خود (اینده ی یک پندار) را برای رون رولان فرستاد، وی گفت که فروید منشا حقیقی احساسات معنوی و دینی را نفهمیده است.^۲

۹. روانشناسان متعددی مانند ویکتور فرانکل^۳ مری داگلاس، و کارن هورنای^۴ دیدگاه فروید را مورد نقد قرار داده اند و بر خلاف فروید که معتقد بود گرایش به دین در اثر عقده ی اودیپی^۵ حاصل از عشق جنسی

۱ هانس یورگن آیزنک، افول امپراتوری فرویدی، ترجمه یوسف کرمی، ص ۱۱۶

۲ آنتونی استور، فروید، ترجمه حسن مرندی، ص ۹۲

۳ روانشناس المانی

Karen Horney ۱۸۸۵-۱۹۵۲ روان شناس المانی و موسس انسیتو روان کاوی امریکا

۵ "به عقیده ی فروید خدا یک توهم ذهنی است و خداپرستی فراورده ناخودآگاه عقده اودیپ است ... یعنی انسان یک تصویر پدر زمینی با مقیاس کیهانی می سازد که بتواند برای امن و راحت خویش در او پناه جوید ... فروید دین را ارزش اندیشی انسان و ناشی از ایمان طلبی انسان می داند. "او بسان لودویگ فوئر باخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) بود که مفهوم خدا را فراورده ی تخیل انسان می دانست. ر.ک: ایان باربور علم و دین ترجمه بهاء الدین خرم شاهی ص ۲۹۳-۲۹۴

فرزند به مادر است و دین داری در واقع نوعی بیماری روانی است، معتقدند که دین داری گرایشی اصیل در وجود آدمی است.^۱



۱ دکتر همایون همتی، "رهیافت دین شناسی امام خمینی"، کیهان فرهنگی، ش ۱۳۶ مهر ۷۶.

ضمیمه ۳. روند روبه رشد دین باوری دانشمندان در غرب

سیر دین باوری در میان دانشمندان نشان می‌دهد که پیش از قرن ۱۹ بسیاری از آنان در زمره ی متدینین جامعه بودند. برای مثال، به رغم پاره‌ای پیش داورى‌ها "بنیان‌گذاران علم جدید همانند کپلر^۱ در قرن شانزدهم و گالیله^۲ در قرن هفدهم و نیوتن^۳ و سایرین انسان‌های متدینی بودند.^۴ بطور کلی می‌توان گفت "دانشمندان قرن هفدهم مانند گالیله، کاتولیک‌های معتقد بودند و بابر ت بویل (۱۶۲۷-۱۶۹۱) برای علم یک رسالت دینی قابل بودند.^۵ "نیوتن که شخصیت برجسته این جریان است و فیزیک جدید مدیون اوست، اندیشمندی الهی و مسیحی بود که مسیح را انسانی مخلوق خدا می‌دانست. وی اشتیاق ویژه‌ای به الهیات داشت. جیمز کلارک ماکسول نیز فیزیک دان برجسته ی دیگری در قرن نوزدهم است که روزهای یکشنبه را صرف مطالعه الهیات می‌کرد.^۶ بلکه "غالب فیزیک دانان کلاسیک هم چون کپلر، گالیله، نیوتن، ارستد، امپر، مایکل، فارادی، هانری، ماکسول، با ارجاع به نظم و انسجام طبیعت وجود خداوند را اثبات کردند تمامی این دانشمندان فیزیک را راهی برای دیدن آثار خداوند در طبیعت قانون مند می‌دانستند"^۷ و به گفته گالیله "خداوند در اعمال طبیعت کم‌تر از جملات مقدس انجیل ظاهر نمی‌شود."^۸

در عین حال رشد فیزیک کلاسیک در قرن ۱۹ سبب اتکای بیش از حد گروهی از دانشمندان به توانایی علم شد و به دنبال آن جهان غرب شاهد ظهور و گسترش تفکرات حس گرایانه و سلطه آن بر محیط‌های علمی غرب شد. اوج این تفکر در پوزیتیویسم منطقی^۹ به ظهور رسید.

به تدریج در اوایل قرن بیستم نگرش‌های حس گرایانه به افول گرایید. پوزیتیویسم منطقی که اوج حس گرایی در عرصه معناشناسی بود مورد نقد خود اعضای حلقه وین قرار گرفت. برای مثال گیلبرت رایل

۱ یوهان کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰) منجم و ریاضیدان المانی، کسی که موفق به کشف سه قانون شد که بر اساس آن نیوتن توانست قانون جاذبه را کشف کند

۲ گالیله، (۱۵۶۴-۱۶۴۲) منجم ایتالیایی

۳ نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷) دانشمند انگلیسی که در حوزه طبیعت شناسی و ریاضیات پژوهشهای فراوانی انجام داد.

۴ حاجتی، ص ۸۶

۵ ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی

۶ دکتر مهدی گلشنی، روزنامه کیهان ۷۸/۴/۲۲

۷ دکتر گلشنی، "فیزیک دانان غربی و مسئله خدا باوری" قبسات، بهار ۷۶

۸ همان

۹ Logical positivism

از جمله منابع مهم برای شناخت پوزیتیویسم منطقی مقاله ی جان پاسمور در دایره المعارف فلسفه ویراسته ی پل ادواردز است. کارل پوپر این مقاله را مقاله‌ای (تاریخی و عالی) در زمینه ی پوزیتیویسم می‌خواند. این مقاله را آقای خرمشاهی در کتاب پوزیتیویسم منطقی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ترجمه نموده‌است.

(۱۹۰۰-۱۹۷۶) که خود استاد آیر و ابتدا از پوزیتیویست‌های منطقی بود از آن جدا شد به پیامد این نظریه در مهمل ساختن تمام مدعیات فلسفی و از جمله محصولات نشست‌های حلقه وین که در مجله‌ی شناخت به چاپ می‌رسید اشاره هشار داد.^۱ چالمرز، در کتاب چستی علم^۲ کاستی‌های آن را برملا کرد. آلفرد جولیس آیر بهترین حامی و سخنگوی این جریان فکری و تدوین کننده‌ی موثرترین کتاب در گسترش این تفکر، (زبان، حقیقت و منطق)، در مصاحبه با برایان مگی در پاسخ به این سوال که آیا امروزه به نقایص عمده‌ای در پوزیتیویسم منطقی خود رسیده‌اید یا خیر؟ می‌گوید: "فکر می‌کنم مهم‌ترین نقیصه‌ی آن این بود که تقریباً تمام آن باطل و عاری از حقیقت بود."^۳

از نیمه اول قرن بیستم به این سو به تدریج بن بست علم گرایی محض و بحران‌های ناشی از آن آشکار شد و سیر دین گرایی خط جدید آغاز کرد و بر شمار دانشمندان موحد و معتقد به وفق علم و دین افزوده گردید. در این دوره صاحب نظرانی چون ماکس پلانک^۴ نظریه پرداز فیزیوک کوانتمی^۵ اشکارا "از همدلی علم و دین و ستیز هم‌اهنگ آن‌ها بر ضد خرافات سخن به میان آوردند."^۶ و شالو، فیزیک دان امریکایی و برنده جایزه صلح نوبل از اعتقاد خود به خداوند و لزوم ارجاع سوال‌های اساسی به دین و دریافت پاسخ از آن سخن گفت.^۷ پاکینگ هورن، فیزیکدان انگلیسی، علم بدون دین را ناقص شمرد. مارگنو، فیزیکدان امریکایی و همکار انیشتین، به طرح رای خویش در باب نیاز علم به دین پرداخت و اعتقاد انیشتین^۸ به این که "کشف یک قانون بنیادی تایید شده‌ی طبیعت، الهامی از خداست" را بازگو نمود.^۹ و دانشمندانی چون کرسی مورینسن^{۱۰} و روویر^{۱۱} برای اثبات وجود خدا و هدفمندی حیات از فیزیک، زیست شناسی، فیزیولوژی و ریاضیات سود جستند.^{۱۲}

۱- خرماهی، پوزیتیویسم منطقی، صص ۳۳-۳۴

۲- آلن ف. چالمرز، چستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، صص ۸۴-۸۸ و ...

۳ B. Magee, Men of Ideas, pp. 106-7

و "کارنپ و فلسفه‌ی تحلیلی" ارغنون، ش ۷-۸ ص ۲۱۱

۴ max planck ۱۸۵۸-۱۹۴۷ فیزیکدان المانی

quantum این تئوری ثابت می‌کند که انرژی تابشی مانند ماده دارای ساختار منقطع است و جز تحت شکل ذات یا کوانتاها نمی‌تواند وجود

داشته باشد این تئوری اساس فیزیک مدرن را تشکیل می‌دهد

۶ دکتر مهدی گلشنی، "فیزیکدانان غربی و مسئله خدا باوری"، فصل نامه قبسات بهار ۷۶

همان

۷ Albert Einstein فیزیک دان المانی ۱۸۷۹-۱۹۵۵

۹ دکتر مهدی گلشنی، همان

۱۰ استاد آکادمی علوم نیویورک

۱۱ H. ROUVIRE استاد کالبد شناسی دانشکده پزشکی پاریس

۱۲ ر.ک: کرسی مورینسن، راز آفرینش انسان و ه. روویر، حیات و هدف داری، ترجمه محمد سعیدی

این دوران تحولاتی در عرصه علوم انسانی را نیز شاهد بود. برای مثال روانشناسی که تا آن زمان به شدت رنگ غیر دینی داشت به تدریج باب‌های جدیدی در آن گشوده شد و "با پدید آمدن یک موج ضد فرویدیسم، روان‌شناسانی ظهور کردند که نهایت همدلی را با دین داشتند که از میان‌هنان می‌توان از کسانی مانند ویکتور فرانکل^۱ مری داگلاس، کارن هورنای^۲ کارل راجرز^۳ الپورت^۴، ابراهام مزلو^۵ نام برد. این روان‌شناسان بر خلاف فروید^۶ که معتقد بود گرایش به دین در اثر عقده‌ی اودیپی^۷ حاصل از عشق جنسی فرزند به مادر است و دین‌داری در واقع نوعی بیماری روانی است، معتقدند که دین‌داری گرایشی اصیل در وجود آدمی است.^۸ یکی از محققین معاصر که سفرهای متعددی به کنفرانس‌های علمی در خارج از کشور داشته روند تغییر نگرش دانشمندان را چنین توصیف می‌کند:

چند سال قبل برای سمینار (تعبیر فیزیکی نسبیت) در لندن بودم بحث کیهان‌شناسی مطرح بود. یک فیزیکدان فیلسوف بلژیکی ضمن آن که داشت راجع به یک مدل کیهان‌شناسی صحبت می‌کرد اسمی از خدا آورد، که یک فیزیکدان آمریکایی از (دانشگاه اکسفورد) گفت: "در کنفرانس فیزیک حای برای آوردن اسم خدا نیست." این را من خودم شاهد بودم. اما الان وضعیت آن چنان تغییر کرده است که:

چهار سال پیش انجمن آمریکایی (پیشرفت علم) که بزرگ‌ترین انجمن علمی امریکا است و بسیاری از شخصیت‌های برجسته علمی امریکا عضو آن هستند، سمینار دوره‌اش را برگزار کرد. در آن سمینار کاری که برای اولین بار کرده بودند این بود که غیر از جلسه‌های موازی که معمولاً در رابطه با کنفرانس‌ها می‌گذارند، یکی - دو جلسه هم درباره "رابطه‌ی علم و دین" قرار داده بودند. این جلسات آن چنان شلوغ بود که بقیه جلسه‌ها را تحت الشعاع قرار داده بود و سر و صدای اولیای سمینار را در آورد، یعنی وضعیت این چنین تغییر کرده است. یکی وقتی اسم دین را آوردن در محیط‌های علمی و آموزشی و غیر خلاف مد بود اما الان این طور

۱ روانشناس المانی

Karen Horney ۱۸۸۵-۱۹۵۲ روان‌شناس المانی و مؤسس انستیتو روان‌کاوی امریکا

Karl Rogers ۱۹۰۲-۱۹۸۷ روان‌شناس آمریکایی

Gordon Allport ۱۹۰۷-۱۹۶۷ روانشناس آمریکایی

A. H. Maslow ۱۹۰۸-۱۹۷۰ روانشناس آمریکایی

Sigmund Freud ۱۸۵۶-۱۹۳۹، متخصص اتریشی بیماریهای روانی و مؤسس روانکاوی

۷ "به عقیده‌ی فروید خدا یک توهم ذهنی است و خداپرستی فراورده ناخودآگاه عقده اودیپ است... یعنی انسان یک تصویر پدر زمینی با مقیاس کیهانی می‌سازد که بتواند برای امن و راحت خویش در او پناه جوید... فروید دین را ارزش‌اندیشی انسان و ناشی از ایمان طلبی انسان می‌داند." او بسان لودویگ فوئر باخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) بود که مفهوم خدا را فراورده‌ی تخیل انسان می‌دانست. ر.ک: ایان باربور علم و دین ترجمه بهاء الدین

خرم شاهی ص ۲۹۳-۲۹۴

۸ دکتر همایون همتی، "رهیافت دین‌شناسی امام خمینی"، کیهان فرهنگی، ش ۱۳۶ مهر ۷۶.

نمی‌باشد.^۱

عدم کفایت علم در کلام پرفسور بروس مینگن، استاد شناخت پژوهی دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، نیز مورد تاکید قرار گرفته‌است. وی در دومین "کنگره تلفیق علم و دین" (هندوستان، ژانویه ۱۹۹۶) با اشاره به روند فزاینده و بی‌سابقه دین‌گرایی دانشمندان طی سال‌های اخیر می‌گوید:

از اوایل قرن حاضر روش علمی به جمود گرایید و به مشاهدات واقعیات خشک خارجی محدود گشت و به دین و تجربه دینی به چشم دشمن ابدی خود نگریست، اما خوشبختانه از آغاز دهه کنونی علاقه به آگاهی و تجارب دینی و معنوی در کار علمی تجدید شده‌است.^۲

طی سال‌های اخیر رشد ما شاهد رشد روز افزون دین‌گرایی در جمع کثیری از مراکز علمی و دانشگاه‌های معتبر جهان به ویژه در غرب بوده ایم تا آن جا که:

در حال حاضر در دانشگاه استنفورد امریکا جایی که تا چند سال قبل عبادت ارزشی تلقی نمی‌شد حدود سیصد الی پانصد نفر از دانشجویان دائماً در مراسم عبادی شرکت می‌نمایند.^۳

بر اساس اماره‌های موجود "نیمی از پژوهشگران مرکز ملی پژوهش‌های علمی در فرانسه به خدا ایمان دارند و خیلی‌ها هم احساس می‌کنند به این مرحله نزدیک شده‌اند."^۴

گزارش‌های تهیه شده نشان می‌دهد:

چند سالی است که دانشگاه کمبریج رشته‌ی سخنرانی (علم و الهیات) را شروع کرده‌است و در سال ۱۹۹۸ مبلغ یک میلیونو یک صد هزار پوند به دانشگاه اکسفورد اهد شد تا کرسی علم و دین را تاسیس کند. هم‌چنین دانشگاه لیدز انگلیس اولین مرکز میان رشته‌ای برای آموزش و تحقیق درباره تعامل علم و دین را تاسیس کرده‌است، و نیز از اکتبر ۱۹۹۸، دوره کارشناسی ارشد علم و دین را دائر کرد و دانشگاه بوستون در امریکا برنامه دکتری در (علم و دین و فلسفه) را به راه انداخته‌است.^۵

گرایش تازه به پژوهش‌های روان‌شناختی در ساحت دین که از سال‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی آغاز گردیده بود افزایش چشمگیری را طی سال‌های اخیر نشان داده‌است تا آن جا که:

در این سال‌ها در این زمینه ده مجله معتبر چاپ و ده‌ها سمپوزیم و سمینار برگزار گردیده و تعداد اعضا انجمن روانشناسان مسیحی تقریباً از ۲۰۰ نفر در سال ۹۳ میلادی یک باره در سال‌های اخیر به ۱۶۰۰ نفر رسیده و تحقیقات مربوط به دین در ابعاد علوم انسانی و نظری آن

۱ حاجتی، ص ۹۰

۲ همان

۳ ماهنامه سروش ش ۶۳۵

۴ روزنامه کیهان، صفحه علمی ۷۰/۹/۲۵ به نقل از هفته نامه فرانسوی ایزرواتور.

۵ دکتر مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص ۵۹

در شبکه اینترنت خیلی زیاد شده است.^۱

گر چه در گذشته "روانشناسی علمی معتقد بوده است که درمان بیماران را باید از مسائل ارزشی دور نگه داشت اما تنها از سال ۱۹۸۷ تا ۱۹۹۳ میلادی بیش از ۶ هزار مقاله علمی در خصوص نقش و اهمیت مذهب در درمان بیماران به چاپ رسیده است."^۲

همچنین در سال‌های اخیر "درس علم و دین در تعداد زیادی از دانشگاه‌های آمریکایی و اروپایی عرضه شده است و طبق بر آورد مجله NewScientist این درس پر رشدترین رشته علمی بوده است!"^۳ "انجمن علوم سیاسی آمریکا^۴ هم بیش از ده سال است که بخش دین و سیاست را به راه انداخته است و هر سالجایزه‌ای را به بهترین کتاب در این زمینه اهدا می کند."^۵

بدین ترتیب جهان شاهد شمارش معکوس سقوط و تزلزل تفکرات خداستیز در تمدن مادی معاصر و توجه ویژه به کارکردهای دین و خداآوری است. بنا به اظهار هفته نامه فرانسوی نوول ابزرواتور:

در این زمان که علم انفورماتیک و تکنیک پیشرفت‌های سرسام آوری داشته‌اند هر روز به صورت فزاینده‌تری با سقوط و اضمحلال بنیادهای فکری ماتریالیست‌ها و غیر مذهبیون مواجه می‌شویم ... دیگر این خداشناسی نیست که مفاهیم علمی را به سود خود مورد استفاده قرار می‌دهد بلکه در حال حاضر این علم است که به شدت خواستار خداوند است.^۶

ماهنامه علمی ساینس‌فیک / امریکن در این باره می نویسد:

همین ناتوانی علم در پاسخ گویی به مسائلی که با معنای حیات و امور ارزشی و اخلاقی و غایات سروکار دارد شماری از دانشمندان را که در گذشته روحیه ی انکار و الحاد داشتند وا داشته تا از رویه گذشته دوری جویند و به آموزه‌های دینی روی آورند.^۷

سال‌های اخیر هم با دین گرایی توده‌ها در سطح جهان اندیش وران نیز به جنب و جوش افتاده و به اصلاح خطاهای علمی گذشته خود نشست‌اند و نگرش منفی سابق خود به دین را بازبینی و نقد کرده‌اند و به جایگاه دین در زندگی پی برده‌اند. همایش‌های پر شمار و تحقیقات و تالیفات فراوانی برای اثبات همگرایی دین و علم به بازار دانش عرضه کرده‌اند. برای نمونه به تاسیس روز افزون انجمن‌های و مراکز تحقیقاتی مرتبط با علم و دین در اروپا و آمریکا، برپایی کنگره ی جهانی تلفیق علم و دین در هند با حضور ۱۱۰۰ نفر از فیزیک دانان و شیمی

۱ دکتر محمود گلزاری، ماهنامه پگاه، تیر ماه ۱۳۸۰

۲ دکتر عنبر حق، استاد دانشگاه مالزی، طی سخنرانی در اولین همایش بین المللی نقش دین در بهداشت روان، تهران ماهنامه پگاه، اول خرداد ۱۳۸۰

۳ دکتر مهدی گلشنی، همان ص ۵۹

۴ American Political Science Association

۵ همان

۶ حاجتی ص ۹۲

۷ همان ص ۹۳

دانان و زیست شناسان و فیلسوفان والهیون و ... از سراسر جهان، یا برگزاری کنفرانس بررسی رابطه علم و دین در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی با شرکت تعداد زیادی از دانشمندان بر جسته می توان اشاره کرد.^۱ همچنین "مراکز مذهب و علوم طبیعی در برکلی کالیفرنیا اخیرا اقدام به سامان دهی پروژه تحقیقاتی به عنوان علم و تحقیقات معنوی نمود... مارک ریچاردسون مدیر این پروژه گفت: این کار مقدمه بر برگزاری کنفرانسی با حضور دانشمندان علوم طبیعی و مذهبی می باشد که هدف آن تغییر بینش نخبگان در مورد این مسئله است که علم دقیق اعتقادات مذهبی را رد می کند." کتاب های فراوانی طی سال های اخیر به چاپ رسیده است که نگرشی مثبت به موضوع رابطه علم و دین ارائه داده است. برای مثال می توان به کتاب *فیزیک و متافیزیک* (۱۹۹۴) اثر اندیشمند غربی خانم جینفر تروستد (که صاحب آثار زیادی در حوزه فلسفه و فلسفه علم است) اشاره کرد. مولف در این کتاب در صدد زدودن این باور غلط حاکم بر اندیشه هاست که دین مانع رشد علم بوده است. وی بالندگی عملی قرون وسطی را مرهون فلسفه دین قلمداد می کند.^۲

جهان شاهد انقلابی عظیم در عرصه اندیشه و اندیشمندان معاصر و رویکرد تازه ی آنان به سوی خدا باوری و دین گرایی است تا آنجا که:

مجله ی امریکایی تایم (time) در شماره هفتم آوریل ۱۹۸۰ خود در این باره می نویسد: انقلابی

ساکت در تفکر و استدلال در حال وقوع است و خدا دارد بر می گردد... و مجله امریکایی

Newsweek در شماره بیستم ژوئیه ۱۹۹۸ خود نوشت که "علم خدا را می یابد".^۳

ماهنامه علمی *ساینس تیفیک* / امریکن به تحولات یاد شده اشاره کرده و با پردازش موضوعات طرح شده در کنفرانس بررسی رابطه علم و دین در کالیفرنیا می نویسد:

نکته ی بسیار مهمی که در خلال کنفرانس روشن شد آن بود که دیگر دانشمندان به مذهب بر

اساس باورهای عامیانه و رایج نظر نمی کنند بلکه بدان به چشم تجربه ای از عالم واقع که به

اندازه ی تجربه های علمی واقعیت دارد می نگرند. ... چنین به نظر می رسد که بسیاری از

دانشمندان بر سر دو نکته به وحدت دست یافته اند: نخست آن که خدا وجود دارد و دیگر

این که علم بدون مذهب لنگ است و مذهب بدون علم نابینا.^۴

۱ دکتر مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص ۵۹

۲ روزنامه کیهان ۷۷/۶/۵

۳ همان

۴ دکتر مهدی گلشنی، همان ص ۶۰

۵ روزنامه کیهان ۷۷/۶/۵

فلسفه علم

تأملی در باب روش علمی

مفاهیم

علم

واژه علم لفظ مشترکی است که در زبان فارسی همچون عربی به معانی متعددی بکار می رود، و شاید بتوان این معانی را تا بیش از دوازده معنا احصاء نمود.^۱

"علم" در عام ترین معنای خود بر همه آگاهی ها و مهارت ها اطلاق می شود؛ در معنایی خاص تر "علم" به معنای رشته ای از دانش (discipline) است، و می تواند به دانش های تجربی، عقلی، نقلی، شهودی؛ و نیز حقیقی و اعتباری تقسیم شود؛ در کاربردی خاص تر "علم" به رشته هایی از دانش اطلاق می شود که از طریق تجربی تایید و داوری می شوند. این علوم امروزه "science" خوانده می شوند. مراد از "علم" در این فصل همین کاربرد است.

تقسیمات علم تجربی (science)

علوم طبیعی و انسانی

علوم تجربی در اولین تقسیم به علوم طبیعی (natural science) و انسانی (humanities) تقسیم می شوند. موضوع مطالعه "علوم انسانی" رفتارهای فردی و جمعی، ارادی یا غیر ارادی، آگاهانه یا نیمه آگاهانه انسانی است. چنین رفتارهایی در قالب نظم های تکرارپذیر و تجربه پذیر "توصیف" (description)، و برای "تبیین" (explanation) پدیدارهای انسانی تحقق یافته یا "پیش بینی" (prediction) رفتارهای انسانی در آینده بکار گرفته می شود.

متعلق مطالعه "علوم طبیعی" سایر پدیدارهای طبیعی است و دانشمندان می کوشند آنها را در قالب نظم های تکرارپذیر، تجربه پذیر و حدالمقدور کمیت پذیر و قابل صورت بندی ریاضی تصویر کنند تا بکار تبیین پدیدارهای گذشته و پیش بینی پدیدارهای آینده بیاید.

علوم محض و کاربردی

هر یک از دو گونه علوم طبیعی و انسانی به لحاظ غایت، به دو قسم علوم محض (pure science) و علوم کاربردی (applied science) تقسیم می گردد.

"علوم محض" در پی پرده برداری از نظم های جهان طبیعت و نظریه پردازی برای تبیین و پیش بینی پدیدارهاست، از اینرو در این دانش ها صبغه نظری غالب می باشد و بهره برداری های عملی و تکنولوژیک کمتر مورد عنایت است. اما هدف اصلی از "علوم کاربردی" بهره گیری از نظریه ها و دست آوردهای علوم محض برای کاربرد های عملی و مقاصد صنعتی (مثل اختراع ابزار ادوات جدید، صنایع نظامی و...) می باشد. علوم طبیعی محض دانش هایی چون فیزیک، شیمی، نجوم و بیولوژی هستند، و از جمله علوم طبیعی کاربردی فنون مهندسی و طب می باشند. از سویی علوم انسانی محض دانش هایی چون روانشناسی، جامعه شناسی و اقتصادند؛ و علوم انسانی کاربردی دانش هایی همچون مدیریت می باشند.

فلسفه علم

"فلسفه علم" دانشی است که اولاً اعضا و اجزای پیکره علم تجربی را تحلیل می کند: مثلاً از خصوصیات نظریه ها، ربط آنها با تجربه، روش علمی، توانایی و محدوده کاربرد این روش، هدف علم، پیش فرض های علم، و اثبات پذیری یا اثبات ناپذیری گزاره های علمی چون و چرا می کند؛ ثانیاً از زمینه های شکل گیری و بالندگی این دانش، پیش فرض های غیر تجربی آن، و نقش جامعه و ارزش های اجتماعی در پدید آمدنش سراغ می گیرد.

نقش تجربه در علم

در باب "نقش تجربه در علوم" سه دیدگاه از یکدیگر تفکیک پذیر است:

یکم. اثبات گرایی (Verificationism)

اثبات گرایی علم تجربی را مجموعه ای از قوانین و گزاره های کلی و عام^۱ می داند که با مشاهده و آزمایش اثبات شده اند. و بر اساس این یافته های محسوس و آزموده شده می توان به "پیش بینی" و "تبیین" پرداخت.

۱ - کلیت و عموم نظریه ها و قوانین علمی حتی شامل نظریه ها و قوانین آماری نیز می گردد، در این باره رجوع شود به: عبدالکریم سروش، علم چیست فلسفه چیست، ص ۲۷.

از این منظر، علم تجربی صرفاً بر مبنای آنچه می‌توان دید و شنید و احساس نمود پایه‌گذاری می‌شود، و جایی برای سلايق و عقاید شخصی یا تخیلات و خیال‌پردازیهای نظری باقی نمی‌ماند. پس دانش تجربی دانشی، اثبات شده و قابل اطمینان و عینی است.

این تلقی از علم و مبانی آن، تصویری است که عمده در قرن هفدهم و در نتیجه آراء و آثار دانشمندانی چون گالیله و نیوتن پدید آمد و بتدریج عمومیت یافت. گسترش این دیدگاه سبب گردید تا این تلقی از علم مبنایی برای تجربه‌گرایی (Empiricism) قرار گیرد و با گره خوردن به اندیشه‌های فیلسوفانی چون بارکلی و هیوم (در قرن هجدهم)، مکتب اصالت تجربه را پی‌افکند.

بر طبق این دیدگاه می‌توان با اجتناب از پیش‌داوری و با بهره‌گرفتن از ادراکات حسی مستقیم، صدق گزاره‌های مشاهده‌ای را (که راجع به چهره یا چهره‌هایی از اشیاء و اعیان خارجی‌اند) تصدیق نمود، و آن را تکیه‌گاه مطمئنی برای بنا کردن معرفت تجربی قرار داد.

به وضوح، آشکار است که گزاره‌های مشاهده‌ای، جملگی قضایایی شخصیه‌اند که ناظر به پدیده‌های خاص، که در زمان و مکان معینی اتفاق می‌افتد می‌باشند، در حالی که قوانین و نظریه‌های علمی قضایایی عام و کلی‌اند که بیانگر نظم همیشگی و پایدار در طبیعت‌اند. بدین لحاظ ضروری است که با روشی، این گزاره‌های شخصی (مشاهده‌ای) را جمع زد و از آنها نتیجه‌ای کلی و عام گرفت، که اختصاصی به مورد خاص یا زمان و مکان معین نداشته باشد.

فرآیند جمع زدن گزاره‌های مشاهده‌ای و استنتاج نتیجه‌ای عام از مجموعه قضایای شخصی همان است که اصطلاحاً "استقراء" نامیده می‌شود. بدین ترتیب این دیدگاه ربط وثیقی با استقراءگرایی (inductivism) می‌یابد.

استقراء انتقال از مقدمات جزئی و خاص به نتیجه‌ای کلی و عام است. استقراء به دو صورت ممکن است:

- ۱- "استقراء تام" یعنی تمام جزئیات یک مفهوم کلی را مورد فحص قرار داده و با مشاهده حکمی خاص در یک یک مصادیق، حکمی کلی نسبت به آن مفهوم کلی صادر کنیم؛ مثلاً اینکه پس از بررسی سن یک یک افراد یک کلاس ۵۰ نفری نتیجه بگیریم که "همه افراد این کلاس سن زیر ۳۰ سال دارند."
- ۲- با مطالعه تعدادی محدود از مصادیق حکمی کلی نسبت به همه آنها صادر نمائیم. فی‌المثل از مشاهده انبساط ۱۰۰ فلز (در شرایط متنوع) به علت حرارت دیدن، نتیجه بگیریم "همه فلزات بر اثر حرارت دیدن منبسط می‌شوند."

استقراء تام مفید نتیجه‌ای یقینی است، اما استقراء ناقص از آن حیث که استقراء است،^۱ بیش از ظن افاده نمی‌کند و یقینی بدست نمی‌دهد.

۱- اگر استقراء به خودی خود در نظر گرفتن شود و به گونه‌ای نباشد که به قیاس برگردد، در نهایت افاده ظن می‌کند نه یقین.

نظریه کشکولی معرفت^۱

نظریه اثبات گرایی عمدتاً در انگاره کشکولی معرفت و به عبارت دیگری در تجربه گرایی خام خود را آفتابی می سازد. در این گمانه آگاهی و شناخت ما نسبت به جهان پیرامون، چیزی نیست جز توده‌ای ادراکات حسی بر هم انباشته شده و طبقه‌بندی گردیده. به تعبیر فرانسیس بیکن ادراکات حسی همچون خوشه‌های انگور رسیده‌ای هستند که می‌بایست با صبر و تلاش گردآوری نمود و برهم انباشت تا از فشردن آن، صافی شراب معرفت تجربی حاصل آید.

چنین دیدگاهی در باب، ماهیت شناخت تجربی را "نظریه کشکولی معرفت" می‌نامند. این نظریه مدعی است: **اولاً** در جمع‌آوری داده‌های حسی، ذهن کاملاً منفعل است و تنها ادراکات حسی عاری از تعصبات و پیش‌داوریها هستند و تجربه خالص و ساده را تشکیل داده و دانشی عینی را تحقق می‌بخشند. **ثانیاً** عینیت (objectivity) در علم، یعنی از هرگونه پیش‌داوری، و مداخله ذهنی در فرآیند احساس جلوگیری نمودن.

ثالثاً دانش تجربی از مشاهده و آزمایش شروع می‌گردد و نقطه آغاز فرآیند کسب معرفت، ادراکات حسی هستند. بر این اساس، روش علمی از مراحل زیر تشکیل می‌شود:

- ۱- مشاهده: (جمع‌آوری داده‌های حواس)؛
- ۲- استخراج قواعد و قانونمندیها بر پایه تعمیم داده‌های حسی و استقرایی؛
- ۳- فرضیه‌پردازی عام توجیه‌گر قواعد و قوانین مستخرج به روش قیاسی؛
- ۴- اثبات صحت فرضیه با آزمایشهای بعدی؛
- ۵- تحقق علم.

برخی نکات اساسی این دیدگاه عبارت است از: (۱) نقش استقراء به عنوان روش علم (۲) تقدّم مشاهدات بر نظریه‌ها (۳) مشخص کردن و طبقه‌بندی کردن داده‌ها قبل از نظریه (فرضیه) (۴) اینکه معرفت نیست مگر نتیجه انباشتن داده‌ها، و لذا رشد علم کمی و خطی است نه امری کیفی، به این معنا که هر چه میزان داده‌های حسی در ذهن بالاتر رود، معرفت کاملتر و شناخت بیشتری نصیب آدمی می‌گردد و از اینرو، داده حسی بیشتر معادل علم بیشتر است. بنابراین از نقش داده‌های بعدی و امکان تأثیر آنها بر فهم داده‌های پیشین و نیز از مراتب فهم تجربی و بهتر فهمیدن محتویات تجربه‌ها و مشاهدات پیشین در این نظریه اثری به چشم نمی‌خورد.

۱- The bucket Theoty of knowledge.

نقد و بررسی

۱. در نقد این دیدگاه گفته شده است که تجاربِ احساسی و بالخصوص تجاربِ بصری افراد صرفاً تابع اشیاء و اعیانی که افراد آنها را احساس کرده و مشاهده می‌نمایند نیست بلکه در مشاهدات علمی نسبت به اینکه مشاهده گرچه می‌بیند، تجاربِ قبلی، دانش، انتظارات پیشین، فرهنگ و حتی وضعیت روانی اش مؤثرند. در بسیاری مواضع نیز آموزشها و تجاربِ قبلی مشاهده گر باعث می‌شوند او، نکات خاصی را ببیند و بالتبع از نکات دیگری غفلت ورزد بنحوی که مشاهده گری که در یک رشته خاص تعلیم ندیده باشد چه بسا نتواند شکل‌های خاص یک رشته علمی را ببیند. فی‌المثل دیدن و توصیف وضعیت جسمانی یک بیمار از روی تصویر اشعه ایکس مستلزم تعلیمات و تجربه‌های قبلی خاصی است که مایه آمادگی مشاهده گر برای دیدن چنین نکاتی در تصویر اشعه ایکس می‌باشد. و همین آمادگی برای رویت بعض نکات خاص معمولاً با ندیدن نکاتی دیگر همراه است.^۱ هاره می‌گوید:

[«واقعیات خالی از صیغه تئوریک که هیچگونه وابستگی به زمینه تئوریک خاص نداشته باشند و با تغییر نظریه‌ها و دیدگاهها، ثابت باقی بمانند، قابل وصول نیستند. چرا که تنها واقعیاتی که ظاهراً مستقل از هرگونه صیغه تئوریک می‌باشند، همان لمس کردن، چشیدن، بوئیدن، گوش کردن و چشم انداختن به اشیاء و احوال آنها است که اینها اولاً اموری شخصی‌اند و خصوصاً، ثانیاً تجاربِ ادراکی و مشاهده ای افراد هم به صرف این امور تحقق نمی‌یابد بلکه در گرو عناصر دیگری چون دانش قبلی فرد، انتظارات او و تجربیاتش می‌باشد»]^۲

باربور نیز می‌گوید:

«هیچ واقعیت تفسیر نشده‌ای وجود ندارد. حتی در خود عمل ادراک حسی، آخرین جزء تحویل ناپذیر محسوسات، یا یافته‌های حسی، آنچنانکه هیوم تصور می‌کند تکه‌های جداجدای رنگ یا سایر حسیات جسته و گریخته نیست. بلکه انگاره‌های یکپارچه‌ای هست که خواه ناخواه «تفسیر» در آنها نفوذ کرده است. ما تجربه خود را در پرتو علائق خاص، نظم و نسق می‌دهیم و به خصائص زبده و گزینش شده^۴ آنها التفات می‌کنیم.»^۱

۱- ر. ک. چستی علم، صص ۳۵-۴۰ و نیز دیدگاهها و برهانها، صص ۵۰-۵۱.

۲- ر. ک.

RomHarre, Philosophies of Science, PP.43-44.

۳15 - Uninterpreted fact.

۴16 - Selected Features.

از اینجا این پیش فرضها که "مشاهده تجربی خالی از صبغه تئوریک است" یا "مشاهدات و ادراکات حسی مقدم و سابق بر نظریه‌ها هستند" و نیز اینکه "علم با مشاهده و ادراک حسی آغاز می‌شود" رنگ می‌بازد و درستی‌اش زیر سوال می‌رود.

۲. از منظر اثبات گرایی ملاک تمیز گزاره‌ها و قوانین علمی، از سخنان غیر علمی آن است که قوانین علمی را می‌توان با تجربه ثابت نمود. اتکای این رای بر این پیش فرض است که در مقام داوری می‌توان با توسل به استقراء به اثبات قضایای علمی پرداخت. اما از آنجا که مسئله استقراء پاسخی در خور نیافته، و توجیه استقراء بنحوی وافی انجام پذیرفته است، نقش اثبات گری برای تجربه و استقراء قائل شدن آرزویی است محقق نشدنی، چرا که وقتی نتوان قضایای کلی و قوانین علمی را با استقراء اثبات نمود، نمی‌توان از اثبات گرایی به عنوان ملاک تمیز سخنان علمی دم زد.

۳. حتی با قبول حجیت استقراء و با تسلیم به قدرت اثبات گری آن، اصل "اثبات پذیری تجربی" (به عنوان ملاک تمیز علم از غیر علم) با معضل دیگری مواجه است، که در مورد تئوریهای علمی بالمعنی الاخص مطرح می‌باشد. مقصود از تئوریهای علمی بالمعنی الاخص آن دسته از نظریه‌های علمی هستند که متضمن تصورات غیر محسوسه و ترمهای تئوریک (Theoretical Terms) می‌باشند، تصورات غیر محسوسی چون اتم، میدان، نیرو، انترویی و ... که نه با چشم دیده می‌شوند و نه با سایر حواس ادراک می‌گردند و به همین دلیل نمی‌توان با روش استقرایی به سراغ آنها رفت و با توسل به استقراء خواص آنها را اثبات نمود.

دوم. تایید گرایی (Confirmationism)

تایید گرایی، تصویری از علم و نحوه تکون و تحول آن است که بدنبال اشکالات وارد بر دیدگاه اثبات گرا پدید آمد، و در ضمن آن تلاش شد تا با حفظ بیشتر مبانی اثبات گرایی، راه ورود پاره‌ای از اشکالات سد گردد. "علم" از منظر تایید گرایان، مجموعه‌ای از قوانین و گزاره‌های کلی و عام است که بر پایه آزمایش و تجربه مکرر، نه اثبات بلکه تایید شده‌اند.

در این تصویر، گرچه استقراء به عنوان روشی مفید برای تحصیل قوانین قطعی، منظور نیست؛ مع ذلک، تنها روشی است که برای داوری در باب پذیرش نظریه‌ها و قوانین بکار گرفته شده و به ظن متراکم حاصل از تاییدهای استقرایی کفایت می‌شود و بر همین مبنا قوانین و نظریه‌ها، مورد داوری قرار گرفته و تایید یا رد می‌شوند.

در تایید گرایی نیز، ذهن به منزله کشکولی فرض می‌شود که انباشتن هرچه بیشتر آن از داده‌های حواس منتهی به معرفت بیشتر و دانش کاملتر می‌گردد.

در این دیدگاه نیز، مشاهده مستقیم و خالی از هرگونه پیش داوری میسر دانسته شده و این مشاهدات بی طرفانه، بنیان وثیقی برای بنا نهادن علم تجربی به شمار می آیند. گزاره‌های مشاهده ای خالی از بار تئوریک ممکن تلقی شده و بسته به میزان این گزاره‌های مشاهده ای، نظریه‌ها تایید یا یکی بر دیگری ترجیح داده می شود.

از تفاوت‌های عمده دیدگاه تاییدگرایی با دیدگاه اثبات گرایی، این است که در تایید گرایی بین دو مقام، یعنی مقام کشف و اصطیاد نظریه‌ها (The context of Discovery)، و مقام توجیه و داوری در باب نظریه‌ها (The context of Justification) تفکیک صورت می گیرد.

بر پایه تفکیک فوق، همچون اثبات گرایی در مقام داوری و ارزیابی تئوریه‌ها، تنها میزان استقراء است؛ لیکن بر خلاف دیدگاه اثبات گرا، در مقام گردآوری و اصطیاد نظریه‌ها استقراء تنها ابزار کشف و دستیابی به نظریه محسوب نمی شود، بلکه عوامل و مناشیء دیگری مثل نبوغ دانشمندان، بارقه‌ی الهی، یا حادثه‌ای اتفاقی می تواند موجب مطرح شدن یک نظریه شود.

بنابراین در مقام نظریه پردازی، عنصری غیر عقلانی به حوزه کشف نظریه‌ها وارد می شود، که تحلیل منطقی رابر نفاقت و تنها با روانشناسی شخصی عالمان قابل پی جویی است. بدین نحو، تحلیل تماما عقلانی اکتشاف نظریه‌ها غیر ممکن محسوب شده و از فلسفه علم مستثنی می گردد.^۱

از منظر تایید گرایی، همانند اثبات گرایی و ابطال گرایی وجود آزمونهای فیصله بخش (Crucial Experiments) بین تئوریهای رقیب پذیرفته می شود. بدین معنا که در مقام پایان دادن به رقابت بین دو تئوری بدیل (alternative) می توان با استخراج نتیجه‌ای مشاهده پذیر از یک تئوری و استنتاج نقیض این نتیجه از تئوری دیگر، با توسل به مشاهده و تجربه، حکم به ردّ قطعی یکی و پذیرش قطعی دیگری نمود. بدینسان بتدریج علم از آراء ناصواب و نظریه‌های نادرست پیراسته می گردد و به گوهر حقیقت نزدیکتر می گردد. بر پایه تفکیک مقام کشف و مقام توجیه نتایجی لازم می آید از جمله:

۱. اینکه در عین فتوا دادن به علمی بودن و تجربی بودن علوم طبیعی و انسانی می توان تصویر کرد که این علوم به جهان بینی، ایدئولوژی و حتی شخصیت عالمان وابسته باشند.

بر این مبنا هیچ اشکالی در بین نخواهد بود که شخص عالم در مقام اصطیاد تئوریه‌ها در یک زمینه (خصوصا در علوم انسانی) از فرهنگ، عقاید ارزشها و حتی تمایلات خویش بهره بگیرد، و در عین حال در مقام داوری

۱- ر. ک. چیستی علم، ص ۴۸.

نسبت به این نظریه‌ها جز به فتوای تجربه کردن نهند، و بدین ترتیب میان عینیت علم از یکسو، و تأثر پذیری علوم تجربی (خصوصاً علوم تجربی انسانی) از مبانی اعتقادی و ارزشی عالم از سوی دیگر جمع کند.^۱

۲. از آنجا که علم بودن علم بر روش داوری آن متوقف است، یکی از ابعاد تحوّل و تکامل در هر معرفتی تحوّل و تکامل در شیوه‌های داوری آن است، فی‌المثل چنانچه در دانشی روشهای داوری و توجیه، راههایی ضعیف و نارسا باشند و بیشتر بر نحوه جمع‌آوری تئوریه‌ها تأکید شود، آن دانش ضعیف و ناقص خواهد بود.

نقد و بررسی

۱. فیلسوفانی چون فایرابند، زیگموند گُخ و تامس کوهن تمایز دو مقام کشف و داوری را بی اعتبار و یا دست کم گمراه کننده دانسته و قائل شدند که تمایز مطرح شده تفاوتی واقعی را منعکس نمی‌کند و علم بدون تأثیر و تأثر این دو مقام پیشرفتی نخواهد داشت.^۲

فیلسوفانی چون نورود راسل هانسون نیز به انفصال مطلق داشتن دو مقام کشف و توجیه اشکال کرده و برآنند که تقسیم بندی دو بخشی مستلزم آن است که ابعاد و جنبه‌های منطقی علم تنها به مقام داوری اختصاص یابد و مقام کشف عمدتاً مربوط به زمینه‌های روانشناختی و اجتماعی-سیاسی گردد.^۳ در حالی که در مقام کشف نیز جنبه‌های منطقی دخیل است و می‌توان عناصری عقلانی را در این مقام نیز تمیز داد. سرّ مطلب آن است که وقتی گفته می‌شود "کسی چیزی را کشف کرده است"، این سخن متضمن این معناست که این فرد درباره آن امر، دانش بدست آورده است، و این معنا مستلزم نوعی داوری او در باره امر مکشوف است. بدین ترتیب هانسون نتیجه می‌گیرد که تمایز و انفصال مقام کشف و داوری بنحوی مطلق، مبتلا به اشکال و ابهام است. بر پایه این مناقشات، گروه دیگری از فیلسوفان همچون لاری لائودان (Laury Laudan) و گولدمن، تقسیم دو بخشی رایشنباخ را وافی ندانسته و به تقسیمات سه مرحله‌ای و چهار مرحله‌ای روی آوردند.

۲. در تایید گرایی نیز همچون اثبات گرایی، تصوّرات تئوریک (theoretical conceptions) یعنی تصوّرات و مفاهیم نامحسوس چون نیرو، انرژی، انترپی، انرژی داخلی و...^۴ مهمانانی ناخوانده و غیر مبارک محسوب می‌شوند که نه بطریق استقرایی قابل تحصیل‌اند؛ زیرا استقراً صرفاً امور محسوس را بررسی می‌کند نه امور نامحسوس را، و نه با استقراً قابل اثبات‌اند، و نه پیوند آنها با تجربه، به سهولت تبیین

۱- همان، ص ۵۳.

۲- ر.ک پاول فایرابند، بر ضد روش، ترجمه مهدی قوام صفری، صص ۲۴۱-۲۴۴.

۳- برای توضیح بیشتر در باب آراء هانسون رجوع شود به مقاله "The idea of a logic of Discovery" از هانسون در مجموعه زیر:
N.R.Hanson (ed), "What I don't believe and other essays", Dorecht, Reidel, 1971

۴- ر.ک:

Rom Harre, The Philosophies of Science, PP. 62 - 65.

پذیر است. به همین جهت تلاش بسیاری صورت می‌گیرد که این تصورات غیر محسوس را به اموری محسوس ارجاع کنند تا دست کم از شر مزاحمت آنها خلاصی یابند.^۱ ککوله (Kekule) شیمیدان آلمانی صریحاً از متافیزیکی بودن اتمها سخن می‌گفت و برودی شیمیدان انگلیسی می‌کوشید تا با تفسیر همه واکنشها بر حسب وزن مواد واکنش کننده، خود را از اتمها و اوزان آنها بی‌نیاز سازد.^۲

۳. تایید گرایان تحصّلی مشرب با اثبات گرایان، در این اندیشه هماوا بودند که می‌بایست علم را از آراء متافیزیکی پالود و علمی خالص و مستغنی از مبانی غیر تجربی را پایه گذارد. لیکن اگرچه رابطه تولیدی بین آراء فلسفی محض و آراء علمی وجود ندارد، به این معنا که نه آراء علمی محض (مادامی که به مقدماتی فلسفی ضمیمه نشوند) توان تولید فلسفه دارند، و نه آراء فلسفی محض توان ایجاد علم دارند. با این همه، علوم جدید لااقل از سه جهت متکی بر مبادی غیر تجربی (متافیزیکی به معنای عام) می‌باشند، که در اینجا به دو جهت اشاره می‌کنیم.

الف. زبانی که آدمیان در محاورات خویش بکار می‌گیرند بافت و ساختی فلسفی دارد و بر دوش خود بسیاری از دریافتها و پیش فرضهای جهان شناختی، معرفت شناختی و حتی فرهنگی والاهیات را حمل می‌کند. به همین جهت هر جا که این زبان وارد شود چه در علم و چه در هنر، چه در بحث از طبیعت و چه در بحث از انسان، آن بار فرهنگی و فلسفی همراه خویش را نیز بدانجا خواهد بُرد.^۳ تسمیه و نامگذاریهای عامی که در هر زبان هست، متکی بر گونه‌ای از طبقه‌بندیهای خاص نسبت به کل جهان است. و طبعی است که چنین طبقه‌بندیهای خاص برخاسته و نشأت گرفته از جهان بینی ویژه‌ای باشد و در درون خود بسیاری از مفروضات و مسلّمات جهان شناختی و معرفت شناختی را به علم و توصیفات تجربی منتقل سازد. مفاهیمی چون حرکت، علت، معلول، راست، دروغ، قبل، بعد، هستی، نیستی و ... جملگی مفاهیمی فلسفی‌اند که هر دانشمندی در ضمن آنها افکار خویش را صورت بندی کرده و بر مبنای آنها سخن می‌گوید. و به همین سبب تا فردی از این مفاهیم در کی هر چند اجمالی نداشته باشد راه تفاهم زبانی و سخن گفتن بر او بسته خواهد بود. و باز به همین سبب است که هم تفکر آدمی، هم تکلم او، و به تبع آن دو علم اندوزی و معرفت آموزی او سرشار از اندیشه‌های فلسفی، آراء فرهنگی و در یک جمله مسبوق به بسیاری مبادی متافیزیکی (به معنای عام) است.

۱ - "گویند ماخ، پدر متصّلب پوزیتیویسم تا آخر عمرش ۱۹۱۶ به وجود اتمها ایمان نیاورد چرا که آنها را ندیده بود و هر کس سخن از اتم می‌گفت از وی می‌پرسید تا حال خودت اتمی را دیده‌ای؟" [مبادی ما بعد الطبیعی علوم نوین ص سی و نه]

۲ - ر. ک. مبادی ما بعد الطبیعی علوم نوین، ص چهل.

۳ - ر. ک. عبدالکریم سروش، تفرّج صنع، صص ۱۱۸ - ۱۲۱.

وقتی دانشمندی در فیزیک نور سخن از شکسته شدن نور می گوید و چنین توضیح می دهد که با ورود نور از محیطی (چون هوا) به محیطی دیگر (چون آب) نور می شکند، او چه متوجه باشد چه نباشد توصیف خود را در زمینه ای از آراء و تصورات فلسفی ذکر کرده است. به این معنا که او/اولاً وجود اشیائی مثل نور و محیطهای متفاوت را خارج از ظرف تفکر و تخیل خویش مسلم گرفته است، همچنین تحوّل و حرکت موجودات جهان بیرونی را ممکن دانسته است که سخن از ورود نور از محیطی به محیط دیگر می گوید. به علاوه ثبات یک ماهیت (مثل نور) را در محیطهای مختلف مسلم گرفته است که در مقام توصیف می گوید همان نوری که در محیط اول (هوا) بود، (نه نوری مماثل و مشابه نور اولیه) وارد محیط دوم (آب) می شود و می شکند. بنابراین او تمامی توصیف و تبیین خود را در بستری از مفاهیم فلسفی همچون حرکت، ثبات ماهیت، تکرار (محیطها) تحوّل و ... صورت می بخشد.^۱

بی جهت نیست که تحصّلی مذهبانی چون ردولف کارناپ درصدد پایه ریزی زبان جدیدی برای علم بودند که از غبار مفاهیم غیر تجربی و نیز تصوّرات تئوریک، سر و روی شسته باشد و تنها بر دامن حسّ و داده های حواس سر بگذارد.

ب. نه تنها مشاهدات مسبوق به نظریه اند؛ و نه تنها گزاره های مشاهده ای و توصیفات زبانی تجربیات، گرانبار از تئوریه ها هستند، و نه تنها فهم علم و تجربیات موگد علم از ورای عینکی حاصل از آراء و مفاهیم فلسفی متافیزیکی صورت می پذیرد؛ بلکه توگد علم منوط و متوقّف بر مسلم گرفتن بسیاری پیش فرضهای جهان شناختی و معرفت شناختی است، که بدون تسلیم به آنها قدم از قدم نمی توان برداشت.^۲ در اینجا تنها به پاره ای از این مبانی غیر تجربی علوم جدید اشاره می کنیم:

۱ - اعتقاد به این مبنای جهان شناختی که جهانی عینی، و مستقل از تخیل و پندار ما وجود دارد.

۲ - پذیرش این مبنای معرفت شناختی که منطق و اصول بدیهی ای مثل امتناع تناقض در گستره جغرافیای معرفت معتبرند.

۳ - اعتقاد به قابل فهم بودن طبیعت (intelligibility)، عنصری که بعض فیلسوفان آنرا مولفه عقلانی علم نامیده اند.^۳ مورخان علم، "قابل فهم بودن طبیعت" را از جمله عناصری می دانند که جزئی از میراث فکری قرون وسطی و برخاسته از متن اندیشه های دینی است که تکیه گاه علوم جدید قرار گرفته و در بالندگی علم نقش تام و تمامی داشته است.^۴

۱ - همان، ص ۱۲۰.

۲ - همان، ص ۱۲۱.

۳ - ر. ک. علم و دین، ص ۵۵.

۴ - همانجا .

۴- اعتقاد به این مبنای جهان شناختی که جهان خارج دارای نظم و انسجام بوده و بر اساس این نظم و انسجام، قوانین و قواعدی عام قابل استنباط است.

۵- اعتقاد به این مبنای معرفت شناختی که تجربه و مشاهده تفصیلی طبیعت، ابزار توانمندی برای شناخت روابط اشیاء و کشف نظمها و قوانین طبیعت اند.

۶- اعتقاد به اصل علیت همراه با فروع این اصل (سنخیت علت و معلول و ضرورت علی) از دیگر مبادی متافیزیکی و هستی شناختی است که مورد اتکای دانشمندان پس از رنسانس بوده، و از مهمترین مبانی علوم جدید است.

۷- از جمله اصول و مبادی غیر تجربی دانشهای نوین، که در مقام مقایسه تئوریهای رقیب و ترجیح یکی بر دیگری، بسیار مورد تمسک دانشمندان تجربی است، یکی اصل سادگی و زیبایی نظام معرفتی است، و دیگری قابلیت صورت بندی ریاضی و توانایی بر ارائه تبیین های کمی است.

۴. از اهم تعالیم روایت تایید گرا از علم، این آموزه است که قضایا، قوانین و تئوریهای علمی را (اگر نتوان اثبات نمود) لااقل می توان با تجربه تایید کرد؛ و بر این اساس، تایید پذیری تجربی راهی است که به واسطه آن می توان تشخیص داد چه قضیه ای علمی و چه قضیه ای غیر علمی است. لیکن صرف تأیید پذیری تجربی یک قضیه دلیل آن نیست که آن قضیه علمی باشد و از راه تجربه حاصل آمده باشد، از اینرو، تایید پذیری تجربی (همچون اثبات پذیری تجربی) نمی تواند وافی به تفکیک علم از غیر علم باشد.

به بیانی دیگر راه فهم تجربی بودن یک سخن آن نیست که این سخن دارای مصادیقی در خارج باشد و با تجربه بتوان آنرا اثبات یا لااقل تایید نمود، چرا که قضایا و قوانین فلسفی نیز دارای مصادیق متعدد در جهان طبیعت اند با آنکه غیر تجربی اند. فی المثل اینکه "هر پدیده ای علتی دارد" قضیه ای فلسفی و غیر تجربی است و در عین حال تمامی جهان طبیعت مصداق آن است.

سوم. ابطال گرایی (Falsificationism)

"ابطال گرایی" تصویری از علم و ساختار آن است که اول بار از سوی کارل ریموند پوپر مطرح گردید. او این دیدگاه را بدین مقصود مطرح ساخت که در آن واحد به حل دو مسئله ریشه دار و کهن در فلسفه نقدی بپردازد. این دو مسئله یکی مسئله استقراء بود که او از آن، با نام "مسئله هیوم" یاد می کند و دیگری مسئله تمیز (علم از غیر علم)، که پوپر آنرا "مسئله کانت" نام می گذارد.^۱

۱- ر. ک. کارل. ر. پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه سید حسین کمالی، ص ۴۸-۲.

پوپر با اعتقاد کامل به ناتوانی استقراء و با اذعان تمام به حلّ ناپذیری مسئله استقراء، مدعی است که در علم هیچ دانشمندی تا کنون استقراء نکرده است تا وجود استقراء مسئله ساز باشد و سستی منطقی استقراء مایه دغدغه خاطر گردد. به نظر او دانشمندان در فعالیت تجربی خود، (به جای استقراء) آزادانه حدسهایی جسارت آمیز (نه در محدوده استقراء) می زنند، و آنگاه این تجربه و مشاهده است که در مواردی راه را بر آنها سدّ کرده و بطلان حدسها و پندارهای جسورانه آنها را آشکار می کند، و مادامی که این بطلان آشکار نگشته، سخنان عالمان (به شرط ابطال پذیری)، به منزله حدس ابطال ناشده در علم باقی می ماند.

به نظر پوپر ذهن، مانند کشکول و زنبیلی نیست که تجربه و مشاهدات به کار پر کردن این کشکول بیایند، بلکه ذهن چون چراغی است که در پرتو نور آن جهان خارج دیده می شود و تجربه هم، وسیله ای برای آشکار کردن خطاهای ذهن و ترمیم و تکمیل مستمر آن است.

نظریه چراغی معرفت^۱

از دیدگاه فوق به نظریه چراغی در برابر نظریه کشکولی معرفت یاد می شود. در این نظریه، این اصل مسلم انگاشته می شود که "بدون مشاهده، آزمایش و تجربه، تحقق علم تجربی ممکن نیست" اما ادراکات حسی مواد خام نیستند که بنحوی ناخواسته و صرفا انفعالی وارد ذهن شوند و "تجربه" و "علم" صرفا بر اساس این مواد خام مبتنی گردند؛ بلکه آنچه در اکتساب معرفت تجربی تعیین کننده است، جریان مشاهده است، نه ادراکات حسی. "مشاهده" صرف چشم گشودن و ورود شعاعهای نورانی به چشم، و تشکیل تصاویر و نقوش بر شکبیه چشم مشاهده گر نیست. بلکه "مشاهده" فرآیندی است که ما در آن نقش فعالی داریم و هر "مشاهده" مسبوق به علاقه خاص، سئوالی معین یا مسئله ای ویژه و عنصری تنوریک است و به همین دلیل آزمایش ها و مشاهدات همواره گزینشی (Selective) اند. بنابراین علم تجربی، حاصل انباشتن داده های حواس، که بنحوی انفعالی به خزانه ذهن وارد شود، نخواهد بود بلکه همواره آدمی با داشتن تصویری خاص از جهان (یا بخشی از آن) و با توقع وقوع حادثه ای معین (که نتیجه آن تصویر ذهنی است) به آزمایش و مشاهده معینی روی می آورد، و با واقع شدن حوادث غیر منتظره و خلاف توقع، به تدریج این تصویر عقلانی از عالم و آدم کاملتر شده و بنحوی تدریجی اعوجاجات تصویرهای پیشین در ضمن تصویرهای جدید تقلیل می یابد.

از اینرو تصاویر ذهنی ما (تئوریا) و انتظارات قبلی ما، همانند چراغهایی هستند که در ظلمات جهان بیرونی محدوده کوچکی را روشن می کنند و ذهن جستجوگر ما را بدنبال مشاهده و آزمایش در همین محدوده روان می سازند.

^۱ The search light Theory of knowledge

از مهمترین لوازم معرفت شناختی نظریه چراغی این است که جهان خارج ظلمت محض است و حقیقت آن است که ما از طریق حدسها، پندارها و نظریه پردازی‌هایمان با "واقعیت" تماس می‌یابیم، البته برآورده نشدن انتظاراتمان و وقوع نیافتن حوادثی که توقع حدوثشان را داریم ما را به خطای حدسها و نظریه‌هایمان مطلع ساخته و به تصحیح تصویر عقلانی ما از عالم می‌انجامد.

به بیانی روشنتر، آغاز کننده معرفت تجربی و طراح تعبیه‌های مفهومی مائیم و چنین نیست که این طرح و تعبیه‌های نظری را عالم خارج بر ذهن و زبان ما بگذارد و تلقین کند، بلکه ما بر او می‌افکنیم، و تنها وقتی به مانعی بر می‌خوریم و سنگی در مسیر خود می‌یابیم، به اعوجاج طرح خود پی می‌بریم و از خطای تعبیه نظری خویش مطلع می‌گردیم. بدین لحاظ جریان تکون و تحول علوم، جریان استقراءهای مستمر و یقین‌های متوالی و متزاید نیست بلکه جریان حدسها و ابطال‌ها است. کار علم حذف کردن نظریه‌ها و طرحهای غلط و پر اعوجاج است نه اندوختن و جمع کردن داده‌های حواس و تئوریهای درست.

به همین جهت رشد علم، رشدی داروینی است، به این معنا که نظریه‌ها به مثابه حدسیات و گمانه‌هایی نظری (Speculative) و موقت (tentative) تلقی می‌شوند که بر اساس تخیل خلاق آدمی ایجاد می‌گردند تا به مسائل آدمی پاسخی گویند و تبیین مناسب از رفتار بعضی جوانب جهان خارج ارائه کنند، آنگاه این حدسهای نظری، به دقت و بنحوی بی‌رحمانه، توسط مشاهده و آزمایش مورد آزمون قرار می‌گیرند تا هر کدام که از مقابله با آزمون‌ها پیروز بیرون نیایند، حذف گردند.^۱

بدین ترتیب علم به روش آزمون و خطا و از طریق حدسهای متهورانه و ابطال این حدسها، به پیش می‌رود، و در این مسیر، تنها نظریه‌ها و طرحهای مفهومی انسب و اصلح باقی می‌مانند.

برپایه این تصویر، اولاً در علم کسی دست به استقراء نمی‌برد تا ناتوانی استقراء مسئله‌ساز باشد، ثانیاً تجربه به کار اثبات نمی‌آید تا ملاک تمیز بین علم و غیر علم، اثبات پذیری (یا تایید پذیری) تجربی محسوب شود؛ بلکه به عکس، تجربه فقط توان نشان دادن بطلان نظریات تجربی را دارد نه توان نشان دادن صحت آنها را؛ و به همین دلیل ملاک تمیز یک تئوری یا قانون علمی، اثبات پذیری تجربی آن نیست بلکه ابطال پذیری تجربی آن است.

با این بیان تنها فرضیه یا قانونی علمی است که در مورد خصوص جهان خارجی (و نه هر جهان ممکن) حکمی را اخبار کند، و زمانی یک فرضیه یا قانون، اخباری (Informative) است که ابطال پذیر باشد یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های مشاهدتی را منع کند و غیر ممکن بشمارد به نحوی که اگر یکی از مصادیق مورد منع

این قانون یا نظریه تحقق یافت، آن قانون یا نظریه ابطال گردد.^۱ همچنین هر دانشمندی باید بتواند معین کند که در صورت وقوع کدام حادثه از سخن خویش دست می کشد و نظریه اش را پس می گیرد.

مبانی و پیش فرضهای اساسی ابطال گرایی

مبانی عمده و پیش فرضهای اساسی روایت ابطال گرا از علم به شرح زیرند:

- ۱ - گرچه همه دانش تجربی ما بر تجربه تکیه می زند ولی همه آن از تجربه حاصل نمی شود.
- ۲ - مشاهده و تجربه عاری از هرگونه پیش داوری و عنصر تئوریک میسر نیست.
- ۳ - ادراکات حسی، قبل از پیدایش تئوری پاسخگوی به مسئله خاص، مبنای حدسها و تعبیه های مفهومی هستند و مشاهدات و تجربیات پس از حصول تئوری، داور و نقاد این حدسها و نظریه هایند. ناگفته نماند که مشاهدات و ادراکات حسی منطقاً نه تولید کننده این حدسها و تعبیه های مفهومی اند و نه قدرت اثبات آنها را واجدند.
- ۴ - استقراء هیچ سهمی در علم ندارد، نه در گردآوری و تولید تئوریه ها و نه در آزمون آنها.^۲
- ۵ - تئوری بر مشاهده و تجربه تقدم مطلق دارد و هیچ مشاهده کردنی غیر مسبوق به عنصری تئوریک نداریم. ابزار و آلات تحقیق علمی نیز خود مجسمه تئوری و تئوری مجسم اند.^۳
- ۶ - ذهن چون کشکولی نیست که داده های حس در آن انبار گردد و معرفت نتیجه جمع زدن این داده ها باشد بلکه ذهن چون چراغی است که با تئوریه های خود، جهان تاریک بیرونی را روشن و نمایان می سازد، و عرصه مشاهده تا جایی است که در پرتو نظریه ها قابل رؤیت باشد، و نه بیشتر.
- ۷ - عالم و ذهن او فعالند نه منفعل، و بیش از آنکه به عکاسی شبیه باشند که از خارج تصویر بر می دارد به طراح شبیه اند که از پیش خود طرحی در می اندازد، به همین جهت است که تئوریه ها به شدت مورد استقبالند و مقامی رفیع در علم دارند (و بلکه علم چیزی نیست جز مجموعه ای از تئوریه ها).
- ۸ - روش تحقیق علمی روشی فرضی - قیاسی است. بدین معنا که ابتدا نظریه و فرضیه ای در ذهن جوانه می زند، آنگاه با انضمام شرایط اولیه ای، مشاهدات خاصی از آن، به روشی قیاسی استنتاج می گردد و آنگاه نوبت به آزمودن و ارزیابی این مشاهدات پیش بینی شده می رسد.

۱ - ر. ک. آلن، ف. چالمرز، چیستی علم، ص ۵۴.

۲ - ر. ک. ادوین آرتوربرت، مبادی ما بعد الطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، ص چهل و پنج.

۳ - همانجا.

۹ - معیار علمی بودن و ملاک تمییز گزاره‌های علمی از غیر علمی ابطال پذیری گزاره‌های علمی است نه اثبات پذیری آنها. چرا که اثبات قطعی نظریه‌ها و قضایای علمی ممکن نیست گرچه ابطال قطعی آنها میسر است.

۱۰ - تنها قضایای ابطال پذیر تجربی‌اند که از مویّدات تجربی سود می‌برند و قضایای ابطال ناپذیر که از تجربه غرامتی نمی‌بینند، از تجربه غنیمتی هم نمی‌برند.

۱۱ - تکون و تکامل علم وابسته به مسائل است و رشد معرفت سیری است از مشکلات کهن به مسائل جدید، به کمک حدسها و ابطالها.

۱۲ - پیشرفتهای مهم علمی و نیز نقاط عطف سیر تاریخی علم در مواضعی است که حدسی تهور آمیز و جسورانه ابطال می‌گردد.

۱۳ - تاریخ علم، تاریخی معقول و قابل بازسازی عقلانی است و این بازسازی در قالب حدسها و ابطالهای متوالی است.

۱۴ - سیر نظریه‌ها در پیشرفت علوم به سوی تئوریهای نامحتمل‌تر است نه به سوی فرضیات و نظریه‌های محتمل‌تر.

۱۵ - عینیت در علم به معنای خالی کردن ذهن از عقاید و سلیق شخصی و تخیلات و تمثیلات نیست بلکه به معنای آزمون پذیری بین الذهانی است.

نقد و بررسی

۱. اولین نقد بر دیدگاه ابطال گرا، این است که اگر گزاره‌های مشاهده ای مسبوق به نظریه و در بردارنده نظریه‌هایی با درجات مختلف از کلیّت‌اند، و هر اندازه این نظریه‌های مضمّر در صورت‌بندی مشاهدات و تجربیات خطا پذیر باشند، خود گزاره‌های مشاهدتی نیز خطا پذیر خواهند بود؛ لاجرم گزاره مشاهده ای صادقی که صدقش یقینی بوده و جای تشکیک در آن نباشد نمی‌توان یافت. در نتیجه اگر گزاره‌ای کلی و یا مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی که مقوم یک نظریه و یا بخشی از یک نظریه‌اند، با گزاره‌ای مشاهده ای تعارض یابند همواره این احتمال وجود دارد که گزاره مشاهده ای خطا باشد. بنابراین منطقاً نمی‌توان حکم کرد که در صورت تعارض مشاهدات و گزاره‌های مشاهده ای با یک نظریه، همواره باید نظریه را طرد نمود، بلکه چه بسا بتوان با طرد گزاره مشاهده ای خطا پذیر، نظریه معارض با آن را حفظ کرد. به تعبیر چالمرز: «نظریه‌ها را نمی‌توان بطور قطعی ابطال نمود زیرا امکان دارد

گزاره‌هایی مشاهدتی که موجب و مقوم اساس ابطال هستند کذبشان در پرتو تحولات آتی آشکار شود.^۱

۲. نکته دیگری که ابطال قطعی تئوریه‌ها را ناممکن می‌سازد پیچیدگی (Complexity) وضعیت و شرایطی است که در آزمونهای عملی وجود دارد. توضیح اینکه:

اولاً یک نظریه علمی واقعی یک قضیه منفرد و منعزل مثل همه "قوها سفید هستند" نمی‌باشد تا یک گزاره مشاهده ای حاکی از وجود قویی سیاه رنگ بتواند آنرا ابطال کند، بلکه یک نظریه علمی متشکل از مجموعه‌ای از گزاره‌ها است.

ثانیاً در استنتاج یک نتیجه آزمودنی از یک تئوری، علاوه بر تئوری مورد آزمون، فرضیه‌های کمکی (auxiliary assumptions) در بدست آوردن یک نتیجه قابل تجربه دخیلند. این فرضیات کمکی، قوانین یا نظریه‌هایی هستند که به نحوه کارکرد ابزار و وسایل آزمایشی مربوط می‌شوند، فی المثل دیدن یک ذره بنیادی با میکروسکوپ الکترونی مستلزم پذیرفتن بسیاری از تئوریهای اپتیکی است که در بکار گرفتن میکروسکوپ مسلم انگاشته می‌شوند.

ثالثاً برای استنتاج نتیجه‌ای قابل آزمون از یک تئوری، همواره لازم است که شرایطی اولیه (initial conditions) به تئوری مورد آزمون ضمیمه شود تا بطریقی قیاسی نتیجه‌ای بدست آید و در عمل محک زده شود. این شرایط اولیه شامل توصیف دستگاه‌های آزمایشی، وضعیت فضای آزمایشی و مقدمات لازم برای انجام آزمایش می‌باشند.

حال اگر گزاره‌ای مشاهده ای منافی با نتیجه حاصل از این مجموعه گزاره‌ها (یعنی تئوری، فرضیات کمکی و شرایط اولیه) وجود داشته باشد، با فرض صدق یقینی این گزاره مشاهده ای بازهم نمی‌توان به بطلان قطعی تئوری مورد آزمون حکم کرد، چرا که این گزاره مشاهده ای صادق، که مناقض با نتیجه و پیش بینی حاصل از مجموعه گزاره‌های فوق الذکر (تئوری، فرضیات کمکی و شرایط اولیه) است، بیش از این مدلولی ندارد که لااقل یکی از گزاره‌ها و مقدماتی که در استنتاج این پیش بینی غلط دخیل بوده‌اند غلط است، اما اینکه آن گزاره غلط لزوماً تئوری مورد آزمایش باشد، دلیلی در دست نیست و چه بسا خطای حاصل از آن مجموعه قضایا به واسطه خطا بودن یکی از گزاره‌های توصیف گر شرایط اولیه یا بواسطه بطلان یکی از فرضیه‌های کمکی منضم به تئوری باشد. مثالهای متعددی از تاریخ علم می‌توان ذکر کرد که خطای حاصل در پیش بینی، و تنافی نتایج پیش بینی شده با گزاره‌های مشاهده ای به جهت خطای موجود در فرضیات کمکی یا شرایط اولیه بوده است. در اینجا به ذکر یک مثال بسنده می‌کنیم:

پس از اولین چاپ کتاب کپرنیک و مطرح گشتن نظریه خورشید مرکزی او، تیکو براهه استدلال کرد که اگر زمین بدور خورشید بچرخد (تئوری کپرنیکی)، در اینصورت می‌بایست زاویهٔ منظر ناظری زمینی که به ستاره‌ای ثابت نگاه می‌کند در طول سال تغییر کند چرا که فاصله زمین از ستارهٔ ثابت، در طول سال متفاوت است و لذا زاویه‌ای که رأس آن در چشم ناظر زمینی و دو ضلعش محاط بر دو طرف سیاره مورد نظر باشد، در طول سال باید تغییر کند. اما هنگامی که تیکو براهه خواست اختلاف منظر (Paralex) پیش بینی شده را با ابزار خود پیدا کند، ناکام ماند و با وسایل خویش نتوانست اختلاف منظری را ملاحظه کند و همین گزاره مشاهده‌ای را ناقض نظریه کپرنیکی به حساب آورد. امروزه می‌توان دریافت که سرّ خطای تیکو براهه و علت راه نبرد او به اختلاف منظری که ما امروزه با تلسکوپها شاهد آنیم چیست. علت اشتباه او یکی از فرضیات کمکی مورد تسلیم او بود. بدین معنا که او فاصله تخمین زده شده برای ستاره‌های ثابت را بسیار ناچیز تلقی کرده بود و بر همین اساس گمان می‌برد در صورت وجود اختلاف منظر، این تفاوت با ابزارهایی که او در اختیار داشت قابل مشاهده است، در حالی که اگر فاصله ستاره ثابت را با تخمینی واقعی‌تر تعویض کنیم، اختلاف منظر پیش بینی شده به حدی کوچک است که با ابزارهای تیکو براهه قابل مشاهده نخواهد بود.

۱. روند تحولات علوم نشان می‌دهد که تصمیم دانشمندان در مورد نحوه برخورد با موارد نقض یک تئوری تنها تابع ملاحظات منطقی نبوده و اقسام تعلقات و ملاحظات جهان شناختی، معرفت شناختی، زیبایی شناختی و حتی عقاید کلامی در برخورد با یک تئوری و حفظ آن (علیرغم وجود مبطلهای بالفعل) توسط جامعه علمی موثر است.

۲. پیشرفتهای مهم در علم، زمانی اتفاق نمی‌افتد که حدسهایی جسورانه ابطال گردند بلکه نقاط عطف اساسی در مسیر تحول علوم، همچنین پیشرفتهای مهم علمی زمانی روی می‌دهند که "حدسهایی متهورانه" تایید و یا "حدسهایی محتاطانه" ابطال می‌شوند. سرّ مطلب آن است که تایید حدسهایی جسورانه، موجب کشف چیزی می‌شود که قبلاً یا شنیده نشده و یا اینکه غیر ممکن تصور می‌شده است و به همین جهت متضمن غنای تجربی بسیار بالایی است که در تحول علوم سهم بسزایی دارد. بنابراین نه ابطال حدسهایی متهورانه، بلکه تایید چنین حدسهایی منشأ تحوّل‌های مهم در علم می‌شوند.

۳. ابطال حدسهایی محتاطانه و غیر متهورانه نیز نقاط عطفی را در مسیر حرکت علم تشکیل می‌دهند چرا که به ما می‌آموزند آنچه که بنحو اطمینان بخشی صحیح تلقی می‌شده و دغدغه‌ای نسبت به صحت آن وجود نداشته، به واقع غلط بوده است. در حالی که اگر حدسی متهورانه ابطال شود یا گمانی محتاطانه تایید گردد، مضمون تجربی‌اندکی خواهد داشت، چرا که ابطال حدسی تهور آمیز، تنها بر این مطلب دلالت می‌کند که بطلان تصور نابخردانه دیگری روشن شد. همچنین تایید حدسی محتاطانه مفاد تجربی

کمی دارد زیرا نشان می‌دهد نظریه‌ای که مقبولیت داشته و پایه‌های مستحکمی را واجد بوده است و شکی در آن نمی‌رفته، یکبار دیگر موفق از آب درآمده و تایید گشته است.

۴. بنابراین حدسهای جسورانه‌ای که به پیش بینی بدیع و نامحتملی منتهی گردند و در عین حال در تجربه و آزمایش مورد تایید قرار گیرند، نقاط عطف سیر تحول علومند نه حدسهای متهورانه‌ای که با اولین آزمایشها به ورطه ابطال می‌افتند.

۵. دیدگاه اثبات گرا با تکیه بر استقراء، هم در مقام گردآوری و اصطیاد نظریه‌ها و قوانین به استقراء تکیه می‌کرد و هم برای داوری و اثبات قوانین علمی به استقراء متوسل می‌شد. در مقابل این دیدگاه افراطی، روایت ابطال گرا از علم، استقراء را مطلقاً نفی می‌کند و آنرا نه ابزاری برای اصطیاد نظریه‌ها به حساب می‌آورد و نه وسیله‌ای برای داوری در باب صحت و سقم آنها.

در مقام بررسی ایندو دیدگاه باید بگوئیم گرچه مسئله استقراء لاینحل مانده است و اثبات هیچ تئوری و قانون علمی با استقراء میسر نیست، و بدین لحاظ استقراء در مقام داوری بکار نمی‌آید، لیکن وضعیت علوم مختلف در قبال استقراء نسبت به مقام گردآوری و اصطیاد نظریه‌ها و قوانین متفاوت است. آشنایی فیلسوفان مختلف با شاخه‌های متفاوتی از علوم باعث شده است که دسته‌ای بقا و دوام علوم را در گرو توجه هرچه تمامتر به استقراء بدانند و دسته‌ای دیگر نقش استقراء را انکار کنند، و روش علم را روشی فرضی - قیاسی (hypothetico - deductive) تلقی کنند.^۱

سر و کار داشتن با علوم ریاضی چون مکانیک و فیزیک علم را غیر استقرایی تر و عالم را (در مقام نظریه پردازی) فعالتر می‌نمایاند، در حالی که زیستن با دانشهایی غیر ریاضی چون گیاه شناسی و طب، علم را استقرایی تر و ذهن عالم را (در مقام شناخت و نظریه پردازی) منفعل تر نشان می‌دهد.

از منظر یک طبیب یا یک گیاه شناس، علم، بیشتر جمع آوری داده‌ها است و کار عالم هم جمع زدن و نتایج عام استقرایی گرفتن از این داده‌ها، و به همین جهت هرچه مشاهدات بیشتر و استقراءهای افزونتری انجام گیرد؛ شخص دانشمند، عالمتر و جامعتر خواهد بود. بر همین اساس رشد چنین علمی، باعث می‌شود که صبغه استقرایی علوم مجسم تر گردد و ذهن به مثابه کشکولی بنظر رسد که می‌بایست آنرا بدست استقراء سپرد تا از داده‌های حواس هرچه بیشتر سرشارش کند و معرفت افزونتری را نصیب آدمی سازد.

یک گیاه شناس رده بند (Taxonomist) نمی‌تواند در خیال خویش گیاهی را خلق کند و بر مجموعه گیاهان بیافزاید و آنرا در علم گیاه شناسی جای دهد. کار او جز مشاهده کردن و توصیف و دسته‌بندی، چیز دیگری نیست. در حالی که یک عالم مکانیک یا یک فیزیکدان نظری هرچه در فضای تحقیق علمی بالاتر می‌رود

۱ - نزاع بین ویلیام هیول و جان استوارت میل در قرن نوزدهم نزاع پند آموزی است و نشان می‌دهد که چگونه انس هیول با علوم ریاضی باعث تاکید او بر روش فرضی - استنتاجی می‌شد و توجه میل به دانشهای غیر ریاضی موجب اصرار او بر روش استقرایی بود.

ذهن خویش را فعالتر می‌یابد و خویش را به جای آنکه عکاسی بداند که بنحوی انفعالی، پذیرای نقوش پدیدارهاست، بیشتر طراحی می‌بیند که مبتکرانه طرح می‌ریزد و طرح خویش را به جهان خارج عرضه می‌دارد تا نقاط ضعف و قوت تصویر خویش را دریابد و کجی‌ها و اعوجاجات تصویری‌گری‌اش را تصحیح کند. از این منظر ذهن بیش از آنکه منفعل باشد فعال است، و عالمان به جای استقرای داده‌های حواس، حدسیات و نظریه‌هایی می‌پرورند و از انواع و اقسام مفاهیم نظری (Theoretical) بهره می‌برند. مفاهیمی چون آنتروپی، نیرو، موج، میدان و ذره که هیچیک مستقیماً از طبیعت بدست نیامده‌اند و همگی نتیجه ابداع دانشمندان‌اند و برای تبیین و تعلیل پدیدارها به کار گرفته می‌شوند،^۱ تصویری بدست می‌دهند که بر پایه چنین تصویری از علم و عالم، بیشتر جنبه فرضی - قیاسی علم برجسته می‌شود و صبغه استقرایی علم در علوم ریاضی محو می‌گردد. لاجرم گمان می‌رود استقراء را می‌توان یکی از روشهای گردآوری و اصطیاد در علوم (خاصه علوم زیستی) به شمار آورد، لیکن به عنوان روشی برای آزمون و داوری، کفایت نمی‌کند. در عین حال با وجود انتقاداتی که بر تصویر ابطال‌گرا از علم، وارد است، حاوی نکات در خور توجهی در باب علم و روش علمی است؛ از جمله این نکات کشکولی ندیدن ذهن و توجه دادن به نقش فعال و طراح آن است.

خاتمه

از مجموع بیاناتی که در نقد و بررسی سه دیدگاه اثبات‌گرا، ابطال‌گرا و تایید‌گرا آورده شد، می‌توان نتیجه گرفت که هیچیک از این سه دیدگاه در کلیت خویش مقبول و قابل تصویب نیست. از همین رو، در پایان این مقال، بعضی نکاتی که مورد تسلیم است را متذکر می‌شویم:

۱ - علم تجربی صرفاً بر مبنای ادراکات حسی حاصل نشده، و اصناف آراء متافیزیکی (به معنای عام) در تکوّن و تحول آن دخیل بوده و هستند. به تعبیری دیگر گرچه دانش تجربی بر تجربه تکیه می‌زند ولی همه آن از تجربه محض حاصل نمی‌گردد.

۲ - مشاهده و تجربه عاری از هرگونه پیش‌داوری و عنصر تئوریک آرزویی است دست‌نیافتنی، به بیانی دیگر مشاهدات همواره مسبوق به نظام انتظارات خاص و تئوریهایی باشند، به همین جهت:

۳ - علم با مشاهده و تجربه آغاز نمی‌گردد.

۴ - ادراکات حسی و تجربیات قبل از تئوریهایی می‌توانند مَبَنّه (نه مَوَلّد) تئوریهایی و تعبیه‌های مفهومی باشند و پس از حصول تئوریهایی می‌توانند به کار داوری در باب تئوریهایی آیند.

۱ - "برچهره هیچ پدیداری نقش میدان یا انرژی منقوش و مشهود نیست، فیزیک دانان‌اند که این جامه‌ها را بر تن پدیدارها می‌پوشانند." [مبادی ما بعد الطبیعی علوم نوین، مقدمه مترجم، ص سی و شش]

۵- گزاره‌های مشاهده‌ای خود گرانبار از نظریه‌اند، به همین جهت هیچ گزاره مبنایی مشاهده‌ای که مطلقاً خدشه ناپذیر باشد، در علم وجود ندارد.

۶- ذهن چون کشکولی نیست که منفعلانه، مخزن داده‌های حواس قرار گیرد، بلکه چون چراغی است که با ایجاد انتظارات خاص و با ارائه تئوریهای مشخص، جهان تاریک بیرونی را روشن می‌کند و عرصه تحقیق و کاوش را معلوم می‌نماید. به همین جهت عالم و ذهن او نه منفعل بلکه فعالند و از پیش خود طرحی در می‌اندازند و با تجربه درصدد جستجوی صحت و سقم، و غث و سمین طرح خویش بر می‌آیند.

۷- تفکیک مقام گردآوری و کشف تئوریه‌ها از مقام داوری و توجیه تئوریه‌ها، تا حدی مقبول است، اما انفکاک مطلق ایندو از یکدیگر میسر نیست و ایندو مقام تا حدی در هم تنیده‌اند.

۸- با تفکیک مقام کشف از مقام داوری، می‌توان گفت که استقراء به عنوان یکی از مبنی‌ها (نه مولدات) بعض تئوریه‌ها می‌تواند در مقام کشف بکار آید.

۹- آزمونهای فیصله بخش وجود ندارند.

۱۰- علم تجربی بدون مفروض گرفتن یک سلسله گزاره‌های متافیزیکی (به معنای عام) امکان تحقق ندارد. نگاهی تاریخی به مقاطع مختلف معرفت تجربی (از جمله طبیعیات ارسطویی، علم دکارتی، علم نیوتنی، و فیزیک جدید) و واکاوی پیش فرض‌های موثر در شکل‌گیری این دوره‌ها، حاکی از آن است که انواع مفروضات غیر تجربی (اعم از معرفت شناختی، هستی شناختی، انسان شناختی، روش شناختی، و ارزشی - اخلاقی) در پیدایش و بالندگی این معرفت، تأثیری مستقیم داشته است.^۱

۱- در این زمینه بنگرید به: کوایره، الکساندر، گذار از جهان بسته به کیهان بی کران، ترجمه علیرضا شمالی. همچنین نگاه کنید به: آ.آ.برت، مبادی ما بعد الطبیعی علوم نوین، ترجمه عبد الکریم سروش

ضمائم



علم دینی



از نگاه حضرت آیت الله العظمی جوادى آملی (دامت برکاته)

علم اسلامی*

برخی از ویژگی‌های علم اسلامی مربوط به هدف عالم، کارکرد علم و یا فرهنگ جامعه علمی است، اما این مقاله ویژگی‌ای را که مربوط به ساختار معرفت علمی است تبیین می‌کند. مدعای مقاله این است که، اولاً علم به دو بخش متافیزیک و علوم جزئی تقسیم می‌شود و ثانیاً متافیزیک نقش تعیین کننده و هویت بخش نسبت به سایر علوم دارد و ثالثاً متافیزیک به دو نوع توحیدی و غیر آن تقسیم می‌شود، دین دارای سطوح و مراتب مختلفی است و توحید حقیقت مرکزی ادیانی است که از آنها با عنوان عام اسلام یاد می‌شود و بر این اساس هرگاه که علم از متافیزیک توحیدی بهره‌مند باشد، هویت دینی و اسلامی پیدا می‌کند. مقاله در ادامه، به برخی از مبانی معرفت‌شناختی علم اسلامی نظیر وحی و شهود اشاره کرده و ارتباط این منبع را با عقل و حس بازگو می‌نماید و از تقوی و تزکیه نیز به عنوان روش برای معرفت‌شهودی یاد می‌کند.

واژگان کلیدی: علم اسلامی، علم کلی و جزئی، وحی، عقل، تجربه، تقوی، تزکیه

ویژگی‌های علم اسلامی

برای علم اسلامی ویژگی‌های مختلفی بیان شده، از جمله ویژگی‌هایی که برای علم اسلامی می‌توان گفت امور چهارگانه زیر است:

اول: علم اسلامی علمی است که تعلیم و تعلم آن برای رضای الهی باشد، یعنی اگر معلم برای رضای خداوند علم را بیاموزاند و متعلم نیز برای رضای الهی علم را فرا گیرد، علم آنها الهی است ولیکن اگر فراگیری و یا آموزش دانش به قصد کسب سود، قدرت و یا شأن و منزلت اجتماعی باشد، آن علم الهی نیست، در بسیاری از روایات از عالمی که دنیا را هدف خود قرار داده باشد، بر حذر شده است. مرحوم کلینی در باب «المستأکل بعلمه و المباهی به» از کتاب «فضل العلم» اصول کافی برخی از این روایات را نقل کرده است (کلینی، ۱۹۸۵: ۴۶)

دوم: علم هنگامی اسلامی است، که براساس آن عمل شود و در راه صحیح به کار گرفته شود. ویژگی اول به غایت و هدف عالم باز می‌گشت و این ویژگی به کاربرد و هدف علم باز می‌گردد. مثلاً انرژی هسته‌ای اگر برای اهداف انسانی و صلح‌آمیز به کار گرفته شود، علم و تکنولوژی مربوط به آن از نظر اسلامی مورد تأیید است و اگر در جهت تخریب و برای اموری به کار گرفته شود که

مورد رضای خداوند نباشد فراگیری و آموزش آن جایز نیست. تقسیم علم به نافع و غیر آن با لحاظ این ویژگی می‌تواند باشد.

سوم: مربوط به سلوک و رفتار عالم و یا فرهنگ جامعه علمی است، یعنی اگر مناسبات و روابط، جامعه علمی، فراگیران و عالمان دینی، اسلامی باشد، تعلیم و تعلم آنها مورد قبول اسلام است و اگر سلوک، رفتار و فرهنگ آنها غیراسلامی باشد، تعلیم و تعلم آنها غیراسلامی است.

ویژگی سوم در حقیقت، مربوط به جامعه علمی و مناسبات و روابط انسانی و اجتماعی آنهاست و اسلامی بودن براساس این ویژگی در حقیقت وصف محیط و نظام علمی نظیر دانشگاه و مدرسه است، دانشگاه اسلامی در این دیدگاه دانشگاهی است که نمادها و نشانه‌های اسلامی در آن حضور برجسته و تأثیرگذار دارد و مساجد در آن فعال است و نماز در آنها اقامه می‌شود و روابط انسانی در محیط علمی آن مطابق ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی است.

چهارم: ناظر به ساختار درونی معرفت علمی است. علم اسلامی در این نگاه، علمی است که هویت درونی آن اسلامی باشد.

وصف اسلامی بودن در سه خصوصیت اول در حقیقت مربوط به خود علم نیست، بلکه مربوط به اهداف عالم؛ اهداف و کارکردهای علم و یا فرهنگ و رفتار جامعه علمی است و اسلامی شدن آن خصوصیات چندان مورد گفتگو نیست، اما خصوصیت چهارم ویژگی‌ای است که اولاً مربوط به خود علم است و ثانیاً کمتر به آن پرداخته شده است. ثالثاً به لحاظ مفهومی نیازمند به ایضاحی بیشتر است. اگر ساختار درونی علم به دینی و غیردینی بودن و یا اسلامی و غیراسلامی بودن متصف شود با اسلامی شدن اموری که مربوط به عالمان است و یا ناظر به استفاده و کاربرد نتایج و محصولات علمی است و یا در حوزه فرهنگ و رفتار جامعه علمی می‌باشد، علم اسلامی نخواهد شد، هر چند که علم اسلامی این گونه از لوازم و پیامدها را نیز به همراه خود خواهد داشت. خلاصه آن که اولاً خصوصیت‌های سه گانه قبلی به منزله عرض مفارق علم دینی است و ثانیاً ویژگی چهارم به مثابه عرض لازم یا مقوم هویت آن است.

تفاوت اسلامی شدن علم و محصولات علمی

برخی مفهوم علم اسلامی را هنگامی که ناظر به محتوا و ساختار درونی معرفت علمی باشد به استهزاء می‌گیرند و با تشبیه و یا خلط علم و محصولات علمی، اسلامی شدن علم را به معنا و یا به منزله اسلامی شدن، فن‌آوری و تکنولوژی می‌دانند و با تمسخر مدعائی را که از اسلامی شدن علم سخن می‌گویند، اسلامی شدن دوچرخه، یا دوچرخه سواری، اتومبیل و یا اتومبیل سواری می‌دانند و آنگاه با تفکیک بین دوچرخه و دوچرخه سواری با دوچرخه‌سوار، مدعی می‌شوند، دوچرخه سوار

می تواند مسلمان و یا غیرمسلمان باشد اما دو چرخه اسلامی و غیراسلامی ندارد، این مغالطات و یا تشبیهات ناروانه تنها کمکی برای تبیین مسئله و حل آن نمی کند بلکه با ساده سازی صوری مسئله، محل بحث و گفتگو را تیره و مبهم ساخته و زمینه را برای فعالیت های خطایی غیر علمی آماده می سازد.

برای تبیین محل بحث باید بین محصولات علمی که به صورت صنایع و غیر آن ظاهر می شوند با نظریاتی که در متن علوم پرداخته می شود تفاوت گذارد و حکم مربوط به هر یک را جداگانه بازگو کرد. اسلامی بودن محصولات علمی به چگونگی استفاده و کاربرد آنها باز می گردد ولیکن اسلامی بودن نظریات علمی به نحوه تبیین و تفسیری باز می گردد که نظریه نسبت به پدیده های مورد مطالعه خود ارائه می دهد.

علم کلی و علوم جزئی

علوم در یک تقسیم اولی به دو بخش علوم جزئی و علم کلی تقسیم می شوند. علوم جزئی نظیر فیزیک، شیمی، ریاضیات، پزشکی، جامعه شناسی و روان شناسی است. این بخش از علوم درباره موجودات و موضوعاتی خاص به بحث می پردازند.

علم کلی، علمی است که از آن با عناوینی نظیر فلسفه به معنای خاص، متافیزیک و مابعدالطبیعه یاد می شود. این علم به گزاره هایی می پردازد که درباره کل جهان داوری می کنند. این دسته از گزاره ها با آن که به موضوعی خاص نظر ندارند، هیچ موضوعی را بی بهره از داوری خود قرار نمی دهند و به همین دلیل همه علوم جزئی، بخواهند یا نخواهند، بدانند یا ندانند، اذعان کنند و یا آن که زبان به انکار بکشایند، از این دسته گزاره ها اثر می پذیرند، بلکه همه علوم جزئی ناگزیر با اعتماد به برخی از این گزاره ها امکان شکل گیری و حرکت را پیدا می کنند. از جمله این گزاره ها، اصل واقعیت و بود و یا نبود واقعیتی قدسی، متعالی و نامتناهی است. حقیقتی که در آغاز و انجام همه اشیاء محدود و مقید حضور دارد و همه امور مظاهر، آیات و نشانه های او هستند. بود و یا نبود چنین حقیقتی امکان و یا امتناع اخبار از او، تردید و یا یقین در وجود او، هر یک مسئله ای است که پرداختن به آن از عهده علوم جزئی بیرون است.

علوم جزئی توان داوری سلبی و یا ایجابی و یا حتی صلاحیت شک و تردید نسبت به آن حقیقت متعالی را ندارند. علوم جزئی در حکم ترازوها و یا باسکول هایی هستند که هر یک امکان ارزیابی مقادیر محدودی را دارند. هیچ یک از باسکول هایی که کامیون های بزرگ و بار آنها را وزن می کنند، امکان داوری درباره سلسله جبال البرز را ندارد، باسکول های قوی حتی اجازه شک و تردید نسبت به وزن این سلسله جبال را ندارند. اگر باسکول زبان داشته باشد، از مقدار وزن کامیونی

سخن می گوید که بر روی آن قرار گرفته است و اگر از او درباره وزن دماوند پرسش شود، تنها می تواند بگوید به من مربوط نیست. هیچ یک از علوم جزئی نیز امکان و اجازه داوری نسبت به بود یا نبود حقیقت قدسی و متعالی حق سبحانه و تعالی را ندارند، آنها تنها می توانند پیرامون موضوعات خود به داوری پردازند، علوم ریاضی درباره عدد، خط و سطح و حجم بحث می کنند، فیزیک درباره اجسام مادی و علوم اجتماعی درباره کنش ها و پدیده های اجتماعی کاوش می کنند و تنها فلسفه است که به اصل هستی و احکام مطلق وجود و وجود مطلق می پردازد. انسان هرگاه درباره بود و نبود حق تعالی سخن گوید، کلامی فلسفی اظهار داشته است، شک درباره حق تعالی نیز شکی فلسفی است. فلسفه درباره بود و یا نبود ذات اقدس اله یا به شک و تردید گرفتار می شود و یا بر نبود آن فتوی می دهد و یا به بود آن اذعان می کند، در صورتی که بر وجود حق تعالی گواهی دهد، صورت و سیرتی دینی و قدسی پیدا می کند و اگر گرفتار تردید شده و یا زبان به نفی گشاید، هویتی سکولار و غیرقدسی می یابد.

فلسفه اسلامی و غیراسلامی

بحث از دینی و غیردینی، یا اسلامی و غیراسلامی بودن علوم قبل از آن که متوجه علوم و دانش های جزئی شود، مربوط به علم کلی و فلسفه است، یعنی فلسفه و متافیزیک به دلیل این که جهان بین و کل نگر است، یا بی دین و سکولار می شود و سر از الحاد، شک و تردید در می آورد و یا آن که دینی و الهی می گردد، فلسفه قبل از ورود به این عرصه، مطلق و لایه شرط است یعنی همه هویت خود را بازنیافته و تعیین خویش را آشکار نساخته است و به همین دلیل به سکولار و یا قدسی و دینی بودن متصف نمی گردد. ولکن پس از ورود به این عرصه، چهره خود را باز می یابد و ناگزیر به یکی از دو طرف نقیض وصف می گردد.

نسبت فلسفه و سایر علوم

همان گونه که اشارت رفت، فلسفه دانشی گسسته و جدای از علوم جزئی نیست، فلسفه علمی است که ریاست دیگر علوم را برعهده دارد.

نسبت فلسفه با سایر علوم از باب تشبیه معقول به محسوس از قبیل نسبت میان کسی است که شمش طلا تولید می کند. با زرگرانی که سکه های مختلف را ضرب می کنند و یا آن که انگشتر و گوشواره می سازند. شمش طلا را در کوره های بزرگ آماده می سازند و زرگران بر روی شمش، نقش خود را حک می کنند و بر همین قیاس، کارخانه ذوب آهن، آهن های بزرگ را تولید می کند و صنایع جزئی آنچه را ذوب آهن تحویل می دهد به کار می گیرند؛ یکی از آن پیکر می تراشد و دیگری صندلی می سازد و سومی وسیله ای دیگر می پردازد. فلسفه نیز تبیین جهان بینی می کند و این دانشی

است که هیچ یک از علوم جزئی عهده دار آن نیست و علوم دیگر در جهانی که فلسفه ترسیم می کند به تفسیر و تبیین امور جزئی می پردازد.

تأثیر فلسفه اسلامی و سکولار در دیگر علوم

فیلسوف ممکن است به جهان بینی الحادی راه ببرد و در آن صورت، دین را خرافه، اسطوره، ایدئولوژی و یا سازه معرفتی ای می داند که در اثر کارکردهای دنیوی و این جهانی، پرداخته شده و مفید و یا مضر است؛ فیلسوف ممکن است از جهان بینی توحیدی و الهی سربر آورد، در این صورت جهان بینی الهی و توحیدی عرضه می کند، عالم طبیعت و کثرت بر مبنای جهان بینی الهی صحنه خلقت الهی می شود و آنگاه همه علوم جزئی خود را دست اندر کار شناخت خلقت خداوند گاری می بینند که با علم و حکمت به تدبیر جهان مشغول است. با فرض جهان بینی الحادی، علمی که دینی، الهی و یا اسلامی باشد تحقق پیدا نمی کند و در فرض جهان بینی توحیدی، دانشی که اسلامی نباشد محقق نخواهد شد.

فلسفه الهی، همه علوم را الهی می کند و فلسفه سکولار همه علوم و دانش ها را سکولار و غیر الهی می سازد و به همین دلیل علمی که در بستر فلسفه ای الهی شکل می گیرند، الهی اند، همان گونه که علمی که در بستر فلسفه های الحادی سازمان می یابند الحادی اند. هیچ یک از علوم جزئی بریده از مبادی فلسفی خود نیست و هیچ عالمی در فعالیت های علمی خود، بدون استفاده از آن مبادی نمی تواند به تفسیر موضوعات مورد مطالعه خود بپردازد، ولیکن عالمان ممکن است در اثر احاطه فراگیر مبنای فلسفی علم خود، از حضور آن مبادی و در نتیجه از هویت معرفت و علم خود غافل بمانند و در این هنگام به سان ماهی در آب از چیستی و یا هستی آب پرسش کرده و یا آن که زبان به انکار آن می گشایند.

با پوشش جهان بینی توحیدی، مطالعه طبیعت و شناخت کثرات به دانشی افقی محدود نمی گردد، بلکه اشیاء طبیعی با علل فاعلی و غایی به صورت عمودی پیوند می خورند، در این فرض، نه علت به علل اعدادی پایان می پذیرد و نه غایات به کارکردهای طبیعی و دنیوی ختم می شوند.

جهان در جهان بینی الهی

جهان بینی الهی، جهان داری، جهان بانی و جهان آراییی الهی را به دنبال می آورد، براساس این جهان بینی، هر علم به شناخت اشارت ها و پیام ها و کلماتی مشغول می شود که آفریننده علیم و خبیر آن اراده کرده است، در این نگاه عالم مجموعه ای بر هم انباشته از مصالح خام و بی جان نیست، بلکه سلسله ای منظم از ارقام و اعداد است که هر یک در جای خود با غرض و هدفی خاص سازمان یافته است.

جهان چون زلف و خط و خال و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکو است.

(لاهیجی، بی تا: ۷۵۷)

نظم و تدبیر فوق در کلام شبستری از آن روست که او جهان را کتابی می داند که با انگشت تدبیر حق تعالی مرقوم شده است.

به نزد آن که جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

(لاهیجی، بی تا: ۷۳۳)

صدرالمآلهین عناصر اجزاء عالم را به سان ارقام سلسله‌ای ریاضی می داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۱۶). در بناهایی که از اجرام و خشت‌ها و سنگ‌های طبیعی ساخته شده‌اند، امکان این که اجزاء آنها جابجا شود وجود دارد. یعنی می توان خشت یک بنای ساخته شده را به جای آنکه در طرف شرق بنا قرار گیرد به طرف غرب آن منتقل ساخت، هر چند که این جابجایی در شکل و زیبایی ظاهری آن آثاری را به دنبال می آورد. ولیکن در سلسله اعداد و ارقام، امکان جابجایی هیچ عددی نیست، عدد هفت را که بین شش و هشت واقع شده است هرگز نمی توان در جایی دیگر و بین دو عدد دیگر قرار دارد.

صدرالمآلهین نظام عالم را به نظام ریاضی اعداد تشبیه می کند و معتقد است که این نظام چندان منسجم است که هر چیز آن در جای خود محفوظ است. کلام خدای متعالی که می فرماید: کل شی عنده به مقدار (رعد، ۸) به این معناست که هر چیز در عالم خلقت به مقدار خاصی سازمان یافته است و هیچ شیئی بدون حساب و کتاب نیست، عالم کتاب حق تعالی است و همه جهان، قرآن تکوینی است، همان گونه که کتاب الهی، قرآن تدوینی است.

علوم قرآنی با دو فلسفه الهی و الحادی

مطالعه قرآن تکوین و تدوین براساس دو مبنای فلسفی و دو نوع جهان بینی می تواند شکل بگیرد. فلسفه های الحادی و سکولار همان گونه که راه را برای شناخت فیض الهی و فعل خداوند در عالم طبیعت و و غیر آن می بندند، راه را بر استقاضه از آیات کتاب تدوین نیز مسدود می کنند. علوم قرآنی هنگامی که با فلسفه های غیر الهی شکل می گیرند، کتاب خداوند و وحی الهی را نظیر لاشه طبیعت، در معرض تحلیل های ملحدانه خود قرار می دهند و در این حال قرآن نیز با صرف نظر از هویت الهی آن مورد بررسی قرار می گیرد. همه آیات قرآن از کار و فعل خداوند، از اسماء و حساب الهی، خبر می دهند و این آیات برای کسی که از منظری غیر الهی به آنها می نگرد، چیزی از یک کتاب عربی نظیر کتاب سیوطی و یا جامی نیست، که در آن افعال و الفاظ مختلفی به کار رفته است.

اسلام به عنوان دین توحیدی

اسلامی بودن علوم خصوصیتی است که از ناحیه جهان‌بینی الهی و توحیدی تأمین می‌شود و این ویژگی اصل مشترک بین همه ادیانی است که با عنوان اسلامی شناخته می‌شوند، تفاوتی که به حسب شرایع در اسلام به معنای عام به وجود می‌آید، به حوزه جهان‌بینی باز نمی‌گردد، بلکه مربوط به فروعی است که به حسب زمان‌ها و امت‌های مختلف تغییر پیدا می‌کند. قرآن کریم از اصل مشترک بین ادیان توحیدی با نام اسلام یاد کرده و می‌فرماید: «ان الدین عندالله الاسلام (آل عمران، ۱۹) دین در نزد خداوند اسلام است، اسلام در این آیه اصطلاحی نیست که در قبال مسیحیت و یهودیت و غیر آن قرار گیرد. بلکه معنای عامی است که خطوط مشترک جهان‌بینی توحیدی را تأمین می‌کند. شرایع مختلف در حوزه فروع دین است. قرآن کریم درباره شرایع متفاوتی که در حوزه معنای عام اسلام قرار می‌گیرند می‌فرماید: لکل جعلنا منکم شرعه و منهاجا (مائده، ۴۸)، برای هر یک از شما شریعت و روش خاصی قرار دادیم. هر شریعت، سوی قبله‌ای نماز می‌گذارند که خداوند برای آنها تعیین کرده و با آدابی عبادت و یا معامله می‌کنند که پروردگار برای آنها مقرر داشته است.^۱

منابع معرفتی علم اسلامی

علم دینی و اسلامی علمی است که از جهان‌بینی و فلسفه الهی و توحیدی بهره می‌برد و این تعریف، هیچ یک از علوم جزئی را به دلیل این که به موضوعی خاص از موضوعات جهان هستی می‌پردازند، یا هیچ یک از علوم را به دلیل این که از طریق حس، تجربه، عقل و دیگر ابزارها و وسایل ادراکی بشتر به دست می‌آیند، از دایره شمول خود خارج نمی‌کند، در این نگاه همان‌گونه که همه موجودات، مخلوقات الهی‌اند و شناخت هر یک از آنها، شناخت بخشی از خلقت خداوند است، انسان و ابزارهای ادراکی و تحریکی او نیز در زمره مخلوقات خداوند است و به همین دلیل، بشری و یا انسانی بودن عمل و یا علم، در مقابل الهی بودن قرار نمی‌گیرد. از دیدگاه قرآن کسی که بشری بودن را در قبال الهی بودن قرار می‌دهد از معرفت و اندیشه توحیدی به دور است و علم و اندیشه او

۱ - دین مجموعه عقاید، اخلاق، احکام فقهی و حقوق است که مطابق با اراده تشریعی خداوند است و توحید در کانون اعتقادات دینی است، همه ادیان الهی در توحید و دیگر عقاید اسلامی مشترک‌اند و اختلاف آنها در حوزه فروع است.

تدوین و تنظیم دین براساس اراده تشریعی خداوند بوده و فقط در اختیار اوست ان الحکم الا الله (یوسف، ۴۰) عقل و نقل، دو وسیله برای کشف حکم خداوند است و هیچ یک از این دو حاکم نیست و به همین دلیل دین کشف شده منحصر به حقایقی نیست که از راه عقل شناخته می‌شوند و علم دینی نیز گاه از طریق معرفت و شناخت متون فقهی حاصل می‌شود که به صورت کتاب تدوین و متن منقول در دسترس بشر قرار گرفته‌اند و گاه نیز از طریق شناخت مخلوقات عینی‌ای به دست می‌آید که متن کتاب تکوین الهی‌اند.

قارونی است. قارون ثروتی را که اندوخته بود به دانش خود نسبت می داد و می گفت: انما اوتيته على علم عندی (قصص، ۷۸) من آن را به علمی که نزد خود داشتم به دست آورده‌ام. از نگاه توحیدی آنچه آدمی به قوت و قدرت خویش به کف می آورد و آنچه را که به حواس و عقل خود به دست می آورد، همانند آنچه که مستقیماً از نزد حق اعطا می گردد، عطیه و کار الهی است. خداوند سبحان در معرفی انسان می فرماید، الم یک نطفه من منی یمنی (قیامت، ۳۷) آیا او نطفه‌ای از منی که در رحم ریخته می شود نبود. خداوند سبحان خلقت و حرکت آن قطره را نیز به خود نسبت داده و می فرماید: أفرأیتم ماتمون ءأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون (واقعہ، ۵۸-۵۷) آنچه را از منی می ریزد ملاحظه کرده‌اید، آیا شما آن را آفریدید یا ما آفریدیم.

در سوره نحل نیز درباره خلقت آدم می فرماید: والله اخرجکم من بطون امهاتکم و انتم لا تعلمون شیئاً (نحل، ۷۸) خدای متعال شما را از شکم مادرانتان خارج ساخت و شما هیچ نمی دانستید. آدمی در اثر فرتوتی نیز همه آنچه را که در طی عمر، از طریق چشم و گوش و دیگر ابزارهای ادراکی آموخته است از دست می دهد و به سان هنگام تولد می شود، منکم من یرد الی ارذل العمر لکیلا یعلم من بعد علم شیئاً (نحل، ۷۸) و از شما کسانی تا پایین ترین مراحل عمر باز می گردد، تا آنجا که بعد از آنچه می دانست، هیچ نمی داند.

علوم را که انسان در طی عمر به دست می آورد به عنایت و اعطای الهی است و اگر انسان تحصیل آن علوم را به خود مستند بدارد، داعیه‌ای مشوب به ربوبیت دارد و مصداق کسی است که خداوند سبحان درباره او می فرماید: أفرأیت الذی اتخذ الهه هواه، (جاثیه، ۲۳) آیا کسی را دیده‌ای که هوای خود را اله خویش گرفته است.

در انسان شناسی توحیدی همان گونه که در دعای کمیل آمده است آدمی مالک چیزی جز درخواست و دعا نیست و سلاحی جز گریه و بکاء ندارد. لا یملک الا الدعاء و سلاحه البکلاء، در نگاه توحیدی هم جهانی که معلوم است و علم به شرح آن می پردازد و هم انسان که عالم شارح و مفسر جهان است و هم علم و شرح و تفسیر که از جهان ارائه می شود، فعل خدا است. فلسفه الهی و اسلامی معدنی از شمش طلا برای علوم و دانش های مختلف فراهم می آورد و هر علم به تناسب موضوع و رشته خود با استفاده از این معدن نقش الهی خویش را ضرب می کند و به این ترتیب همه علوم می که از این معدن نشئت می گیرد، اسلامی خواهد بود و علوم اسلامی عالمان مسلمان تربیت می کند.

جایگاه وحی

منابع علوم اسلامی با حفظ هویت الهی خود، حس، عقل و شهود است، زیرا فیض الهی یعنی علم از این سه طریق افاضه می‌شود. حس در علوم تجربی و استقرایی، عقل در علوم تجریدی و شهود در مکاشفات عرفانی مجرای فیض الهی است. علم اسلامی علاوه بر منابع درونی (حس، عقل و شهود) از منبع بیرونی نیز بهره می‌برد. (وحی) منبع بیرونی، علاوه بر ارشاد به سوی منابع درونی، علومی را به عرصه علوم اسلامی و دینی وارد می‌کند که از هیچ یک از منابع درونی تأمین نمی‌شود. انبیاء در تعبیر قرآن کریم، آیات الهی را تلاوت می‌کنند، تزکیه می‌کنند، کتاب و حکمت را می‌آموزانند و علاوه بر این چهار مورد، چیزی را می‌آموزانند که بشر از نزد خود نمی‌تواند فرا گیرد. کما ارسلنا فیکم رسولاً یتلوا علیکم آیاتنا و یتزکیکم و یعلمکم الکتاب و الحکمه و یعلمکم ما لم تکنوا تعلمون (بقره، ۱۵۱)

نفسی تکنوا در آیه این پیام را دارد که او چیزی را می‌آموزاند که نه تنها نمی‌دانید، که نمی‌توانید بدانید.

وحی منبعی از معارف را عرضه می‌کند که با حس، عقل و شهودهای دیگران حاصل نمی‌شود. مثل اخبار از قیامت صغری و کبری، بهشت و دوزخ و هیزم‌هایی که از آدمیان ظالم انباشته شده است و اما القاسطون فکانوا لجنهم حطباً، (جن، ۱۵) انسان‌های ظالم، هیزم جهنم‌اند. این منبع راه‌های نوینی را به سوی علوم نظری و عملی می‌گشاید و این راه‌ها نیز با چراغ عقل پیموده می‌شوند. عقل همان گونه که از طریق تأمل در کتاب تکوین به شناخت کلمات الهی نایل می‌شود، از طریق تأمل در کتاب تدوین، به آیات الهی پی می‌برد، برخی از آیات، آدمی را به شناخت مبدأ خلقت تشویق و هدایت می‌کنند و برخی دیگر نشانه‌های ختم و پایان آن را بیان می‌کنند و بعضی نیز به آنچه در میان این دو است راه می‌برند و بعضی دیگر احکام و قواعد زندگی و زیست را بیان می‌دارند.

علوم اسلامی، با استفاده از منبع جوشان وحی، به تدوین حقوق بشر پرداخته و مبانی این حقوق نظیر، عدالت، حریت و استقلال را تبیین و تفسیر می‌کنند. اگر علم حقوق، بخواهد بشری و جهانی باشد، باید شناختی کامل از فطرت مشترک بشری داشته باشد و از تفسیری درست از عدالت و مانند آن استفاده کند. عدالت به معنای قرار گرفتن هر شیء در جای خود است، لذا عدالت انسانی تنها با شناخت جایگاه انسانی مشخص می‌شود و علوم اسلامی با استفاده از منبع وحی و با بهره‌گیری از نقل به تبیین این جایگاه می‌پردازد.

تقوی و تزکیه

مرجعیت شهود در علوم اسلامی به عنوان یکی از مجاری فیض خداوند، موجب می‌شود تا تزکیه و تقوی نیز به عنوان یکی از وسایل مهم شناخت در کنار حس و عقل مطرح شود. این گفتار از زمان

ارسطو، مشهور و مقبول است که من فقد حساً فقد فقد علماً (ابن سینا، ۱۹۵۶: ۲۲۴؛ ارسطو، ۱۹۸۰: ۳۸۵ و صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۸۲)، هر کس حسی را از دست بدهد علمی را که مربوط به آن حس است از دست خواهد داد. این قاعده نیز از آیات قرآن و از روایات مأثور از پیامبر و عترت مستفاد است که من فقد تقواً فقد فقد علماً، هر کس تقوایی را از دست بدهد علمی را که مربوط به آن تقوی است از دست خواهد داد. زیرا همان‌طور که چشم و گوش راه شناخت و تشخیص اشیاء هستند، طهارت روح نیز راه دستیابی به اسرار عالم است. تقوی دل را از غبار گناه پاک می‌کند و صحنه دل چو شفاف شود، اسرار الهی در آن ظاهر می‌گردد.

آینه شو تا بردت سوی دوست، کوی دوست. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶)

دلا خود را در آئینه، چو کژ بینی هر آئینه تو کژ باشی نه آئینه، تو خود را راست کن اول

(مولوی، ۱۳۳۷)

خداوند سبحان در سوره بقره می‌فرماید: واتقوا الله و یعلکم الله (بقره، ۲۸۲) تقوای خدا داشته باشید و خداوند شما را تعلیم می‌دهد و در سوره انفال می‌فرماید، ان تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً (انفال، ۲۹) اگر تقوای خداوند داشته باشید، خداوند سبحان فرقان و قدرت تمیز بین حق و باطل و رشت و زیبا را به شما اعطا می‌کند.

در جهان بینی و انسان‌شناسی الهی، همان‌گونه که تقوی زنگار دل می‌رباید گناه، دل را آلوده می‌گرداند. کلاً بل رأی علی قلوبهم، ماکانوا یکسبون (مطففین، ۱۴) قلب آنان، به آنچه کسب کرده‌اند، آلوده و چرک شده است. همان‌گونه که چشم سر در اثر آلودگی چیزی را نمی‌بیند، چشم دل نیز با غبار و آلودگی گناه نمی‌تواند اسرار عالم را نظاره کند.

پی‌نوشت

* این مقاله حاصل نشست حضرت آیت‌الله جوادی آملی با اساتید دانشگاه تربیت معلم در تاریخ ۱۳۸۹/۸/۶ است. مقاله توسط حجه الاسلام و المسلمین حمید پارسانیا تنظیم و ویرایش شده است.

منابع

۱- قرآن کریم

۲- ابن سینا. (۱۹۵۶ م). الشفاء، المنطق، البرهان، القاهرة: نشر وزارة التربية و التعليم.

۳- ارسطو (۱۹۸۰ م) منطق، الجزء الثاني. حققه و قدم له: عبدالرحمن یدوی، بیروت: دارالقلم

۴- الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۶۶). مجموعه دیوان الهی. تهران: کتاب فروشی برادران علمی.

- ۵- صدر المتألهين (۱۳۶۶). **تفسير القرآن الكريم**. ج ۱، قم: انتشارات بيدار
- ۶- صدر المتألهين (۱۳۶۶). **رساله سه اصل**. تهران: انتشارات مولى
- ۷- كلينى، محمد بن يعقوب (۱۹۸۵) **الاصول من الكافي**. بيروت: دارالاضواء
- ۸- لاهيجى، شيخ محمد (بى تا). **مفاتيح الاعجاز فى شرح گلشن راز**. تهران: انتشارات محمودى
- ۹- مولوى، جلال الدين (۱۳۸۷) **ديوان شمس تبريزى (غزليات)**. با گزينش و تفسير محمدرضا شفيعى كدكنى. تهران: انتشارات سخن.



علم دینی



از نگاه حضرت آیت الله العظمی سبحانی (دامت برکاته)

دکتر محمد محمد رضایی*^۱

علم دینی

از زمان انقلاب اسلامی در ایران به رهبری امام خمینی؛ بحث «علم دینی» و یا «اسلامی شدن علوم» یا «اسلامی شدن دانشگاه‌ها» با تأکید بیشتری مطرح شده است، به گونه‌ای که مقام معظم رهبری، آن را موضوع محوری تحولات فرهنگی در دانشگاه‌ها می‌دانند. بعد از بحث از رابطه علم و دین، شایسته است که توضیح روشنی از علم دینی ارائه گردد. آیا علوم تجربی و علوم انسانی را می‌توان با وصف دینی تصویر نمود، یا این که علم، علم است، دینی و غیر دینی بودن آن معنایی ندارد؟ جهت پاسخ به این سؤال، مطالبی را به عنوان مقدمه ذکر می‌نمایم.

مقدمه

در حوزه تمدن اسلامی، با توجه به توصیه و تشویق اسلام به فراگیری علم و دانش، مسلمانان در همه عرصه‌های دانش تجربی و انسانی و عقلی سرآمد و الگویی برای جهانیان شدند. در قلمرو صنعت و علوم پایه و پزشکی و فلسفه، ابداعات و پیشرفت‌های چشمگیری به عمل آوردند. در آن زمان، دانشمندان، معمولاً عالمان دین نیز بودند. برای نمونه ابن سینا، در عین حال که یک دانشمند و فیلسوف بزرگ بود یک عالم دین نیز محسوب می‌گردید. مغایرت و ناسازگاری چندانی بین علم و دین مشاهده نمی‌شد. علوم تجربی آنها، صبغه دینی نیز داشت همین ابن سینا برای حل معضلات علمی و فلسفی خود، از آموزه‌های دینی استمداد می‌گرفت. و به تعبیری از نظر وی، عالم تکوین و تشریع و قوانین آنها، آیات و نشانه‌های خداوند هستند که می‌توان با تأمل و تفکر در این آیات، به علم و قدرت نامتناهی آفریدگار حکیم پی برد. نتیجه آن که علوم تجربی از نظر آنها هم مبانی و هم غایات دینی داشت و اصولاً هر علمی از جمله علوم تجربی را تعلیم خداوند حکیم می‌دانستند. از نظر آنها، علم دینی، کاملاً موجه و معنادار بود.

اما با افول تمدن اسلامی و رشد و پیشرفت تمدن غربی مخصوصاً بعد از رنسانس، و نیز حاکمیت کلیسا در قرون وسطی و برخورد نامناسب آنان با دانشمندان و متفکران و تحولات فلسفی در نگرش

^۱ * - استاد گروه فلسفه دین دانشگاه تهران (پردیس قم)

انسان به عالم و هستی، همه و همه دست به دست هم داد و جریانی به نام «پوزیتیویسم» را پدید آورد که علم را ناسازگار با دین می‌دانست. این عوامل را در ذیل چند بند توضیح خواهیم داد:

۱. دیدگاه فلسفی

با این که بعد از رنسانس در جهان غرب دو گرایش فلسفی به نام عقل گرایی و تجربه گرایی شاخص بود و هر کدام طرفدارانی داشت، ولی این تجربه گرایی بود که سیطره خود را بر علم استوار ساخت و در پناه این تجربه گرایی حرکتی به نام علم گرایی پدید آمد.

دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) که یکی از فیلسوفان برجسته تجربه گرا بود، حوزه شناخت آدمی را محدود به حوزه تجربه حسی و به تعبیری انطباعات حسی کرد و شناخت امور غیر حسی را انکار نمود و حتی آنها را خرافه و سفسطه دانست.^۱

کم کم این دیدگاه به آنجا منتهی شد که برخی از مدافعان آن، تنها گزاره‌هایی را معنادار می‌دانستند که بتوان آنها را از طریق تجربه اثبات یا ابطال نمود و گزاره‌هایی را که نتوان از طریق تجربه اثبات یا ابطال نمود، بی‌معنا دانستند. مطابق این دیدگاه گزاره‌های در مورد امور ماوراء طبیعت، از جمله گزاره‌های دینی بی‌معنا هستند.^۲

همچنین «پوزیتیویسم» یا مکتب تحصیلی با نام آگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۸) فیلسوف فرانسوی تداعی می‌شود. این متفکر در اندیشه بشری سه مرحله را از یک دیگر متمایز کرد.

۱. **مرحله ربانی** (یا خداشناسی و دین) که در آن حوادث و رویدادها به فاعل الهی نسبت داده می‌شود.

۲. **مرحله مابعدالطبیعی** که در آن حوادث به علل مابعدالطبیعی نسبت داده می‌شوند.

۳. **مرحله پوزیتیویستی** یا تحصیلی (تحقیقی)* که به عللی خارج از پدیدارهای قابل مشاهده و اندازه‌گیری قابل نیست. به نظر کنت، این مرحله، عالی‌ترین مرحله تکامل عقل انسانی است.

برای روشنی این سه مرحله، تمثیلی را که یکی از پیروان او مطرح ساخته، بیان می‌کنیم. چون مردم می‌بینند تریاک خواب می‌آورد وقتی که در مرحله ربانی هستند اکتفا می‌کنند به این که بگویند خواست خدا این است که تریاک خواب بیاورد. همین که به مرحله فلسفی می‌رسند می‌گویند علتش این است که تریاک قوه تخدیر دارد؛ و به این بیان گمان می‌کنند حقیقت را دریافته‌اند. اما

۱. فردریک، کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵ (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ص ۲۸۱؛ برای دیویس، در آمدی به فلسفه دین، ص ۶.

۲. A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, p. 165.

*. علت نام گذاری آن است که موضوع این مرحله، امور محقق و متحصل است، یعنی امور مشهود و محسوسی که وجود آنها منوط به فرض و خیال نباشند.

کسی که در مرحله علمی و تحقیقی است می گوید: علتش را نمی دانم. همین قدر تأثیر تریاک را به مشاهده و تجربه در می آورم و با امور دیگر از این نوع می سنجم و قاعده کلی می گیرم. ایشان می گوید که تاریخ تمدن به ما می نمایاند که دوره فلسفه ربانی و فلسفه مابعدالطبیعه پیموده شده است و الان دوره مرحله پوزیتیویستی است.^۱

نتیجه این دیدگاه این است که دیدگاه علمی و تجربی و پوزیتیویستی، ناسازگار با دیدگاه دینی است و با هم جمع نمی شوند. یعنی این دیدگاه علت طبیعی و تجربی یک حادثه را ناسازگار با علت الهی می داند و آنها را در عرض هم قرار می دهد نه در طول هم.

جریان فلسفی که از بعد از رنسانس به شکل تجربه گرایی ظهور پیدا کرد، در تفکر فلسفی حتی ایمانویل کانت و پوزیتیویست های منطقی و مکتب های تحلیلی و فلسفه های فوئرباخ، مارکس، فروید و برتراند راسل، جان دیویی، اگزیستانسیالیست های الحادی و ... به راه خود ادامه داد. نکته مشترک همه این فلسفه ها آن است که دین را از حوزه سنجش تفکر فلسفی و عقلی خارج دانست و به نوعی، به جدایی و ناسازگاری تفکر عقلی و علمی از دین دامن زدند.

۲. علم گرایی

علم گرایی یعنی اعتقاد به لزوم محوریت علوم تجربی و روش تجربی برای تبیین و توضیح همه چیز. بعد از رنسانس، به علت پیشرفت ها و موفقیت ها و دستاوردهای چشمگیری که در علوم تجربی، نظیر فیزیک، شیمی، ریاضیات، زیست شناسی و نجوم و ... پدید آمد، این اعتقاد در ذهن برخی شکل گرفت که این علوم و روش تجربی و میکانیکی آن، می تواند معیار تبیین همه حوزه های شناخت و حقایق هستی قرار گیرد. از آنجا که روش علوم تجربی، روش میکانیکی (جبرگرایانه و ماشین وار) و مشاهده و آزمایش است که براساس آن هر حادثه ای بر حسب حادثه پیش از خود تبیین می گردد، طبعاً جهان نیز همانند ماشینی میکانیکی در نظر گرفته می شود که وجود هر حادثه و حرکتی با توجه به علت آن ضروری و حتمی است و دیگر برای تبیین جهان، نیازی به فرض عالم ماورای طبیعت و خدا نیست.

در قرن هیجدهم تبیین لاپلاس (۱۷۴۹ - ۱۸۲۷) ریاضیدان، فیزیکدان و منجم فرانسوی از میکانیکی آسمان ها گویای این مطلب است:

لاپلاس، طبیعت را دستگاه بی جان و بی تشخیصی لحاظ می کرد که از سرد شدن و درهم فشردن شدن گازهای سحابی حاصل شده و توجیه کننده مدارهای همصفحه سیارات است، بی آنکه به دخالت خداوند نیازی باشد.

۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۴۵۱.

از همین رو بود که وقتی ناپلئون به او گفت:

موسیو لاپلاس، این طور که می گویند شما این کتاب بزرگ را راجع به نظام عالم نوشته اید و حتی اسمی از آفریدگار عالم نبرده اید، پاسخ مشهور او این بود که نیازی به آن فرضیه نداشتم.^۱ از آنجا که روش میکانیکی علوم تجربی در همه قلمروهای معرفت، نظیر اخلاق، مابعدالطبیعه و دین، کارآیی نداشت، کم کم چنین قلمروهایی از حوزه معرفت کنار نهاده شدند؛ زیرا طرفداران علم گرایی برای تبیین پدیده های جهان، نه نیازی به آنها داشتند، نه می توانستند آنها را تبیین کنند. طرفداران علم گرایی، حتی انسان را به عنوان جزئی از طبیعت میکانیکی و جبری می دانستند که اختیار در اراده او معنایی ندارد. از این رو تمام اعمال انسانی را براساس ژن و محیط توجیه می کردند. هنگامی که اختیار و آزادی از اراده انسانی سلب شود، اخلاق معنایی ندارد. در آن صورت تقبیح و تحسین اعمال، مبنای صحیحی پیدا نمی کند.

همچنین با روش علمی یعنی مشاهده و آزمایش هم نمی توان در مورد امور ماوراء طبیعی از جمله خدا، فرشتگان و وحی اظهارنظر کرد، زیرا بحث و بررسی در مورد این امور ابزار مناسب خود، یعنی عقل و تجربه عرفانی را می طلبد. یعنی انسان از طریق عقل و تجربه عرفانی است که می تواند به این مسائل دسترسی پیدا کند نه از طریق مشاهده و آزمایش.

نتیجه آن که انسان براساس روش علمی، نمی تواند در مورد امور ماوراء طبیعی و نیز اخلاق و دین به بحث و بررسی پردازد.

۳. آموزه های کلامی و برخوردهای نادرست ارباب کلیسا

یکی دیگر از عواملی که به ناسازگاری علم و دین کمک کرد آموزه های تحریف شده کتاب مقدس و نیز برخوردهای نادرست حاکمان کلیسا با دانشمندان و عالمان بود. در کتاب مقدس تحریف یافته مسیحیان، آموزه هایی وجود داشت که با عقل و دانش تجربی ناسازگار بود و این خود عامل و زمینه ای شد که دانشمندان باید از میان دین و دانش عقلی و تجربی یکی را برگزینند.

برای مثال از دیدگاه مسیحیت، خطای آدم و حوا در خوردن درخت ممنوعه، که همان درخت معرفت بود، باعث شد که آنان ذاتاً گنهکار و پلید گردند و بدین طریق، این گناه ذاتی را برای

بشریت به ارث بگذارند.^۱ بنابراین علت هبوط حضرت آدم از بهشت، خوردن میوه درخت معرفت بود.

این آموزه چنین القا می کند که اساساً جستجوی معرفت در تعارض با رستگاری و سعادت جاودانه انسان در بهشت است. انسان یا باید دین را برگزیند یا دانش و علم را. این دو با هم سازگاری ندارند؛ یعنی اگر انسان بخواهد معرفت و علم را کسب نماید، دیگر نمی تواند به سعادت جاودانه نایل گردد. و همچنین آموزه های اساسی دیگر مسیحیت نظیر، تثلیث، الوهیت عیسی مسیح و عشاء ربانی و گنهکار بودن ذات انسانی ... با عقل و دانش تجربی ناسازگار بود. مدافعان کلیسا، چاره ای جز آن نداشتند که به متفکران و اندیشمندان بگویند: «ایمان بیاورید تا بفهمید» نه این که اول آموزه ها را مورد فهم قرار دهید و سپس ایمان بیاورید.

همچنین بسیاری از متفکران مسیحی برای معقولیت آموزه های مسیحیت، آنها را آن چنان با فلسفه افلاطونی و ارسطویی هماهنگ کردند که هر انتقادی به جهان شناسی ارسطو و افلاطون، به حساب مسیحیت گذاشته می شد.

آیان باربور در این باره می گوید:

«الهیات اهل کتاب در قرون وسطی آن چنان با مکتب ارسطو در هم آمیخته بود که هر معارضه ای با کیهان شناسی ارسطو را به حساب معارضه با مسیحیت می گذاشتند».^۲

بنابراین اگر دانشمندی مانند گالیله با نظریه زمین مرکزی مخالفت می کرد به حساب مخالفت با کتاب مقدس می گذاشتند. همچنین برخورد نادرست متولیان کلیسا با دانشمندان و عالمان به نام دفاع از دین، به گونه ای جلوه کرد که دین، هیچ گاه با پیشرفت و طرح نظریات جدید علمی سر سازگاری ندارد و اصولاً دین از اساس علم ستیز است.

نتیجه آن که براساس این پایه ها، علوم تجربی و علوم انسانی در غرب رشد کرد، یعنی اساس آنها، بر تفکر خاص فلسفی تجربه گرا و الحادی بنا شد. به دلیل همین مبانی نادرست فلسفی علوم است که برخی نظریه تکاملی داروین را منافی با توحید می دانند و یا در روان شناسی و جامعه شناسی نظریاتی مطرح می گردد که تفسیر نادرستی از خدا و عالم غیب به دست می دهند.

بنابراین، اکنون زمان آن رسیده است که یک بازنگری در مبنای فلسفی علوم جدید صورت گیرد و روشن گردد که علوم هیچ گاه با خدا و دین سر ناسازگاری ندارند.

۱. تورات، سفر پیدایش، ۱۷ - ۲.

۲. آیان باربور، علم و دین، ص ۶۳.

از نظر منطق عقل و اسلام تمام عواملی که زمینه ساز علوم تجربی مدرن شده اند، صحیح نیستند. از نظر اسلام و عقل، دیدگاه فلسفی تجربه گرا هیچ مبنای صحیح عقلانی ندارد، بلکه یک نوع انحصارگرایی بی دلیل در حوزه معرفت شناسی است.

ابزارهای شناخت انسان، تنها محدود به حس و تجربه نیست و حوزه قابل شناخت هم تنها محدود به محسوسات نیست. چه بسیار موجودات غیر محسوسی وجود دارند که عقل از طریق آثار و نشانه ها، وجود آنها را تصدیق می کند. محصور کردن شناخت انسان به امور محسوس، در واقع محروم کردن بی دلیل انسان از دیگر حوزه های قابل شناخت است. چه دلیل عقلانی بر این محدودیت وجود دارد؟

صرف این که کسی ادعا کند که حوزه شناخت، محدود به حوزه محسوسات است، دلیل معقول و منطقی نیست. یقیناً مدافعان تجربه گرایی هیچ دلیل معقولی بر این عقیده خود ندارند. همچنین علت الهی، ناسازگار با علت طبیعی نیست، بلکه این دو علت می توانند در طول یکدیگر قرار گیرند و علت العلل همه موجودات، علت الهی است.

اشکال دیگر تجربه گرایی آن است که نمی تواند صدق مبانی علوم، یعنی قوانین علمی را که کلی و ضروری هستند، توجیه نماید چرا که در علوم، ما از مشاهده و آزمایش چند مورد، یک قانون کلی نتیجه می گیریم و براساس آنها به پیش بینی حوادث آینده می پردازیم. از آنجا که تجربه، تاکنون به صورت موجهه جزئی، این گزاره ها را اثبات کرده است، پس براساس این معیار، نمی توان در علوم تجربی، احکام کلی و قطعی و ضروری داشت. برای مثال، قانون بقای ماده و انرژی را در نظر بگیرید که مقدار ماده و انرژی در تمام تغییرات عالم ماده ثابت است ولی از حالتی به حالت دیگر دگرگون می شوند. از آنجا که ما تمام تغییرات حال و آینده و گذشته عالم ماده را تجربه نکرده ایم، نمی توانیم از واژه «تمام تغییرات» استفاده نماییم. حداکثر چیزی که براساس تجربه گرایی می توانیم بگوییم آن است که در تغییراتی که ما تاکنون تجربه کرده ایم، مقدار ماده و انرژی ثابت است و این دلیل نمی شود که در مورد تغییراتی که در آینده روی می دهند و ما آنها را تجربه نکرده ایم، حکم کرده یا پیش بینی کنیم.

بنابراین، تجربه گرایی، خود به نوعی به شکاکیت منتهی می شود و اثبات مبانی علوم را با چالش مواجه می سازد.

همچنین علم گرایی نیز از پشتوانه عقلی و منطقی برخوردار نیست. به فرض این که به کارگیری روش علمی در حوزه تجربه، دستاوردهای چشمگیری را در پی داشته است، دلیل آن نمی شود که همین روش در دیگر حوزه های شناخت کارآیی داشته باشد. چگونه با روش علم که مشاهده و

آزمایش است، می توان در مورد امور ماوراء طبیعی که به چنگ مشاهده و آزمایش تجربی در نمی آیند، اظهارنظر کرد؟ یقیناً تجربه گرایی و علم گرایی، مبنای عقلی و منطقی ندارند. روش علمی، کشف رابطه دو پدیده قابل مشاهده و آزمایش است و خارج از حوزه پدیدارهای تجربی نفیاً و اثباتاً نمی تواند اظهارنظر کند، تا چه رسد که آنها را تبیین کند. برای مثال حداکثر چیزی که نظریه تکاملی داروین می تواند بگوید آن است که موجودات پیچیده از موجودات ساده تر به وجود آمده اند، اما این که خارج از نظام طبیعت، ناظم آگاه و حکیمی وجود دارد که عالم را تدبیر می کند، نفیاً و اثباتاً نمی تواند اظهارنظر کند. بنابراین، روش علمی، نافی جهان غیر محسوس نیست و هرگز نمی تواند آن را تبیین نماید. به تعبیر دیگر، جهان بینی علمی و تجربی، جهان بینی ناقصی است که به سؤالات در باب مبداء و غایت جهان، نمی تواند پاسخ دهد.

همچنین آموزه های دین تحریف شده را نباید به حساب دین تحریف نشده و حقیقی گذاشت. دین اسلام، توصیه و سفارش زیادی به فراگیری علم از جمله علوم تجربی می نماید و به صراحت اعلام می دارد که از آنچه بدان علم نداری تبعیت ننما^۱ و باز اعلام می دارد که تنها عالمان هستند که خشیت الهی دارند^۲ و ایمان بدون علم و آگاهی را مورد مذمت قرار می دهد.^۳ مسلماً چنین دینی هیچ گاه با علوم تجربی ناسازگاری ندارد.

اکنون با توجه به این مقدمات، می توان در مورد چیستی علم دینی سخن گفت:

چیستی علم دینی

برای این که تصور روشنی از علم دینی پیدا کنیم، باید نگاه ما به علم و (یا عقل) و دین و رابطه بین آن دو تصحیح شود.

۱. دین

منظور از دین در این نوشتار دین حقیقی و تحریف نشده، یعنی اسلام است. اسلام مجموعه ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی و نیز معارفی در باب انسان و جهان و خداست که خداوند برای هدایت انسان ها به پیامبر گرامی اسلام نازل فرموده است. قرآن، معجزه جاودانه پیامبر گرامی اسلام، خود بهترین دلیل بر حقانیت دین اسلام است. قرآن به مردم اعلام می دارد که اگر کمترین شک و شبهه ای در حقانیت این کتاب آسمانی وجود دارد، حداقل یک سوره مانند قرآن بیاورید:

۱. اسراء (۱۷): ۳۶.

۲. فاطر (۳۵): ۲۸.

۳. بقره (۲): ۲۵۶.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ.^۱
«اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده ایم شک دارید، پس اگر راست می گوئید سوره ای مانند آن بیاورید».

قرآن سفارش زیادی به تعقل و خردورزی در آفاق و انفس یعنی در خلقت زمین و آسمان ها و در خود انسان می کند،^۲ به گونه ای که به صراحت اعلام می دارد که ظن و گمان بهره ای از حقیقت ندارند^۳ و از آنچه بدان علم ندارید تبعیت ننمایید.^۴

دین اسلام، خدا را خالق همه موجودات می داند که براساس قوانین منظمی هدایت می شوند.
قال رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى.^۵
«گفت: پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که در خود اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است».

خداوند تمام مخلوقات الهی را در نهایت اتقان و کمال آفریده^۶ و نیز نظم و قانون مشخصی بین آنها قرار داده است.

همچنین خوبی ها و بدی ها را به انسان الهام نموده است^۷ و اصولاً علم نیز مخلوق الهی است که خداوند به انسان ها تعلیم می دهد،^۸ هر چند که واسطه آن معلم باشد.

البته این که خداوند خالق همه هستی است منافاتی با اصل سببیت در نظام هستی ندارد که بعضی از موجودات علت وجود بعضی دیگر هستند. خدا است که به خورشید و ماه گرمی و درخشندگی عنایت کرده یعنی آنها را علت گرمی و درخشندگی قرار داده است.

قرآن، در آیه ای به صراحت اعلام می دارد:

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيُبْسِطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ.^۹

۱. بقره (۲): ۲۳.

۲. فصلت (۴۱): ۵۳.

۳. یونس (۱۰): ۳۶.

۴. اسراء (۱۷): ۳۶.

۵. طه (۲۰): ۵۰.

۶. نمل (۲۷): ۸۸.

۷. شمس (۹۱): ۷.

۸. علق (۹۶): ۵.

۹. روم (۳۰): ۴۸.

«خدا همان کسی است که بادها را می فرستند و ابری بر می انگیزد و آن را در آسمان هرگونه که بخواهد می گستراند و انبوهش می گرداند، سپس می بینی باران از لابلای آن بیرون می آید».

از این آیه به خوبی بر می آید که خداوند برای برخی از اشیاء اثر بخشی خاصی قرار داده و برخی را علت برخی دیگر برای مثال باد را علت حرکت ابر قرار داده است.

بنابراین خداوند نظام این عالم را نظام علی و معلولی قرار داده است، یعنی رابطه و قانون خاصی بین اشیاء قرار داده و از انسان ها می خواهد تا حد ممکن به تأمل و تفکر در این روابط بپردازند، زیرا که همه اینها آیات و نشانه های الهی است که ما را به خدای حکیم و توانا رهنمون می سازد. قرآن در آیاتی انسان را به تأمل در اسرار خلقت شتر، آسمان ها و زمین و کوه ها دعوت می نماید تا از این طریق به حکمت و قدرت و علم نامتناهی خدا پی ببریم:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ^۱

«آیا به شتر نمی نگرید که چگونه آفریده شده است و به آسمان ها چگونه برافراشته شده است و به کوه ها چگونه نشانده شده است و به زمین چگونه گسترده شده، یادآوری کن تو فقط یادآوری و بر آنها مسلط نیستی».

قرآن در این آیات به صراحت دعوت به مطالعه و تدبر در چگونگی خلقت شتر (از باب مثال) و آسمان ها و زمین و کوه ها می کند که در علم تشریح و زیست شناسی و نجوم و زمین شناسی مورد بحث قرار می گیرند.

بنابراین اگر ما در علمی کشف کردیم که باد علت حرکت ابر یا خورشید علت روشنایی است یا علت رفع فلان مرض، فلان دارو است. این به معنای انکار وجود خدا نیست، بلکه کشف رابطه بین موجودات این عالم است که خدا با حکمت خود، آنها را در نهایت اتقان صُنع آفریده است به تعبیری آنها آیات الهی هستند.

۲. عقل

اصولاً خداوند عقل را در انسان آفرید و آن را رسول باطنی قرار داد.^۲ یعنی همان گونه که احکام رسول ظاهری که همان انبیاء و اولیاء الهی هستند حجیت دارند، احکام قطعی رسول باطنی نیز

۱. غاشیه (۸۸): ۲۲ - ۱۷.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶.

حجیت دارد. با عقل است که انسان مبانی دین را ثابت می نماید. اصولاً خداوند هدف از نزول قرآن را تعقل و خردورزی می داند.^۱

فهم عقل در اسلام از منابع فهم دین است نه امری خارج از دین. بنابراین اسلام برخلاف مسیحیت تعقل و معرفت را ناسازگار با دین و سعادت جاودانه نمی داند و نیز یکی از خصوصیات افراد غیر رستگار را این می داند که تعقل نکرده اند. و لذا در روز قیامت اصحاب دوزخ می گویند اگر ما گوش می دادیم یا تعقل می ورزیدیم، گرفتار دوزخ نمی شدیم،^۲ یا این که قرآن در آیه ای بدترین جنبدگان نزد خدا را لالان و کرانی می داند که تعقل نمی کنند.^۳

از دیدگاه متفکران اسلامی، لازمه عدم حجیت احکام یقینی عقل، شکاکیت محض است و اگر حجیت احکام عقل ثابت نشود شرع و دین هم ثابت نمی شود.

بنابراین احکام قطعی عقل مورد تأیید دین است و همان گونه که تبعیت از احکام کتاب آسمانی، مورد رضایت خداوند است تبعیت از احکام عقلی نیز مورد رضایت خداوند است و می توانیم وصف دینی را نیز در مورد آنها هم به کار ببریم.

حال یکی از حوزه های فعالیت عقل، فعالیت در حوزه علوم تجربی است. اگر عقل در این حوزه ها به قانون مشخصی برسد، آن قانون حجیت دارد. از آنجا که از نظر اسلام احکام قطعی عقل و احکام قطعی دین کاملاً با هم هماهنگ است، این هماهنگی و عدم ناسازگاری را باید همواره مورد نظر قرار دارد.

۳. علم

علم، گاهی به معنای عام به کار می رود که شامل همه علوم تجربی، فلسفی، تاریخی، عرفانی، هنری و ... می شود و گاه نیز به معنای خاص به کار می رود که همان علوم تجربی است که روش آن مشاهده و آزمایش است که اعم از علوم انسانی، نظیر روان شناسی، جامعه شناسی و ... علوم طبیعی نظیر فیزیک، شیمی، زیست شناسی و پزشکی و ... است.

وظیفه علوم تجربی آن است که از طریق مشاهده و آزمایش به کشف روابط پدیده ها بپردازد. گاهی به واقع دسترسی پیدا می کند و رابطه واقعی را کشف می کند و گاهی دانشمندان در این باره تلاش خود را به کار می برند، اما به واقع نمی رسند و نظریه خود را با میزانی از احتمال مطرح می نمایند. اصولاً ویژگی نظریات علمی تجربی به گونه ای است که همواره در معرض تجدیدنظر هستند.

۱. یوسف (۱۲): ۲.

۲. ملک (۶۷): ۱۰.

۳. انفال (۸): ۲۲.

حال سؤال این است که علم دینی به چه معنا است. برای مثال آیا اصولاً می توان فیزیک دینی و اسلامی را تصور نمود، یا این که علم فیزیک، دینی و غیر دینی ندارد، علم، علم است؟ در این رابطه می توان به دو دیدگاه اصلی اشاره نمود:

۱. دیدگاه الحادی و سکولار که بر آن است که جهان با همه محتویات آن براساس یک سلسله قوانینی، خود به خود پدید آمده است و کشف رابطه دو پدیده، تمام واقعیتی است که ما به آن دسترسی داریم. پیش فرض های چنین دیدگاهی عبارتند از: ۱. جهان مادی بدون آفریننده الهی است. ۲. حوزه شناخت محدود به عالم تجربه است. ۳. روش علمی هم تنها روش کشف واقعیت است.

۲. دیدگاه الهی و دینی که بر آن است که این جهان، براساس حکمت و قدرت و علم نامتناهی خداوند پدید آمده است. همچنین خداوند جهان را براساس قوانین منظم و سنت های لا یتغیر در کمال اتقان، هدایت و تدبیر می نماید. خداوند از انسان ها می خواهد همان گونه که در آیات قرآن تفکر و تعقل لازم است، در آیات و نشانه ها و اسرار جهان تکوین و به تعبیری در آیات آفاقی و انفسی نیز تأمل کرده تا از طریق آنها پی ببرند که تنها خداوند حق است و این جهان گزافی و باطل آفریده نشده است، بلکه خداوند از خلقت آن، هدفی داشته است.

خداوند جهان را براساس نظام علّی و معلولی آفریده است. اما علت، منحصر به علت طبیعی عادی و متعارف شناخته شده یا ناشده نیست. بلکه عالم ماوراء طبیعت و نیز نفوس و ارواح و نیز به تعبیری علت های غیر مادی نیز در پیدایش یک حادثه مادی نیز مؤثرند. معجزات انبیاء الهی و نیز کارهای عجیب و غریب برخی از نفوس نیز شاهی بر این مدعا است.

براساس این دیدگاه، کشف رابطه دو پدیده، در واقع کشف سنت ها و قوانینی است که خداوند در طبیعت قرار داده است. اما کشف علت قریب یک حادثه مادی، تنها علت حقیقی آن حادثه نیست، بلکه تأثیربخشی همه علت ها به اذن و قوه الهی صورت می گیرد و علت العلل همه علت ها خداوند حکیم است.

بنابراین اگر دانشمندانی در تحقیقات علمی خود به این نتیجه برسند که در تحقق حادثه الف، تنها حادثه ب مدخلیت دارد، تمام واقعیت را بیان نکرده، بلکه بخشی از واقعیت را بیان نموده اند.

از نظر اسلام، دانشمندان که در تحقیقات خود در پی کشف قوانین الهی در عالم تکوین هستند، همانند عالمی است که در پی کشف احکام الهی از قرآن است. اگر دانشمندان به واقعیت حکم و قانون الهی نایل شدند که بیان آن قوانین در واقع بیان قوانین الهی است، اما اگر آنها به واقع و قطعیت دسترسی پیدا نکردند، بلکه به حالت اطمینان و ظن نزدیک به علم نایل شدند در ظاهر، احکام آنها،

احکام الهی است، زیرا نهایت تلاش خود را به کار بسته‌اند ولی در واقع به قانون الهی دسترسی پیدا نکرده‌اند. همان گونه که مجتهدان و اسلام شناسان نیز گاهی حکم واقعی شرعی بر آنها معلوم نیست ولی چون بر حسب اصول و ضوابط نهایت سعی خود را کرده‌اند که به اصول واقعی برسند، سعی آنها مورد رضایت خداوند است.

حال سؤال دیگر این است که آیا ایمان و کفر دانشمند علوم طبیعی و یا مفسر قرآن تأثیری در یافته های علمی آنان می گذارد؟

از مطالب گذشته به خوبی بر می آید که ایمان و کفر در مرتبه نازل علم تأثیری ندارد. مثلاً اگر دانشمند بی دینی رابطه دو پدیده را که تأثیر بر هم دارند کشف کند برای مثال یک پزشک یا داروساز کشف کند که فلان دارو، علت رفع فلان مرض است. یا این که ادیبی همانند ولید بن مغیره که از ادیبان بزرگ عصر جاهلی بود، به اعجاز ادبی و فصاحت و بلاغت قرآن اعتراف کند. در همان حد، حکم الهی را کشف کرده است.

اما آنها به تمام واقعیات نرسیده‌اند. مراتب برتر فهم کتاب تکوین و تشریع در سایه تقوای الهی حاصل می شود. هرچه ایمان و تقوای دانشمند بیشتر باشد به مراتب برتری از علم رهنمون می گردد. بنابراین علم سکولار، مرتبه نازله علم است و علم دینی، مرتبه برتر و کامل تر علم می باشد که از جامعیت نیز برخوردار است. البته اعتقادات دینی و یا تأمل در آموزه های دینی مرتبط می تواند در فهم بهتر روابط و ارائه بهتر نظریات علمی ما را یاری دهند. مثلاً آیات قرآنی به صورت لطیف که مختص زبان قرآن است به حرکت زمین و نیروی جاذبه و زوجیت گیاهان و زوجیت عمومی و ... اشاره نموده است. دانشمندان الهی در صورت درک این لطایف می توانستند نظریات علمی صحیحی را در عالم علم ارائه دهند.

بنابراین، ایمان و آموزه های دینی، هم در فهم بهتر واقعیات و مراتب برتر علم ما را یاری می دهد و هم در ارائه بهتر و صحیح تر نظریات علمی. از این رو، دینی شدن علم، به معنای نفی علم نیست، بلکه ارتقاء و تعالی سطح علم است.

۴. اهداف علم

یکی دیگر از عواملی که می تواند در تصور علم دینی نقش داشته باشد اهداف و کاربرد علم است. امروزه مسیر پاره ای از علوم به دست قدرت طلبان و استعمارگران، تبیین می شود. مثلاً برخی از کشورهای استعمارگر برای چپاول بیشتر ملت های دیگر، سرمایه گذاری در جهت سلاح های کشتار جمعی نظیر سلاح های میکروبی، شیمیایی، هسته ای و ... می کنند و مسیر فعالیت دانشمندان را جهت دهی خاصی می کنند.

از نظر دین اسلام، این غایت باید مورد بازنگری قرار گیرد. کشتار جمعی انسان ها هیچ گاه مطلوب اسلام نیست. از نظر دینی، جهت دهی و اهداف علوم، باید همه در مسیر نیازهای واقعی انسان ها باشد نه در مسیر ارضاء هواهای نفسانی استعماگران. مسیری را که خداوند برای انسان تعیین نموده مقام قرب و لقاء الهی است. کسانی که می خواهند به این هدف والا نایل شوند، علم آنها باید در این راستا باشد. در آن صورت است که پژوهش های علمی دانشمندان هم در زمره عمل صالح قرار می گیرد. بنابراین، علمی، دینی است که در راستای اعتلای انسانیت در نیل به لقاء الله باشد نه در جهت نابودی انسان های مظلوم و یا محرمات الهی. آموزه ها و دستورات دینی باید مانند قطب نما، مسیر علم را جهت دهی نمایند.

نتیجه گیری

- از مجموع مطالب در باب علم دینی می توان گفت که در صورت رعایت اصول ذیل علم دینی محقق می گردد:
۱. مبانی فلسفی تجربه گرایی علوم تجربی و انسانی رایج باید کاملاً متحول شوند و به عوض جهان بینی الهی و دینی جایگزین آن شود.
 ۲. علم گرایی باید از دعاوی بلند پروازانه خود دست بکشد. زیرا که هر حوزه شناخت ابزار مناسب خود را می طلبد. روش علمی، تنها روش کشف حقایق هستی نیست.
 ۳. علم که همان کشف رابطه دو پدید قابل مشاهده است، ناسازگاری با دیدگاه الهی ندارند. به تعبیری این نظر نادرست اگوست کنت که امروز دوران علم است و باید از مرحله ربانی دست کشید باید اصلاح شود. علت الهی در طول علت های مادی است نه در عرض هم.
 ۴. عقل که یکی از حوزه فعالیت آن علوم تجربی و انسانی است، ناسازگار با دین نیست، بلکه مورد توجه و اهتمام دین اسلام و از منابع آن است.
 ۵. عالم مادی از سر بخت و اتفاق و بدون هدف آفریده نشده است، بلکه عالم، مخلوق الهی است که براساس قوانین و نظم خاصی هدایت می شوند که کشف این قوانین در واقع کشف قوانین و سنت های لا یتغیر الهی است.
 ۶. علم، تعلیم الهی است که خداوند به بندگان خود افاضه می فرماید.
 ۷. دانشمندان بی دین، تنها به مرتبه نازله علم دسترسی پیدا می کنند و مراتب برتر علم تنها در سایه ایمان به خدا و تقوای الهی ممکن است.
 ۸. آموزه ها و اعتقادات دینی می تواند ما را در کشف و ارائه بهتر نظریات علمی یاری دهد.

۹. تلاش جهت کشف و اعلام قوانین عالم تکوین همانند کشف و اعلام قوانین کتاب تشریع مورد رضایت خداوند است.

۱۰. تعیین هدف و سمت و سوی علم باید به دست صالحان و متدینان صورت گیرد، به تعبیری اهداف علم باید دینی، یعنی در جهت رفع نیازهای واقعی انسان باشد نه این که هدف گذاری علم توسط استعمارگران و قدرت طلبان و لذت طلبان به تعبیری افراد فاسد صورت گیرد. اگر تولید علم و ارائه نظریات علمی همراه با اصول ده گانه فوق صورت گیرد، می توان گفت که آن علوم، دینی هستند. بنابراین تصور علم دینی ممکن است. همچنین اگر اصول ده گانه فوق بر فعالیت دانشمندان علوم تجربی و انسانی حاکم گردد، وضعیت جهان، بسیار بهتر از وضعیت کنونی خواهد شد. به امید آن روز.



منابعی برای مطالعات بیشتر

۱. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹
۲. گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵
۳. گلشنی، مهدی، علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹
۴. سوزنچی، حسین، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ۱۳۸۹
۵. پارسانیا، حمید، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳
۶. میرباقری، سید محمد مهدی، جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.

علم دینی



از نگاه حضرت آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاته)

معنای علم دینی از دیدگاه استاد محترم حضرت آیت الله مصباح یزدی^۱

پیش از انتخاب یک معنا از میان معانی ممکن برای علم دینی باید توجه کنیم مقصود ما از ارائه تعریف تنها این نیست که تعریفی را انتخاب یا مطرح کنیم که اشکال منطقی نداشته باشد و از نظر ادبی مقبول باشد. بلکه مهم ترین علت طرح این بحث در جامعه علمی و دینی ما، و انگیزه ما از پرداختن به این مبحث آن بود که آنچه به نام علم در محافل علمی و دانشگاه ها آموزش داده و مطالعه می شود، برای خود نسبتی با دین تعریف کرده است که ناشی از مبانی سکولار، بلکه نگاه ضد دینی پایه گذاران آن است. این نگاه غلط به نتایج هولناکی برای بشریت منجر شده است که امروزه برخی از آثار آن در حوزه های مختلف اعتقادی، ارزشی، و عملی مشهود است. هدف از کنکاش در رابطه علم و دین، و طرح علم دینی آن است که این رابطه به شکل صحیح بررسی شود و خدمات متقابل علم و دین به یکدیگر در قالب علم دینی به تصویر کشیده شود.

«علم» بر حسب تعریف مورد قبول، مجموعه مسائلی با محوریت موضوعی واحد است؛ این مسائل که متشکل از موضوع و محمول اند پاسخی برای اثبات یا نفی می طلبند، به گونه ای که هر پاسخی به مسئله داده شود، درون علم جای می گیرد. هر گونه تلاش حصولی در این راه تلاشی از سنخ آن علم به شمار می رود، و نوع پاسخ، منبع آن، یا روش اثبات یا حل یک مسئله نقشی در ورود یا خروج آن از علم ندارد. بنابراین، «علم» به این معنا شامل علوم نقلی مانند تفقه (در فقه)، علوم عقلی مانند تفلسف (در فلسفه)، و علوم تجربی (در علوم) می شود.

«دین» نیز در تعریف منتخب ما، اسلام ناب است که هدف اصلی آن نشان دادن راه سعادت به انسان هاست. به همین دلیل، همه تعالیم نظری و عملی که به این هدف معطوف باشد جزء دین است، و محدود به آموزه هایی نیست که از منبع یا روش خاصی به دست آمده باشند. منبع این آموزه ها به تناسب مسئله مورد بحث می تواند خود واقعیت، عقل، وحی، یا طبیعت محسوس باشد. دست یابی به تعالیم دین اسلام درباره موضوعات مختلف نیز به تناسب موضوع ممکن است با روش شهودی (علم

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش، علی مصباح، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۶-۲۰۳.

حضور)، عقلی، نقلی، یا تجربی میسر گردد. اکنون، بر اساس تعاریف بالا، می توان نسبت های ممکن میان این دو معنا را در ترکیب وصفی «علم دینی» بررسی نمود.

علم در این تعریف، وظیفه شناخت پدیده ها و روابط میان پدیده ها را بر عهده دارد. به عنوان نمونه، مطالعه اجسام و بررسی میزان و نوع عناصری که یک ماده مشخص را می سازند، و بیان خواص فیزیکی و شیمیایی آن از اهداف برخی علوم طبیعی به شمار می روند. از طرف دیگر، بیان نوع استفاده از آن به منظور دست یابی به سعادت واقعی انسان از محدوده موضوع و هدف علم فراتر است. این دین است که رسالت تبیین رابطه پدیده ها با کمال روح انسان و مصالح انسانی را بر عهده دارد و نحوه تعامل انسان با پدیده های مادی و غیر مادی را ارزش گذاری کرده، تکلیف انسان را در برخورد با آنها تعیین می نماید.^۱ همچنین در علوم انسانی تا جایی که سخن از تشریح ماهیت یک پدیده انسانی یا اجتماعی و تبیین رابطه آن با دیگر پدیده هاست، با علم محض سر و کار داریم. این علوم که صرفاً به توصیف واقعیات انسانی و اجتماعی می پردازند میان دین داران و بی دینان، مسلمانان و غیر مسلمانان مشترک اند. ولی به محض آن که پا را از توصیف فراتر گذاشته، به قلمرو ارزش گذاری، هنجاریابی، و توصیه دستورالعمل های اقتصادی، حقوقی، تربیتی، و مانند آنها وارد شویم، به مرزهای مشترک با دین پا گذاشته ایم. به عنوان نمونه، در مباحث اقتصادی، مطالعه و تبیین مکانیسم های علمی حاکم بر بازار جزئی از علم اقتصاد است که دینی و غیر دینی ندارد. ولی هنگامی که بحث از کمیت و کیفیت تولید، نوع کالا، هدف از تولید، قیمت گذاری، رقابت، فروش، و مانند آنها به میان می آید، ارزش هایی در تعیین این مسائل دخالت دارند که با هدف دین تداخل پیدا می کنند. از این رو، اعتقادات، اخلاقیات، و احکام عملی دین می توانند اصول موضوعه، پاسخ ها، و دستورالعمل های اقتصادی را تحت تأثیر قرار دهند.^۲ در این گونه مسائل است که تفاوت میان علم دینی و غیر دینی آشکار می شود. بر این اساس، اقتصاد دینی (اسلامی) علمی است که مبانی عقیدتی و ارزشی دین را در سطوح مختلف این علم مد نظر قرار می دهد و با آن مطابقت دارد، یا دست کم با آنها تنافی ندارد. ضرورت این مطابقت و عدم تنافی یک الزام تعبدی صرف نیست، بلکه خود بر اصولی مبتنی است که در جای خود با برهان عقلی به اثبات رسیده است، و به همین دلیل مورد قبول و تأکید ماست.

در مقابل، نظریاتی علمی که یا بر مبانی ضد دینی مانند ماتریالیسم، انکار مجردات، و انکار روح مستقل از بدن مبتنی اند، یا روش ها و رفتارهایی را پیشنهاد می کنند که با باورها یا ارزش های دینی

۱. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۵۹ - ۶۰.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ۲۸۶.

ناسازگار یا در تضادند، مصادیق علم غیر دینی یا ضد دینی به شمار می آیند. تنافی داشتن با باورها بدین معناست که این نظریات بر اصول موضوعه ای، مانند تساوی هستی با ماده یا محدود بودن زندگی انسان در این جهان، مبتنی شده اند که مورد قبول دین نیستند. دینی یا اسلامی کردن این علوم مستلزم کشف و ترویج نظریات و تفسیرها، و تجویز روش ها و رفتارهایی است که با باورها و ارزش های اسلامی سازگار باشند.

سوگمندانه باید گفت: در حدود یک قرن تلاش بر آن بوده است که در کشورهای اسلامی، از جمله جمهوری اسلامی ایران، نظریات و کتاب هایی در دانشگاه ها تدریس شوند و در دسترس عموم قرار بگیرند که با دین میانه خوبی نداشته باشند. گویا تعمدی در کار است که در علوم مختلف، به ویژه علوم انسانی، کتاب هایی ترجمه و منتشر شوند که با مبانی و ارزش های دینی در تضاد باشند. شواهد بسیاری حاکی از آن است که روند حاکم بر نظام آموزشی و پژوهشی رسمی کشور ریشه در همان تفکری دارد که برای تعطیلی مساجد و مدارس دینی، ممنوعیت مجالس عزاداری و روضه خوانی، و برداشتن چادر از سر زنان مسلمان تلاش می کرد. آنچه بدینی نسبت به این روند را تأیید می کند آن است که با وجود آن که در رشته های گوناگون علوم، حتی در میان اندیشمندان غربی و غیر مسلمان، عالمانی هستند که با دین و خداپرستی موافقت و نظریات نسبتاً قابل قبولی دارند، ولی نظریات و آثار ایشان ترجمه نمی شوند، در کتاب های درسی مورد بحث قرار نمی گیرند، و یا به عنوان منبع پژوهش به دانشجویان معرفی نمی شوند.

البته همان گونه که اشاره شد، همه علوم را نمی توان به این معنا به دینی و غیر دینی، اسلامی و غیر اسلامی تقسیم کرد. علوم که موضوع، مسائل، و اهدافشان با دین ارتباطی پیدا نمی کند، به دینی و غیر دینی منصف نمی شوند. ولی علوم که در مبانی، ارزش ها یا روش هایشان با یکی از مؤلفه های دین (باورها، ارزش ها، و احکام) دارای مرز مشترک باشند، می توانند دینی یا غیر دینی باشند. این گونه علوم، در صورتی دینی خواهند بود که در آنها نظریاتی را مبنا قرار دهیم که مورد تأیید دین باشند، یا دست کم دین آنها را نفی نکند؛ خواه این نظریات را دیگران مطرح کرده باشند، یا خود بر اساس مبانی دینی نظریه ای را ابداع کرده، به عنوان احتمال مطرح کنیم و با دلایل منطقی و روش معتبر آن را اثبات و نظریات رقیب را نقد نماییم. بنابراین، چنین نیست که با داشتن منابع وحیانی اسلام، از همه علوم بی نیاز باشیم، چرا که حتی در مسائل عملی و ارزشی نیز دست کم برای شناخت موضوعات، به علوم مختلفی نیاز داریم. از سوی دیگر، چنان نیست که با شناختن و فرا

گرفتن علوم، از دین بی نیاز شویم، چرا که شناخت موضوعات بدون تعیین حکم عملی آنها از سوی دین، تضمینی برای راه یافتن به سعادت حقیقی ندارد.^۱

هر علمی متدولوژی خود را دارد، و مسائلی را که بر اساس مبانی صحیح اثبات شده حل می کند در حد خودش معتبر است، و تا هنگامی که با دلیل معتبرتری تعارض پیدا نکرده باشد باید به همان اندازه به آنها بها داده شود. ولی بدیهی است که در صورت یافتن دلیلی معتبرتر بر صحت نظریه رقیب، باید نظریه گذشته را کنار نهاد و معرفت یقینی تر را دنبال کرد. به عنوان نمونه، داده های علوم تجربی ظنی اند و روش تجربی نمی تواند یقین مضاعف تولید کند، لذا در صورتی که یافته های علوم تجربی با گزاره های یقینی تعارض پیدا کنند، تقدم با دلیل یقینی خواهد بود، خواه دلیل یقینی و قطعی از استدلال یقینی عقل به دست آمده باشد، یا از منابع دینی قطعی الصدور و قطعی الدلالة. علم دینی در این فرض، علمی است که داده های آن مخالف نص قرآن یا روایات قطعی نباشد. روشن است که یک نظریه یقینی هیچ گاه با معارف یقینی دینی مخالفت ندارد.

بنابراین، در صورتی که در یک مسئله دو نظریه ظنی وجود داشته باشد، که یکی از آنها با معرفت یقینی به دست آمده از منابع دینی موافق، و دیگری با آن مخالف است، نظریه اول که موافق قرآن و حدیث است علم دینی، و نظریه دوم که با آن مخالف است علم غیر دینی نامیده می شود. معنای چنین کاری انکار علم و نادیده گرفتن دستاوردهای تجارب بشری نیست، بلکه تعیین ملاک و معیاری برای قضاوت میان دو نظریه ظنی است که در هر کدام از آنها احتمال خطا و اشتباه وجود دارد. در علم دینی، یکی از معیارهای داوری میان چنین نظریاتی، مراجعه به نظریاتی است که با مقدماتی یقینی، با استفاده از روشی یقینی، از منابع یقینی دینی به دست آمده باشند. چنین روندی کاملاً عقلانی و منطقی است و هیچ ارتباطی با تعصب مذهبی ندارد؛ چنان که یکی از ملاک های داوری میان نظریات رقیب، عدم مخالفت با معرفت یقینی عقلی است. این بدان معنا نیست که همه چیز را می توان با عقل اثبات کرد و علوم تجربی را باید کنار گذاشت، بلکه به معنای آن است که در قلمرو کارآیی عقل، باید از معارف عقلی قطعی به عنوان فصل الخطاب میان نظریات ظنی رقیب استفاده کرد. اما عقل در مسائلی که از محدوده آن خارج باشد قضاوتی ندارد و نمی تواند هیچ یک از نظریه های متخاصم را تأیید یا رد کند.

در علم دینی نیز چنین نقضی برای معارف یقینی دینی در نظر گرفته می شود، و در مسائلی که از قلمرو موضوع و هدف دین خارج باشد، چنین نقشی برای دین وجود نخواهد داشت. به عنوان مثال،

۱. محمدتقی مصباح یزدی، «سلسله گفت و شنودهایی در مورد مباحث بنیادی علوم انسانی»، فصلنامه مصباح، س ۲، ش ۸ (زمستان ۱۳۷۲)، ص ۱۹ - ۲۰.

علمی مانند ریاضیات هیچ اصطکاک با مسائل دینی ندارند؛ نه در موضوعات، نه در روش، و نه در مسائل. در این دسته از علوم سخن از علم دینی و غیر دینی بی معناست؛ آنها نسبت به دین و آموزه های آن خنثی و بی طرف اند. همچنین مسائل زیادی وجود دارند که دلیل لفظی وحی نمی تواند حقیقتشان را نشان دهد، بلکه تنها اولیای خدا می توانند با نوری که خداوند متعال در دلشان می تاباند آنها را درک کنند، و معرفت به آنها از دسترس افراد عادی و روش های عمومی معرفت خارج است. همچنین اگر معرفتی که از منابع دینی به دست می آید ظنی باشد، قادر نخواهد بود درباره ظن حاصل از تجربه داوری کند، زیرا یک ظن نمی تواند ظنی مشابه خود را اصلاح نماید.

ذکر مثالی درباره رابطه دین و پزشکی می تواند این مطلب را روشن تر ساخته، سوء تفاهم های ممکن ناشی از چنین نام گذاری هایی را آشکارتر سازد. در میان روایاتی که از پیامبر گرامی اسلام⁹ و ائمه اطهار: نقل شده است، مطالبی درباره برخی بیماری ها و راه معالجه آنها آمده است. بعضی از علاقه مندان با گردآوری این دسته از روایات، مجموعه هایی به نام طب اسلامی یا طب ائمه فراهم آورده اند. حال این سؤال مطرح می شود که آیا اسلام در زمینه «طب» مطلب جدیدی آورده است که از دسترس تجربه بشر خارج است، یا آنچه از معصومان: نقل شده، کم یا بیش در طب های باستانی نظیر طب یونانی، طب ایرانی، طب هندی، و طب چینی هم یافت می شود؟ ممکن است گفته شود: در روایات، گاهی برای بهبودی بیماران خواندن دعا، ذکر، و یا سوره ای از قرآن نیز سفارش شده است، و این نکته ای است که مختص اسلام است و در هیچ مکتب و روش دیگر یافت نمی شود. اکنون با این پرسش روبرو می شویم که آیا طب اسلامی یعنی ضمیمه کردن دعا، ذکر، یا آیاتی چند از قرآن به همان روش های مرسوم در پزشکی مدرن یا طب سنتی؟ آیا اضافه کردن این عامل، ماهیت روش های موجود را تغییر می دهد تا آن را در برابر طب های دیگر قرار دهد؟ و آیا چنین ادعاهایی وهن دین و اسلام نیست؟

گاهی برای اثبات طب اسلامی (طب النبی یا طب الائمه) به آثار دانشمندان و اطباء مسلمان استناد می شود، گویا که آنچه ایشان یافته و یا نگاشته اند ترجمان طب النبی و طب اسلامی است، در حالی که چنین نیست. بسیاری از مبانی و روش هایی که امثال بوعلی سینا و محمد بن زکریای رازی در آثار خود بدان تمسک کرده اند، از یونانیان گرفته شده است؛ مطالبی از قبیل: عناصر اربعه و اخلاط اربعه مانند خون، صفرا، بلغم و سودا. ایشان در مطالب و تحقیقات خود به منابع و متون دینی تمسک نکرده اند، و چه بسا در آموزه های وحیانی نیز ذکری از این مطالب نرفته باشد؛ پس به چه دلیل باید آن را طب اسلامی دانسته، از دیگر نحله های پزشکی متمایز سازیم؟

شاید این شبهه به ذهن خطور کند که خارج کردن برخی از معارف و احکام عقلی و تجربی - مانند بعضی از احکام عقلی فلسفه، منطق، و ریاضیات، و برخی مطالب پزشکی و مانند آن - از دایره دین، مستلزم محدود کردن قلمرو دین به امور اخروی و در غلتیدن به وادی سکولاریسم است! ولی دقت در نکاتی که به آنها اشاره شد، این توهم را رفع می کند. ما تأکید کردیم که قلمرو دین همه عرصه های زندگی را در بر می گیرد، ولی این شمول به معنای آن است که دین رابطه آنها با سعادت و شقاوت انسان - یا به عبارت دیگر تأثیر آنها در هدایت انسان - را مد نظر قرار می دهد، نه این که روابط صرفاً مادی و دنیوی میان پدیده ها و رفتارها با نتایج این جهانی آنها را بررسی و از به عنوان دین درباره آنها داوری کند. رسالت دین این نیست که مهندسی، آشپزی، خلبانی، کشتی رانی، یا ... به انسان ها بیاموزد، زیرا خداوند برای شناخت و انجام این امور ابزارها و راه های مناسبی را در اختیار بشر قرار داده است. بعضی از این مسائل، مانند مباحث کلی متافیزیک، ماهیتی عقلی دارند و راه شناخت و حل آنها روش عقلی و فلسفی است. برخی دیگر مانند مسائل علوم طبیعی ماهیتی تجربی دارند و راه کشف روابط و حل مسائل آنها تجربه حسی است. دین وظیفه ای برای تبیین پدیده های طبیعی از راه کشف روابط علی و معلولی میان آنها بر عهده ندارد. آنچه ضرورت دین را اثبات می کند، و هدف دین را تشکیل می دهد این است که تأثیر پدیده های مختلف در سعادت یا شقاوت انسان را تبیین کند، و این امر در بسیاری از موارد به عمل اختیاری انسان مربوط می شود. رابطه عمل اختیاری انسان با سعادت یا شقاوت ابدی او در ادبیات دینی با تعابیر حلال و حرام، امر و نهی، خوب و بد، بیان می شود.

این نگاه به دین و رابطه آن با ساحت های مختلف زندگی کاملاً بر خلاف بینش سکولار است. سکولاریسم می گوید دین در اقتصاد، سیاست، هنر، و مانند آنها حق دخالت ندارد، و باید کار را به اقتصاددان ها، سیاستمداران، و هنرمندان واگذارد. از نظر سکولارها، تنها حوزه ای که به دین مربوط می شود، حوزه رابطه شخصی با خداوند است (البته به فرض آن که وجود او را بپذیرند). ولی ما معتقدیم دین در همه صحنه های حیات فردی و اجتماعی حضور دارد، اما نه به این معنا که جای علم، فلسفه، و یا هنر می نشیند، بلکه به این معنا که وجه ارزشی آنها را بیان می کند. ما هیچ عاقلی را سراغ نداریم که ادعا کرده باشد: برای دینی و اسلامی کردن علوم باید دانشگاه ها، آزمایشگاه ها، و پژوهشگاه ها را تعطیل کرد، و فقط در مدارس دینی نشست و پاسخ همه پرسش ها را از قرآن و حدیث به دست آورد.

بنابراین، وقتی می گوئیم برخی مسائل از حوزه دین خارج است، به این معناست که تشریح ماهیت موجودات، چگونگی پدید آمدن و تحولات آنها، و کشف روابط علی و معلولی میان پدیده های

مادی و وظیفه علم و فلسفه است و نه رسالت دین. دین نیامده است تا تعداد ارگان های موجود در بدن انسان، یا شیوه درمان و معالجه بیماری های جسمی را بیان کند. وظیفه دین بیان مسائل مربوط به چگونگی چینش اجناس در فروشگاه به منظور فروش بیشتر نیست؛ همان گونه که بیان مهارت های لازم برای رانندگی و چگونگی آموزش آن بر عهده دین نیست. ولی با این وجود، دین در همه این عرصه ها حضور دارد، و آن جایی است که انجام این کارها به سعادت و شقاوت انسان مربوط می شود. به عنوان مثال، دین می گوید: خرید و فروش باید عادلانه باشد و نباید به ربا منجر شود، یا می گوید: رانندگی نباید به صورتی باشد که موجب به خطر افتادن جان کسی شود. البته همان گونه که پیش از این نیز توضیح دادیم، اگر دین در مواردی به دلایل مختلفی، جواب یک مسئله علمی را داده باشد، حق و مطابق با واقع است، و از این رو باید آن را پذیرفت، اما این غیر از آن است که بگوییم وظیفه دین بیان همه مسائل علمی است. وظیفه اصلی دین هدایت انسان در همه عرصه هاست، و این مطالب با ادعای سکولارها فرسنگ ها فاصله دارد.

تا اینجا، معنای دینی بودن در علوم توصیفی را بیان کردیم. اما در علوم توصیه ای (دستوری، یا هنجاری) دینی بودن معنایی وسیع تر دارد. مهم ترین نقشی که دین در نظریه های کاربردی و روش های عملی مطرح در علوم ایفا می کند، از طریق تأثیر ارزش های دینی است، زیرا این دسته از علوم با رفتار انسان سر و کار دارند و کنش های اختیاری بشر را جهت می دهند تا اهدافی که از نظر صاحبان مکاتب مطلوب اند محقق گردند. شناخت اهداف صحیح و راه رسیدن به آنها اصول موضوعه ای هستند که پیش از ورود در علوم دستوری باید تعیین تکلیف شوند، و دین صحیح مطمئن ترین ملجأ حقیقت جویان در این گونه مسائل است. دین اسلام دارای نظام ارزشی عمیق، گسترده و منسجمی است که هنجارها، دستورالعمل ها، و توصیه های مطرح در علوم کاربردی را تحت تأثیر قرار می دهد. احکام عملی اسلام می تواند در روش های عملی این دسته از علوم اثر بگذارد. و هدفی که دین برای زندگی انسان تعیین می کند، به حرکت علوم جهت می دهد. این بزرگ ترین نقشی است که دین در علوم دستوری ایفا می کند، و معنای صحیح «علم دینی» در این بخش از علوم همین است. به عنوان مثال، تجویز شرب خمر برای فراموش کردن موقت نگرانی ها، یا توصیه به استفاده از مواد مخدر برای تسکین درد، بر مبانی ارزشی و غایت شناسانه ای مبتنی است که در دین مردود است. همچنین توصیه به رفتارهای نامشروع جنسی در برخی نظریات تربیتی برخاسته از ارزش ها و اهدافی است که دین آنها را امضا نمی کند. به همین دلیل، با این که ممکن است مبانی شیمیایی، فیزیولوژیک، و روان شناسانه برخی از این دستورالعمل ها مورد قبول باشد، لکن هنگام توصیه عملی به انجام یک رفتار، ارزش هایی در آنها دخالت می کنند که ممکن است از

نظر دین مورد قبول نباشد. به همین دلیل، در بخش علوم دستوری، می توان این علم را به دینی و غیر دینی تقسیم کرد. در اقتصاد نیز با همین پدیده روبرو هستیم. در حالی که بخش توصیفی اقتصاد که به «علم اقتصاد» معروف است، قابل تقسیم به دینی و غیر دینی نیست، در بخش توصیه ای آن که معمولاً «نظام اقتصادی» نامیده می شود، چنین تقسیمی کاملاً معنادار است، که در واقع به رفتار اقتصادی انسان ها جهت می بخشد و «هدف» و «معیار» های آن را تعیین می کند.^۱



منابع

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، «سلسله گفت و شنودهایی در مورد مباحث بنیادی علوم انسانی: گفتگو با اسناد محمدتقی مصباح یزدی»، فصلنامه مصباح، ۲ / ۸ (۱۳۷۲)، ص ۹- ۲۴
۲. _____، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷
۳. _____، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸
۴. _____، رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش، علی مصباح، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲.



منابع کتاب



۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. جوادی آملی، عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۴. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۵. حسین زاده، محمد، درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۶. حسین زاده، محمد، معرفت شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۷. خوانساری، محمد، منطق صوری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.
۸. دیویس، براین، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷.
۱۰. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۱۱. سبحانی، جعفر، روش صحیح تفسیر قرآن، در مجله قبسات، ش ۲۹، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۲. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۴. سعیدی روشن، محمد باقر، وحی شناسی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۲.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۷. عارف امینی، سید محمد، معرفت شناسی وحی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۸. عارفی، عباس، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۹. عسگری یزدی، علی، *نقد مبانی شکاکیت*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۰. فاکر میبدی، محمد، *قواعد التفسیر لدى الشیعه و السنه*، تهران، مجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، ۱۳۸۵.
۲۱. فولکیه، پل، *فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه*، مترجم دکتر یحیی مهدوی، تهران، مؤسسه انتشارات چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۲. فهد الحلی، احمد، *عده الداعی و نجاح الساعی*، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۰ق.
۲۳. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۵. لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۸۰.
۲۶. مؤدب، سید رضا، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۶.
۲۷. مجتهدی شبستری، محمد، *ایمان و آزادی*، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
۲۸. مجتهدی شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. محمدرضایی، محمد، *خاستگاه نو اندیشی دینی*، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۱.
۳۱. مصباح، محمد تقی، *آموزش فلسفه (بخش شناخت شناسی)*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۲. مطهری، مرتضی، *مسئله شناخته*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
۳۳. معرفت، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، الجامعه الرضویه، ۱۴۱۸ق.
۳۴. آذربایجانی مسعود و سید مهدی موسوی اصل، *در آمدی بر روان شناسی*، تهران: سمت و قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، اول، ۱۳۸۵.
۳۵. آلستون، پیتر، ملتون ینگر، محمد لگنهاوزن، *دین و چشم اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶.

۳۶. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا: *معجم المقاییس اللغة*، ج ۴، تحقیق و ضبط: عبد السلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا، ۱۴۰۴ ه. ق.
۳۷. احمدی، بابک: *عمای مدرنیته*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۳۸. *اسلام و بهداشت روان* (مجموعه مقالات اولین همایش بین المللی)، ج ۲، قم: معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۹. ینگه‌هارت، رونالد: تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه: مریم وتر، تهران: کویر، ۱۳۷۳.
۴۰. باربور، ایان: علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
۴۱. برمن، مارشال: *تجربه مدرنیته*، ترجمه: مراد فرهادپور، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۴۲. بهبهانی، وحید: *الفوائد الحائریه*، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. پترسون، مایکل و دیگران عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراق و آرش سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۶.
۴۴. جعفری، محمد تقی: فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.
۴۵. جوادی آملی، عبدالله: *انتظار بشر از دین*، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۴۶. جوادی آملی، عبدالله: تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۶، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۴۷. جوادی آملی، عبدالله: دین شناسی، قم: مرکز نشر اسراء.
۴۸. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱، (شرح حکمت متعالیه)، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۴۹. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۵۰. الجوهری، اسماعیل بن حماد: *الصحاح فی اللغة و العلوم*، ج ۵، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ ق.
۵۱. جیمز، ویلیام: *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
۵۲. حجازی، علاء‌الدین: فرهنگ نماز، تهران، بعثت، ۱۳۵۴.

۵۳. حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۵۴. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، پژوهش‌های فرهنگی حوزه، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۵۵. خمینی، روح الله، آداب الصلاة، تهران، نشر آثار امام «ره»، ۱۳۷۲.
۵۶. دو که نه تن، تانه گئی: حس مذهبی یا بعد چهارمروح انسانی، ترجمه مهندس بیانی.
۵۷. دورانت، ویل: **لذات فلسفه**، ترجمه عباس زریاب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفدهم، ۱۳۸۴.
۵۸. الرازی، فخرالدین: **مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)**، ج ۲، بیروت دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۵۹. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد: **المفردات فی غریب القرآن**، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
۶۰. ربانی گلپایگانی، علی: معرفت دینی از منظر معرفت شناسی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۶۱. ربانی گلپایگانی، علی، **تحلیل و نقد پلورالیسم دینی**؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر؛ چاپ سوم، ۱۳۸۶.
۶۲. روسو، ژان ژاک: **قرارداد اجتماعی**، ترجمه: منوچهر کیا، تهران: انتشارات گنجینه، چاپ دوم ۱۳۵۲.
۶۳. ژیلسون، اتین: روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داودی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ دوم، ۱۳۷۰.
۶۴. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۶۵. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ج ۳، ص ۲۳-۳۱، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم، ۱۴۱۲ ق.
۶۶. سبزواری، ملاهادی: شرح المنظومه، انتشارات مصطفوی، قم، [بی تا].
۶۷. سعیدی روشن، محمدباقر: تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۵.
۶۸. سلیمانی امیری، عسکری: **نقد برهان ناپذیری وجود خدا**، بوستان کتاب قم؛ چاپ اول، ۱۳۸۰.

۶۹. السیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، انتشارات رضی، قم، ۱۴۱۱ ق.
۷۰. شاکرین، حمیدرضا: اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.
۷۱. شاکرین، حمیدرضا: چرا دین، چرا اسلام، چرا تشیع، قم: نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۷۲. شاکرین، حمیدرضا: **دین شناسی**، قم: نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۷۳. شاکرین، حمیدرضا: سکولاریسم، ج ۱، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ پنجم ۱۳۸۷.
۷۴. شاکرین، حمیدرضا: مبانی خداشناختی و فهم و معرفت دینی (مقاله)، قسبات (فصلنامه)، ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۷.
۷۵. شاکرین، حمیدرضا: مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۷۶. صادقی، هادی، الهیات و تحقیق‌پذیری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.
۷۷. طباطبایی، سید محمد حسین: قرآن در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ هفتم، ۱۳۷۴ ش.
۷۸. طباطبایی، سید محمد حسین: آموزش عقاید و دستورهای دینی، ج ۱، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
۷۹. طباطبایی، سید محمد حسین: **فرازهایی از اسلام**، تنظیم سید مهدی آیت‌اللهی، قم: جهان آرا.
۸۰. طباطبایی، سید محمد حسین: **نهایه الحکمه**، قم، دار التبلیغ اسلامی، بی‌جا، بی‌تا.
۸۱. طباطبایی، سید محمد حسین: **المیزان فی تفسیر القرآن**، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۱ ق.
۸۲. الطبرسی، فضل بن حسن: **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۱ و ۳، التحقیق: لجنه من المحققین، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، الطبعة الأولى، ۱۴۱۵ ق.
۸۳. علیزمانی، امیر عباس: **سخن گفتن از خدا**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۸۶.

- ۸۴ غباری بناب، باقر: **مطالعاتی در قلمرو مشترک دین و روان شناسی** (مقاله)، حوزه و دانشگاه (فصلنامه)، شماره ۲۹، زمستان ۸۰.
- ۸۵ الفراهیدی، ابی عبد الرحمن خلیل بن احمد: **کتاب العین**، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۸۶ فروغی، محمدعلی، آیین سخنوری، تهران: بی نا، ۱۳۱۸.
- ۸۷ فقیهی، علی نقی: **بهداشت و سلامت روان در آئینه علم و دین**، قم: حیات سبز، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ۸۸ الفیومی: **المصباح المنیر**، القاهرة، وزارة المعارف، الطبعة السابعة، ۱۹۲۷م.
- ۸۹ قاضی عیاض الیحصی، ابوالفضل: **الشفاء بتعریف حقوق المصطفی**، ج ۱، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
- ۹۰ قدردان قراملکی، محمدحسن: **آیین خاتم**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- ۹۱ قدردان قراملکی، محمدحسن: **قرآن و پلورالیزم دینی**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر؛ چاپ اول ۱۳۸۰.
- ۹۲ قهرمانی، محمد و...، **بررسی تأثیر روزه داری بر وضعیت سلامت روانی** (مقاله) نقش دین در بهداشت روان، ج ۱، قم: معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ۹۳ الکلینی، محمدبن یعقوب: **الکافی** ج ۱ و ۶، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الثانیه، ۱۳۶۵ ش.
- ۹۴ کارل، آلکسیس: نیایش، ترجمه دکتر علی شریعتی، تهران، نشر تشیع، بی تا.
- ۹۵ کوری، پت: **بازگشت به دعا در آستانه هزاره سوم**، ترجمه: عزیزالله صوفی سیاوش.
- ۹۶ لووان بومر، فرانکلین: **جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی**، ترجمه: حسین بشیریه، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ۹۷ المجلسی، محمدباقر (علامه): **بحار الانوار**، قم: دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۳۷۹.
- ۹۸ **مجموعه مقالات اولین همایش نقش دین در بهداشت روان**، قم: نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ۹۹ المدرسی، سیدمحمدتقی: **من هدی القرآن**، ج ۳، دارالهدی، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

۱۰۰. مطهری، مرتضی: آشنایی با قرآن، ج ۳، صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.
۱۰۱. مطهری، مرتضی: **امدادهای غیبی در زندگی بشر**، قم: صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۴.
۱۰۲. مطهری، مرتضی: انسان و ایمان (جهان بینی توحیدی، ج ۱)، صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۷۴.
۱۰۳. مطهری، مرتضی: **پیرامون پیرامون جمهوری اسلامی**، انتشارات صدرا، چاپ نهم، ۱۳۷۴.
۱۰۴. مطهری، مرتضی: **تعلیم و تربیت در اسلام**، تهران و قم: صدرا، ۱۳۶۸.
۱۰۵. مطهری، مرتضی: **تعلیم و تربیت در اسلام**، تهران: صدرا، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۷۴.
۱۰۶. مطهری، مرتضی: **تکامل اجتماعی انسان**، قم و تهران: صدرا.
۱۰۷. مطهری، مرتضی: **حکمت ها و اندرزها**، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰۸. مطهری، مرتضی: ختم نبوت، . ختم نبوت، قم و تهران: انتشارات صدرا، چاپ نهم، تابستان ۱۳۷۴.
۱۰۹. مطهری، مرتضی: **زندگی جاوید یا حیات اخروی**، قم و تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۷.
۱۱۰. مطهری، مرتضی: **مجموعه آثار**، ج ۱، قم و تهران: صدرا.
۱۱۱. مطهری، مرتضی: **مجموعه آثار**، ج ۲، قم و تهران: صدرا.
۱۱۲. مطهری، مرتضی: **یادداشت ها**، ج ۳، تهران: صدرا، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۱۱۳. مطهری، مرتضی: **معاد**، قم و تهران: صدرا.
۱۱۴. مطهری، مرتضی: **وحی و نبوت**، قم و تهران: صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
۱۱۵. مطهری، مرتضی: **یادداشت ها**، ج ۴، قم و تهران: صدرا، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۱۱۶. مطهری، مرتضی: **یادداشت ها**، ج ۷، قم و تهران: صدرا.
۱۱۷. مطهری، مرتضی: **مجموعه آثار**، ج ۱۳، قم و تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم ۱۳۷۴.
۱۱۸. المظفر، محمدرضا: المنطق، الطبعة الثالثة، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، ۱۳۸۸ ه. ق.
۱۱۹. معرفت، محمد هادی: **التفسیر الاثری الجامع**، ج ۱، قم: موسسه التمهید، چاپ اول، ۱۳۸۷.

۱۲۰. مکی، براین: فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۱۲۱. نصری، عبدالله: **فلسفه آفرینش**، قم: معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۱۲۲. نور بالا، احمدعلی: **شواهد پژوهشی در رابطه بین وابستگی مذهبی و افسردگی**، (مجموعه مقالات اولین همایش اسلام و بهداشت روان)، ج ۱، ۱۳۸۰.

۱۲۳. وات، مونتگمری: برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

۱۲۴. وجدی، فرید: دایره المعارف القرن العشرين، قاهره: دار المصریه.

۱۲۵. همیلتون، ملک: **جامعه شناسی دین**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تیبان، ۱۳۷۷ چاپ اول.

۱۲۶. الیاده، مرچا: فرهنگ و دین، ترجمه: مترجمان، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.

۱۲۷. ابن سینا، ابوعلی، منطق المشرقیین، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق، قم.

۱۲۸. احمدی، فاطمه و آیت اللهی حمیدرضا، بررسی مقایسه‌ای روابط علم و دین در الهیات جدید مسیحی، مجله ادیان و عرفان، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۶۸، ص ۱۱-۲۷.

۱۲۹. اینشتین، آلبرت، فیزیک و واقعیت، ترجمه محمدرضا خواجه‌پور، خوارزمی، دوم، ۱۳۷۷، تهران.

۱۳۰. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، دوم، ۱۳۷۴، تهران.

۱۳۱. بوکای، موریس، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، هشتم، ۱۳۸۰، تهران.

۱۳۲. پیلین، دیوید، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، بوستان کتاب ۱۳۸۳، قم.

۱۳۳. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، تنظیم حمید پارسانیا، اسراء، قم، ۱۳۷۸.

۱۳۴. جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، در آئینه معرفت، تنظیم محمدرضا مصطفی پور، اسراء، قم، ۱۳۸۵.

۱۳۵. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم احمد واعظی، اسراء، قم، ۱۳۸۶.

۱۳۶. جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، تنظیم علیرضا روغنی، اسراء، قم، ۱۳۸۶.

۱۳۷. حکیمی، محمدرضا، دانش مسلمین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، هشتم، ۱۳۷۴، تهران.
۱۳۸. خسروپناه، عبدالحسین (گردآوری) علامه طباطبائی فیلسوف علوم انسانی، اسلامی، جلد ۱، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰، تهران.
۱۳۹. خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف، مفاتیح العلوم، ترجمه سیدحسین خدیو جم، دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، تهران.
۱۴۰. دامپی، ویلیام، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سمت، دوم، ۱۳۸۰، تهران.
۱۴۱. دیباجی، سیدمحمدعلی، نوآوری های ابن سینا در علم النفس، مجله پژوهش های فلسفی - کلامی، ش ۲۹، سال ۱۳۸۵، ص ۵۳ - ۸۹.
۱۴۲. دورانت، ویل، تاریخ تمدن.
۱۴۳. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، دوم، ۱۳۷۰، تهران.
۱۴۴. سارتن، جورج، مقدمه ای بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹، تهران.
۱۴۵. سروش، عبدالکریم (انتخاب و ترجمه) علم شناسی فلسفی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲، تهران.
۱۴۶. طباطبائی، محیط، سیدجمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، دوم، ۱۳۷۲، تهران.
۱۴۷. طباطبائی، علامه سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدر، ۱۳۷۳، تهران.
۱۴۸. غزالی، ابو حامد محمد، المتقصد من الضلال، تصحیح احمد شمس الدین، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق، بیروت.
۱۴۹. فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، تهران.
۱۵۰. فارابی، ابونصر، التنبيه الى سبيل السعادة، تحقيق و تعليق دکتر جعفر آل یاسین، حکمت، ۱۳۷۱، تهران.
۱۵۱. فرانک، فیلیپ، زندگی نامه آلبرت آینشتین و تاریخ سیاسی و اجتماعی دوران او، ترجمه حسن صفاری، امیرکبیر.
۱۵۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، دوم، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۸، تهران.

۱۵۳. کوستلر، آرتور، خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی، انتشارات حبیبی، ۱۳۶۱، تهران.
۱۵۴. گاموف، جورج، سرگذشت فیزیک، ترجمه رضا اقصی، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، تهران.
۱۵۵. مطهری، مرتضی، توحید، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
۱۵۶. مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۲.
۱۵۷. مطهری، مرتضی، یادداشت‌ها، ج ۴، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
۱۵۸. مک گراث الیتر، درس‌نامه الهیات مسیحی، بهروز حدادی، نشر مرکز مطالعات ادیان، ۱۳۸۴.
۱۵۹. نصر، دکتر سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، خوارزمی، چهارم، ۱۳۷۷، تهران.
۱۶۰. هونکه زیگرید، فرهنگ اسلام در اروپا، ترجمه مرتضی رهبانی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶۱. استور، آنتونی، فروید، ترجمه حسن مرندي، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
۱۶۲. استیونس، لسل، هفت نظریه درباره طبیعت انسان، ترجمه بهرام محسن پور، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۶۸.
۱۶۳. انگلس، فریدریک، لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی، ترجمه مرضیه احمدی، بی جا، گام، بی تا.
۱۶۴. آیزنک، هانس یورگن، افول امپراتوری فرویدی، ترجمه یوسف کرمی، سمت، تهران، ۱۳۷۹.
۱۶۵. پی یتر، آندره، مارکس و مارکسیم، ترجمه شجاع الدین ضیائی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
۱۶۶. توسلی، علام عباس، نظریه های جامعه شناسی، سمت، تهران، ۱۳۶۹.
۱۶۷. حاجتی، میر احمد رضا، عصر امام خمینی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۶۸. خرماهی، بهاء الدین، نظری اجمالی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶۹. دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه علامه ایه الله مصباح یزدی، انتشارات موسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۹.
۱۷۰. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مکتبهای روانشناسی و نقد ان، سمت، تهران، ۱۳۶۹.

۱۷۱. ساجدی، ابوالفضل، «هویت‌شناسی دین در اسلام و غرب» در: اندیشه‌های فلسفی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۴، ص ۵۳ - ۸۱.
۱۷۲. سوزنچی، حسین، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، تهران، ۱۳۸۹.
۱۷۳. فروم، اریک، انسان برای خویشتن، ترجمه اکبر تبریزی، چ سوم، تهران، بهجت، ۱۳۸۵.
۱۷۴. فروم، اریک، گریز از آزادی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، مروارید، ۱۳۷۰.
۱۷۵. فروید، زیگموند، آینده ی یک پندار، ترجمه هاشم رضی، موسسه انتشارات اسیا، ۱۳۷۵.
۱۷۶. فروید، زیگموند، تمدن و ملالت های آن، ترجمه محمد مبشری، نشر ماهی، تهران، ۱۳۸۳.
۱۷۷. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، مترجم داریوش آشوری، ج ۷، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
۱۷۸. گروه نویسندگان، زیر نظر ایه الله مصباح یزدی، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، انتشارات مدرسه، تهران، ۱۳۹۰.
۱۷۹. مارکس، کارل، در باره مسئله یهود، گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه مرتضی محیط، تهران نشر دختران، ۱۳۸۱.
۱۸۰. ماکسیم رودنسون، اسلام و سرمایه‌داری، ترجمه محسن ثلاثی، شرکت سهامی انتشار کتب جیبی، ۱۳۵۸.
۱۸۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳ و ۱۳، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۸.
۱۸۲. مصباح یزدی، قلمرو دین، سایت اندیشه قم.
۱۸۳. مک کویری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، ص ۲۱۸، دفتر تبلیغات، قم ۱۳۷۵.
۱۸۴. مورنو، آنتونیو، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۶.

185. Alsto, P. "Religious Language", in: Encyclopedia of philosophy, Edited by: Paul Edwards, Macmillan publishing Co, New York, 1964, Vol. 7.
186. Ayer. A. J, Language, Truth and Logic, 2 nd edition, London, 1946.

187. Flew, Antony, A Dictionary of Philosophy, Oxford, 1980
188. Inwood, Michael, "Hermeneutics", Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor: Edward Craig, Routledge, 1998, Vol. 4.
189. Klein, Peter, Epistemology, in: Concise, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London and New York, 2000.
190. Pappas, George, History of Epistemology, in: Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London and New York, 2000.
191. Schleiermacher, F. On Religion, trans, J. Oman, New York, 1958.
192. Schleiermacher, F, The Christian Faith, 1928.
193. Stanley, Benn, "History of Epistemology", in: Encyclopedia of philosophy, Edited by: Paul Edwards, Macmillan publishing Co, New York, 1964, Vol. 7.
194. Adolf, E.M. Smart, R.G. (1985) Drug use and Race and Religious Affiliation, Feelings, British journal of Addiction.
195. Alston. W.P. "Functionalism and Theological Language", in "Divine Nature and Human language", (Cornell University 1984).
196. Comstock, G.R. Patridge, K.B. (1972) Church Abundance and Health. Journal of Chronic Disease. 25.
197. Gartner, J. Larson, D.B., Allen, G. (1991). Religious commitments and mental Health: A Review of the Empirical Literature, Journal of Psychology and Theology, 19.
198. Glenn N.D. Weaver. C.N (1987) Multivariate, Multisurvey Study of Marriage, 40.
199. James, William, the varieties of religious experience: A study in human nature, London, Routledge. 2002.
200. Karl Gustave jung "Modern Man in Search of a Soul"
201. Karl Gustave jung "Philosophy of Religion".
202. Pressman .P.Lyons, J.S., Larsin, D.B. and Starnin, j.j (1990) (Religious belief, Depression, and Ambulation Status in elderly woman with Broken Hips. American journal of Psychiatry.
203. Religion and Individual Needs" in Scientific Study of Religion. Sporawski. M.j,Houghson M.J.(1987) prescriptions for Happy Marriage Adjustment and Satisfaction of Couples married so or more yearly family coordinator.
204. Willim Alston,Being-Itself and Talk about God, Center Journal 3,No3, (1984).
205. 35- white Andrew. Dickson (1896), A History of warfare of Science with Theology in Christendom, London, Macmillan.
206. Murphy. Nancey. Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda. Pennsylvania: Trinity Press International. 1996

- 207. Brown, Stuart, Diane Collinson, and Robert Wilkinson. eds. *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*. London and New York: Routledge, 1996.
- 208. Ayer, A. J. *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover Publications, 1949
- 209. [http:// andishe%20qom%2082-10-13/Index.htm](http://andishe%20qom%2082-10-13/Index.htm)



Islamic Epistemology and Religious knowledge



2014