

معرفت‌شناسی‌های مختلف، تعاریف متفاوتی از علم را به دنبال می‌آورد و هر تعریف از علم، پیامدها و لوازم فرهنگی، تاریخی، اجتماعی خاصی را به همراه دارد و به همین دلیل فرهنگ و تمدن اسلام، با معنایی خاص از علم سازگاری دارد که از آن با عنوان علم دینی و اسلامی می‌توان یاد کرد. برای علم دینی و یا اسلامی معانی مختلفی شده است در برخی از معانی علم دینی، به معنای علم نقلی و در مقابل علم عقلی به کار می‌رود و در برخی از معانی دیگر، علم دینی، محصول مشترک عقل و نقل شمرده می‌شود. این مقاله ضمن اشاره به معانی مختلف علم دینی، علم دینی را از منظر حکمت اسلامی اعم از حکمت مشاء، اشراق و متعالیه بررسی و برخی از خصوصیات روش‌شناختی آن را تشریح می‌کند.

■ واژگان کلیدی:

علم تجربی، علم تجربیدی، نقل، عقل، وحی، عقل استنباطی، عقل نظری، عقل عملی



مرکز تحقیقات علم دینی

از منظر حکمت اسلامی*

حمید پارسانیا

استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

parsania@bou.ac.ir

تعاریف سه گانه علم

علم در دو سده نوزدهم و بیستم با دو رویکرد پوزیتیویستی یا تجربی و مابعدتجربی یا پسامدرن معنا می‌شود.

امروز جامعه علمی ما علم را بیشتر در معنای تجربی و پوزیتیویستی آن می‌شناسد. علم قبل از آن که معنای پوزیتیویستی و تجربی آن مقبولیت پیدا کند، معنای دیگری داشته است که ما از آن با عنوان معنای ماقبل تجربی، یاد می‌کنیم. بنابراین تعاریفی را که از علم ارائه شده است می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

اول: تعاریف تجربی و مدرن، دوم: تعاریف مابعد تجربی و پست‌مدرن، سوم: تعاریف ماقبل تجربی، تعاریف دسته سوم، تعاریف عقلی، شهودی و وحیانی است.

عوامل تأثیرگذار در تطورات معنای علم

تغییراتی که معنای علم پیدا کرده است، از نوع تغییرات لغوی و قراردادی نیست، یعنی این تغییرات به این دلیل رخ نداده است که جامعه علمی تصمیم گرفته باشد که لغت علم^۱ را در برابر معرفت تجربی و آزمون‌پذیر و یا غیر آن قرار دهد. مفهوم علم در کاربردهای مختلف خود به صورت مشترک لفظی در اصطلاح فلسفی آن به کار می‌رود. مشترک لفظی در اصطلاح فلسفی غیر از مشترک لفظی در اصطلاح ادبی است (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۴۶). تغییر و تطور معنای علم ریشه در تغییر مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی جامعه علمی دارد. اگر حس‌گرایی بر فرهنگ اجتماعی و یا بر اندیشه جامعه علمی غلبه پیدا کند و حس تنها راه شناخت حقیقت پنداشته شود و اگر جهان مادی و طبیعی به عنوان تنها جهان واقعی و حقیقی معرفی شود و اگر انسان موجودی طبیعی باشد که تنها با ابزارهای مادی و طبیعی به شناخت جهان می‌پردازد؛ به لحاظ منطقی شناخت علمی و شناختی که حکایت از حقیقت می‌کند، نیز شناختی خواهد بود که از طریق ابزارهای مادی یعنی حواس آدمی پدید می‌آید و هر معرفتی که به روش حسی و تجربی از واقعیت خارجی حکایت نکند معرفت علمی نخواهد بود و اگر محدودیت‌های شناخت حسی دانسته شود و معلوم شود که آگاهی تجربی و حسی انسان متکی بر معرفت‌ها و گزاره‌هایی است که به روش تجربی و آزمون‌پذیر به دست نمی‌آید تعریف‌های ماقبل تجربی و یا تعریف‌های پست‌مدرن و بعد تجربی از علم پذیرفته می‌گردد.

تقسیمات فرعی معنای علم

هر یک از معانی سه گانه‌ای که برای علم ذکر شد، در ذیل خود دیدگاه‌های مختلفی را در بر می‌گیرند:

الف: در بین کسانی که تعریف حسی و تجربی از علم ارائه می‌دهند، به رغم مبنای مشترکی

که دارند دیدگاه‌ها و اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی از آنها علم حسی را به روش استقرایی و بعضی دیگر به روش‌های قیاسی و غیر آن قابل تأمین می‌دانند. بعضی نظیر کنت و یا نظیر پوزیتویست‌های منطقی حلقه وین شناخت حسی و تجربی را یقین‌آور و بعضی دیگر نظیر پوپر آن را غیر یقینی می‌خوانند (چالمرز، ۱۳۷۸).

ب: در بین پست‌مدرن‌ها و کسانی که شناخت علمی تجربی را مستقل از معرفت‌های غیر علمی و غیر تجربی نمی‌دانند نیز دیدگاه‌های مختلفی است. بعضی از آنها نظیر میشل فوکو، عامل تأثیرگذار در شناخت علمی تجربی را از سنخ انگیزه‌ها و عوامل سیاسی و قدرت می‌دانند (فوکو، ۱۳۸۱) و بعضی دیگر، نظیر گادامر از سنت‌های تاریخی و اجتماعی (گادامر، ۱۹۷۵) و یا چون لیوتار از اساطیر، یاد می‌کنند (لیوتار، ۱۳۸۱) و بعضی نیز عوامل دیگری را معتبر می‌شمارند.

ج: کسانی که از علم تعریف تجربی و پوزیتویستی نمی‌کنند و معرفت علمی را نیز به لحاظ ساختار درونی خود، وابسته به عوامل و معرفت‌های غیر علمی نمی‌دانند، به رغم برخورداری از مبانی مشترک، دیدگاه‌های متفاوتی دارند: برخی از آنها، معرفت حسی را علمی نمی‌دانند (ابن‌سینا، ۱۹۵۶: ۵۸، ۶۹ و ۷۳)، این گروه، معرفت حسی و تجربی را در صورتی که در زیر پوشش علم عقلی قرار گیرد و از اصول و مبادی عقلی استفاده کند، معرفتی علمی می‌دانند. آنها بر خلاف پوزیتویست‌ها معرفت علمی را به معرفت حسی و آزمون‌پذیر مفید نمی‌کنند و بر خلاف پست‌مدرن‌ها معرفت علمی را به لحاظ ساختار درونی خود، وابسته به عوامل و معرفت‌های غیر علمی نیز نمی‌دانند. از نظر این گروه معرفت عقلی حتی هنگامی که غیر حسی و غیر تجربی باشد مفید علم است. بعضی دیگر علاوه بر معرفت عقلی، به معرفت شهودی و وحیانی نیز قائل‌اند. از دیدگاه این گروه برخی از سطوح معرفت علمی از طریق شهود و وحی به دست می‌آید.

نسبت علم و فرهنگ

هر معنایی از علم با نوعی خاص از فرهنگ و تمدن بشری سازگار است. داوری نسبت به درست و یا غلط بودن هر یک از آن معانی در گرو داوری درباره مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی آن تعاریف است؛ کاری که به فیلسوف علم مربوط می‌شود. هر یک از آن معانی، با فرهنگ، جامعه و نظام اجتماعی خاصی سازگاری دارد و هرگاه یکی از این تعاریف در درون فرهنگ و جامعه‌ای مرجعیت پیدا کند، در دیگر ابعاد آن فرهنگ اثر می‌گذارد و به همین دلیل ترویج هر یک از این معانی در درون یک جامعه منشأ تأثیری گسترده و فراگیر در حوزه عقائد، آرمان‌ها و ارزش‌های اجتماعی آن جامعه می‌گردد (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۷۴-۱۶۳ و گلشنی، ۱۳۸۵: ۳۷-۲۷) کاوش پیرامون این گونه مباحث از نوع مباحث جامعه‌شناسی معرفت و علم است.

بر اساس تعریف پوزیتویستی علم، عقائد و ارزش‌های دینی، آن‌چنان که پوزیتویست‌های

منطقی می‌پنداشتند بی‌معناست و یا آنکه مطابق نظر حاشیه‌نشینان حلقه وین هویتی علمی نمی‌تواند داشته باشد و بر این اساس یقین علمی در قلمرو معرفت دینی نمی‌تواند راه داشته باشد. اما بر مبنای تعاریف پسامدرن و مابعد تجربی از علم، هیچ نوعی معرفت یقینی در دسترس بشر نیست و معرفت علمی چیزی جز نوعی تعامل و ارتباط انسانی برای تسلط بر دیگر موجودات و یا مانند آن نیست.

علم دینی و علم سکولار

بعد از توجه به این دو مطلب که اولاً علم در تاریخ اندیشه بشری معنای واحدی نداشته است و ثانیاً هر یک از معانی علم با فرهنگ، تمدن خاصی سازگاری دارد اینک جای این پرسش است که در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، معنای علم چه بوده است و کدام معنای علم با این فرهنگ سازگاری دارد. در این نوشته از علمی که با فرهنگ و تمدن دینی و اسلامی سازگاری داشته باشد، با عنوان علم دینی و علم اسلامی و از علمی که با فرهنگ و تمدن سکولار سازگار باشد با عنوان علم سکولار یاد می‌کنیم. بر اساس این تعاریف سؤال اصلی این است که علم دینی و علم اسلامی، چگونه علمی است و با چه روش‌هایی تأمین می‌شود.

حصر علوم دینی به علوم نقلی

درباره علم دینی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۱). برخی معتقدند علم دینی صرفاً از راه وحی انبیاء و یا نقل دینی به دست می‌آید. این گروه هر معرفتی را که از راه عقل، تجربه و یا شهودهای بشری به دست آید و مربوط به غیر از انبیاء باشد معرفت و یا علم غیردینی می‌دانند (ابن تیمیّه، ۱۴۱۷، جلد ۱: ۴۶۶ و اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۱). برخی از افرادی که در این گروه قرار می‌گیرند برای عقل هیچ نقشی در فهم و دریافت و یا بسط علم دینی قائل نیستند و برخی دیگر، عقل بشری را تا هنگامی که به فهم آنچه از راه نقل رسیده و یا به استنباط از داده‌های نقلی پردازد، در علم دینی دخیل می‌دانند، اما درک مستقل عقل و به بیانی دیگر مستقلات عقلی را نمی‌پذیرند.

کسانی که تعریف علم دینی را به علم نقلی محدود می‌کنند، از جهت اعتقاد به علم دینی و علوم غیردینی نیز به چند دسته تقسیم می‌شوند:

گروه اول علوم دینی را به علوم وحیانی و نقلی محدود می‌کنند و آن را غیر معتبر می‌دانند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۸). این گروه فقط علم عقلی و یا علم تجربی را حقیقتاً علم می‌دانند، آگوست کنت از جمله کسانی است که علم دینی را به علوم وحیانی و نقلی محدود می‌کند، پوزیتیویست‌ها اصولاً علمی بودن این نوع معرفت را که به قصد تبیین جهان توسط انسان ابتدایی شکل گرفته شده است به رسمیت نمی‌شناسند.

گروه دوم تنها علوم نقلی را معتبر می‌دانند و معرفتی را که از طریق عقل و تجربه به دست

آمده باشد، معرفت بشری می‌خوانند و این نوع معرفت را موجب ضلالت و گمراهی بشر تلقی می‌کنند. این گروه با طیف‌های مختلفی که در آن وجود دارد به لحاظ تاریخی پیشینه‌ای دراز دارند. در تاریخ اسلام، اهل ظاهر، که به آنها اهل حدیث و مشبهه نیز گفته می‌شود، اولین گروهی بودند که این باور را داشتند. آنها تنها به ظواهر نقلی تمسک می‌ورزیدند و هر گونه تعقل و اندیشه بشری را (حتی فعالیت‌های عقلی‌ای که در چهارچوب پرسش، استنباط از متون نقلی انجام می‌شد و یا فعالیت‌های جدلی که به کمک عقل برای دفاع از مدعیات دینی انجام می‌شد) نهی می‌کردند. به فتوای این گروه هر کس علم کلام می‌آموخت، یعنی هر کس به روش جدلی برای دفاع از مدعیات نقلی تمسک می‌ورزید، زندیق بود، این گروه حتی پرسش‌هایی را که از طریق نقل وارد نشده باشد، جایز نمی‌دانستند و حرام می‌شمردند.

جریان اخباری‌گری، جریانی نظیر اهل ظاهر است که در تاریخ فقه شیعه به وجود آمد. این گروه با استنباطات عقلی در محدوده احادیث و روایات نیز مخالفت می‌کردند.

گروه سوم تفکیک علم دینی و علوم بشری یعنی تفکیک علوم نقلی و علوم عقلی و تجربی را می‌پذیرند، ولكن مانند پوزیتیویست‌ها نیستند که علوم نقلی و وحیانی را غیر معتبر بدانند و علوم عقلی و یا علوم تجربی را فقط معتبر بدانند و هم چنین مانند اهل ظاهر نیستند تا فقط علوم نقلی را معتبر بشمارند و علوم بشری را حرام و غیرجایز بدانند. این گروه، علوم وحیانی و نقلی را در کنار علوم عقلی و تجربی، معتبر ولكن با دو قلمرو مستقل می‌دانند. از نظر آنها علوم وحیانی و نقلی یعنی علوم دینی، علوم ارزشی و تجویزی است که برای هدایت بشر و تأمین سعادت اوست و علوم تجربی و عقلی، علوم بشری است که برای توصیف و تبیین جهان به کار می‌رود.

شمول علوم دینی نسبت به علوم نقلی و عقلی

در برابر دیدگاهی که به تفکیک بین معارف نقلی و معارف عقلی و تجربی می‌پردازد و علوم دینی را به علوم نقلی محدود و مقید می‌گرداند، دیدگاه دیگری است که علوم دینی را به علم نقلی محدود و مقید نمی‌گرداند و علمی را که به کمک عقل و تجربه به دست می‌آیند، در صورتی که با روش درست عقلی و تجربی تأمین شده باشد، نیز دینی می‌داند (جوادی آملی ۱۳۸۶). دیدگاه این گروه نیز در تاریخ اسلام پیشینه‌ای طولانی دارد.

در متون دینی، عقل به عنوان یک حجت الهی معتبر شده است و آدمیان همان گونه که به اطاعت و پیروی از وحی الهی دعوت شده‌اند به خردورزی و تعقل نیز فراخوانده شده‌اند (کلینی، ۱۹۸۵: ۲۹-۱۰). فیلسوفان جهان اسلام نیز از فارابی به بعد هرگز علوم دینی و غیردینی را بر مبنای تقابل میان علوم نقلی و عقلی تفکیک نکرده‌اند. آنان معرفت علمی را محصول مشترک عقل و وحی دانسته و برای این محصول مشترک، هویتی غیردینی و یا ناسازگار با آموزه‌های دینی و در نتیجه متضاد با فرهنگ و تمدن اسلامی، ندیده‌اند. رئیس نخست در مدینه فاضله فارابی

کسی است که در اثر اتصال به عقل فعال، مراتب عقل منفعل را که همگان از آن برخوردارند به نحو اکمل واجد شده و به عقل مستفاد می‌رسد. از نظر فارابی این همان انسانی است که باید گفت مورد وحی الهی واقع شده است (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۵ و حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۵۱). ابن‌سینا از کسی که با عقل در اثر اتصال با عقل فعال از وحی الهی بهره می‌برد با عنوان «سان» یا سنت‌گذار یاد می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۹۶۰: ۴۴۲)

نیاز علم تجربی به علوم عقلی

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، اعم از مشایی، اشراقی و یا صدرایی برخلاف تفسیری که پوزیتیویست‌ها از علم تجربی دارند، علم تجربی علمی خودبسنده از طریق حس و آزمون نیست، بلکه علم تجربی همواره به لحاظ ساختار درونی خود نیازمند گزاره‌هایی غیر تجربی است، فیلسوفان مسلمان در شناخت نیاز دانش و علم تجربی به معرفت‌های غیر تجربی با فیلسوفان پست‌مدرن مشترک‌اند.

تفاوت فیلسوفان مسلمان با فیلسوفان پست‌مدرن در این است که فیلسوفان پست‌مدرن ابتدا همانند پوزیتیویست‌ها، معرفت علمی را به شناخت تجربی محدود می‌کنند و به همین دلیل پس از آن که در می‌یابند که شناخت تجربی به دیگر حوزه‌های انگیزشی یا معرفتی نیازمند است، از نیاز معرفت علمی به امور یا معارفی سخن می‌گویند که از نظر آنها علمی نیست و ارزش جهان‌شناختی ندارد و بدین ترتیب فیلسوفان پست‌مدرن ارزش شناختاری و روشنگرانه علم تجربی را از دست می‌دهند، زیرا هنگامی که علم تجربی بر اصولی غیر علمی استوار باشد، آنچه که از طریق این اصول تأمین می‌شود نیز غیر علمی خواهد بود.

فیلسوفان جهان اسلام بر خلاف پوزیتیویست‌ها و پست‌مدرن‌ها علم را محدود به دانش تجربی و حسی نمی‌دانند و به ساحت‌های دیگری از معرفت علمی که از طریق عقل و وحی نیز دست می‌آید باور دارند. از نظر آنها اصولی که شناخت تجربی از آنها استفاده می‌کند نباید به حوزه فرهنگ عمومی، عرف، اساطیر، تخیلات ذهنی عالمان، عادات و سنت‌های تاریخی و یا اموری که مورد حمایت انگیزه‌های اجتماعی و سیاسی است، بازگشت نماید؛ این اصول باید با روش و شیوه عقلی به دست آید (ابن‌سینا، ۱۹۵۶: ۲۲۷-۲۲۰)

اصولی که علم تجربی از آنها استفاده می‌کنند اصول متافیزیکی است نظیر اصل واقعیت، اصل علیت و اصل استحاله اجتماع نقیضین. این اصول را با حس نمی‌توان فهمید یا اثبات کرد، اما با عقل می‌توان شناخت.

تأثیر متافیزیک دینی در علوم تجربی

از نظر فیلسوفان مسلمان عقل بر مدار جهان‌بینی توحیدی حرکت می‌کند و به نفی سفسطه و شگاکیت، فتوی داده و جهان‌بینی‌های ماتریالیستی و دنیوی و سکولار را نیز ابطال می‌گرداند.

اصول و مبادی‌ای که علوم تجربی از آنها استفاده می‌کنند اگر از متافیزیک دینی و توحیدی اخذ شده باشند، علاوه بر آن که به دانش تجربی هویتی الهی و دینی می‌بخشند، به دلیل عدم اکتفا به داده‌های عرفی و تاریخی و اتکا به مبادی و بنیان‌های عقلی، هم خود از هویت علمی برخوردارند و هم هویت علمی دانش‌های تجربی را حفظ می‌کنند.

نقش وحی در شناخت علمی

فیلسوفان مسلمان همان‌گونه که شناخت علمی را به ابزار و روش حسی و تجربی محدود نمی‌گردانند، شناخت علمی را به ابزارها و روش‌های عقلی نیز مقید نمی‌کنند و از وحی و شهود نیز به عنوان مهم‌ترین ابزار و منبع شناخت علمی یاد می‌کنند، آنان حس را وسیله‌ای می‌دانند که آدمی از طریق آن به واقعیت‌های جزئی و طبیعی راه می‌برد و البته حس برای شناخت امور طبیعی به کمک عقل نیز نیازمند است. عقل نیز وسیله‌ای است که آدمی با استفاده از آن، سطوحی دیگر از واقعیت را می‌شناسد. شهود و وحی، برترین وسیله شناخت حقیقت است و آدمی از طریق آن، به عمیق‌ترین لایه‌های واقعیت پی می‌برد به گونه‌ای که خطا نیز در آن راه نمی‌یابد (ابن‌سینا، ۱۹۶۰: ۵۱ و ۴۴۱).

در نزد فیلسوفان مسلمان همان‌گونه که معرفت تجربی نیازمند به معرفت عقلی است، معرفت عقلی مستقل از معرفت شهودی و وحیانی نبوده و برخی از حقایق را تنها با کمک وحی و شهود درمی‌یابد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۸۲).

عقل پس از آن که اصل وجود وحی و نقش روشنگرانه آن را اثبات می‌کند، با استفاده از رهاوردهای وحی به عرصه‌های جدیدی از حقیقت راه می‌یابد و وحی نیز به کمک درکی که عقل بشری از آن پیدا کند به عرصه فهم و رفتار آدمیان وارد می‌گردد و از این طریق در تعامل خلاق با علوم حسی و تجربی نیز قرار می‌گیرد.

نقل و عقل

وحی الهی از طریق شهود و دریافت کلام و پیام خداوند رخ می‌دهد. کلام و پیام خداوند، هنگامی که در قالب عبارات و الفاظ، ظاهر و آشکار می‌شود به صورت نقل درمی‌آید و عقل، بخشی از معارف را که هویتی فراعقلی دارد، از طریق هم‌نشینی و استفاده و استنباط از نقل درمی‌یابد.

بنابراین آگاهی‌های عقلی را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو بخش می‌توان تقسیم کرد. بخشی از آن را عقل به طور مستقیم و بدون استفاده از هیچ منبع دیگری و یا با کمک و تأمل در داده‌های حسی می‌یابد، این بخش را می‌توان مستقلات عقلیه نامید و بخشی دیگر را عقل، از طریق نقلی که مستند به وحی و محصول آن است فرا می‌گیرد.

نسبت حس، عقل و وحی

در نزد فیلسوفان جهان اسلام همان گونه که حقایق طبیعی و فوق طبیعی، یعنی عالم ملک و ملکوت مخلوق و آفریده خداوند است، حس و عقل و وحی و علمی که از طریق این سه ابزار معرفتی به دست می‌آیند، آفریده و مخلوق خداوند است و معرفت علمی معرفتی نیست که به دانش حاصل از حس و عقل و یا به دانش حاصل از وحی و نقل محدود شود، بلکه همه معارفی که از طریق حس و عقل و یا وحی و نقل به دست می‌آیند معرفت علمی به حساب می‌آیند. در این دیدگاه، ابزارهای سه گانه حس، عقل و وحی در طول یکدیگرند و معارف مربوط به این ابزارها در طول یکدیگر می‌باشد. یعنی معرفت حسی به معرفت عقلی، نیازمند و محتاج است و معرفت عقلی اولاً به طور کلی به معرفت شهودی وابسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۶۳) یعنی هر معرفت مفهومی عقلی به یک معرفت شهودی متکی است و ثانیاً معرفت شهودی و معرفت وحیانی که نوع عالی از معرفت شهودی است، منبعی است که، علاوه بر اشراف بر معارف حسی و عقلی به حوزه‌هایی از معارف دست می‌یابند که اولاً عقل مفهومی و حس به طور مستقل به آن راه ندارند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۷-۴۸۴) و ثانیاً عقل تنها به کمک شهود، وحی و نقل به بخش‌هایی از آن معارف، آگاه می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۸۲).

عقل همان گونه که به طور مستقل برخی از اصول و مبادی علم تجربی را تأمین می‌کند، با استفاده از وحی و نقل نیز می‌تواند برخی دیگر از مبادی و اصول را برای علوم و دانش‌های تجربی پدید آورد.

نسبت علوم نقلی و عقلی

در نزد حکمای اسلامی، معرفت علمی همان گونه که به علوم حسی و تجربی محدود نمی‌شود، به علوم عقلی محض نیز پایان نمی‌پذیرد بلکه معرفت علمی علوم نقلی را نیز در برمی‌گیرد. علوم نقلی، از طریق وحی الهی القاء شده و از طریق عقل، استنباط شده و فهمیده می‌شود. راهی را که فیلسوفان مسلمان بر اساس مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود، برای معرفت علمی ارائه می‌دهند اولاً مرجعیت علوم نقلی و عقلی و اعتبار علمی آنها را حفظ می‌کند، یعنی معرفت علمی را به شناخت نقلی محض و یا شناخت تجربی و عقلی محدود نمی‌کند، بلکه هر دو بخش را مؤلف علم دانسته و حجیت هر دو آنها را معتبر می‌داند و ثانیاً معرفت نقلی و یا عقلی را ناظر به دو بخش ممتاز و جدا نمی‌داند. یعنی معرفت نقلی را محدود به عقائد و ارزش‌ها و معرفت تجربی و عقلی را ناظر به تبیین جهان خارج و مثل آن قرار نمی‌دهد، بلکه بر مبنای این دیدگاه، معرفت نقلی و وحیانی درباره همه حوزه‌هایی که معرفت تجربی و عقلی امکان شناخت و داوری دارد، می‌تواند اظهار نظر کند و معرفت تجربی و عقلی نیز به مقدار سعه و توانی که دارند درباره پدیده‌هایی که از طریق وحی نیز شناخته می‌شوند، تولید علم می‌کنند. با این ویژگی که حوزه شناخت تجربی و عقلی به مراتب محدودتر از حوزه شناخت

شهودی و حیوانی است، یعنی وحی قادر به شناخت عرصه‌هایی از واقعیت و حقیقت است که، عقل مفهومی و علم تجربی را به آن عرصه‌ها راهی نیست. پدیده فوق نسبتی خاص بین معارف نقلی و عقلی ایجاد کرده و این نسبت، تعاملی فعال و سازنده را بین این دو حوزه معرفتی به دنبال می‌آورد.

نسبت معارف نقلی با معارف عقلی

نسبت میان معارف نقلی با معارف عقلی تجربی و یا تجربیدی را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

برخی از معارف را عقل به طور مستقل می‌تواند از طریق تجربه و یا از طریق تأملات تجربیدی و نظری دریابد، این معارف، مربوط به حقایق طبیعی و یا مربوط به حقایق متافیزیکی و الهی‌اند. هرگاه نقل درباره این معارف کلام و پیامی داشته باشد. نسبت نقل با آنها، نسبت ارشادی است، یعنی وحی عقل را به سوی آنچه خود توان فهم آنها را دارد، ارشاد می‌کند. نقش نقل در قیاس با این معارف برانگیختن عقل است به سوی آنچه که خود می‌فهمد. بخش قابل توجهی از مسائل متافیزیکی از این نوع است. عقل می‌تواند، محدود بودن عالم طبیعت و وجود عوالم غیرطبیعی و ارتباط عوالم با یکدیگر و هم چنین نیاز عالم طبیعت به عوالم فوق طبیعی و از جمله نیاز عوالم به خداوند سبحان را اثبات کند، دلایل نقلی که عقل را به سوی این معارف هدایت می‌کنند دلایل ارشادی است.

اما معارف دیگری وجود دارد که عقل به طور مستقل از شناخت آنها عاجز است و وحی از طریق نقل به اظهار آنها می‌پردازد، نسبت وحی و نقل با این معارف و احکام مولوی است. این دسته از معارف علوم است که عقل بشر به تنهایی توان ادراک آنها را ندارد و تنها به استماع وحی و استنباط از نقل می‌تواند بفهمد، این دسته از علوم و معارف نقلی در قیاس با معارف مستقل عقلی، ابداعی و تأسیسی هستند، یعنی عقل بدون کمک نقل راهی به این معارف نمی‌تواند داشته باشد. پس معارف نقلی در نسبت با معرفت عقلی به دو قسم ابداعی (مولوی) و ارشادی تقسیم می‌شوند.

معارف نقلی را در نسبت با آنچه که در فرهنگ عمومی و عرف مردم قبل از حضور نقل رواج دارد، نیز به دو قسم امضایی و غیر امضایی می‌توان تقسیم کرد. احکامی که قبل از نقل مورد پذیرش جامعه است و نقل درباره آنها سخن می‌گوید، احکام امضایی می‌گویند. باید توجه داشت کاربرد لغات ارشادی، تأسیسی و امضایی در این عبارات، با کاربرد اصطلاحات مولوی و ارشادی و هم چنین تأسیسی و امضایی در علم اصول تفاوت‌هایی دارد.

نسبت معارف عقلی با معارف نقلی

معارف عقلی را در نسبت با آنچه نقل بیان می‌کند نیز به اقسامی می‌توان تقسیم کرد.

عقل نسبت به آن دسته از معارف نقلی که ارشادی‌اند، حکم میزان را دارد و نسبت به معارف نقلی تأسیسی حکم مفتاح دارد. زیرا عقل با اثبات اصل وحی و نبوت و با اثبات مرجعیت نقل، کلید این دسته از معارف را بر روی بشر می‌گشاید.

عقل کلیدی نیست که پس از آشنا ساختن بشر با وحی و نقل، نسبت به آنچه نقل بیان می‌کند هیچ نقشی نداشته باشد، بلکه پس از فتح باب، نسبت به منقولات، نقش مصباح را ایفا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲). یعنی معارف نقلی با حضور عقل شناخته می‌شوند، انسان با چراغ عقل، توان فهم و استنباط از نقل را پیدا می‌کند. عقل با حضور خود به نحوه دلالت نقل پی برده، ظواهر و نصوص را باز می‌شناسد و به دلالت و حکم آنها پی می‌برد و به همین دلیل است که نقل، حجت را تنها بر عاقلان تمام می‌کند و کسی که عقل نداشته باشد مخاطب نقل نیز نیست.

پس عقل نسبت به اصل مرجعیت نقل، نقش مفتاح و نسبت به برخی از معارف نقلی نقش میزان و نسبت به بعضی دیگر نقش مصباح را دارد.

نقل و عقل استنباطی

نسبت‌هایی که معارف عقلی در قیاس با معارف نقلی و یا معارف نقلی در قیاس با معارف عقلی پیدا می‌کنند مبتنی بر تصویر و تفسیری است که حکمت اسلامی اعم از حکمت مشاء، اشراق و متعالیه از عقل و مراتب آن و همچنین از وحی و شهود بیان می‌دارند. این نسبت‌ها نشان دهنده این است که علم دینی ضمن بهره‌گیری از متافیزیک توحیدی و تعامل فعال و سازنده با نقل متخذ از وحی هرگز قابل تقلیل به علم نقلی نیست.

علم دینی در این نگاه علمی است که علاوه بر استفاده از مراتب مختلف عقل تجربی و تجریدی پس از مواجهه با نقل، از مرتبه جدیدی از عقل، بهره می‌برد. از این مرتبه عقل به دلیل این که عهده‌دار استنباط از نقل است، با عنوان عقل استنباطی می‌توان یاد کرد.

پی نوشت:

* این مقاله حاصل سومین نشست با اساتید طرح علم دینی در مجمع عالی حکمت اسلامی در تاریخ ۱۳۸۹/۴/۶ است.

منابع

۱. ابن تیمیه. (۱۴۱۷). *دره تعارض العقل و النقل*. تصحیح: عبداللطیف عبدالرحمان. لبنان: بیروت.
۲. ابن سینا. (۱۹۵۶م). *البرهان*. القاهرة: نشر وزارة التربية و التعليم.
۳. ابن سینا. (۱۹۶۰م). *الشفاء، الهیات*. القاهرة: نشر وزارة التربية و التعليم.
۴. اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۸). *ابواب الهدی*. قم: بوستان کتاب.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۳). *علم و فلسفه*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۷). *بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی*. راهبرد فرهنگ. پاییز.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*. تهران: نشر فرهنگی رجاء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
۹. چالمرز. (۱۳۷۸). *چیستی علم*. سعید زیباکلام. تهران: سمت.
۱۰. سوزنچی، حسین. (۱۳۸۹). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۱. سهروردی. (۱۳۷۳). *المشارع و المطارحات*. در: *مجموعه تحقیقات شیخ اشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. صدر المتألهین. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. صدر المتألهین. (۱۳۶۰). *رساله سه اصل*. تهران: انتشارات مولی.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین. (۱۹۸۱). *تعلیقات بر اسفار: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*. ج ۶. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. فارابی. (۱۳۶۶). *السیاسه المدنیه*. تهران: الزهراء.
۱۶. فوکو، میشل. (۱۳۸۱). *حقیقت و قدرت در: لارنس کهن*. متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم و پست مدرنیسم. عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشرنی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۹۸۷). *الکافی*. تصحیح: علی اکبر غفاری. بیروت: دارالاضواء.
۱۸. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۷). *از علم سکولار تا علم دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۰). *وضعیت پست مدرن*. حسینعلی نودری. تهران: گام نو.
۲۰. همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷). *جامعه شناسی دین*. محسن ثلاثی. تهران: تبیان.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی