

## از تقابل علم و دین تا تعامل عقل و نقل!

عباس فتحیه

پژوهشگر پژوهشگاه علوم و حیانی معارج (اسرا)

### چکیده

حقیقت و گوهر علم و دین، معرفت موجه است. پس علم و دین دوگانگی هویت ندارند، چه رسد به تقابل و تعارض. تمایز سنخ مسائل علم و دین نیز تفکیکی نارواست. با توجه به بسط روزافزون معرفت علمی و دینی، نمی‌توان حوزه این دو را به حدی متوقف نمود که خود علم و دین به رسمیتش نمی‌شناسند. همچنین تفکیک با روش و منبع شناخت (به این معنا که دین، نقلی است و علم، عقلی) نادرست است، چون علم و دین به هر دو منبع متکی‌اند.

با تبیین جایگاه و قلمرو عقل، شهود، تجربه و نقل، تعارضات احتمالی رهاورد این مدارک معرفتی دفع می‌شود. بنابراین راهکار دینی کردن معرفت علمی و علمی کردن معرفت دینی (به معنای دستیابی به صدق و یقین حداکثری در گزاره‌های دینی و علمی) استفاده حداکثری و شایسته از عقل و نقل قطعی در فرآیند کسب معرفت است.

**کلیدواژگان:** علم و دین، عقل و نقل، تقابل، تعامل، تمایز، دینی کردن علم

مسئله علم و دین تقریباً از قرن شانزدهم میلادی با اکتشافات گالیله<sup>۱</sup> ایتالیایی (-۱۵۶۴م) کپرنیک<sup>۲</sup> لهستانی (۱۵۴۳-۱۴۷۳م) و کپلر<sup>۳</sup> آلمانی (۱۶۳۰-۱۵۷۱م) و احراز تعارض این یافته‌های علمی با تفسیر رسمی کلیسا از کتاب مقدس و تکفیر و مجازات شدید آنان نضج یافت (پترسون، ۱۳۷۶: ۳۵۹-۳۵۸) و تدریجاً به بحثی چالشی میان قدیسان، دانشمندان و فیلسوفان تبدیل شد که پس از پشت سر گذاشتن مراحل گوناگون، هم‌اینک نیز جولانگاه آرای دین‌پژوهان، دانشمندان و فیلسوفان است.

زمینه تکوّن بحث تعارض علم و دین در غرب آماده بود و افروخته شدن آتش این نزاع، تنها به یک جرعه نیاز داشت، زیرا افزون بر تضاد آیین مسیحیت تحریف‌شده با دستاوردهای علمی، شواهدی بر دشمنی دین با اصل علم (مانند تفسیر میوه ممنوعه به علم و معرفت و اینکه بشر آگاهی را از خدایان ربوده) نیز وجود داشت. (عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۲)

خدایی که پدر عیسی یا عزیر باشد: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» (توبه: ۳۰) فاصله چشم راست تا چپش شش هزار فرسخ باشد (مطهری: ۴۸۱) و با یعقوب (ع) کشتی گرفته و مغلوب او شود، (عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۳۲، آیات ۲۴ تا ۲۹) نه تنها برای دانشمندان، بلکه برای دانشجویان نیز پذیرفتنی نبود.

این عوامل منجر به مساوی دانستن دین با تخیل شد؛ تا جایی که اگوست کنت گفت: «از تأمل در فلسفه تاریخ روشن می‌شود که هر رشته از معلومات انسان به مرور زمان، سه مرحله را می‌پیماید: مرحله ربانی که تخیلی است، مرحله فلسفی که تعقلی است و مرحله علمی که تحقیقی است. مرحله نخست امور را به واسطه ارباب انواع (خدایان) تبیین می‌کند و در مرحله دوم از طریق علت‌هایی غیر محسوس و قوای مجرد و مرموز و در مرحله سوم آن را از طریق مشاهده و تجربه و بر پایه قوانین مسلم علمی تفسیر می‌نماید. در این مرحله، تخیل و تعقل اعتبار خود را از دست داده و حس و مشاهده، یگانه راه

1. Galileo Galilei  
2. Copernic  
3. Johannes Kepler

معتبر برای معرفت است.» (فروغی، ۱۳۶۱: ۱۰۷-۱۰۶)

زمینه‌های یادشده (تحریف کتاب مقدس، علم‌ستیزی، تضاد محتوای دین و علم) در آیین پیامبر خاتم (ص) وجود نداشت. از این رو، تلاش اندیشمندان غرب، توجیه یا برجسته‌سازی تعارض علم و دین بوده است، اما همت اندیشمندان اسلامی، اسلامی کردن علم، تمدن و فرهنگ. اسلام پیروانش را همواره به دانش و پژوهش علمی فرمان داده و تاریخ بالندگی علمی و فرهنگی مسلمانان از زمان نزول قرآن و تمایل مؤمنان به فراگیری معارف آن بوده است. (حسن‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۵) برخلاف جهان غرب که شکوفایی علمی‌اش مصادف با شروع سکولاریسم است.

بر این اساس، واپسین بن‌بست بحث علم و دین در غرب (پس از رنسانس)، نخستین کانال بحث علم دینی در جهان اسلام است، زیرا آنان از تعارض و دشمنی یا تمایز و بینونت علم و دین بحث می‌کنند و ایشان از یگانگی علم و دین سره و دینی کردن علوم ناسره. پس بحث علم و دین در جهان اسلام، دو ساحت اساسی و مهم دارد:

الف) رابطه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی علم و دین یا معرفت علمی و معرفت دینی.

ب) امکان، معنا و نحوه دینی کردن علوم با استفاده از روش و محتوای معرفت دینی.

## تعریف علم و دین

اندیشمندان غرب، علم را در دو معنای اصطلاحی به کار می‌برند:

۱. معنای عام: دانستن در برابر ندانستن (Knowledge).
۲. معنای خاص: دانستنی‌هایی که بر تجربه مستقیم حسی مبتنی اند (Science). (سروش،

۱۳۷۶: ۵)

این تقسیم صرف‌نظر از درستی و نادرستی مبنای آن، دست‌کم در بحث کنونی ما کارایی ندارد، چون معنای عام (Knowledge) معرفت دینی را نیز در بر می‌گیرد. معنای خاص (Science) نیز همه علوم را شامل نمی‌شود. بنابراین اصطلاح اول مانع اغیار نبوده

و اصطلاح دوم جامع افراد نیست. باید علم را به گونه‌ای تفسیر و تقسیم کنیم که شامل علوم تجربی، تجریدی (فلسفی) و نیمه‌تجریدی (ریاضی و محاسباتی) بشود و مرز علم و دین نیز روشن گردد تا بتوانیم این دو را با یکدیگر مقایسه کنیم.

به دیگر سخن، غایت تبیین معنای علم و دین در این بحث، آن است که بتوانیم مرز این دو را مشخص کرده و ارتباطشان را تعیین کنیم. اگر علم به معنای مطلق معرفت یا حتی معرفت موجه (مستدل) تفسیر شود، دین مقابل و معارض آن نیست، زیرا منظور از دین در این بحث، معرفت دینی است، نه حقیقت خارجی آن و معرفت دینی بی‌ترید باید موجه و مستدل باشد و به گزاره‌ای که پشتوانه عقلی و نقلی معتبر نداشته و براساس حدس و گمان ارائه شده باشد، دین یا معرفت دینی اطلاق نمی‌کنیم.

گزاره‌های صادق دینی حاکی از حقایق فراشناختی‌اند. در صورت مطابقت با آن حقایق، گزاره را صادق و در غیر این صورت، کاذب و باطل می‌گویند، خواه وجود خارجی دین، اعتباری باشد یا حقیقی.

در بحث علم دینی، معنای دین آن ساحت وجودی و فراشناختی نیست، زیرا آن حقیقت تا وقتی در بند دانش و اندیشه ما قرار نگیرد و تبدیل به گزاره و معرفت نشود، هیچ حکمی نمی‌پذیرد؛ نه عینیت با علم، نه غیریت؛ نه موافقت با علم، نه مخالفت.

بنابراین کسانی که دین را در حد احساس معنوی آرامش‌بخش و تجربه شخصی اخلاقی تنزل داده و علم اصطلاحی را به اوج سپهر واقع‌نمایی و اثبات‌پذیری می‌نشانند، همچنین کسانی که علم را به تلاش و تکاپوی ابتر و باطل دانشمندان برای ارضای غریزه کاوشگری خود تنزل داده و دین مصطلح (معرفت غیرمعصومانه مجتهدان دینی) را بر فراز قله حقیقت و کذب‌ناپذیری جای می‌دهند، به دلیل اختلاف در نخستین پیش‌فرض مورد نیاز بحث رابطه علم و دین، مخاطب این نوشتار نیستند، زیرا پیش از ورود به دلان تحقیق در این عرصه، علم و دین را به مثابه دو قطب مثبت و منفی آهن‌ربا تصویر و تصور نموده‌اند.

ناگفته نماند که این سخن به معنای بیهودگی بحث از ماهیت علم و دین و تحلیل زبان

هرکدام و پرسش از معرفت‌بخش بودنشان نیست، بلکه این مبحث مهم فلسفه دین و کلام جدید، مجال گسترده و تحقیقات ژرفی می‌طلبد که از عهده این نوشتار بیرون است.

## محور دوگانگی علم و دین

از آنجا که براساس پیش‌فرض بحث ما، دین و علم هر دو معرفت‌موجه (معنادار، مستدل و قابل‌صدق و کذب) هستند، اگر دوئیتی داشته باشند، از سنخ تمایز دو نوع علم و معرفت (مثل فلسفه و علوم تجربی) است، نه تقابل علم با نقیض یا ضد علم.

بنابراین علم و دین در اصل هویت، تفاوت ندارند و علم در مقابل دین نیست. پس ملاک تقسیم و تمایز و دوگانگی را باید در جای دیگری جستجو کنیم. احتمالاً ملاک دوگانگی علم و دین، تمایز قلمرو مسائل باشد. همین که دین به برخی از موضوعات و مسائل پردازد و علم به مسائل و موضوعات دیگر، برای دوگانگی این دو کافی است که نام آن را تمایز می‌گذارند. به این معنا که علم و دین هر دو معرفت‌صادق و موجه هستند، اما حوزه و قلمروشان جداست؛ همان‌طور که فلسفه و علوم تجربی متمایزی دارند و به این دلیل، با اینکه هر دو معرفت‌صادق و موجه می‌باشند، اما هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند تا تعارض یا توافق داشته باشند.

این ملاک نیز مرز علم و دین را مشخص نمی‌کند، زیرا:

الف) معرفت‌دینی و معرفت‌علمی پیوسته در حال رشد و توسعه است. بسیاری از مسائل که پیش از این در حوزه علوم نمی‌گنجیدند، هم‌اینک از نظریات پذیرفته‌شده علمی‌اند و بسیاری از مسائلی که در معارف دینی جای نداشتند، اکنون جزء معارف دینی محسوب می‌شوند. پس قلمرو این دو محدود و متوقف و ساکن نیست تا براساس آن، مرز ممیز علم و دین را ترسیم کنیم.

ب) دین در بسیاری از مباحث جهان‌شناختی، طبیعت‌شناختی، نجوم و... سخن می‌گوید و خود را از قلمرو این مسائل بیرون نمی‌داند. علم نیز از معنای زندگی، حقیقت جهان، بایدها و نبایدها، سعادت بشریت و... سخن می‌گوید. پس خود علم و دین، تفکیک قلمرو

مزبور را نمی‌پذیرند.

بنابراین علم و دین در اصل هویت (معرفت موجه بودن) و قلمرو مسائل، افتراق و تباین اثبات‌شده و پذیرفته‌شده‌ای ندارند و باید محور دوگانگی را در جای دیگر یافت. برای این منظور، لازم است معرفت موجه (گوهر یکتا و مشترک علم و دین) را به لحاظ روش و منبع معرفت تقسیم کنیم تا شاید مرز معرفت دینی از معرفت علمی متمایز شود.

### تقسیم حصری معرفت به عقلی و نقلی

معرفت از جهت خاستگاه، منبع و روش به دو گونه متمایز تقسیم می‌شود:

۱. معرفت‌هایی که فاعل شناسا مستقیماً (بدون استمداد از فاعل شناسای دیگری) واقعیتی خارجی را ادراک می‌کند که به آن شناخت عقلی (شامل عقل تجربی، محاسباتی و فلسفی) می‌گوییم.

۲. معرفت‌هایی که فاعل شناسا مستقیماً آن‌ها را از متن خارج (کتاب تکوین) درک نمی‌کند، بلکه با اعتماد به گزارش فاعل شناسای دیگری که مستقیماً متن خارج را ادراک کرده، معرفتی کسب می‌کند و صحت یافته‌اش مبتنی بر دو رکن دانایی و راستگویی گزارشگر است. به این معرفت، شناخت نقلی و سمعی<sup>۱</sup> (گزارشی) می‌گوییم.

### ترکیب معرفت دینی از عقل و نقل

گویا با تقسیم معرفت به عقلی و نقلی، مرز معارف دینی از علوم مصطلح بشری مشخص شد؛ یعنی معرفت دینی، شناختی نقلی است و دین‌شناس همواره به گزارش پیامبر (ص) از متن واقع (معلوم خارجی) اعتماد کرده و دانش می‌آموزد، اما علوم بشری عقلی‌اند و متکی بر ابزار معرفتی خودِ فاعلِ شناسا. پس معرفت به‌طور مطلق عقلی و نقلی

۱. این اصطلاح برگرفته از آیه کریمه «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰) و آیه کریمه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷) است. واژه سمعی و سماعی استعمال دیگری در ادبیات دارد که در برابر قیاسی (ضابطه‌مند) است و در بحث ما کاربرد ندارد، زیرا نقل دینی بیان قاعده است، نه خلاف قاعده.

است. بخش نخست را علم و بخش دوم را دین (معرفت دینی) می‌خوانیم. این مرزبندی ابتدا ممکن است تا اندازه‌ای گره‌گشایی کند، اما به‌زودی روشن خواهد شد که علوم بشری به همان اندازه متکی به نقل و گزارش هستند که معرفت دینی، و معرفت دینی به همان اندازه متکی بر عقل است که علوم بشری. پس نمی‌توان دوگانگی علم و دین را برخاسته از انشعاب عقل و نقل دانست.

گزاره‌های دینی دو دسته‌اند: احکام و حکمی که در دسترس عقل (برهانی، تجربی و ریاضی) هستند و گزاره‌هایی که صرفاً نقلی‌اند. دسته نخست گزاره‌های نقلی - عقلی‌اند و دسته دوم نقلی محض و عقل و تجربه بشری راهی به کشف مستقیم آن گزاره‌ها ندارد، هرچند خود عقل حکم می‌کند که گفته دانای مطلق صادق را (به‌ویژه در اموری که عقل به ناتوانی خود اذعان دارد) بپذیرد، چنان‌که اگر گزارشگری دانا و راستگو بگوید این نوشیدنی سمی مهلک است و هیچ دلیل قطعی خلاف آن را بالضروره اثبات نکند، به حکم عقل، گفته او را می‌پذیریم. در غیر این صورت، بی‌عقل قلمداد می‌شویم. این دسته از گزاره‌های دینی، هرچند عقلی نیستند، ولی عقلایی‌اند؛ یعنی عقل نظری حجیت و اعتبار علمی آن‌ها را پذیرفته و عقل عملی به لزوم التزام و تعبد به آن‌ها حکم می‌کند.

بنابراین بینونت و تعارض میان علم و دین نیست، زیرا معرفت دینی، خود نوعی از علم و معرفت موجه است، بلکه علم دو نوع است: علم عقلی که بشری است و نقلی که الهی و دینی است و اگر بینونت و تعارضی موجود باشد، میان دو نوع از علم و معرفت است که به بینونت دو منبع عقل و نقل برمی‌گردد.

از سوی دیگر، معرفت دینی، نقلی محض و در برابر معرفت عقلی نیست، زیرا افزون بر اصل دین و حجیت و اعتبار گزاره‌های آن، استنباط گزاره‌های اخلاقی و فقهی نیز نیازمند به قیاس منطقی (نه قیاس فقهی) (جوادی آملی، ۱۳۸۶ج: ۱۸۶) است. پس این مرزبندی نیز بی‌معناست. همان عقلی که گزاره‌های علمی را کشف و تعلیل می‌کند، گزاره‌های کلامی و غیرکلامی دین را استنباط و مدلل می‌نماید. عقل و نقل دو منبع معرفت دینی‌اند و تعارض یا بینونت مقسم با اقسام خود ممکن نیست.

دینی که با عقل و نقل شناخته می‌شود، نمی‌تواند با اساس شناخت عقلی یا نقلی یا رهاورد آن‌ها معارض باشد، زیرا در هر دو صورت، قسمت عمده‌ای از گزاره‌های خود را از اعتبار می‌اندازد. با اسقاط عقل، راهی به شناخت حقانیت اصول کلان دین (توحید، وحی، امامت، معاد و...) و نیز حقانیت و واجب‌الاتباع بودن شریعت نداریم، ضمن اینکه در موارد فراوانی گزاره‌های جزئی نیز استنباط نخواهند شد؛ همچنان‌که با نفی نقل معتبر بیشتر معارف دینی منتفی است.

### ترکیب معرفت علمی از عقل و نقل

نخست تصور می‌شد که با تقسیم معرفت به عقلی و نقلی و برابر دانستن علوم بشری با عقل و تساوی دین با نقل، مرز دین از علم قابل تفکیک است، اما با اندکی تأمل دریافتیم که معارف دینی مرکب از عقل و نقل می‌باشند، ضمن اینکه معرفت نقلی آن نیز پشتوانه عقلی داشته و نقلی - عقلایی است. پس این مرزبندی در مورد دین صادق نبود.

اینک به نظر می‌رسد که اگرچه معرفت دینی، نقلی محض نیست، اما علم، عقلی محض است و نقل در آن جایگاهی ندارد و همین مؤلفه برای مرزبندی حوزه علم و دین کافی است. به این صورت که علم، عقلی محض (متکی به معرفت مستقیم فاعل شناسا) است، اما معرفت دینی مرکب از شناخت عقلی و نقلی است.

همه علوم (حتی فقه و تفسیر) وامدار منبع عقل و استدلال عقلی‌اند، چون اثبات مبادی تصویری و تصدیقی همه علوم و استنتاج گزاره‌های عام (قوانین کلی) محتاج به اصول و پیش‌فرض‌های فلسفی (مثل اصل علیت) و استدلال عقلی‌اند و بالتبع همه علوم به یک معنا عقلی‌اند، اما همه علوم نقلی نیستند، بلکه تنها علومی مانند فقه، تفسیر، تاریخ، حدیث، رجال، ادبیات و اصول فقه متکی بر گزاره‌های نقلی‌اند. از سویی دین مرکب از معرفت عقلی و نقلی است و علوم (اعم از تجربی، برهانی و ریاضی) غیرنقلی‌اند. پس همین علوم غیرنقلی، محور افتراق حوزه علم و دین هستند.

به دیگر سخن، این دسته از علوم، به جهت روش از معارف دینی متمایزند و اگر درباره



دینی بودن سایر علوم تردید داشته باشیم، درباره غیردینی بودن علوم تجربی و برهانی و ریاضی که عقلی محض و غیرنقلی‌اند، جای تردید نیست.

علم ماهیتی اثبات‌پذیر دارد و گزاره‌ای از حد نصاب علمیت برخوردار است که توسط خود فاعل شناسا کشف، آزموده و اثبات (یا ابطال) شود. علم درباره حوادث قیامت و مسائل متافیزیکی مانند تعداد و صفات مجردات و ملائک و دیگر مسائل قدسی حکم نمی‌کند، اما دین درباره این امور حکم می‌کند که پذیرش یا نکول این احکام نیز غیرعلمی است، چون بشر تنها با اعتماد قلبی به دین می‌تواند این امور را پذیرا شود و اثبات این گزاره‌ها، راه علمی و عقلی ندارد.

علم اساساً رهاورد تلاش علمی و عقلی دانشمند است، اما معرفت دینی مرکب از اعتماد به گزارش صاحب شریعت و تلاش عقلی دین‌پژوهان است.

در مقام پاسخ‌گویی، نخست با فرض نقلی نبودن برخی علوم می‌گوییم: اگر برخی علوم تنها عقلی بودند و برخی نقلی، هر دو داخل در هندسه معرفت دینی خواهند بود، زیرا معرفت دینی جامع عقل و نقل است. در عموم و خصوص مطلق، برخلاف عموم و خصوص من وجه، خاص مطلق هرگز بیرون از ساحت عام مطلق نخواهد بود. پس هر معرفت عقلی یا نقلی، به لحاظ روش و منبع شناخت، دینی است، اما هر معرفت دینی لزوماً عقلی نیست؛ چنان‌که لزوماً نقلی نیست.

### نقش چشم‌گیر نقل در علوم بشری

در نگرشی کلان و ژرف، اساساً هیچ علمی (حتی فلسفه یا علوم تجربی) غیرنقلی (عقلی محض) نیست، زیرا فلسفه کنونی، چیزی جز گزارش اندیشه اندیشمندان نیست (که هر یک به نوعی وارث میراث گذشتگان خود بوده‌اند).

آنچه امروز دانشجویان فلسفه به‌عنوان فلسفه غرب یا حکمت اسلامی می‌خوانند، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، گزارش تلاش فیلسوفانه فیلسوفان گذشته برای شناخت برهانی هستی است. برهان عقلی ترتیب مقدمات یقینی برای کشف معلومی جدید توسط خود

فاعل شناساست، نه دریافت گزارش چگونگی کشف معلومی جدید با ترتیب مقدمات یقینی از سوی فیلسوفی دیگر. پس برهان قابل انتقال به غیر نیست و آنچه قابل انتقال است، گزارش فرآیند یافت برهان است. تجربه و شهود نیز جز با گزارش قابل انتقال نیستند که در این هنگام، ماهیتی نقلی پیدا می‌کنند. آثار فلسفی نقل براهین است و آثار تجربی نقل تجربه و آثار عرفانی نقل شهود، نه خود برهان و تجربه و شهود!

حتی اگر دانشمندی تجربه گزارش شده را بازآزمایی کند، باز هم دانش او، تجربی محض نیست، بلکه نقلی الحدوث و تجربی البقاست. فیلسوف نیز چنانچه برهان منقول را بدون پیشینه و پیش فرض و تأثر از نقل پیشینیان، مجدداً در سنجه قیاس قرار دهد و به یقین برهانی مستأنف برسد، معرفتش نقلی الحدوث و برهانی البقاست. علم عرفان نیز در بیشتر عرفان‌پژوهان نقلی الحدوث و البقاست، زیرا اندکی از ایشان به شهود معارف عرفانی موفق می‌شوند که همین گروه اندک نیز معرفتشان نقلی الحدوث و شهودی البقاست، اما شناخت دیگران حدوثاً و بقائاً نقلی است. عرفان نظری (برهانی) نیز مانند فلسفه نظری است.

وانگهی فلسفه کنونی در حدوث نیز صد درصد برهانی نبوده است. برهان از مواد یقینی تشکیل می‌شود و قطعی و اختلاف‌ناپذیر است. اگر کسی فلسفه کنونی (خواه فلسفه غرب و خواه فلسفه اسلامی) را به صورت مطلق برهانی الحدوث بداند، نمی‌تواند بخشی از آن را نقد یا انکار کند.

در حقیقت، فلسفه کانت، هگل، دکارت، اسپینوزا، ابن‌سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا و... تاریخ اندیشه‌های فلسفی ایشان است، نه فلسفه برهانی مطلق. یافته‌ها و اندیشه‌های فیلسوفان کنونی نیز حتی اگر برای ایشان برهانی باشد (نه تقلیدی!) وقتی تدوین و تألیف شد، تاریخ اندیشه فلسفی را فربه‌تر و احیاناً راه نیل به برهان را برای دیگران هموارتر می‌کند.

هریک از علوم بشری در آغاز، متشکل از گزاره‌های محدود و انگشت‌شماری بوده‌اند که به تدریج در طول تاریخ، با کاوش‌ها و یافت‌های علمی جدید، بسط و گسترش یافته‌اند. لذا آنچه امروز تحت عنوان علمی مدون و غایتمند با موضوع واحد فراروی

اصحاب دانش است، حاصل تلاش هزاران دانشمند است که در قالب بسته بزرگی از گزارش‌های مدون و مضبوط بر جای مانده است.

البته علوم کنونی با تعبد نقلی محض فربه نشده‌اند، بلکه بسیاری از این گزارش‌ها بارها آزموده، نقض، ابرام، تکمیل و اصلاح شده و می‌شوند، اما آزمودن همه یا بیشتر گزارش‌ها برای هر دانش‌پژوه عادتاً محال است؛ وانگهی این بازآزمایی مطلق (با فرض امکان)، فرآیند تکامل و توسعه علوم را متوقف می‌کند، زیرا این بازآزمایی مطلق (البته در صورت امکان) همه عمر مفید دانشمند را می‌طلبد.

پزشکی فرهیخته نیمی از عمرش را صرف کشف یک نظریه علمی کرده و آن را به یادگار می‌گذارد. همین یافته پزشکی نیز پیش‌فرض‌ها و پیش‌نیازهایی نقلی داشته است. دانش پزشکی کنونی حاوی هزاران گزاره این‌چنینی است. آیا هر طبیب می‌تواند همه این گزارش‌ها را بدون اعتماد به گزارش‌های طبی پیشینیان بیازماید و سپس گزاره‌های جدیدتری بدان‌ها بیفزاید؟!

### ارزش علمی و امکان بازشناسی نقل دینی و علمی

تاکنون دانستیم که علم و دین، گوهر و حقیقت یکتایی دارند که همان معرفت موجه است و قلمرو مسائلمان، آن‌چنان‌که پیروان نظریه تمایز می‌خواهند تمیز دهند، می‌پذیر نیست. روش و منبع شناخت هر دو نیز عقل و نقل است و علم مصطلح به همان اندازه نقلی است که معرفت دینی نقلی است.

اینک کسی می‌تواند بر اصل سوم چنین نقد وارد کند که نقش گزاره‌های نقلی الحدوث در علوم کنونی مسلم است، اما اولاً گزارشگران این گزاره‌ها آن‌ها را با عقل و تجربه یافته‌اند، نه با نقل. ثانیاً امکان آزمودن عقلی و شهودی این گزارش‌های علمی برای پژوهشگران میسر است، در حالی که نقل دینی فاقد هر دو ویژگی است؛ یعنی گزارشگر نخست معارف دینی (پیامبر) نیز آن‌ها را از دیگری شنیده است. پس معرفت دینی هرگز پشتوانه عقلی و تجربی ندارد و بازآزمایی این معارف برای دین‌پژوهان کنونی ممکن نیست.

در پاسخ این نقد باید بگوییم:

الف) نمی‌توان ادعا کرد که همه یافته‌های بنیان‌گذاران علوم حدوثاً عقلی یا شهودی است، بلکه برخی یا بسیاری از آن‌ها میراث آموزه‌های نقلی (الهی یا بشری) است. وانگهی بسیاری از نظریات علمی در آغاز صرف احتمال و فرضیه بوده‌اند و سپس اثبات شده‌اند. فرضیه (خاستگاهی درونی داشته باشد یا بیرونی و نقلی) نه علم است و نه علمی (جوادی آملی، ۱۳۸۶ج: ۱۱۰)، زیرا نه از قطع نقلی پدیدار شده و نه از قطع عقلی.

ب) رسول خدا (ص) گزاره‌های وحیانی را از راه گزارش درک نکرده است، بلکه آن‌ها را شهود کرده و محتوای شهود خود را (که گاهی مبرهن یا آزمایش‌پذیر است) گزارش نموده است.

ج) نمی‌توان ادعا کرد که شناخت غیرنقلی وحی اختصاص به پیامبر (ص) دارد و بازشناسی شهودی یا عقلی این معارف برای دیگران محال است.

مولای متقیان نیز آنچه را که پیامبر (ص) می‌شنید و می‌دید، می‌شنید و می‌دید، هرچند قطعاً نبی نبود: «إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَ تَرَىٰ مَا أَرَىٰ إِلَّا أَنْتَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ وَ لَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ وَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ خَيْرٍ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲)

### تعذر یا تعسر تجدید شهود گزاره‌های وحیانی

بازشناسی شهودی وحی امری ممکن و البته مشروط به زمینه‌های خاصی است. این سخن احاله به یک امر مُحال و متعذر و فرضی نیست، بلکه احاله به امر متعسر (دشوار) است؛ مثلاً یک دریاشناس یا زیست‌شناس شجاع و کم‌نظیر در جنگل‌های خطرناک یا اعماق اقیانوس‌های دهشتناک سیاحت کرده و مشاهدات کمیاب و شگرف خود را می‌نویسد. چنین دانشی برای او تجربی و برای دیگران نقلی‌الحدوث است، اما تبدیل این معرفت نقلی به تجربی برای آن‌ها ممکن است، هرچند دشواری این راه و خطرپذیری آن را هرکسی متحمل نمی‌شود، زیرا دانشجویان مایلند دستاوردهای علمی طاقت‌فرسا را از ساده‌ترین راه ممکن (نقل) فراچنگ آورند.

مسئله تلقی اولیه وحی و بازآزمایی و بازشناسی شهودی آن نیز چنین است. پیامبر اکرم (ص) فرمود: اگر آشفتگی دل‌ها و فراوانی لغو در کلامتان نبود، آنچه من می‌شنوم را می‌شنیدید: «لولا تَمْرِیغُ قُلُوبِكُمْ او تَزیدکم فی الحدیثِ لَسَمِعْتُمْ ما أسمع» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ۶۴۳) در نتیجه، کسانی که از این دو آفت پیراسته و معصومند، به یافت حضوری و شهودی همه معارف و حیانی یا بسیاری از آن‌ها دست می‌یابند.

عرفای شامخ آن‌گاه که محتوای کشف و شهود خود را با قرآن و حدیث می‌سنجند، می‌گویند: نه تنها یافته‌های ما با نصوص قرآنی هماهنگ و سازگار است، بلکه با ظواهر آیات و روایات نیز منطبق است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ب: ۱۵۶) در حقیقت ایشان همان معارف را به اندازه سعه وجودی خود، تجدید شهود می‌کنند و برای همین الفاظ و معانی وحی را مصدق و معیار کشف صحیح می‌دانند.

از سوی دیگر، امکان بازشناسی و بازآزمایی عقلی و تجربی بسیاری از گزاره‌های دین برای مخاطبان عادی نیز میسر است؛ چنان‌که بسیاری از فیلسوفان و متکلمان، برخی گزاره‌های دینی را مبرهن و برخی طبیعیون تجربه می‌کنند. بنابراین همه علوم مرکب از عقل و نقل یا شهود (تجربه) و نقل هستند و از این جهت نیز تمایزی میان علم و دین نیست.

### اعتبارسنجی نقل از طریق صدق مخبری و خبری

اینک با توجه به آکندگی علوم بشری و معارف دینی از عنصر نقل و گزارش، باید پرسید که ارزش معرفت‌شناختی نقل چه اندازه است و اعتبار این معارف نقلی الحدوث به چه چیز وابسته است؟

در معرفت نقلی محض، هیچ راهی جز اعتماد به ناقل، فراروی ما نیست و ملاک اعتماد ما یقین یا مظنه قوی به صدق خبری و مخبری ناقل است.

صدق مخبری به معنای راستگو بودن گزارشگر است و صدق خبری، راست بودن (مطابقت با واقع) گزارش و خبر که معلول علم صائب و یقین صادق ناقل است. در مقابل

این دو قسم صدق، کذب نیز گاهی خبری است و گاه مخبری. ممکن است کسی گزارش کاذب بدهد، ولی خود آن را حق بیندارد. در این صورت گزارش او صدق مخبری و کذب خبری دارد، زیرا ناقل نیت دروغ‌گویی و فریبکاری ندارد، اما چون علم به واقعیت ندارد، محتوای گزارش و قطع او کاذب است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۴۲۸)

بر همین اساس، اعتبار و حجیت نقل دینی نسبت به نقل غیردینی از دو جهت فزونی دارد:

۱. صدق مخبری رسول‌الله (ص) مبرهن است، اما صدق مخبری عالمان و اندیشمندان پیشین حتی از سوی دانشمندان و مورخان علم ادعا نشده است.

۲. صدق خبری رسول‌الله (ص) به دلیل یقینی بودن معرفت و حیانی، قطعی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۲۳) پیامبر (ص) افزون بر عصمت از خطیئه دروغ‌گویی، از خطا (سهو و وهم و جهل) نیز معصوم است. دست‌کم عصمت علمی پیامبران شواهد و براهین کلامی دارد، اما عصمت علمی و صدق خبری دانشمندان نه تنها برهان ندارد، بلکه شواهد بسیاری بر نفی آن وجود دارد که مهم‌ترینشان خودتکذیبی و اعتراف دانشمندان به کذب بودن برخی گزاره‌ها و باورهای پیشین خودشان است.

پس اعتماد ما به قطع ناقلان علوم بشری برخلاف اعتماد به رسولان الهی، حداقلی و غیرمبرهن است. در نتیجه با اینکه در بسیاری از گزارش‌های دینی و علمی، یقین تفصیلی و مستدل به منقول عادتاً میسر نیست و ارزش معرفت‌شناختی نقل در گرو اعتماد عقلایی به صدق و یقین ناقل است، اما تفاوت نقل و حیانی با گزارش‌های بشری، تفاوت عصمت مطلق با عدم عصمت است.

بر این پایه، ارزش نقل علمی و دینی یکسان نیست تا این شبهه بی‌پاسخ خودنمایی کند که در تعارض ظن معتبر دینی (حاصل از نقل) با ظن معتبر علمی (برخاسته از گزارش)، کدام‌یک و به چه دلیل رجحان دارد؟

رجحان نقل دینی نسبت به نقل علمی، ناشی از اولویت و تقدم رتبی خاستگاه گزارش دینی (شهود بی‌واسطه و معصومانه حقیقت) در مقایسه با خاستگاه گزارش علمی (باور

حصولی به رابطهٔ محمول با موضوع به اندازهٔ استطاعت بشری) است. با توجه به مقدمات ذکرشده، علوم از دو زاویه، متکی به معرفت نقلی‌اند:

۱. علوم کنونی تا اندازهٔ زیادی متکی بر گزارش‌های غیرمقطوع و غیرمعصوم هستند.
۲. این علوم برای دستیابی به قطع و صدق حداکثری و علمی شدن و بالتبع دینی شدن محتوا، باید به‌جا و به‌شایستگی از گزارش معصومانه و مقطوع وحی بهره ببرند.

### اثبات ارزش معرفت نقلی و پیامد آن

اعتبار نقل، شهود و تجربه باید در فلسفهٔ علم و معرفت‌شناسی که مقدم بر خود علم هستند، اثبات یا انکار شود. در حقیقت بحث از اصل اعتبار نقل دینی و اندازهٔ آن، موضوعی برون‌علمی و پیشینی است. هیچ دانشمندی نمی‌تواند در اثنای بحث درون‌علمی خود، با استفاده از ابزار علمی خاص (مانند تجربهٔ حسی) در مورد حجیت نقل دینی و دیگر منابع معرفت، حکم اثباتی یا سلبی بدهد یا حتی تشکیک کند. اولاً چنین استنباطی امکان ندارد، چون حوزهٔ معلومات تجربی محدود به جزئیات استقرایی است، نه اصول عام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. ثانیاً اعتبار خود تجربه را در کجا و با چه ابزاری اثبات کرده‌ایم تا با استمداد از تجربه، اعتبار منابع دیگر شناخت را بسنجیم؟!

بنابراین پس از اثبات حجیت و اعتبار نقل دینی در فلسفهٔ علم و معرفت‌شناسی، هیچ مانعی برای بهره‌برداری فراگیر از نقل دینی نیست؛ همچنان‌که مانعی برای استفادهٔ کامل از تجربه در علوم تجربی و محاسبه در ریاضیات و برهان در فلسفه، پس از اثبات اعتبار این مدارک نیست. در این صورت، چنانچه همچنان بر تک‌منبعی بودن علم و ناکارآمدی نقل معتبر دینی پافشاری کنیم، در حقیقت خود را از معرفت حداکثری محروم نموده‌ایم و علم را غیرعلمی و غیردینی کرده‌ایم. این حرمان معرفتی نمونهٔ روشنی از تأثیرات مخرب ایدئولوژی و پیش‌فرض غیرعلمی بر دانش است.

یکی از شواهد مسلم بر جهت‌داری و ارزشی بودن مقولهٔ علم و تأثیرپذیری آن از مبانی متافیزیکی همین است، زیرا عالم یا در فلسفهٔ علم و معرفت‌شناسی از طریق بحث‌های

فلسفی و کلامی متافیزیکی اعتبار و معناداری گزاره‌های دینی و زبان دین را اثبات نموده یا نفی می‌کند. در هر دو صورت، این مبنای متافیزیکی به علم جهت می‌دهد. بر مبنای پذیرش حجیت، اعتبار و معناداری زبان دینی و گزاره‌های دینی، مفاد نقل قطعی حتی می‌بایست حد وسط برهان عقلی باشد، زیرا همان‌طور که با اثبات اصل علیت و استفاده فراگیر و به‌جا از آن، گزاره‌های صادق فلسفی را بسط و توسعه می‌دهیم و صحت و سقم آن‌ها را ارزیابی می‌کنیم، با اثبات ضرورت صدق مخبری و خبری قرآن و عترت (ع) نیز باید در راستای توسعه، اصلاح و بازتولید علوم از این چشمه خروشان معرفت جرعه‌نوشی کنیم.

از این رو، صدرالمآلهین (ره) معتقد است هر گزاره‌ای که محال عقلی نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی که صادر قطعی از گوینده معصوم و منزّه از مغالطه و دروغ است (همانند برهان عقلی ریاضی)، می‌تواند آن را ثابت نماید. (ر.ک: الحکمة المتعالیة، ج ۹: ۶۷ و ج ۷: ۳۲۷، نقل از جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹)

آیت‌الله جوادی در این باره می‌نویسد: «دلیل نقلی یا مستند به وحی، یعنی قرآن کریم است یا به سنت معصومان (ع). در صورتی که مستند به قرآن باشد، چون قرآن از نظر سند قطعی است و تنها باید از نظر دلالت آیه بر مطلوب مورد دقت قرار گیرد، اگر از نظر دلالت نیز قوی بود، عصاره آن می‌تواند حد وسط برهان عقلی باشد و کسی که اقامه برهان می‌کند، در مقام استدلال بگوید: این مطلب را صادق مصدق، یعنی قرآن فرموده و هرچه را قرآن بگوید، حق و قطعی و بدون شک است. پس این مطلب حق و قطعی و بدون شک است. اما نقلی که مستند به قول معصوم باشد، وقتی می‌تواند حد وسط برهان عقلی قرار گیرد که از سه نظر قطعی باشد: الف) از نظر سند: یعنی قطعاً صادر شده باشد، ب) از لحاظ جهت صدور: یعنی از روی تقیه صادر نشده باشد، ج) از جهت دلالت: یعنی در تفهیم مطلب نص و قطعی باشد. اگر این جهات سه‌گانه احراز شد، نقل روایی نیز مانند وحی قرآنی می‌تواند حد وسط برهان عقلی قرار گیرد.» (توحید در قرآن: ۶۲)

استاد در جای دیگر می‌نویسد: «عقل پس از شناخت خداوند و صفات علیای او، نظیر



حکمت و هدایت، چون ضرورت نبوت و عصمت انبیا را ثابت می‌کند، می‌تواند گفتار معصوم را نیز که پشتوانه‌اش وحی و شهود الهی او است، حد وسط برهان قرار دهد و بدین ترتیب، نقلی که از وحی بهره برده و اعتبار آن به عقل ثابت شده است، در مسیر شناخت یقینی قرار می‌گیرد.» (تفسیر انسان به انسان: ۱۰۳)

با توجه به این مقدمه سودمند، باید گفت: نقل معتبر دینی دو گونه است:

۱. نقل قطعی (در صدور و دلالت): اعتبار این قضایا در حد نظریه علمی قطعی و صادق است، حتی اگر قابل آزمودن تجربی و عقلی نباشند<sup>۱</sup> یا ظن عقلی و تجربی آن را نفی کند.

۲. نقل ظنی (در صدور یا دلالت): اعتبار این قضایا در حد نظریه علمی نیست، بلکه به اندازه فرضیه علمی یا مؤید دستاورد قطعی یا ظنی علم معتبرند، مگر اینکه با قطع تجربی و برهانی منافی باشند که در این صورت، باید دلیل نقلی را براساس قطع علمی تأویل کنیم تا به تفسیر بایسته دلیل نقلی نایل شویم. معنای علمی کردن دین یا قطعی و صادق کردن معرفت دینی، چیزی جز این نیست.

### تعارض رهاورد شهود، عقل، نقل و تجربه

راهکار دفع تعارض دلیل عقلی و نقلی و شهودی و تجربی، تعیین معرفت‌شناسانه ارزش، جایگاه و قلمرو هریک از مدارک معرفتی (برهان، تجربه، شهود و نقل) است. با مشاهده تعارض بدئی مدلول عقل یا تجربه با نقل دینی، نمی‌توان شتاب زده از تعارض علم و دین سخن گفت، زیرا عقل و نقل، هر دو ابزار و منابع معرفت دینی‌اند، نه معارض و مقابل دین. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴۲، ۱۴۹ و ۱۵۶ و جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۵ و ۹۰) همچنان‌که نمی‌توان با مشاهده دوگانگی برخی گزاره‌های تجربی و فلسفی یا عرفانی، از تعارض طبیعیات و فلسفه و عرفان سخن گفت، یا با تعارض دو دلیل عقلی به بطلان علوم عقلی حکم کرد، یا با تعارض بدئی دو دلیل تجربی، علوم تجربی را از حیز

۱. البته عقل امکان این گزاره‌ها را باید تأیید کند، اگرچه از تبیین و تعلیل ضرورتشان ناتوان باشد.

انتفاع ساقط نمود، یا با تعارض دو دلیل نقلی، بر دانش فقه و تفسیر خط بطلان کشید. اگر جایگاه، قلمرو و ارزش شناخت‌شناسانه برهان، تجربه و نقل مشخص شود، بسیاری از تعارضات ادعایی میان علم و دین، فلسفه و دین، فلسفه و علم یا عرفان و فلسفه به کلی رخت برمی‌بندد.

### قلمرو و ارزش شناخت برهانی

برهان مفید یقین تام است، ولی قلمرو وسیعی ندارد، چون تنها شامل کلیات قابل ارجاع به بدیهیات اولیه می‌شود و در جزئیات یا کلیات غیرقابل ارجاع به بدیهیات اولیه، ساکت است و صرفاً می‌تواند پیرامون امکان ذاتی گزاره کاوش کند.

پاشیده شدن بذر تهافت‌های درون‌فلسفی و برون‌فلسفی معلول تعدی برخی فیلسوفان به ساحت‌های غیربرهانی است. مسئله عقول عشره طولیه و افلاک نه‌گانه، نمونه‌ای از دخالت‌های نافرجام برخی فیلسوفان در حوزه‌های غیرفلسفی است (مطهری، ج ۶: ۱۰۵۹-۱۰۶۰ و ج ۷: ۳۴۰) که تکیه‌گاهی برای فلسفه‌ستیزان و بهانه‌ای برای طعنه بر فیلسوفان شده است. (مطهری، ج ۱: ۱۱۱)

برهان می‌تواند وجود جوهری به نام عقل و تقدم رتبی (نه زمانی!) آن بر طبیعت را اثبات کند، اما نمی‌تواند وجود نه فلک و ده عقل مجرد را با ترتیبی که فیلسوفان ارسطویی یاد کرده‌اند ثابت کند (مطهری، ج ۷: ۲۱۸)، هرچند می‌تواند امکان ذاتی این امر را تأیید کند.

### قلمرو و ارزش شناخت تجربی

ارزش شناخت تجربی نازل‌تر از برهان است، زیرا مفاد برهان، ضرورت یقینی است و مقتضای تجربه، استقرای غیرتام و یک‌جانبه و غیرضروری.

آیت‌الله جوادی آملی در این‌باره می‌نویسد: «اگر یقین به یک مبدأ تصدیقی از سنخ قطع به یک مطلب تجربی بود، باید متفطن بود که اولاً قطع به یک مطلب آزمایشی دشوار است، چون استقرای تام صعب است و تحصیل قیاس خفی مُستصعب. بنابراین به‌آسانی

نمی‌توان به یک مطلب تجربی، یقین منطقی حاصل نمود. ثانیاً بر فرض که قطع تجربی به ثبوت محمول برای موضوع حاصل گردد، چنین یقینی غالباً یک‌جانبه است؛ یعنی قطع به ثبوت محمول برای موضوع پدید می‌آید، اما هرگز نمی‌توان راهی برای حصر محمول در موضوع و انحصار اتصاف موضوع به محمول گشود، زیرا محصول تجربه این است که تاکنون هرچه آزمایش شد، همین بود که فلان موضوع دارای فلان محمول می‌باشد و فلان محمول برای فلان موضوع ثابت بوده است (قطع به دوام)، لیکن یقین به ضرورت ثبوت محمول برای موضوع خاص نمی‌شود؛ به طوری که اگر به نحو اعجاز و خرقِ دوام و عادت، وضع دیگری پدید آید و آن راه عادی و دائمی مخروق شود، امتناع لازم آید.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶۴)

به همین دلیل، دانشمند تجربی نمی‌تواند با ابزار دانش تجربی، استحاله تبدیل دفعی آتش به گلستان، شکافته شدن دفعی دریا و تبدیل دفعی عصا به اژدها و سیر بدون وسایل نقلیه از مسجد الحرام تا مسجد الأقصی در یک شب را اثبات کند، زیرا چنان‌که گفته شد، زبان تجربه مفید اثبات است، نه نفی یا حصر.

با این وجود، قلمرو تجربه بسیار وسیع‌تر از برهان است، زیرا جزئیات محسوس را نیز زیر پوشش می‌گیرد.

تفکیک قلمرو عقل و تجربه، ساده است، اما در مورد تمایز قلمرو نقل با برهان و تجربه دقت بیشتری مورد نیاز است.

### قلمرو و ارزش شناخت وحیانی

معرفت شهودی همچون تجربه و برهان مراتبی دارد. تفاوت وحی و شهود در اموری مانند شدت وضوح و میزان حجیت و وسعت قلمرو است. وحی مرتبه‌ای از شهود است که شامل همه معارف و حکم مربوط به رشد و هدایت و کمال علمی و عملی انسان می‌شود و وضوح و قطعیت و صدق آن نسبت به شهود عادی، همچون بدیهیات اولیه در مقایسه با دیگر گزاره‌های فلسفی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج: ۳۵)

به همین دلیل، عقل و تجربه مقابل وحی نیستند، زیرا وحی به لحاظ قلمرو و اعتبار و ارزش شناخت، با هیچ منبع و مدرک معرفتی دیگری برابر نیست. تلاش دانشمند و فیلسوف، کشف احتمال صائب از میان احتمالات فراوان ناصواب یا ناتمام به اندازه استطاعت بشری است، در حالی که حقیقت وحی اتصال به علم مطلق الهی و مشاهده مستقیم و بی‌پرده واقعیت بدون نیاز به استدلال و علوم حصولی و مفهومی است.

### قلمرو و ارزش شناخت نقل و حیانی

اینک باید تفاوت وحی و نقل تبیین شود. برخی اندیشمندان (به‌ویژه پیروان مکتب تفکیک) میان وحی (شهود بی‌واسطه پیامبر) با فهم ما از گزارش و حیانی خلط می‌کنند. ایشان معتقدند چون وحی، حقیقت و صدق محض است و هیچ خلط و التقاطی در آن راه ندارد، نمی‌توان آن را در عرض سایر علوم بشری (مانند علوم عقلی و تجربی) قرار داد، یا این ساحت‌ها را با هم درآمیخت و برای فهم و تفسیر وحی از عقل استفاده کرد. (حکیمی، ۱۳۸۴: ۳۶۳-۳۶۲)

حقیقت این است که نقل همچون عقل، غیر از وحی و البته کاشف از آن است، زیرا: الف) در وحی برخلاف نقل (فهم نقلی) اختلاف و ابهام نیست. ب) وحی از پیش فرض و قالب‌های مفهومی پیش‌ساخته مبراست، اما نقل همواره از پیش فرض‌هایی مانند اصول و قواعد حصولی و اجتهادی استمداد می‌جوید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج: ۳۷-۳۳)

مسئله اساسی‌تری که در بحث دینی کردن علوم بسیار مهم است، تعیین قلمرو و ارزش شناخت‌شناسانه نقل و حیانی در مقایسه با برهان و تجربه است. وحی (علم حضوری و شهودی) جامع هر دو خصیصه متماز عقل و نقل است، زیرا قطعیت و کلیت عقل برهانی و گستردگی معرفت تجربی را داراست. ارزش شناخت‌شناسانه نقل قطعی که مرتبه نازله وحی است نیز نسبت به عقل و تجربه و شهود عادی، از جهاتی فزونی دارد و واجد نقاط قوت عقل و تجربه و شهود (عادی) است، یعنی:

الف) قطعیت و صدق نقل قطعی همسطح برهان است، زیرا حجیت و اعتبارش با محکم‌ترین براهین اثبات می‌شود.

ب) گستره آن نه همسطح، بلکه بیش از حوزه تجربه حسی است، زیرا اولاً تجربه حسی منحصر به حسیات است، ولی نقل قطعی (به تبع وحی) از جزئیات غیر محسوس نیز گزارش صادق می‌دهد. ثانیاً تجربه از حال حاضر گزارش صادق می‌دهد، در حالی که وحی و نقل قطعی از گذشته، حال و آینده، حتی از آینده جهان پس از انقضای نظام طبیعی کیهانی گزارش صادق می‌دهد. ثالثاً تجربه در امور حسی نیز محصولی یک‌جانبه، غیرضروری و غیرحصری دارد، ولی نقل قطعی (به تبع وحی) در مطلق امور (جزئی و کلی، حسی و غیرحسی، گذشته و حال و آینده) حکم قطعی، ضروری و کلی می‌کند.

ج) قلمرو، حجیت و قطعیت نقل قطعی (به تبع وحی) از مکاشفات غیروحیانی فراتر است. از همین رو، بزرگان اهل معرفت و شهود، نه تنها معانی باطنی قرآن و احادیث، بلکه ظواهر الفاظ آن‌ها را نیز معیار سنجش اعتبار مشهودات خود می‌شناسند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ب: ۱۵۶)

گفتنی است رجحان معرفت‌شناختی نقل بر عقل و تجربه به معنای دست برداشتن از معارف عقلی و تجربی در رویارویی با دین نیست، زیرا عقل و تجربه قطعی، حتی در یک مورد ناسخ و نافی نقل قطعی نیستند که اگر بودند، داعیه‌داران تعارض این اندازه بر طبل فرضیه منسوخ داروین نمی‌کوبیدند و به جای آن، منافات یک نظریه قطعی را با نقل قطعی به رخ می‌کشیدند.

عقل و نقل نه تنها تقابل ندارند، بلکه تعامل و ارتباط تنگاتنگی در معرفت علمی و دینی دارند. برای نمونه، اصول اعتقادی دین به وسیله عقل برهانی تأمین می‌گردد. نقل قطعی، معارف عقلی و تجربی را بسط می‌دهد. عقل و تجربه قطعی به برداشت صحیح و تفسیر بایسته متن نقل (به‌ویژه در جایی که متن مجمل یا متشابه است) کمک می‌کنند. پس رجحان نقل قطعی بر عقل و تجربه، بدین معناست که اگر دین ضرورت و وقوع یک گزاره (مانند جزئیات مربوط به معاد و کیفیت آفرینش موجودات) را بیان داشت، اما

عقل تنها توان اثبات امکان ذاتی آن را داشت و پی به ضرورت آن نبرد، گزارش قطعی دین در این امور، صادق و پذیرفتنی است، زیرا قلمرو نقل فراگیرتر از قلمرو عقل است و پذیرش این تقدم، مخالفت با عقل و تجربه نیست.

همچنین در تعارض دلیل نقلی ظنی با دلیل عقلی قطعی یا دلیل عقلی ظنی با دلیل نقلی قطعی، قطع مقدم بر ظن است، زیرا حجیت و الزام‌آوری قطع، ذاتی و غیرقابل سلب است. (انصاری، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۲۹)

در موارد تعارض ظن نقلی با ظن عقلی نیز به دلیل اتکای معرفت نقلی به منبع عصمت مطلق، نقل بر عقل مقدم است. در حقیقت پذیرش نقل ظنی در این موارد، عقلی‌تر و عقلایی‌تر از پذیرش دلیل عقلی ظنی است.

### راهکار اسلامی کردن علوم

براساس آنچه تاکنون از نظر گذشت، وقتی از دینی کردن علوم (انسانی و تجربی) سخن می‌گوییم، منظورمان ترجمه آیات قرآن و روایات معصومان (ع) و تقسیم‌بندی موضوعی و تدریس آن‌ها به دانشجویان نیست. این امر صرفاً طعنه تلخ برخی دگراندیشان به کوشاگران مقوله علم دینی است.

منظور از دینی کردن علم، علمی کردن علم است. برای این منظور، همچنان‌که پیش از ورود به ساحت علوم تجربی، در فلسفه علم از اعتبار اصل علیت و آزمایش بحث می‌شود، لازم است اعتبار و حجیت معرفت نقلی نیز مورد بررسی قرار گیرد. اگر در معرفت‌شناسی و فلسفه علم، حجیت دلیل نقلی و گزارش معصومان (ع) به اثبات رسید، باید با حریت کامل از دستاوردهای معارف و حیانی در تولید، بسط و سنجش معارف علوم انسانی و تجربی استفاده نمود. در حقیقت یقینی کردن حداکثری علوم جز از راه استفاده حداکثری و به‌جا از همه منابع معرفت (عقل، نقل، تجربه حسی و شهود) میسر نیست.

نقل قطعی پس از اثبات حجیت آن در فلسفه علم، عدل شایسته عقل و تجربه در تکمیل

و باروری معارف بشری است. همچنان‌که اگر یکی از مدارک معتبر معرفت، مانند عقل برهانی یا تجربه را از محققان علوم بستانیم، خیل عظیمی از گزاره‌های ارزشمند علمی را از کف می‌دهند، و محروم شدن جامعه دانشگاهی از نقل قطعی، بدون کاوش از حجیت و ارزش معرفت‌شناختی آن، حرمان عظیمی در پی دارد.

علوم با بهره‌گیری از عقل و نقل قطعی به شکوفایی و باروری می‌رسند. نقل ظنی نیز مانند دلیل عقلی و تجربی ظنی اگرچه نمی‌تواند معرفت قطعی را به ارمغان بیاورد، اما در حد فرضیه‌ای قابل بررسی و همچنین مؤید و شاهد دلائل قطعی و ظنی دیگر اعتبارش محفوظ است؛ چنان‌که در بسیاری از علوم تجربی، اجتماع قرائن و شواهد ظنی، مایه کشف گزاره‌های جدید علمی می‌شود.

بنابراین طب اسلامی به معنای ترجمه روایات طبیبی نیست. تولید و بسط طب دینی بدین معناست که افزون بر استفاده حداکثری و به‌جا از منبع معتبر تجربه قطعی و نقل قطعی، نقل ظنی باید در حد فرضیه مورد بررسی و آزمون قرار گیرد. بی‌شک، هرچه تعداد فرضیات نزدیک به واقع یک علم فزون‌تر باشد، امکان دستیابی به گزاره‌های اثبات‌شده و اکتشافات علمی بیشتر خواهد شد. طب اسلامی با این تعریف، اکتشافات علمی بیشتری دارد و بالتبع دانشی کامل‌تر و کارآمدتر خواهد بود.

علوم انسانی که زیربنای دیگر علوم و شالوده نظام یک جامعه‌اند نیز از این قاعده مستثنا نیستند. بی‌شک کسی نمی‌تواند مدعی شود که هیچ نقل دینی درباره مسائل اقتصاد، علوم سیاسی، مدیریت و جامعه‌شناسی وجود ندارد یا اینکه این دسته اخبار و احادیث صرفاً صبغه اخلاقی داشته و معرفتی در پی ندارند.

وقتی از عقل، تجربه و نقل قطعی در راه استحصال گزاره‌های علوم انسانی استفاده به‌جا و حداکثری شود و دلیل عقلی و نقلی و تجربی ظنی نیز در جایگاه خود به‌عنوان فرضیات آزمون‌پذیر یا شاهد و مؤید نظریات و فرضیات دیگر به کار گرفته شوند، علوم انسانی اسلامی به اوج بالندگی و کارآمدی خواهند رسید.

استفاده ضابطه‌مند از دلیل نقلی (گزارش و حیانی) که حائز دو ویژگی ارزشمند صدق

خبری و مْخبری است، گزاره‌های علوم انسانی را بسیار کامل‌تر، کارآمدتر و واقع‌نماتر از علوم انسانی ترجمه‌شده مبتنی بر آزمایش و استقرای غیربومی در شرایط فرهنگی متفاوت از جامعه اسلامی ایران و متکی بر نقل و گزارش فاقد صدق مْخبری و خبری خواهد نمود و چه بسا این بهره‌برداری حداکثری از منابع معتبر معرفت (عقل و نقل و تجربه ضابطه‌مند) راه‌های تازه‌ای را فراروی محققان و نظریه‌پردازان علوم انسانی جامعه ما گشوده و بسیاری از جاده‌های پرپیچ‌وخم و تاریک نظریات و فرضیات غیربومی را روشن کند؛ خواه به اثبات و تأیید فرضیات و نظریات غیربومی بینجامد و خواه به رد آن‌ها و پایه‌گذاری نظریه‌ای متفاوت.

### دو عامل غیردینی بودن علم سکولار

خاستگاه جغرافیایی نظریه، فی‌نفسه هیچ نقشی در دینی بودن آن ندارد، چون علم مرز جغرافیایی ندارد. آنچه احیاناً مایه غیردینی بودن (به معنای غیرعلمی بودن) برخی گزاره‌های علمی، به‌ویژه در حوزه علوم انسانی غربی می‌شود، آن است که عالمان مغرب‌زمین پس از رنسانس و تشدید تجربه‌گرایی و تحصیل‌گرایی، از یک سو منبع عقل را بی‌مایه کردند و از سوی دیگر، با یادآوری پیشینه تاریک تسلط ارباب کلیسا بر سیاست و علم، منبع نقل را فرومایه کردند. با انزوای دو منبع عقل و نقل (که در صورت اثبات حجیت و اعتبارشان، اتقان فراوان و قلمرو وسیعی در معرفت دارند)، چیزی جز تجربه، فراروی عالمان و پژوهشگران نماند و پای تجربه، بدون استمداد از عقل و نقل در کشف و تبیین قوانین علمی (به‌ویژه در حوزه علوم انسانی)، چوبین و زبان آن الکن است.

جدای از این نقش سلبی، نضج علوم در مهد تمدن سکولار، یک تأثیر اثباتی بسیار مهم نیز داشت؛ یعنی عالمان مغرب‌زمین نه تنها از منبع عقل و نقل در تولید علم جدید تقریباً هیچ بهره‌ای نبردند، بلکه در بسیاری از نظریات اقتصادی، سیاسی، مدیریتی و جامعه‌شناختی، رویکرد عقل‌گريزانه و دین‌ستیزانه داشتند. تأثیر ژرف پیش‌فرض‌های ارزشی و ایدئولوژی‌های الحادی و اومانستی صاحبان علم جدید در علوم انسانی، بر



پژوهشگران تاریخ علم پوشیده نیست.

گویا غیرارزشی بودن و غیرجهتدار بودن علم (که گفته می‌شد ارمغان علم جدید است)، تنها شامل جهت‌های دینی و ارزش‌های الهی شد و البته مجالی فراخ برای تاخت‌وتاز ارزش‌های الحادی و سکولار در میدان علم و تولید نظریه باز کرد.

### نتیجه‌گیری

هویت اصلی و گوهر علم و دین یگانه است. قلمرو مسائل نیز ملاک افتراق حوزه علم و دین نیست و منبع و روش شناخت علم و دین نیز متفاوت نیست. پس گذشته از تعارض، دوگانگی علم و دین در هویت، محتوا و روش، منتفی است. آنچه نمود تعارض علم و دین تلقی می‌شود، تقابل عقل و نقل و تجربه و شهود است که با تعیین جایگاه و قلمرو آن‌ها، این تقابل به تعامل تبدیل شده و در نتیجه، علوم، دینی و معرفت دینی، علمی خواهد شد.

## کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. عهد عتیق (تورات)
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۳ق، فرائد الأصول، مجمع الفکر الإسلامی، قم.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، عقل و اعتقاد دینی، قم، طه.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، تسنیم، ج ۲، قم، اسراء.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، قم، اسراء.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ الف، رحیق مختوم، ج ۱ (۱-۱)، قم، اسراء.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ ب، رحیق مختوم، ج ۱۰ (۲-۵)، قم، اسراء.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، سرچشمه اندیشه، ج ۱، قم، اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ ج، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، وحی و نبوت، قم، اسراء.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۳، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم، تشیع.
۱۳. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۴، مکتب تفکیک، قم، دلیل ما.
۱۴. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، تهران، طلوع آزادی.
۱۵. شریف‌الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، نهج البلاغه، قم، هجرت.
۱۶. صدرالدین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۹، الحکمة المتعالیة، تهران، شرکت دار المعارف الإسلامیة.
۱۷. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ۱۳۶۱، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه.
۱۸. متقی هندی، کنز العمال، (۱۴۰۹ق)، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۱۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا.