

در آمدی بر
نظریه اسلامی رابطه علم و دین
با تأکید بر دیدگاه
علامه حسن‌زاده آملی



حسن جعفریان
پژوهشگر تعلیم و تربیت اسلامی

از مهمه علم تا علم حقیقی!

مقدمه

منابع تحقیق و رویکرد آن

یکی از عوامل برانگیختگی بنده برای تحقیق و تبیین دیدگاه علامه حسن‌زاده در خصوص رابطه علم و دین، وجود یک رساله مستقل - هر چند مختصر و فشرده - درباره موضوع، به قلم توانای خود استاد بوده است. تدوین این رساله وزین به سال ۱۳۷۵ برمی‌گردد؛ یعنی زمانی که آقای دکتر مهدی گلشنی در مقام ریاست پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و علوم انسانی هشت پرسش اساسی درباره رابطه علم و دین را طی نامه‌ای رسمی برای استاد ارسال کردند. پاسخ‌های محمل اما عمیق ایشان در دوازده صفحه و تحت عنوان رساله علم و دین در کتاب گران سنگ هزار و یک کلمه (جلد ۳، کلمه ۳۵۰) منتشر شده است.^۱ ضمناً شرح تفصیلی این رساله به قلم شاگرد فاضل ایشان، جناب حجت‌الاسلام صمدی آملی در ۱۳۸۷ چاپ و منتشر شد که در این تحقیق از آن استفاده شده است. از ویژگی‌های شرح رساله این است که شارح محترم به سایر آثار علامه مراجعه و استناد کرده است.^۲ البته ایشان به این مقدار اکتفا نکرده و در شرح این رساله از میراث غنی

اشاره

کارشناسان سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی در هشتمین نشست «رابطه علم و دین و تأثیر آن بر برنامه‌ریزی درسی»، که طی دو جلسه در مرداد و شهریور ۱۳۹۰ برگزار شد. میزبان حسن جعفریان بودند. تلاش برای شناسایی و تبیین رهیافت‌های اساسی «نظریه اسلامی رابطه علم و دین» با تأکید بر مجموعه آثار علامه ذوالفنون، آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی و با محوریت اثر وزین رساله رابطه علم و دین و شرح آن، دغدغه اصلی این تحقیق بوده است. متن پیش‌رو، خلاصه سخنرانی و پرسش و پاسخ‌هاست که بعد از بازنویسی و تنظیم، از سوی کار گروه علم و دین دفتر برنامه‌ریزی و تألیف کتب درسی، در اختیار مجله قرار داده شده است.

◀ کلیدواژه: رابطه علم و دین، حسن‌زاده آملی، علم، توهم

حکمت و عرفان اسلامی و در صدر این آثار از اسفار- اثر ماندگار جناب صدر المتألهین- بهره برده است.

به نظر من در میان همه این ویژگی‌ها، آنچه برای کتاب شرح رساله علم و دین امتیاز و برتری محسوب می‌شود، استخراج برخی شواهد و مؤیدات قرآنی این پاسخ‌ها از تفسیر شریف المیزان است. بر همین اساس، شاید بتوان تلاش شارح ارجمند برای افزایش ظرفیت استنادپذیری دیدگاه علامه حسن‌زاده به وحی الهی در جهت تولید دانش قرآن بنیان و نظریه‌پردازی و نواندیشی اسلامی ارزیابی کرد. بر این اساس، اگر از این پژوهش با نام درآمدی بر نظریه اسلامی رابطه علم و دین یاد کنیم، گزارف نخواهد بود.

گفتنی است که رویکرد این تحقیق وجود شناسانه است^۳. به همین جهت خصلت تجربیدی و انتزاعی دارد و نظریه علامه را از سایر نمونه‌ها کاملاً متمایز می‌کند. از سوی دیگر، مطالعات علم و دین در غرب^۴ به دلیل رویکرد پدیدار شناسانه‌شان، غالباً تجربی و انضمامی هستند^۵. به عبارت دیگر، آن‌ها علم و دین را اموری تاریخی و عصری قلمداد می‌کنند که جدا از زمان و مکان واقعیت ندارند. ظاهراً این تلقی در ذائقه پژوهشی آکادمیست‌های ما هم گوارتر است! البته پرسش‌های چهارم و پنجم^۶ تحقیق نیز از همین ویژگی برخوردارند و بیشتر شبیه به مسئله^۷ هستند؛ با این حال به دلیل این که در تکون نظریه علامه تأثیرگذار نبوده‌اند، گزارش ما در قید این دو پرسش نیست. ضمناً وجود تفاوت‌های عمیق را در تعریف و تلقی اندیشمندان از حقیقت علم و دین نباید از نظر دور داشت.

الگوی مختار در رابطه علم و دین

در تقریر حسن‌زاده از نظریه اسلامی رابطه علم و دین، نه تنها از تعارض (تضاد) خبری نیست بلکه از توافقی (استقلال)^۸ هم حرفی به میان نمی‌آید. ایشان در یک سطح به تعاضد و همکاری این دو می‌اندیشند و در سطحی برتر به اتحاد حقیقی آن‌ها اعتقاد دارند که از آن به «عینیت»^۹ علم با دین تعبیر می‌شود. از همین روی، بنده معتقدم که این دیدگاه بی‌نظیر است و افق‌های تازه‌ای را پیش‌روی محققان می‌گشاید. از منظر این تحقیق، بین علم‌آموزی و دینداری ارتباط مستقیم برقرار است؛ به عبارت دیگر، این دو ملازم یکدیگرند. بر این اساس، مدعای

اصلی این نظریه را در یک جمله این چنین می‌توان بیان کرد: «عالم واقعی، دین‌دار و دین‌دار واقعی، عالم است.»

گزارش نظریه

فصل اول: از توهم علم تا علم حقیقی!

اصولاً برای «علم» حدود هفده تعریف وجود دارد. تعریفی که علامه حسن‌زاده در این کتاب اخذ می‌کنند و آن را جامع‌ترین و محکم‌ترین تعاریف می‌دانند، عبارت است از: «علم، معرفت واقعی به مصنف کتاب نظام هستی و کلمات وجودی آن به قدر طاقت بشری است.» در ادامه، تعریفی هم از دین حق ارائه می‌دهند.

تفکر منطقی و علم حصولی

در اینجا، درباره علم حقیقی بحث می‌کنیم، ابتدا این موضوع را به صورت سلبی که علم حقیقی چه نیست، می‌گوییم و بعد، آن را به صورت ایجابی، که چه هست، بررسی می‌کنیم. علم حقیقی، معرفت فکری یا علم حصولی نیست؛ یعنی معلوم آن، «ماهیت»^۱ نیست و به واسطه (حجاب) حس و فکر تحصیل نمی‌شود. علامه حسن‌زاده علم حصولی را سرزنش می‌کنند اما از قضا در همین کتاب، علم‌آموزی را ترویج می‌کنند و دغدغه بسیاری درباره آن دارند؛ از همین روی در سیره علمی ایشان، شاهد پشتکار فراوانی هستیم.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که سرزنش علم حصولی با ترویج علم‌آموزی چگونه جمع می‌شوند. کما اینکه از ابن سینا نیز شاهد می‌آورند که علم منطقی معرفت فکری را سرزنش می‌کند و می‌گوید اگر به همین علم حصولی اکتفا شود، انسان به حقیقت نمی‌رسد. در ادامه، تعبیری هم از جناب صدر المتألهین در اسفار نقل می‌کنند: «وصول به حقیقت ممکن نمی‌شود الا به مکاشفات باطنیه و مشاهدات سیره»؛ در حالی که خود این بزرگان از برجستگان حوزه تفکر منطقی و فلسفی به حساب می‌آیند. به هر حال، می‌بینیم که این پارادوکس ظاهری خیلی دوام پیدا نمی‌کند و این دو با هم جمع می‌شوند؛ به این ترتیب که علامه تحصیل علم حصولی، چه در سطح حوزوی و چه دانشگاهی، را به منزله علت اعدادی برای وصول به علم حقیقی توصیه می‌کنند؛ یعنی علوم رسمی، اعم از زمین‌شناسی، مهندسی، پزشکی، نجوم، فیزیک، شیمی، ریاضی و حتی فقه و اصول که از اقسام معرفت فکری هستند، به نردبانی تشبیه می‌شوند که انسان جز



علوم رسمی،
اعم از زمین‌شناسی،
مهندسی، پزشکی،
نجوم، فیزیک،
شیمی، ریاضی و
حتی فقه و اصول
که از اقسام معرفت
فکری هستند،
به نردبانی تشبیه
می‌شوند که انسان
جز با بالا رفتن از
پله‌های آن به مقصد
نمی‌رسد



رسیدن میوه شیرین تری به نام علم است. بر این اساس، تقوا و تزکیه راه مستقلى محسوب نمى شود^{۱۴} بلکه ممد و زمینه ساز تفکر منطقی و فطری است^{۱۵}.

این راه هم اضافه کنم که علامه طباطبایی (ره) در جایی از تفسیر شریف المیزان، نقل به مضمون فرموده اند که آیاتی داریم مشعر به نوعی - یا بهتر بگوییم، به درجه ای - از علم که از طریق تقوا و تزکیه برای نفوس مکتفی اولیای خدا به دست می آید و از آن به «علم موهبتی» تعبیر شده است^{۱۶}. ایشان این آیات را با نظرشان در ذیل سوره مبارکه مائده، مبنی بر انحصار معرفت صحیح به تفکر منطقی، در تعارض نمی بینند؛ بدین نحو که اصل اینکه چیزی به نام تزکیه و تقوا خاستگاه علم موهبتی و معرفت شهودی است، منطقی و برهان پذیر است؛ لذا می بینید که تفکر منطقی در اینجا هم تعطیل بردار نیست.

حقیقت علم و معرفت شهودی

علامه حسن زاده معرفت شهودی یا علم حضوری را که مساوق با وجود است، علم حقیقی می دانند. از این علم به دارایی تعبیر می شود و صفت مقابل آن، فقر و ناداری است؛ در حالی که صفت مقابل علم حصولی، جهل و نادانی است. البته از نظر روایات و حکمت متعالیه، حقیقت علم، وجود نوری^{۱۷} و فعلیت (صورت) مجرد از ماده (قوه)^{۱۸} است که از این جهت فرقی میان علم شهودی و علم فکری نیست؛ یعنی علم حصولی با اینکه به ماهیت اشیا تعلق می گیرد، همانند علم حضوری، وجودی نوری و مجرد خواهد بود^{۱۹}.



علامه حسن زاده معرفت شهودی یا علم حضوری را که مساوق با وجود است، علم حقیقی می دانند. از این علم به دارایی تعبیر می شود و صفت مقابل آن، فقر و ناداری است

با بالا رفتن از پله های آن به مقصد نمی رسد. یعنی برآلت قرار گرفتن این علوم برای رسیدن به حقایق هستی، تأکید شده است.

به طور کلی می توان گفت، نهایت رهاورد علوم رسمی، آشنایی انسان با الفاظ و اصطلاحاتی در محدوده ذهن هاست که به واسطه آن ها معانی خاصی را ادراک می کند و از طریق این معانی آلی (ابزاری)، بر بعضی از مقاصد غائی خود دست می یابد. به عبارت دیگر، غایت علم حصولی ادراک ظواهر اشیا و قدرت تصرف^{۱۱} در آنهاست. بنابراین، اگر صاحب این علم از تعبد بیشتری برخوردار باشد، علمش را برای خدمت به خلق خدا به کار می گیرد و در غیر این صورت، از آن در جهت تأمین مقاصد مادی و منافع دنیوی استفاده می کند. سپس به جماعتی اشاره می کنند که قصد داشتند خود را از زحمت تفکر و تحصیل علم راحت کنند و به قول ما - این مسیر را دور بزنند اما سرانجام به وادی انحراف افتادند؛ مانند متصوفه^{۱۲}.

ناگفته نماند که از نظر علامه حسن زاده، طی کردن این پله ها برای نفوس مستکفی، یعنی انسان های مستعد و عادی، لازم است اما برای نفوس مکتفی، مانند اولیای الهی، این میزان تحصیل هم نیاز نیست؛ زیرا علم حقیقی در اصل تحققش، نیازی به معرفت فکری ندارد. این در حالی است که استاد ایشان، علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیات سوره مبارکه مائده، راه کسب معرفت و کشف واقع را در انحصار تفکر منطقی می دانند^{۱۳}. به نظر می آید که این با دیدگاه شاگردشان که معرفت حقیقی را منحصر به علم حضوری می دانند، جمع نمی شود و زاویه پیدا می کند؛ در حالی که با تحلیل دقیق تر و تعمیق مطلب به این نتیجه خواهیم رسید که این دو کاملاً هم سو و هماهنگ اند و با یکدیگر جمع می شوند.

یادم هست حتی در جایی که آیه کریمه: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (بقره، ۲۸۲)، بر تقوای الهی برای کسب علم و معرفت تأکید دارد، علامه طباطبایی (ره) از تقوا به مثابه راه دوم و میانبر یاد نمی کنند. ایشان در تحلیل رابطه تقوا با معرفت حصولی اعتقاد دارند از آنجا که معرفت حصولی و علوم رسمی میوه و فرزند تفکر منطقی است و تفکر منطقی، فعل دستگاه عقل است و از طرف دیگر، عقل نیز از شؤون فطرت انسانی است، لذا تقوا موجب شفاف سازی و آفت زدایی فطرت آدمی می شود؛ یعنی آن را برای تفکر منطقی صحیح تر آماده می کند که نتیجه آن، به ثمر



با همه این اوصاف، علم حصولی هیچ تلازم منطقی با هدایت و اصابت به حقیقت ندارد؛ به این معنا که ممکن است کسی دانشمند و فقیه یا فیلسوف باشد ولی به حقیقت رهنمون نشود و موحد نباشد. همچنان که در قرآن آمده است: «أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (الجاثیه/۲۳). بر عکس، کسانی هستند که از این علم برخوردار نیستند ولی به هدایت و حقیقت نائل می‌شوند. در ادامه می‌فرماید که نهایت علم حصولی، توسعه و ترقی فکری است که توسعه بیرونی است ولی آنچه موجب سعه وجودی و استکمال نفس و به تعبیر قرآن «انشریح صدر» می‌شود، علم حضوری است.

علمی را که بدون واسطه و حجاب حس و فکر محقق می‌شود (مانند علم انسان درباره حالات غم و شادی خود یا درباره حب و بغض خود) علم حضوری می‌نامند. به تعبیر دیگر، علمی که هر شیئی نسبت به خودش دارد؛ یعنی بین مُدرک و مُدرک، بین شناسنده و شناخته شونده، اتحاد برقرار می‌شود. این آگاهی‌ها بدون واسطه در نزد انسان حاضرند. بدیهی است که منشأ اختلاف این دو سطح یا دو مرتبه آگاهی در انسان، اختلاف در معلوم هر یک از آن‌هاست؛ بدین معنا که معلوم در علم حصولی، «ماهیات» است؛ در حالی که در علم حضوری، «وجود» است.^{۲۰}

بر همین اساس، علامه حسن‌زاده در مقام تعریف علم با انتخاب واژه «یافتن» نکته بسیار لطیفی را گوشزد کرده‌اند: «... و انسان به یافتن فعلیتهای^۱ وجودی نوری استکمال می‌یابد و ترقی وجودی پیدا می‌کند» به همین

دلیل ایشان درباره این مصرع شعر فردوسی که بسیار ساده ولی پرمعناست: «توانا بود هر که دانا بود» معتقدند که منظور دانا به علم حصولی نیست بلکه دارا به علم حضوری است لذا می‌فرماید: «توانا بود هر که دارا بود». سپس می‌گویند این فعلیت‌های وجودی همان صور علمی هستند که در سه سطح قابل تحلیل‌اند:

در سطح اول که ناظر به معرفت فکری است، هر فردی وقتی چیزی را می‌آموزد، با آن به اتحاد می‌رسد اما خیلی رقیق و الصافی است؛ زیرا خاستگاه علم حصولی انسان، محسوسات یا وهمیات انسان است که نفس (مدرک) از آن‌ها قوی‌تر است. بنابراین نفس در اینجا مُبدع یا مخترع آن صورت‌های علمی است که از آن‌ها به «معلوم بالذات» تعبیر می‌شود.

اما سطح دوم زمانی است که این معرفت، معرفت شهودی باشد؛ صورت علمی آن - معلوم بالذات - وقتی با نفس برخورد می‌کند، به اتحاد حقیقی یا به اندکاک می‌رسد^{۲۱} که تعبیر قرآنی آن «خلت»^{۲۲} است. اینجا نفس مظهر این معلوم نیست بلکه مظهر آن است. به عبارت دیگر در اتحاد اندکاک، حقیقت علم و عالم پس از اشتداد جوهری نفس ناطقه انسانی، در یکدیگر مُندک شده و یک حقیقت می‌شوند^{۲۳}. شبیه این نوع اتحاد در امور مادی هم وجود دارد. برای روشن شدن بحث، معمولاً این اتحاد را به اتحاد بین آکل و ماکول یا غذا و مغذی تشبیه می‌کنند^{۲۴}؛ مثلاً غذا بعد از آنکه



در دستگاه گوارش انسان به استحاله می‌رود و تبدیل به خون می‌شود، جزئی از اعضای بدن انسان می‌شود یعنی بین این دو اتحاد حقیقی برقرار شده است؛ به طوری که غذا و بدن یک حقیقت را تشکیل می‌دهند.

پرسش بسیار مهم در اینجا این است که اگر به‌راستی بین نفس و مُدركات وی اتحاد حقیقی برقرار است و نفس و اندوخته‌های علمی آن هرگز از هم جدایی ندارند، پس مسئله «سهو و نسیان» آدمی را چگونه می‌توان توجیه کرد. شاید تصورتان این باشد که یافته‌های روان‌شناسی مرتبط با یادگیری و حافظه، قدرت تحلیل این مسئله را داشته باشند اما از آنجا که این پژوهش‌ها عمدتاً معطوف به مادی بودن حافظه‌اند، پاسخ‌های ناقص و احياناً مخدوش را ارائه می‌کنند^{۲۶} فلذا به نظر می‌رسد جواب تفصیلی این اشکال را باید در کتاب‌های حکمی، چون اسفار ملاصدرا، جستجو کرد.

یادآوری می‌شود که یکی از ثمرات تربیتی اتحاد عالم و معلوم، درک مسئله «صیروت» است؛ به این ترتیب که نحوه «شدن و گردیدن» متعلمان، نسبت مستقیمی با تصورات و تصدیقات (معلومات) آنان دارد. تحول عالمان علم حصولی به همین اندازه است که چیزی را قبلاً نمی‌دانستند، اکنون می‌دانند اما تحول عالم به علم حضوری این گونه است که دم به دم در حال صیروت و قوی‌تر شدن و رشد کردن است؛ چرا که اقتضای معرفت شهودی آن است که تمامی خواننده‌ها و نوشته‌ها و فهمیده‌ها، یک پارچه خود انسان بشوند و انسان به مقام دارایی حقیقت آن‌ها نائل گردد. بنابراین، معلومات ما به میزان حظشان از حقیقت، توسعه وجودی ما را در پی خواهند داشت که قرآن کریم از آن به «انشراح صدر» تعبیر می‌کند.

از رهگذر این بحث می‌توان به ارزش علم و عالم نیز پی برد؛ بدین ترتیب که ارزش علم عالم به مقدار ارزش معلوم او خواهد بود اما از آنجا که محدوده علم هر عالمی به میزان سعه وجودی او بستگی دارد، ارزش هر علمی به اندازه ظرفیت و قابلیت وجودی عالم بدان علم خواهد بود. برای مثال، ارزش علم یک پزشک به اندازه معلوم وی - بدن انسان - نیست، بلکه به قدر طاقت خویش است؛ زیرا ممکن است در بدن انسان میلیاردها اسرار و رموز دیگر باشد که پزشک به آن‌ها نرسیده باشد. طبق این نظریه، به‌طور کلی در هیچ یک از علوم - خصوصاً علوم فکری -



اقتضای معرفت شهودی آن است که تمامی خواننده‌ها و نوشته‌ها، و فهمیده‌ها، یک پارچه خود انسان بشوند و انسان به مقام دارایی حقیقت آن‌ها نائل گردد.

بنابراین، معلومات ما به میزان حظشان از حقیقت، توسعه وجود ما را در پی خواهند داشت که قرآن کریم از آن به «انشراح صدر» تعبیر می‌کند

علم الهی در مقام تکوین و تشریح

ارزش علم عالم به پای قدر معلومش نخواهد رسید؛ فلذا همیشه علم افراد به میزان استعداد وجودی آن‌هاست. به همین دلیل است که حکمای اسلامی در تعریف علم، بر «طاقت بشری» تأکید داشته‌اند^{۲۷}.

بر پایه مقدماتی که عرض شد، آماده دریافت تصویر روشن‌تری از این حقیقت قرآنی می‌شویم که انسان تا در این جهان است، باید مراحل و مراتب آن جهان را طی کند^{۲۸} فلذا محال است انسانی که چشم حقیقت بینش در این جهان باز نشده، در آن جهان باز شود: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء ۷۲). بر خلاف اعتقاد رایج در میان عوام مؤمنین که خیال می‌کنند با انجام دادن یک سری عبادات و مناسک ظاهری و بدون سیر استکمالی نفس در این جهان، می‌توانند به جوار قرب الهی راه یابند!

بر اساس این نظریه، علم الهی به هیچ گروه یا کتاب یا علم خاصی - حتی علم اخلاق، فقه و تفسیر - وابسته و منحصر نیست بلکه تا وقتی که «معلوم» در علوم حوزوی «حد»^{۲۹} است، علم الهی محقق نمی‌شود؛ یعنی علم فکری غیر حق بین، تا آنجا که محدود به حد الفاظ آیات و روایات است، علم الهی نیست بلکه به تعبیر صاحبان علم حقیقی^{۳۰}، حجاب‌های غلیظ و اوهام باطل‌اند که در اینجا تعبیر به توهم علم یا پندار دانش شده است^{۳۱}. در مقابل، چنانچه «معلوم» در رشته‌های دانشگاهی - اعم از پزشکی، فنی و علوم پایه - «حق»^{۳۲} باشد، آن علم، علم الهی است؛ برای نمونه چنانچه علم یک طبیب، محدود به حد خاصی به نام بدن نبود و حق و وجود ساری و جاری در بدن را نیز مشاهده کرد، علمش الهی خواهد بود. از همین رو علامه حسن‌زاده می‌فرماید: «حد را بردار، حق را بگذار».

از دیدگاه حکمت متعالیه و این نظریه، علم بما هو علم (علم حقیقی) الهی است؛ نه تنها در ساحت تکوین بلکه در ساحت تشریح نیز این گونه است. از قرائن برمی‌آید که منظور علامه از مقام تشریح، مقام «تعلیم الهی» باشد؛ چه اینکه مطلق تعلیم از نگاه ایشان الهی است. بنده از این حقیقت با عنوان «توحید معلم» یاد کرده‌ام^{۳۳} که بحث تفصیلی آن از حوصله این جلسه خارج است؛ با این حال به‌صورت اجمال عرض می‌کنم که عبارات قرآنی از

قبیل: «عَلَّمَكُمُ اللَّهُ» و «يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» متضمن همین معنا هستند.^{۳۴}

در اینجا توجه شما را به نکته‌ای نغز از علامه طباطبایی (ره) جلب می‌کنم: «این خدای سبحان است که علاوه بر دادن «حس» به بشر، «فکر» نیز به او داد تا با آن حس، مواد خام و با این فکر، قضایایی بسازد و به کمال برسد؛ البته به آن مقداری که برایش مقدر شده که علوم فکری جاری در تکوینیات یا به عبارتی علوم نظری را کسب کند»^{۳۵} و در این باب فرموده است: «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸)^{۳۶}

لازم می‌دانم بر این نکته تأکید کنم که ادعاهای مطروح در این نظریه، تنها در مقام ثبوت و نفس الامر صادق و مطابق با واقع‌اند؛ لهذا غفلت از رویکرد وجود شناسانه این تحقیق به موضوع علم، منشأ سوء تفاهم در تحلیل علم الهی و مانع فهم آن خواهد بود.

جمع‌بندی و پیشنهاد

خلاصه دیدگاه علامه حسن‌زاده در این قسمت این است که علم به حقیقت هیچ موجودی از ناحیه معرفت فکری و تحصیلات رسمی در حوزه و دانشگاه میسر نمی‌شود، بلکه فقط با علم شهودی می‌توان به حقیقت اشیا رسید. به تعبیر دیگر، علوم بشری که مولود تفکر منطقی است، تنها به مثابه نردبان و علت اعدادی علم حقیقی است و به بیان شیوای حکمت متعالیه «علوم بذر مشاهدات‌اند». بر این اساس، می‌توان مؤلف کتاب یا معلم کلاس را به باغبانی تشبیه کرد که می‌خواهد این بذر را شکوفا کند؛ بذری که اقتضا می‌کند به میوه شیرین مشاهده تبدیل شود. باغبان معمولاً دو کار انجام می‌دهد که یکی سلبی است و دیگری ایجابی. یک بار زوائد موجود را هرس می‌کند و بار دیگر کود و آب را فراهم می‌کند.^{۳۷} بنابراین، دانشگاه‌های^{۳۸} ما نیز در گام اول موظف‌اند علم مدرن را از علایق ایدئولوژیک و متافیزیک^{۳۹} عمدتاً پنهان آن پالایش کنند.^{۴۰} در گام دوم با مساعدت حوزه، آن را از آبخور زلال اندیشه اسلامی سیراب کنند؛ یعنی همچنان که گفته شده است، در مقام توصیف پدیده‌های طبیعی و انسانی و آموزش علوم تجربی^{۴۱} به علل فاعلی و غایی نیز توجه شود.

پی‌نوشت

۱. بازگشت همه پاسخ‌ها به پاسخ سؤال اول تحقیق است.
۲. از قبیل: دروس معرفت نفس، اتحاد عاقل و معقول، انسان و قرآن و....
۳. معطوف به مبادی هستی‌شناسی علم و معرفت و مساوت حقیقت علم با وجود نوری در حکمت متعالیه.
۴. رابطه علم و دین دغدغه مسیحیت بوده است و مطالعات آن تبار غربی دارد؛ هرچند در جهان اسلام بی‌سابقه نیست. بر این اساس، توجه اندیشمندان کشور ما به این حوزه، به پیروی انقلاب اسلامی و مواجهه آن با تمدن غرب برمی‌گردد.
۵. اقتضای این رویکرد، توجه به علل عرضی - شرایط مادی و اعدادی - به وجودآورنده یک پدیده است؛ همچنان که در فلسفه گفته می‌شود: «کل حادث مسبوق بماده و مدة»؛ یعنی هر پدیده‌ای در چارچوب زمان خاص و مکان خاص واقع می‌شود.
۶. پرسش چهارم: در گذشته زمینه‌های پیدایش تعارض بین این دو چه بوده است؟ پرسش پنجم: نقش دین در رونق گرفتن علم در تمدن درخشان اسلامی و در غرب بوده است؟
۷. به نظر می‌رسد که منشأ اهمیت بیش از اندازه مسأله (problem) به جای سؤال (question) در تعلیم و تربیت مدرن ناتوانی فلسفه غرب در پاسخ‌گویی به سؤالات بنیادین و متافیزیکی انسان است. ریشه این عجز را باید در نگاه مادی و تاریخی آن‌ها به جهان هستی و نفی حقایق ثابت در عالم جست‌وجو کرد. بدیهی است که این موضوع را نباید با ضرورت رویکرد «مسئله محوری» در برخی شاخه‌های علوم اسلامی مانند فقه - با نگاه حکومتی - خلط کرد؛ یعنی همان رویکردی که استاد شهید مطهری در مقام پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه و مقتضیات روز دنبال می‌کردند.
۸. از این دیدگاه در کلام مسیحیت با عنوان «نظریه دو زبانی» یاد می‌شود که نقد و بررسی آن و سایر مدل‌ها در جای خودش ضروری است.
۹. بعضی از آن‌ها در بعضی دیگر، قابل ادغام است (نک: حسن حسن‌زاده آملی، مآثر آثار، ج ۲).
۱۰. ذهن انسان در مواجهه با موجودات، دو مفهوم مغایر برداشت می‌کند؛ یکی «چیستی» یا ماهیت و دیگری «هستی» یا وجود. در فلسفه اسلامی، اصالت به معنای حقیقی و عینی بودن، برای «وجود» اثبات می‌شود.
۱۱. بشر با نوعی تصرف در موجودات زمین و آسمان، به اهداف و آرزوهایش در زندگی می‌رسد (نک: ترجمه فارسی المیزان، ج ۵، ص

۵۰۶) البته این موضوع نباید با تصرف‌گرایی استیلا طلبانه علم مدرن خلط شود.

۱۲. جناب آخوند در مقدمهٔ اسفار از جهلهٔ صوفیه به شدت گله می‌کند و از آن‌ها به منزلهٔ جماعتی نفهم که چشمشان از دیدن اسرار حکمت ناتوان است، یاد می‌کند.

۱۳. نک: ترجمهٔ فارسی المیزان، ج ۵، صص ۱۴ تا ۱۸.

۱۴. نک: ترجمهٔ فارسی المیزان، ج ۵ صص ۴۳۶ تا ۴۳۸ و صص ۵۰۹. ۱۵. بازگشت تمام منطق‌های امروزی - مانند فازی - به منطق صوری است که چیزی خارج از فطرت انسانی نیست؛ البته در «صورت» و نه در «مواد» که بحث دیگری است.

۱۶. نک: ترجمهٔ فارسی المیزان، جلد ۵ صص ۴۴۱ و ۴۴۲

۱۷. اشاره به روایتی از امام صادق (ع) دارد که به «حدیث عنوان بصری» معروف است: «لیس العلم بالتعلیم انما هو نور یقع فی قلب من أراد الله تبارک و تعالی ان ینبیهه...؛ علم به تعلم نیست، بلکه علم نوری است که خداوند آن را در قلب هر کس که بخواهد هدایتش کند، قرار می‌دهد...» (محمد تقی مجلسی، بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ص ۲۲۴).

۱۸. ناظر به عبارت مرحوم آخوند در اسفار است: «العلم هو کل وجود صوری مجرد عن المادة یادآوری می‌کنم که در فلسفهٔ اسلامی، براهین متعددی در اثبات تجرد علم اقامه می‌شود (نک: حسن حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، درس‌های ۴۶ و ۴۷).

۱۹. بنده این سخن رهبری انقلاب را که می‌فرماید: «نور بودن علم باید مورد نظر باشد و از جمله شئون دانشگاه اسلامی، یکی همین است»، دلیل بر فرزاندگی و حتی شجاعت ایشان می‌دانم (در جمع استادان و دانشجویان دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹).

۲۰. نک: سید محمد حسین طباطبایی، نه‌ایة‌الحکمه، مرحله یازدهم.

۲۱. «فعل» در اینجا مقابل «قوه» و استعداد محض است.

۲۲. برای توضیح بیشتر نک: داوود صمدی آملی، شرح رسالهٔ رابطهٔ علم و دین، صص ۱۶۲ و ۱۶۳؛ به نقل از دروس اتحاد عاقل و معقول، درس ۱۰، ص ۱۷۲.

۲۳. ناظر به مقام حضرت ابراهیم (ع) - خلیل الله - است (نک: مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، ج ۷، ص ۱۵۶؛ داوود صمدی آملی، شرح رسالهٔ رابطهٔ علم و دین، ص ۱۳۶ تا ۱۶۷).

۲۴. این موضوع یکی از بنیان‌های فلسفهٔ تربیت اسلامی به شمار می‌آید. متن گزارش به یکی از دلالت‌های تربیتی آن اشعار دارد.

۲۵. این اتحاد را به حل شدن دانه‌های شکر در آن نیز تشبیه کرده‌اند؛ لیکن به نظر من، مثال غذا و مغذی به مقصود ما نزدیک‌تر است (نک: مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، ج ۷، ص ۱۵۵).

۲۶. عارض شدن نسیان و فراموشی را ناشی از اختلالات مخصوص در دستگاه مغز (تغییرات در مادهٔ عصبی) می‌دانند (نک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۱۳۴ تا ۱۴۲).

۲۷. برای نمونه، جناب آخوند در اسفار می‌فرماید: «ان الفلسفة استکمال النفس الإنسانیة بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها... بقدر الوسع الإنسانی... علی حسب الطاقة البشریة...».

۲۸. دریغم آمد که از نگاه امام خمینی به تماشای این حقیقت ننشینیم؛ ظاهراً این‌گونه دیده‌اند و نوشته‌اند: «میزان در بینایی عالم آخرت، بینایی قلب [در دنیا] است... گمان نکنند علمای مفاهیم و دانشمندان اصطلاحات و عبارات و حافظین کتب و مسافرات که اهل علم بالله و یوم الاخرة هستند. (نک: امام خمینی، چهل حدیث ۲۴).

۲۹. منظور از حد، همان خلق است و محدود، مخلوق است.

۳۰. از دیدگاه قرآن کریم، میزان برای تشخیص عالمان حقیقی از عالم‌نماها، خشیت از حق تعالی است: «انما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر، ۲۶)

۳۱. امام خمینی از جایگاه یک عالم حقیقی، نکات بسیار تأمل‌برانگیزی را در این زمینه متذکر شده‌اند که به اعتقاد من، حیات‌بخش جامعهٔ علمی کشور ماست؛ همانجا که می‌نویسند: «اگر مقصد انسان در کسب علوم، وصول به حق تعالی و تحقق به اسماء و صفات و تخلق به اخلاق الله نباشد، هر یک از ادراکات انسانی در کاتی شود برای او و حجاب‌های ظلمانی گردد که قلبش را تاریک و چشم بصیرتش را کور می‌کند... اگر کسی دارای علوم رسمیه شده و از این امور خالی است، بداند که حظی از علم ندارد، بلکه از اصحاب جهالت و ضلالت است.» (نک: امام خمینی، چهل حدیث، حدیث ۲۴).

۳۲. مساوق وجود و ثابت و باقی است.

۳۳. نک: حسن جعفریان، معرفت الهی و فلسفهٔ آموزش (با نگاهی به تفسیر المیزان)، تهران، مرکز تربیت مربی دینی مشکات، ۱۳۸۹.

۳۴. علق، ۵: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم»، مائده، ۴: «وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ...»؛ بقره، ۲۸۲: «... وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبًا بِالْعَدْلِ... وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.»

۳۵. نک: ترجمهٔ فارسی المیزان، جلد ۵، ص ۵۰۷

۳۶. نک: ترجمهٔ فارسی المیزان، ج ۱۲، صص ۴۵۱ و ۴۵۲.

۳۷. به تعبیر رایج علمای اخلاق، اول تخلیه از رذائل و دفع موانع؛ سپس تخلیه به فضایل و کسب عوامل.

۳۸. شاید کمتر کسی منکر این واقعیت باشد که خاستگاه دانشگاه‌های ما، فرهنگ و تمدن غرب است و مأموریت بازتولید علم سکولار و به‌دنبال آن مدرنیته را در سایر کشورها برعهده دارند. البته این تلقی که دانشگاه یک نهاد ذاتاً غیردینی است، حرف دیگری است که طرفدارانی هم در بین جریان اسلام‌گرایان سنتی دارد لیکن هیچ‌گاه دیدگاه رسمی جمهوری اسلامی نبوده است. پیشنهاد می‌کنم بیانات امام خمینی در اولین روزهای وقوع انقلاب فرهنگی را مرور کنید. (نک: صحیفهٔ امام، ج ۱۲، صص ۲۴۸ و ۲۴۹).

۳۹. منافذ یک ماتریالیستی و ایدئولوژی‌های لیبرالیستی و اوامانیستی و سکولاریستی حاکم بر علم جدید.

۴۰. آن چنان که برخی متفکران تحت تأثیر هایدگر و دوستان فرهنگستان علوم اسلامی - البته با مبادی دیگر - تصور می‌کنند، این اقدام امکان‌پذیر بوده و همیشه مستلزم تولید گزاره‌های جدید علمی نیست. به عبارت دیگر، هرگونه تلقی و تفسیر از غیر یک پارچه که با فرض همبستگی ذاتی عناصر معرفتی (فرهنگی) مدرنیته آمیخته باشد، مخدوش به نظر می‌رسد.

۴۱. گزارش مکتوب کارگاه آموزشی بنده با موضوع الگوی اسلامی آموزش علوم، تحت عنوان «آموزش حکمت بنیان» به چاپ رسیده است (نک: فصلنامهٔ رشد آموزش معارف اسلامی، شمارهٔ ۸۳، زمستان ۱۳۹۰).

