

Renovation concept of science and religion In light of Approach combines reason and faith

Ahmad Abdolhoseini*

Abstract

The historical review of "reason and faith" and Interaction between The findings human and religious data and to Clarify the scope of each of these two categories, has attracted the attention of philosophers and theologians. So that the mountain area of the history of religions can be considered Continuous dialogue scenes reason and religion that the new face of its history as "science and religion" goes back to the Middle Ages. Science in the broad sense of the word is Regular collection of knowledge and human knowledge about natural facts which is obtained by experience and observation. Religion is a set of doctrines that is Revealed the source of divine revelation to prophets to guide mankind. Due to the differences in technique, subject matter and purpose of science and religion, this question has always been between philosophers and theologians, that what proportion can be assumed that between them? With a descriptive method, this article attempts to explain the approach of the Quran on the relationship between reason and faith and renovation concept of science and religion In light of this approach combine. Results showed that due to the nature of religious knowledge in both natural and divine, Working scientist and prophet is one thing And it is determining the nature of religious knowledge In both natural and divine their proper method: Who, of course, the best way for scientists to determine the nature of religious knowledge is Directly observed facts of nature By means of sense and experience with a rational assessment and The best method in determining the religious knowledge of the divine nature is Discover Paranormal facts in the light of supernatural revelation with rational measure.

Keywords: The Holy Quran, ration and faith, Innate knowledge, science and religion

* Faculty member . of Islamic Azad University, Meybod Branch, Islamic Education Group, yazd, Iran,
ahmad.abdolhoseini@gmail.com

Date received: 30.06.2020, Date of acceptance: 08.09.2020

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نوسازی مفهوم علم و دین بر پایه رویکرد ترکیبی عقل و ایمان

احمد عبدالحسینی*

چکیده

پهنه تاریخ ادیان صحنه گفت‌وگوهای مستمر عقل و دین است که سابقه چهره جدید آن تحت عنوان «علم و دین» به اواسط قرون وسطی می‌رسد. با توجه به تفاوت در روش، موضوع و غایت علم و دین، همواره این سؤال بین فیلسوفان و متالهان مطرح بوده است که چه نسبت و رابطه‌ای می‌توان بین آن دو فرض کرد. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در صدد تبیین رویکرد جامع قرآنی در خصوص نسبت عقل و ایمان بر پایه اصل فطرت و سپس نوسازی مفهوم علم و دین در پرتو آن است. یافته‌های پژوهش نشان داد که با توجه به فطری بودن دانش دینی در هر دو بعد طبیعی و الهی، کار دانشمند تجربی و نبی یک چیز است و آن تعیین دانش دینی فطری انسان در دو بعد طبیعی و الهی با روش مناسب خود: که طبیعتاً مناسب‌ترین روش برای دانشمند تجربی در تعیین دانش دینی فطری طبیعی، مشاهده مستقیم حقایق طبیعت با ابزار حس و تجربه همراه با سنجش عقلی است و مناسب‌ترین روش برای نبی در تعیین دانش دینی فطری الهی، کشف حقایق ورای طبیعت در پرتو وحی همراه با سنجش عقلی است.

کلیدواژه‌ها: علم و دین، دانش فطری، عقل و ایمان، قرآن کریم.

* دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد میبد، یزد، ایران،
ahmad.abdohoseini@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۸

۱. مقدمه و طرح مسئله

مراد از دین، مجموعه معارف و حیانی است که مشتمل بر اعتقادات و احکام عملی بوده و برای هدایت انسان‌ها و تکامل روحی آنان، از طرف خداوند بر انبیای پیشین و پیامبر اسلام نازل شده و در کتاب و سنت اظهار گردیده است؛ و مراد از علم معنی محدود تجربی آن است که شامل علوم طبیعی و اجتماعی بوده و در مقابل دانش به معنای اعم و فلسفه به عنوان معرفت عقلانی، از دوران نوزایی علمی (رنسانس) به علوم تجربی خوانده می‌شوند. رابطه علم و دین و یا همان نسبت عقل و دین در عالم مسیحیت و اسلام به شکل‌های مختلفی مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است، لکن این مسئله با مرور زمان و با پیشرفت علوم تجربی اوج بیشتری گرفت و وارد معرکه آرا شد.

در مغرب زمین [برخی] مسیحیان اولیه تعالیم دینی خود را علم می‌دانستند و معتقد بودند با توجه به اینکه هدف از دانش پژوهی رسیدن به حقیقت است، با داشتن آموزه‌های مسیحی که آن‌ها را به حقیقت می‌رساند نیازی به علم - بخصوص اگر با دین در تعارض باشد - ندارند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۳)؛ بنابراین، در این دوره از تفکر، حتی اگر میان علم و دین تعارضی دیده می‌شد، خیلی اهمیت نداشت و برای مسیحیان انگیزه لازم برای پرداختن به آن ایجاد نمی‌شد. در دوره قرون وسطا نیز به سبب ویژگی‌هایی که این دوره داشت، برتری با دین بود و علم نمی‌توانست دایره حکومت خود را وسعت بخشیده و باعث چالش جدی با دین شود. در دوران فلسفه مدرسی، علم و حکمت در دست روحانی‌های مسیحی بود و تنها مباحثی که می‌توانست توجه‌کننده عقاید غیر خالی از تحریف مسیحیت باشد، در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می‌شد. در این دوره به دلیل ویژگی‌هایی که این دوران داشت، تعارض جدی بین علم و دین مشاهده نمی‌شد. (محیطی اردکان، ۱۳۹۲، ص ۳۱)

قبل از عصر روشنگری و ظهور علم جدید، روش علمی از راه تبیین و با توسل به غایات بود. با وقوع رنسانس روش ریاضی و مشاهده و سپس آزمایش و نظریه پردازی به میان آمد و از این راه به بررسی پدیده‌ها پرداخت، یعنی به جای علل غایی و روش تبیین توصیفی، علل فاعلی مطرح شد و این همان تبیین مکانیکی طبیعت است، با این زمینه قرن هفدهم عصر تولد علم جدید نامیده می‌شود. آنچه باعث شد علم جدید قرن هفدهمی با علم قرون وسطایی متفاوت باشد، ترکیب جدید استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود (باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۷) که اقدام‌های کپرنیک، کپلر، گالیله، بویل، تیکو براهه و فرانسسیس

بیکن بر آن مهر تأیید زد و جهان از آن پس با روابط کمی تبیین می‌شد. با آشکار شدن رموز طبیعت توسط علم جدید و نارسایی مفهومی که کلیسا از خدا ارائه می‌داد، روز به روز احساس نیاز به خدای حاضر در صحنه کم رنگ‌تر می‌شد و بدین گونه، نخستین جرقه‌های تعارض علم و دین زده شد.

قرن هجدهم را عصر عقل و روشنگری نامیده‌اند و شاخصه اصلی رهبران فکری آن پیروی از شریعت عقل، یعنی دین عقلانی بوده است در ابتدای این دوره شریعت عقل و وحی به‌عنوان دو طریق معتبر مطرح بودند، اما بعدها شریعت عقل که همان خداپرستی طبیعی بود، رونق بیشتری یافت و الهیات طبیعی جانشین وحی تلقی شد. عقل و کفایت آن در بررسی و تحلیل مسائل در رأس قرار گرفت و وحی و کتاب مقدس جنبه تبعی پیدا کرد. همچنین در این مرحله خداپرستان طبیعی با سیطره ارباب کلیسا در افتاده و در عقاید و شعائر مسیحیت به‌صورت شک و تردید و خرافه می‌نگریستند. این نهضت روشنگری در مرحله سوم جنبه شکاکیت و الحاد به خود گرفت و به تخطئه انواع صور دین انجامید.

در قرن نوزدهم رابطه علم و دین بیشتر جنبه تعارض و تنش پیدا کرده و تعارض علم و دین در محورهای مختلفی مطرح و مورد کشمکش قرار گرفت. از جمله نظریه‌هایی که در این قرن، باتدبیر، حکمت و دخالت الهی در خلقت جهان معارضه پیدا کرد و به پایین آمدن شأن و مقام سنتی انسان و ارزش‌های اخلاقی انجامید، نظریه «تبدل انواع» داروین - در مقابل نظریه «ثبات انواع» ارسطو - بود. با مطرح شدن این نظریه، اعتبار عقاید دینی و کتاب مقدس زیر سؤال رفت (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۰۱ - ۱۲۱) و آتش اختلاف و تعارض علم و دین برافروخته‌تر شد. دانستنی است که در همین سده صدای مرگ خدا توسط نیچه به گوش رسید و کارل مارکس، دین را افیون توده‌ها معرفی کرد. در نیمه اول قرن بیستم، فریودین را نوعی روان رنجوری وجدی‌ترین دشمن علم دانست و پوزیتیویسم منطقی با بی‌معنا خواندن گزاره‌های متافیزیکی پا به عرصه ظهور گذاشت (گلشنی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰).

اما در عالم اسلام مسئله علم و دین از چشم اندازی دیگر و با عنوان «رابطه عقل و دین» مطرح شده است و مسئله رابطه علم و دین به شکلی که در جهان مسیحیت مطرح بوده، نه به‌عنوان مسئله، بلکه به‌مثابه موضوعی وارداتی مورد بحث اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. با توجه به اهمیت زیاد اموری مانند عقل، علم، تفکر و مفاهیمی از این قبیل در منابع

اصیل اسلامی، طبیعی است که هیچ‌گاه بحث رابطه علم و دین [آن‌گونه که در غرب مطرح شده است] به‌صورت مسئله و معضل مطرح نشود.

بنابراین، با توجه به تفاوت بسترهای چالش‌زا در اسلام و غرب، در جهان اسلام، مجالی برای نزاع جنجالی علوم طبیعی و دین وجود نداشت؛ اما متفکران اسلامی به دلایل مختلف به‌جای مطرح کردن نزاع علم طبیعی و دین، مسئله رابطه عقل و وحی را به بحث گذاشتند. با گسترش روزافزون اسلام و روی آوردن مردم از نقاط مختلف جهان به این دین شریف، سؤال‌های تازه و گاهی وارداتی ذهنشان را مشغول می‌کرد. علاوه بر اینکه بافاصله گرفتن بعضی از گروه‌های مسلمان از سنت گران‌بهای نبوی و محروم ماندن آن‌ها از سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام، دچار سردرگمی‌ها و شبهه‌هایی شدند که ضرورت دفاع عقلانی از دین و در نتیجه، پیدایش معتزله را در پی داشت. این رویکرد با واکنش‌های منفی از سوی اهل حدیث و اخباری‌ها روبه‌رو شد. در این بین، دیدگاه‌های معتدلی نیز از سوی افرادی مانند /شعری، طحاوی، ماتریدی و... مطرح شد. درگرفتن بحث حسن و قبح عقلی باعث شد عدلیه - معتزله و شیعه - با اثبات آن از غیر عدلیه - اشاعره - متمایز شوند. متکلمان شیعه به دلیل بهره‌مندی از غنای قرآن و سنت و با اجتناب از افراط و تفریط، به مشکل تعارض عقل و وحی گرفتار نشدند (ر.ک: خسرو پناه، ۱۳۸۳، ص ۶۵ - ۶۸ به نقل از محیطی اردکان ۱۳۹۲).

از چشم‌اندازی دیگر، این بحث در عالم اسلام بین فلسفه و دین یا عقل و وحی و در اثر نهضت ترجمه رخ داد. کنندی با توجه دادن به این نکته که فلسفه و دین هر دو، چشمه‌های یک حقیقت‌اند، عدم تعارض آن دو را اثبات کرد. در این زمان ترجمه، به شکل مطلوب و هماهنگ با فرهنگ اسلام صورت نمی‌گرفت. در اثر کیفیت نادرست ترجمه، اندیشه تعارض علم و دین بین عامه مردم قوت گرفت، به گونه‌ای که به گفته ابوریحان بیرونی «مردم از علومی که از یونان آمده به حدی گریزان شده‌اند که حتی از اسامی که به سین ختم می‌شود [مانند پیتاگوراس، دموکریتوس، ذیمقراطیس و...] نیز متنفر هستند» (گلشنی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹). البته برخی به این نکته توجه داشتند و سعی کردند این مشکل را برطرف کنند. مثلاً، فارابی در تلخیص کتاب نوامیس افلاطون، آنچه را در سیاق اسلام نمی‌گنجد حذف کرده است (گلشنی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰ - ۱۵۱). گروهی مانند غزالی - نویسنده کتاب‌های تهافت الفلاسفه و فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه - اندیشه‌های فلسفی ترجمه شده را مخالف دین و اندیشه‌های قرآنی دانستند و با فلسفه به‌شدت

مخالفت کردند. کم‌کم کار به جایی رسید که ابن تیمیه کتاب *نقض المنطق* را در رد منطق نوشت. این کار به نوبه خود باعث واکنش امثال *ابن رشد* و *غزالی* برای اثبات هم خوانی علم و دین شد؛ همچنان که عرفا نیز در تدوین عرفان نظری، عقل را با شهود پیوند داده‌اند. به هر حال در دوران معاصر، به برکت آموزه هماهنگی و آمیخته بودن عقل و نقل به‌عنوان حجت پروردگار در مکتب تشیع (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶ به نقل از محیطی اردکان، ۱۳۹۲) و ارائه حکمت متعالیه، شاهد پیشرفت‌های چشمگیر و استقبال وسیع و عمومی از علم و حکمت هستیم.

در عصر حاضر تحقیقات گسترده‌ای در خصوص رابطه علم و دین در داخل و خارج انجام شده است. میری و علی اصغری صدری (۱۳۹۰) در پژوهشی به بررسی رابطه علم و دین از دیدگاه شریعتی پرداخته و بر اساس نتایج تحقیق، شریعتی با نقد "علم مدرن" از جهت دستاوردهای اجتماعی اش و عدم توجهش به مقوله انسان و نیز با نقد شعار علم برای علم و بی‌تعهدی علم تلاش می‌کند تا مدلی برای همگرایی دین و علم ارائه کند. او معتقد است که علم باید مسئول باشد و خود را به یک آرمان متعالی پای بند کند. شریعتی در مجموع به مقوله وحدت علم و دین معتقد بود.

قائمی نیا و آزادی (۱۳۹۳) در تحقیقی به رابطه علم و دین در مسئله پیدایش انسان از دیدگاه تفسیر المنار و المیزان می‌پردازد. مطابق نتایج تحقیق مولف المنار در تلاش هر چه بیشتر برای برقراری و اعلام هم‌نوایی کامل میان علم و دین است اما مولف المیزان علامه طباطبایی (ره) به صورت جدی سعی در به چالش کشیدن روش مند و هدف مند علوم تجربی دارد. با این همه هیچ کدام مبانی معرفت‌شناختی رویکرد خود را بیان نکرده‌اند و لذا دستیابی به الگوی جامع مناسبات علم و دین از این رهگذر بسیار دشوار است.

جلال‌فر (۱۳۹۴) در پژوهشی به بررسی تطبیقی رابطه علم و دین از دیدگاه استاد جوادی آملی و دکتر نصرپرداخته است طبق نتایج این تحقیق استاد جوادی آملی جدانگاری علم و دین را محصول تصویری نادرست از علم و دین و تبیین نسبت واقعی علم و دین را در گرو تعیین جایگاه عقل در درون هندسه معرفت دینی می‌دانند. در این دیدگاه، عقل همگام با قرآن و سنت، تأمین‌کننده‌ی معرفت دینی است و از این رو، معرفت عقلانی و دانش علمی از قلمرو معرفت دینی بیرون نبوده و هرگز در مقابل دین قرار نمی‌گیرد. دکتر سید حسین نصر - یکی از مدعیان سنت‌گرایی در جهان معاصر، فرآیند تولید علم دینی را

در کنار نهادن انفعال در مقابل علوم غربی و تهیه جهان‌بینی اسلامی براساس منابع اسلامی و شناخت عمیق علم غربی با احیای علوم سنتی می‌داند.

شفوی (۱۳۹۲) در پژوهشی به بررسی تطبیقی رابطه علم و دین از دیدگاه شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی پرداخته است. طبق نتایج این تحقیق در نزد استاد مطهری علم و دین نه تنها با یکدیگر تضادی ندارند بلکه مکمل و متمم یکدیگرند بدیهی است که هیچکدام نمی‌توانند جانشین یکدیگر شوند. نزد آیت الله جوادی آملی نزاع علم و دین محصول تصویری ناصواب از نسبت علم و دین است و بر این اندیشه استوار است که علم نقطه مقابل دین است و می‌تواند آنچه را که دین می‌گوید نفی نماید، یا اموری وجود دارد که علم آن را اثبات و دین آن را انکار می‌کند اما باید دانست علم یا عقل در برابر نقل است و نه در برابر دین و خارج از قلمرو معرفت دینی بنابراین سخن از علم و دین و ترجیح یکی بر دیگری به میان نخواهد آمد.

اسلامی (۱۳۹۹) در مقاله رابطه علم و دین از منظر علامه طباطبائی بر آن است که رابطه علم و دین را از نگاه ایشان بررسی نماید. طبق نظر علامه علم و دین روابط متقابلی با هم دارند؛ شکوفایی علم و دانش در تمدن‌های جهان، مرهون تدابیر و تشویق‌های دین است و علم نیز در تحکیم باورهای دینی سهم بسزایی بر عهده دارد. علامه با انکار تعارض واقعی میان علم و دین، برای رفع تعارضات ظاهری پیش آمده، راه حل‌هایی را ارائه می‌کند. ایشان عمده این تعارضات را با تقدم گزاره‌های قطعی بر ظنی و یا از طریق تمایز قلمرو علم و دین، رفع می‌نماید و در بسیاری از موارد با تبیین و تفسیر صحیح از آموزه‌های دینی، عدم تعارض واقعی میان علم و دین را نشان می‌دهد.

کرمی (۱۳۹۲) در تحقیقی به معرفی و تحلیل انتقادی آرای جان هیک در باب چالش‌های علم و دین براساس کتاب "مرز نوین علم و دین: تجربه دینی، علم عصب‌شناسی و امر متعالی" می‌پردازد. جان هیک در این کتاب با نگاهی نقادانه به سراغ این پرسش می‌رود که آیا پیش فرض طبیعت انگارانه، توان ابطال امکان موجودیت هویات غیر مادی را دارد. از این رو او معتقد است که مسئله رابطه مغز/ذهن مثال نقضی برای مدافعان دیدگاه طبیعت انگار است. سرانجام او اشاره می‌کند که طبیعت انگاری یک فرضیه ناب علمی نیست بلکه یک تلقی مبتنی بر پیش فرض صرف است. در دومین بخش رساله، شاهدیم که چگونه هیک به طور نسبی در ارایه دلایل خود بر علیه طبیعت انگاری کامیاب می‌شود.

در مجموع، هیک مدعی است که مرزبندی بین پیش فرض های علم و دین، راه حل این مناقشه معاصر است.

حال پس از بررسی سیر تاریخی نزاع عقل و دین در دنیای اسلام و مسیحیت و پیشینه تحقیق این پرسش مطرح می شود که کدام رویکرد در نسبت عقل و ایمان از منظر قرآن کریم مورد تأیید است: عقل محوری، ایمان محوری و یا رویکرد ترکیبی؟ رویکرد خاص قرآنی چه ویژگی هایی دارد که آن را از سایر رویکردهای مشابه متمایز می کند؟ و در نهایت این رویکرد قرآنی چه نسبتی جدیدی میان علم و دین تعریف می کند؟ این ها پرسش هایی هستند که این مقاله با روش توصیفی (نادری، سیف نراقی ۱۳۹۲، ص ۴۴) در صدد پاسخ به آنهاست. لذا پس از تعریف عقل و ایمان از منظر قرآن کریم، به تبیین مؤلفه های اصلی رویکرد جامع قرآنی در خصوص نسبت عقل و ایمان خواهد پرداخت و در پایان دلالت های آن را در تبیین نسبت جدید علم و دین مشخص خواهد نمود.

۲. مفهوم ایمان در قرآن کریم

ایمان مصدر باب افعال، از ریشه «أ - م - ن» به معنای ایجاد اطمینان و آرامش در قلب خویش یا دیگری است. تصدیق کردن خبر کسی بر اثر اطمینان یافتن از صحت و عدم کذب آن و از بین رفتن ترس، اضطراب و وحشت از دیگر معانی کاربردی آن است دستیابی انسان به آرامش و اطمینان با اعتقاد به خدا و تصدیق او احتمالاً سبب استفاده از «امن» برای مفهوم ایمان بوده است. مشتقات «امن» نزدیک به ۹۰۰ بار در قرآن به کار رفته است که موارد فراوانی در ساختار باب افعال و با عبارت: «الذین آمنوا» است. مراد از این گروه در بیشتر موارد مسلمانان، به معنای خاص «پیروان دین اسلام» اند (البقره/۱۸۳، ۲)، اگرچه گاهی بر متدینان ادیان دیگر مانند یهودیان (آل عمران/۱۱۳، ۳) و مسیحیان نیز اطلاق شده است. (الحدید/۵۷، ۲۸).

برخلاف معنای لغوی نسبتاً روشن ایمان، درباره معنای اصطلاحی آن بر اثر طرح درگیری های کلامی زودرس پیرامون آن، چندگانگی گسترده ای وجود دارد که برای اجتناب از بحث به مفهوم اصطلاحی آن از منظر شیعه آن هم مطابق تعریفی که علامه طباطبایی در تفسیر جامع المیزان بیان کرده اند بسنده می شود. علامه طباطبایی ایمان را چنین تعریف می کند: ایمان عبارت است از علم به چیزی با التزام به مقتضای آن، به طوری که آثار آن علم در عمل آشکار باشد (طباطبایی، ص ۳۹۰). ایمان، تنها علم نیست، به دلیل آیات زیر که از

کفر و ارتداد افرادی خبرمی‌دهد که با داشتن علم به انحراف خود، کافر و مرتد شدند، مانند آیه «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ» (محمد، / ۲۵) و آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ» (محمد / ۳۲) و آیه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (النمل / ۱۴). پس با توجه به آیات قرآنی معلوم می‌شود که صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمی‌شود مؤمن به آن چیز دانست، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد؛ بنابراین ایمان معرفت یقینی همراه با تسلیم و خضوع در برابر حق است، چنان‌که افراد مانند فرعون و ابلیس علم داشتند اما هرگز مؤمن به شمار نمی‌آیند. لذا از نگاه قرآن، عمل لازمه ایمان است و نبود آن در کنار ایمان نشانگر ناخالصی و بی‌اثر بودن ایمان است.

۳. مفهوم عقل در قرآن کریم

در ریشه‌یابی لغوی عقل هم آنچه از کتب لغت برمی‌آید معنای اصلی آن «حس کردن» و «در بند آوردن» است. این معنا در بسیاری از کاربردهای این کلمه بارز است؛ مثلاً، از این واژه در مورد بستن پاهای شتر و یا هنگامی که دارویی شکم انسان را بند آورد، استفاده می‌شود. همچنین به پابند شتر «عقال» می‌گویند و قلعه و پناهگاه را نیز «معقل» می‌نامند. در معنای اصطلاحی عقل برای پرهیز از گستردگی بحث، مبنای همان تعریفی است که علامه طباطبایی در تفسیر جامع‌المیزان بیان کرده‌اند. در تعریف «عقل» ایشان معتقدند که عقل «به معنای فهم خاصی است که از حاق فطرت ناشی شده، پرده ظواهر را دریده و به حقیقت باطنی دست‌یافته است». (طباطبایی، ۱۹۹۷، ص ۲۵۵) برای رسیدن به چنین فهمی، صرف پرورش ذهن کفایت نمی‌کند، بلکه آنچه مهم می‌باشد پرورش روح است و این از طریق عمل و رفتار حاصل خواهد شد. بنابراین از نظر علامه: «ایمان» علمی است که با عمل همراه است و «عقل» فهمی است که نیاز به تمرین عملی دارد.

۴. جایگاه عقل در قرآن کریم

اسلام هیچ سوءظنی را نسبت به تعقل و اندیشه انسانی، در میان پیروان خویش منتشر نساخته و راه ترویج وحی را تعطیل و تحقیر عقل قرار نداده است؛ بلکه به تقویت آن در میان مؤمنان نیز پرداخته است. چنانکه وظیفه تعلیمی پیامبران در قرآن نیز محدود به انزال

(کتب) نبوده، بلکه مأمور به تعلیم (حکمت) نیز شده‌اند (الجمعه / ۲). توصیه قرآن به مؤمنان برای تدبیر در کلام وحی و تعقل در آفاق و انفس و تأمل در خالق و ناظم هستی، همچنین اندیشه در خلقت و نظم جاری در جهان و در سنن اجتماعی و تاریخی چنان فراوان و فراگیر است که هیچ عذری برای کوتاهی مؤمنان در خردورزی باقی نمی‌گذارد و در همان حال، هیچ عرصه‌ای را به‌عنوان قلمرو اختصاصی عقل، به روی وحی و ایمان مسدود نمی‌سازد. عقل و خرد در اسلام، آن میوه ممنوع شیطانی نیست که از سر عصیان ربوده و تناول شده و موجبات هبوط از بهشت را فراهم آورده باشد، بلکه ناب‌ترین گوهر ثمین الهی است که به ودیعت نزد انسان سپرده شده تا در پرتو آن، راه کمال خویش به سوی پروردگار را بیابد و به سهولت و سلامت پیماید. اسلام معتقد است که بذریع ایمان و خدانشناسی، در زمین عقل و معرفت بهتر به بار می‌نشیند.

قرآن کریم به دفعات انسان‌ها را به استفاده از عقل دعوت کرده است و در این راستا از اقوامی یاد می‌کند که به دلیل عدم استفاده از عقل مورد توبیخ پیامبران قرار گرفته‌اند. انبیاء بزرگ الهی در مواجهه با بت‌پرستان، همواره آن‌ها را دعوت به مراجعه به تعقل کرده‌اند. از باب نمونه می‌توان به داستان حضرت ابراهیم علیه‌السلام اشاره کرد که وقتی بت‌پرستان گفتند که ابراهیم بت‌ها را شکسته است؟ در جواب فرمود: «بَلْ فَعَلَهُ كَيْبُهِمْ هَذَا فَلَاسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ» *فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ* (الانبیاء / ۶۳ و ۶۴) یعنی بلکه بزرگ بت‌ها آن‌ها را شکسته است. اگر سخن می‌گویند، از آن‌ها سؤال کنید. بت‌پرستان به نفس خود مراجعه کرده پس گفتند که حقیقتاً شما از ظالمان هستید.

ابراهیم علیه‌السلام با توبیخ آن‌ها فرمود: «أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَكُمْ بِسَعْتِكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ... أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (الانبیاء / ۶۶) «آیا غیر از خدا چیزی را که به شما نفع و ضرر نمی‌رساند، عبادت می‌کنید... آیا نمی‌اندیشید؟»

۵. نسبت عقل با ایمان در قرآن کریم

در اینکه عقل در قلمرو دین جایی دارد، شک و تردیدی وجود ندارد؛ مهم، تشخیص و تبیین دامنه و جایگاه عقل است. لذا بحثی که مطرح می‌شود این است که نسبت عقل و ایمان در قرآن چگونه است؟ آیات قرآنی کدام رویکرد را تأیید می‌کنند: رویکرد عقل‌گرایی، ایمان محوری و یا رویکرد ترکیبی؟ ویژگی خاص رویکرد قرآنی کدام است که آن را از سایر رویکردها متمایز می‌کند؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در این بخش بررسی

می‌شود تا نتیجه نهایی آن تبیین رویکرد جامع قرآنی در خصوص نسبت عقل و ایمان باشد؛ اما قبل از آن به بیان دو نکته پرداخته خواهد شد که در فهم رویکرد قرآنی مؤثر است:

(۱) با توجه به اینکه تفسیر المیزان علامه طباطبایی به‌عنوان یکی از کامل‌ترین تفاسیر از سوی مفسرین شناخته‌شده، لذا برای فهم آیات قرآنی، تفسیر ایشان محور خواهد بود. در تعریف عقل و ایمان مبناء همان تعریفی است که علامه در المیزان بیان کرده‌اند. استنباط ایشان از مفهوم ایمان در آیات قرآنی این بود که: ایمان عبارت است از علم به چیزی با التزام به مقتضای آن، به‌طوری‌که آثار آن علم در عمل آشکار باشد (طباطبایی، ص ۳۹۰). از نظر ایشان صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمی‌شود مؤمن به آن چیز دانست، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد؛ بنابراین عمل لازمه ایمان است و نبود آن در کنار ایمان نشانگر ناخالصی و بی‌اثر بودن ایمان است. در تعریف عقل هم ایشان معتقد بودند که عقل «به معنای فهم خاصی است که از حاق فطرت ناشی شده، پرده ظواهر را دریده و به حقیقت باطنی دست‌یافته است» (طباطبایی، ص ۲۵۵). برای رسیدن به چنین فهمی، صرف پرورش ذهن کفایت نمی‌کند، بلکه آنچه مهم است پرورش روح است و این از طریق عمل و رفتار حاصل خواهد شد. بنابراین از نظر علامه: ایمان علمی است که با عمل همراه است و عقل فهمی است که نیاز به تمرین عملی دارد.

۲- نکته دوم مربوط می‌شود به تبیین دو نظریه که در فهم رویکرد قرآنی عقل و ایمان مؤثرند. نظریه‌ی اول از آن نوام چامسکی (Noam Chomsky) زبان‌شناس، فیلسوف و نظریه پرداز معروف آمریکایی است. نظریه معروف وی دستور زایشی-گشتاری است که در دهه شصت میلادی انقلابی در زبان‌شناسی معاصر ایجاد کرد. او معتقد بود که اصول و خصوصیات زبان در انسان ذاتی و «به‌طور ارثی برنامه‌ریزی شده» است و محیط پیرامون کودک تنها نقش محرک را برای یادگیری زبان مادری ایفا می‌کند. نظریه پردازان پیش‌تر معتقد بودند زبان مادری تنها از راه شنیدن گفتار اطرافیان و به صورت اکتسابی وارد مغز کودک می‌شود؛ اما از نظر چامسکی، تسلط زبان‌شناختی کودک مستحکم‌تر از آن است که آن را ناشی از داده‌های محیطی بدانیم. دانش کودکان بسیار فراتر از تجربه آن‌ها گسترش می‌یابد. کودکان هنگام فراگیری دستور زبان به‌وسیله نوعی دانش فطری از دستور زبان جهانی (universal grammar) هدایت می‌شوند. چامسکی معتقد است کودکان دارای دانشی درون‌زاد از شکل کلی همه زبان‌ها هستند، اما این اصول گرامر جهانی وقتی در قالب زبانی

منطقه خاصی قرار می‌گیرند، شکل گرامری همان زبان خاص را پیدا می‌کنند. (پورافکاری، کیانپور، صص ۱۸ و ۱۹)

نظریه‌ی دوم مربوط می‌شود به فیلسوف و نظریه‌پرداز معرف بریتانیایی-آمریکایی جان هیک (John Hick) که در کتاب «ایمان و معرفت» (Faith & knowledge) خود بیان می‌کند. موضوع اصلی این کتاب بررسی نسبت ایمان با معرفت است. او در مقدمه کتاب به طرح پرسشی می‌پردازد که به گفته وی «باقی کتاب پاسخی ناتمام به آن است.» او بیان می‌کند که «موضوع بحث ما ماهیت ایمان دینی، یا ویژگی معرفت‌شناختی آگاهی یا پندار انسان، درک یا سوء درک او از خداوند است.» (هیک ۱۳۷۸، ص ۱).

مؤمن مدعی آگاهی از خداست و آگاهی مؤمن از خدا، سوای امکان یا عدم امکان وجود خدا، چه نوع شناختی است و با سایر شناخت‌های او چه ارتباطی دارد؟ هیک در پاسخ به این پرسش سعی می‌کند تا نشان دهد یک الگوی عام معرفت‌شناختی وجود دارد که معرفت دینی از آن بهره می‌برد و آن به مسئله‌ی اثبات معناداری مربوط می‌گردد. منظور او از معنا «آن ویژگی اساسی و فراگیر تجربه‌ی آگاهانه‌ی ماست که بالفعل برای ما تجربه‌ی نوعی "جهان" را قوام می‌بخشد و نه صرفاً فضای بی‌معنا یا هاویه‌ای سرگردان و متحیر را.» (هیک ۱۳۷۸، ص یازده).

این ویژگی اصلی تجربه‌ی انسانی - یعنی معنا-همراه با فعالیت ذهنی هم‌آیندی همراه است که هیک آن را تفسیر می‌نامد. با تفسیر است که معنا درک و فهمیده می‌شود. در رابطه با هریک از نظام‌های معنایی که ذهن انسان تشخیص می‌دهد - معنای طبیعی، اخلاقی و یا دینی - تفسیر جایگاهی خاص دارد. ما دیدن صرف یا تجربه صرف نداریم، بلکه دیدن - تحت عنوان یا تجربه - تحت عنوان داریم. هیک مدعی است که هر تجربه‌ی آگاهانه‌ی ما متضمن نوعی بازشناسی فراتر از داده‌های حواس است و لاجرم، موردی از تجربه - تحت عنوان است و ادراک دینی و غیردینی در این خصیصه معرفتی باهم مشترک‌اند.

حال این الگوی عام معرفت‌شناختی هیک چگونه قابل اطلاق بر تجربه‌ی دینی است. از نظر هیک معرفت - دینی و غیردینی دارای الگوی معرفت‌شناختی واحدی هستند. به نظر وی معرفت دینی به لحاظ معرفت‌شناختی قابل قیاس با سایر معرفت‌های ماست. به نظر او ما می‌توانیم وقایع زندگی خود را تحت عنوان وقایعی تماماً ناسوتی و طبیعی (فعل طبیعی) تجربه کنیم و از سوی دیگر می‌توانیم این وقایع را تحت عنوان رویدادهایی که واسطه حضور و فعالیت الهی‌اند (فعل الهی)، تجربه کنیم. انسان مؤمن و کافر هر دو در محیطی

یکسان زندگی می‌کنند و با تحولات محیطی یکسانی روبرو هستند، اما همین محیط یکسان برای هر یک از آن‌ها مفهوم و معنایی دیگر دارد، زیرا یکی زندگی را به‌مثابه و تحت عنوان معامله و مرادوی دائم با حق تعالی تجربه می‌کند و دیگری فاقد چنین تجربه‌ای است. لذا ایمان رویکردی پیش استدلالی است که بستر و زمینه‌ی نگاه فرد به جهان را می‌سازد و آنگاه بر اساس همین نگرش ایمانی است که آدمی حضور عنصر ماورایی را در معمولی‌ترین امور زندگی خود مشاهده می‌کند.

۶. تبیین مفهوم ایمان بر پایه اصل فطرت

اصل اولیه و اساسی در رویکرد قرآنی آن است که انسان‌ها دارای یک سری تمایلات فطری، همراه با دانش ذاتی مربوط به آنها می‌باشند. در نگاه قرآنی، انسان با فطرت خاصی آفریده شده که ثابت و لا تغییر است: *فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (الروم/۳۰)*.

در این آیه عبارت «*فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا*» به صراحت بیانگر میل فطری انسان به سوی دین همراه با دانش ذاتی مربوط به آن است که به‌طور ارثی در درون انسان طرح‌ریزی شده است. اصولاً هیچ میل فطری، بدون دانش ذاتی آن معنا و مفهوم ندارد، چنانچه در نظریه «کنش ارتباطی» چامسکی هم انسان‌ها ذاتاً تمایل به ارتباط با دیگران دارند اما این تمایل فطری با «دانش زبانی» ارثی طرح‌ریزی شده در درون انسان همراه است که موجب می‌شود شکل کلی همه زبان‌ها یکسان و اصول گرامر آن جهانی باشد. این اصول گرامری جهانی هنگام قرار گرفتن در معرض محیط زبانی خاص، شکل و قالب گرامری همان زبان را پیدا می‌کنند. حال در خصوص دانش فطری دینی هم به همین نسبت می‌توان صحبت کرد: اینکه اولاً در انسان یک «تمایل فطری» به تجربه و تفسیر عالم وجود دارد و ثانیاً همراه با این میل فطری «دانش دینی» ارثی طرح‌ریزی شده‌ای در انسان وجود دارد که موجب می‌شود شکل کلی همه تجربه‌های انسانی یکسان باشد و ثالثاً دانش دینی با قرار گرفتن در معرض محیط مناسب بیرونی، شکل خاص خود را پیدا خواهد کرد.

قبل از توضیح بیشتر موضوع، بهتر است معنا و مفهوم «دین» مشخص شود. در اینجا دین به معنای مذهب خاص اسلام، یهود یا مسیحیت نیست و لذا وقتی می‌گوییم «دانش دین» فطری است منظور حقایق و حیاتی نهفته در یک دین و مذهب خاص نیست. دین در

اینجا معنای کلی آن مدنظر است: «انقیاد و تسلیم در برابر حقیقت» (بهداروند، ۱۳۸۳، ص ۲)؛ که این حقیقت می‌تواند شامل حقایق "تجربی" و "غیرتجربی" باشد. با این تعریف، دین هم شامل ادیان آسمانی می‌شود و هم شامل علم به معنای امروزی آن. علم، در واقع، تجربه و تفسیر عالم تحت عنوان "فعل طبیعی" است که حقایق را در رابطه با روند مکانیکی عالم بر انسان معلوم می‌سازد. این حقایق طبیعی، دانش آن فطری است و لذا اصول آن هم جهانی است که مهم‌ترین اصل آن همانی است که فرانسیس بیکن، پدر علم جدید، بیان کرد که تجربه و تفسیر عالم طبیعت تنها و تنها با روش "تجربه‌ی انتقادی" امکان‌پذیر است. (محمدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸) او روش صحیح تجربه عالم در شکل طبیعی آن را به انسان آموخت و انسان با کار بست این روش به حقایق از عالم طبیعت دست‌یافت که با آن از حالت عدم تعادل شناختی خارج و به سمت تسلط بر طبیعت رهنمون شد. در انسان میل به تجربه و تفسیر عالم طبیعت وجود داشت و دانش فطری آن هم «به‌طور ذاتی وارثی» در انسان طرح‌ریزی شده بود، روش «تجربه انتقادی» فرانسیس بیکن موجب شد تا انسان بتواند این دانش دینی فطری را در مصداق بیرونی خود تعیین دهد و بدین وسیله عالم را تحت عنوان "فعل طبیعی" به‌درستی تجربه و تفسیر کند.

دانش دینی، علاوه بر تجربه طبیعی، شامل گونه‌ای دیگر از تجربه هم خواهد بود که از آن به عنوان "تجربه الهی" یاد می‌شود. تجربه طبیعی، صرفاً جهان را تحت عنوان قوانین ثابت فیزیکی تفسیر می‌کند؛ اما تجربه الهی علاوه بر قوانین ثابت فیزیکی، عنصر اراده و آگاهی را در خلقت و تدبیر جهان می‌پذیرد. برای دانشمند طبیعی، جهان یک‌روال مکانیکی ثابت و جبری دارد که از یک نقطه خاص شروع و به نقطه فعلی رسیده است؛ اما برای دانشمند الهی، جهان تنها یک فعل مکانیکی ثابت نیست، بلکه محصول طرح و تدبیر الهی است که از نقطه‌ای خاص شروع و باهدفی معین به سوی کمال نهایی در حال حرکت است.

نتیجه آنکه دین به معنای کلی آن شامل دو گونه تجربه است: «تجربه طبیعی» که درصدد تفسیر عالم بر اساس قوانین ثابت فیزیکی است و دیگری «تجربه الهی» که درصدد تفسیر عالم بر اساس قوانین ماورایی است. نکته مهم این است که "دانش دینی" هر دو گونه تجربه، در ذات انسان نهفته است و گرنه انسان‌ها صاحب هیچ‌گونه تجربه‌ای نخواهند بود و این بدین معناست که خداوند زمینه هر دو تجربه را در حاق فطرت انسان به ودیعه نهاده است. فطرت انسان مانند جعبه سیاهی است که اطلاعات مربوط به هر دو گونه تجربه در

درون آن وجود دارد. کافی است این دانش دینی فطری، با ابزار شناختی مناسب، در معرض محیط مناسب بیرونی قرار گیرد تا به نحو احسن تعیین پیدا کند.

بدین ترتیب، دانش دینی برای تعیین در عالم خارج نیازمند دو چیز است: ابزار مناسب شناختی و محیط مناسب بیرونی؛ که طبیعتاً ابزار مناسب شناختی برای تعیین دانش دینی- در بعد طبیعی آن- حس و تجربه است چراکه متعلق آن امر محسوس است؛ اما برای تعیین دانش دینی- در بعد الهی آن- حس و تجربه کفایت نمی‌کند، چراکه که متعلق آن امر ماورایی است و لذا نیازمند ابزار غیرتجربی یعنی وحی و شهود است. دانش دینی علاوه بر ابزار مناسب شناختی، نیازمند محیط مناسب بیرونی هم است. که اتفاقاً مصداق هر دو گونه تجربه در عالم خارج وجود دارد. از یکسو در عالم طبیعت مصادیق فراوانی یافت می‌شود که تأییدکننده تجربه‌ی عالم تحت عنوان «فعل طبیعی» اند: پدید آمدن مجمع‌الجزایر فیلیپین در طول قرن‌ها به واسطه فوران آتش‌فشان، پیدایش گونه‌های جدید گیاهی به دلیل ترکیبات ژنتیکی خاص و... همگی تأییدکننده یکروند تکاملی تدریجی در عالم طبیعت‌اند. از سوی دیگر، در عالم مصادیق فراوانی وجود دارند که تأییدکننده معنای الهی جهان‌اند. امروزه به مدد علم ژنتیک حقایق شگفت‌انگیز از راز خلقت انسان برملا شده که ذهن هر منصفی را به پذیرش عنصر اراده و آگاهی در خلقت انسان و جهان وادار می‌کند. شاید افرادی مثل هیوم با نفی اصل علیت بخواهند دلایل موحدین در خلقت انسان و جهان را نقد کنند (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱) اما این منتقدین نمی‌توانند چشم خود را بر هزاران راز خلقت انسان و جهان ببندند که هیچ تفسیری جزء اراده الهی را بر نمی‌تابند.

در نهایت اینکه در انسان از یکسو «میل» و «دانش» ذاتی به تجربه و تفسیر عالم تحت عنوان فعل «طبیعی» و «الهی» وجود دارد و از سوی دیگر ابزار شناختی و مصداق بیرونی هر دو تجربه در عالم خارج وجود دارد. حال زمانی که این «دانش دینی» در بعد طبیعی آن، با ابزار مناسب شناختی، یعنی حس و تجربه، در معرض محیط بیرونی، (عالم محسوسات)، قرار گیرد، «تجربه دینی طبیعی» مطابق با دانش دینی انسان شکل خواهد گرفت که پیامد حتمی آن خلق نظریات علمی پایان‌ناپذیر خواهد بود. به همین ترتیب، زمانی که «دانش دینی» در بعد الهی آن با ابزار مناسب شناختی، یعنی وحی و شهود، در معرض محیط مناسب بیرونی (محیط عادلانه اجتماعی) قرار گیرد، «تجربه دینی الهی» مطابق با دانش دینی انسان شکل خواهد گرفت که پیامد حتمی آن درک حقایق برتر عالم هستی یعنی حقایق باطنی خواهد بود. این دو تجربه‌ی طبیعی و الهی -انسان را قادر به درک حقایق عالم

هستی می‌کنند؛ همان چیزی که خداوند در حدیث قدسی آن را هدف از خلقت انسان بیان می‌کند. (مجلسی، ص ۱۹۹)

این دو تجربه «طبیعی» و «الهی»، دو تفسیر متفاوت و ناهمگون شناختی از عالم ارائه می‌کنند: تجربه طبیعی، عالم را تحت عنوان قوانین ثابت فیزیکی تفسیر می‌کند، اما تجربه الهی جهان را برتر از قوانین ثابت فیزیکی می‌داند. حال چگونه این دو تجربه متضاد شناختی برای آدمی قابل جمع‌اند؟

برای پاسخ به این پرسش، به مثالی توجه کنید که جان هیک در کتاب «ایمان و معرفت» خود بیان می‌کند. او می‌گوید فرض کنید در یک جاده‌ای با اتومبیل خود در حال حرکتید. روبروی شما اتومبیلی با دو سرنشین در حال حرکت است: یکی راننده و دیگری فردی نابینا که کنار دست راننده نشسته است. همین‌طور که جلو می‌روید در چند کیلومتری شما تصادفی رخ داده و فردی مصدوم آنجا افتاده است. اتومبیل جلویی وقتی به صحنه تصادف می‌رسد، راننده آن‌که فرد بینایی است، معنای طبیعی «تصادف» را درک می‌کند. این معنای طبیعی تصادف «وقوع حادثه‌ای را گزارش می‌کند که واژگونی اتومبیل و مصدوم شدن فرد راننده را در بردارد.» این معنای طبیعی تصادف از طریق مشاهده حسی برای راننده جلویی (و بعداً شما) حاصل شده است؛ اما فرد نابینای کنار دست راننده، هیچ معنای طبیعی برداشت نمی‌کند، چون فاقد حس بینایی است. او بالطبع هیچ معنای اخلاقی هم تجربه نخواهد کرد. (فرد نابینا در اینجا مصداق انسان نابینای فطری است. اگر دانش دینی فطری نبود انسان هیچ معنای طبیعی یا اخلاقی - از عالم برداشت نمی‌کرد.). هیک در ادامه می‌گوید که راننده اتومبیل جلویی، با اینکه معنای تصادف را درک کرده، اما بی‌توجه به مصدوم، صحنه را ترک می‌کند و می‌رود. شما در مقابل صحنه تصادف ترمز کرده و به کمک مصدوم می‌روید و در ذهن خود می‌گویید «عجب آدمی بی‌وجدانی بود». شما علاوه بر معنای طبیعی «تصادف» یک معنای دیگری هم درک کرده‌اید و آن معنای «اخلاقی» است که به شما می‌گوید «باید به مصدوم کمک کنید.» (هیک، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰)

در قیاس با این تمثیل، انسان مؤمن و کافر - در مواجهه با طبیعت اولین معنایی که برداشت می‌کنند، معنای «طبیعی» آن است. آن‌ها قبل از هر چیز عالم را تحت عنوان قوانین ثابت فیزیکی تجربه و تفسیر می‌کنند؛ اما این تنها معنایی نخواهد بود که انسان مؤمن از عالم برداشت می‌کند. او علاوه بر معنای طبیعی، معنای دیگری هم از عالم برداشت می‌کند که از آن به عنوان «معنای الهی» یاد می‌شود. مطابق با این معنا، جهان محصول یک‌روند صرف

مکانیکی جبری نیست، بلکه محصول طرح و تدبیر الهی است. این معنای الهی، انسان مؤمن را یک درجه بالاتر از انسان کافری قرار می‌دهد که صرفاً معنای طبیعی جهان را درک کرده است. این معنای الهی در طول معنای طبیعی است نه در عرض آن. انسان مؤمن جهان را تحت عنوان «فعل الهی» در و/از طریق «فعل طبیعی» تجربه و تفسیر می‌کند. در واقع او معنای الهی جهان را در و از طریق معنای طبیعی آن جستجو می‌کند.

تجربه جهان تحت عنوان «فعل الهی» در و/از طریق «فعل طبیعی»، همان نقطه سلامت تجربه دینی است که همسو با دانش فطری انسان است. در دو سوی این نقطه سلامت، دو آسیب جدی وجود دارد که همواره سلامت تجربه دینی را تهدید می‌کنند: در یک سوی نقطه سلامت، این آسیب وجود دارد که یک معنا، طبیعی یا الهی، غالب شود و معنای دیگر جهان به حاشیه رانده شود و به اصطلاح قرآنی فرد نسبت به آن معنا کافر شود. این امر زمانی روی می‌دهد که فرد در تجربه عالم، خود را محدود به یک ابزار شناختی خاص کند. اگر فرد تنها از ابزار حس برای تجربه و تفسیر عالم استفاده کند، معنای طبیعی عالم در او غالب و معنای الهی مغلوب خواهد شد. اوج این مسئله را می‌توان در نظریه تکاملی داروین مشاهده کرد؛ اما اگر فرد تنها از ابزار وحی یا عقل برای شناخت عالم استفاده کند، طبیعی است که معنای الهی و یا فلسفی جهان بر معنای طبیعی غلبه پیدا خواهد کرد. اوج این مسئله را می‌توان در نظریه زمین محوری کلیسا در قرون وسطی دید؛ اما در سوی دیگر نقطه سلامت تجربه دینی، آسیب «شُرک» وجود دارد و آن زمانی است که دو معنای - طبیعی و الهی - جهان در عرض هم قرار گیرند و لذا تداخل در معنا به وجود آید. به موجب آن فرد مشرک، برخلاف کافر، عنصر اراده و آگاهی را در جهان می‌پذیرد، اما به جای انتساب کامل آن به خداوند، آن را به دونیم تقسیم کرده است: اصل خلقت جهان را به خدا نسبت می‌دهد «و اگر از آن‌ها پرسسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را خلق کرده قطعاً خواهند گفت خدا» (الزمر / ۳۹)، اما تدبیر امور آن را به اراده عوامل طبیعی (بتان) نسبت می‌دهد. در واقع افراد مشرک، اراده بتان را در عرض اراده الهی قرار می‌دهند و لذا به جای پرستش صرف خدا، بتان خود را می‌پرستند. چراکه بر این باورند اراده آنان بر زندگی آن‌ها تأثیرگذار است. «کفر» و «شُرک» دو آسیب تجربه دینی است که پیامبران با هردوی آن به شدت مبارزه می‌کردند و سعی در هدایت مردم به نقطه سلامت تجربه دینی داشتند. در روایات آمده است که وقتی پیغمبر فرزند خود ابراهیم را دفن می‌کرد خورشید گرفت و مردم این را به ماتمی نسبت دادند که دامن پیغمبر را گرفته بود. پیامبر دست از دفن و کفن کشید بر بالای

منبر رفت و گفت: «ایها الناس ان الشمس و القمر آیتان من آیات الله یجریان بامرہ، مطیعان له، لا ینکسف لموت احد و لا لحياته، فاذا انکسفا او احدهما صلوا» : ای مردم همانا خورشید و ماه دو نشانه از نشانه های قدرت حق تعالی هستند که تحت اراده و فرمان او هستند و برای مرگ و حیات کسی نمیگیرند و هر زمان دیدید آن دو یا یکی از آنها گرفت نماز بگزارید. (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۸) باز همین پیامبر راستین، وقتی بالای منبر مردم را توصیه و سفارش به توکل بر خدا در همه امور زندگی می کرد، در مقابل عربی که می گفت، شترم را رها می کنم و توکل می کنم، فرمود: «قَبِّدْهَا وَ تَوَكَّلْ؛ شترت را ببند و بر خدای توکل کن» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۹، ص ۵۸۷) یعنی معنای الهی، نافی معنای طبیعی جهان نیست، بلکه در طول آن است. چنین تجربه دینی که همسو بادانش فطری انسان است، پدیدآورنده ایمان واقعی از منظر قرآن کریم است.

۷. جایگاه و نسبت عقل با ایمان در قرآن کریم (رویکرد ترکیبی عقل و ایمان)

پس از روشن شدن مفهوم ایمان در قرآن کریم این پرسش مطرح است که نسبت عقل با ایمان در قرآن چگونه است؟ از آیات قرآن چنین استنباط می شود که «ایمان» دو وجه تسلیمی و تعقلی دارد؛ که البته هر دو نجات بخش اند. «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» و گویند: «اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل کرده بودیم در [میان] دوزخیان نبودیم» (الملک / ۱۰). تقارن «سمع» و «عقل» در قرآن ما را به این نکته رهنمون می سازد که «عقل» اگرچه بهایی والا دارد، اما این تنها راه نجات نیست. کسانی که توانایی فهم عقلی را هم نداشته باشند، نجاتشان از طریق «سمع» میسر است. اگر دل بینا نباشد، گوش شنوا هم برای رستگاری کفایت می کند. از این بحث نتیجه می شود که تجربه دینی (و بالطبع ایمان دینی) می تواند از دو راه برای انسان حاصل شود: یکی از راه محیط پیرامونی است که فرد نقش فعال و آگاهانه ای در شکل گیری آن ندارد. نمونه بارز آن تجربه دینی دوره کودکی انسان است که بر اثر تجربه های آزاد دوره اول (از بدو تولد تا شش سالگی) و آموزش های رسمی و غیررسمی دوره دوم کودکی (شش تا دوازده سالگی) شکل می گیرد. در این دوره انسان هنوز به تفکر انتزاعی نرسیده و لذا تجربه دینی او توسط محیط پیرامونی شکل می گیرد. حال اگر محیط پیرامونی مناسب و عادلانه باشد، می تواند موجب پیدایش تجربه دینی مطابق بادانش فطری انسان شود و لذا انسان را صاحب یک «ایمان دینی تسلیمی» مطابق با فطرت او کند که حواس نقش اصلی در شکل گیری آن دارند

تا تفکر و تعقل؛ اما تجربه دینی می‌تواند از طریق دیگری هم برای انسان حاصل شود که آن تعقل و تفکر است. نمونه آن تجربه دینی انسان بعد از دوره کودکی است. انسان با پشت سر گذاشتن این دوره، وارد مرحله سوم رشد یعنی تفکر انتزاعی می‌شود. حالا او می‌تواند علاوه بر وضع موجود، وضع مطلوب را هم ببیند و از مقایسه این دو به نقد وضع موجود بپردازد و بدین وسیله وجه سلبی عقل را که همانا تفکر انتقادی است، رشد دهد. در این مرحله از رشد، انسان علاوه بر وجه ایجابی عقل، صاحب وجه دیگری از عقل یعنی وجه سلبی یا انتقادی خواهد شد که وظیفه آن سنجش تجربه دینی است. وجه ایجابی عقل که وظیفه آن صدور حکم طبق شواهد درونی و بیرونی است، از همان ابتدای کودکی شروع به رشد می‌کند؛ اما چون در این دوره صدور حکم مبتنی بر شواهد صرفاً تجربی است، لذا احکام آن جزئی و ناپایدار است. با رشد تفکر انتزاعی، کودک قادر به درک کلی امور خواهد شد و لذا می‌تواند احکام ثابت و قطعی صادر کند.

خداوند، رشد انسان را طی مراحل قرار داد. طبق روایتی از پیامبر اکرم (ص) مراحل رشد کودک به سه دوره متفاوت هفت ساله تقسیم می‌شود: *الْوَلَدُ سِنِيًّا سَنَعِ سِنِينَ، وَ عَبْدٌ سَنَعِ سِنِينَ، وَ وَزِيرٌ سَنَعِ سِنِينَ*؛ فرزند هفت سال سرور، هفت سال فرمانبردار، و هفت سال وزیر است (مجلسی، ص ۹۵) در مرحله اول رشد خداوند طبیعت کودک را «آزاد» آفرید تا بتواند سرور و آقا باشد و به تجربه آزادانه محیط پیرامون خود، تا جایی که برای او و دیگران ضرر نداشته باشد، بپردازد. اگر انسان این مرحله از رشد را به خوبی پشت سر گذاشت، رشد او در دوره‌های بعدی بهتر تضمین خواهد شد. این روایت پیغمبر که شیطنت و لجاجت کودک به هنگام خردسالی، نشانه زیادی عقل او در بزرگسالی است تأییدی بر همین مطلب است. در هفت سال دوم، خداوند طبیعت کودک را «اطاعت پذیر» آفرید تا بدین وسیله بزرگسالان بتوانند آموزش‌های لازم را به او بدهند؛ اما خداوند دوره سوم هم برای رشد او قرار داد که همراه با رشد تفکر انتزاعی است. حالا کودک می‌تواند دست به سنجش «تجربه دینی» تسلیمی دو دوره قبل خود بزند تا اگر این تجربه مطابق با دانش دینی فطری اوست، این «تجربه دینی تسلیمی» را تبدیل به یک «تجربه دینی عقلانی» نماید و اگر مطابق با دانش دینی فطری او نیست، پس از آسیب‌شناسی آن را به نقطه سلامت تجربه دینی رهنمون سازد.

سنجش و اثبات عقلی، روندی است که با رشد تفکر انتزاعی در انسان شروع می‌شود و تا پایان حیات شناختی او ادامه خواهد داشت. تا قبل از رشد تفکر انتزاعی، تنها وجه ایجابی

عقل بر انسان حاکم بود که با توجه به شواهد درونی و بیرونی «تجربی» حکم به اثبات تجربه دینی می‌کرد؛ اما با رشد تفکر انتزاعی و مقایسه وضع موجود و مطلوب، وجه سلبی یا انتقادی عقل هم رشد می‌کند؛ و لذا عقل دارای دو وجه سلبی و ایجابی می‌شود که برای شناخت مطابق با واقع وجه سلبی مقدم بر وجه ایجابی خواهد بود. دلیل آن‌هم روشن است. انسان عصر جدید با حاکمیت بخشیدن وجه سلبی عقل در روش تجربی، که همان روش تجربه انتقادی است توانست به کشف قوانین طبیعت نائل آید. در روش "تجربه انتقادی" فرانسیس بیکن، پدر علم جدید، یک فرضیه باید در مقابل صدها مورد نقض آن آزمون شود که اگر به سلامت عبور کرد، آن وقت به عنوان یک قانون یا نظریه علمی پذیرفته شود. این نظریه تا زمانی اعتبار دارد که توسط عامل دیگری، در زمان و مکان دیگری، نقض و یا باطل نگردد (ابطال‌پذیری پوپر). در واقع این نظریه، "حکم موقتی" است که ما را از وضعیت ابهام‌آلود موجود خارج و به سمت وضعیت مطلوب می‌برد. (گوتک، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳ و ۱۳۴)

تقدم وجه سلبی عقل در روش تجربه انتقادی، ماحصل آن کشف قوانین طبیعت بود. حال این پرسش مطرح است که آیا چنین امری در تجربه الهی هم صادق است؟ دقت در روش انبیاء تأییدکننده این امر است که آن‌ها ابتدا به نقد و سنجش تجربه دینی مردم می‌پرداختند و سپس با کمک وحی آن را به نقطه سلامت هدایت می‌کردند. توجه به «وحی» نکته مهمی بود که در عصر جدید از آن غفلت شد. در "تجربه طبیعی" صرف ابزار حس برای سنجش و اثبات تجربه دینی کفایت می‌کرد که نتیجه آن‌هم کشف قوانین طبیعت و تسلط بر آن بود؛ اما در "تجربه الهی" ابزار حس و تجربه به تنهایی کفایت نمی‌کند، چراکه متعلق این تجربه، امر ماورایی است. اشتباهی که پیروان افراطی فرانسیس بیکن یعنی پوزیویست‌های منطقی انجام دادند این بود که «معناداری» گزاره‌ها را تنها محدود به تجربه پذیر بودن آن‌ها کردند و لذا شناخت‌های شهودی و وحیانی را نفی کردند و در نتیجه در صدور احکام ایجابی پس از سنجش عقلی در بعد الهی جهان دچار وقفه شدند و بدین ترتیب بحران معرفتی ناخواسسته‌ای را در غرب رقم زدند. (سبحانی، محمدرضایی، ۱۳۹۴، ص ۳۵)

گرچه وجه سلبی عقل مقدم بر وجه ایجابی آن است، اما این به معنای نفی بعد ایجابی عقل نخواهد بود. چراکه غلبه یک وجه عقل بر دیگری خود آسیب جدی شناختی به دنبال دارد: اگر وجه سلبی عقل حاکم گردد و وجه ایجابی به حاشیه رانده شود، نتیجه آن

«شکاکیت» در نظر و «تردید» در عمل خواهد بود. به عکس اگر وجه ایجابی عقل حاکم و وجه سلبی مغلوب گردد نتیجه آن «جزمیت» در نظر و «افراط» در عمل خواهد بود. رشد صحیح تفکر انتزاعی در دوره نوجوانی، انسان را از گرفتار شدن در این دو آسیب‌شناختی در امان نگه می‌دارد. شاید علت تأکید روایات اسلامی در همراهی والدین با نوجوان در مرحله سوم رشد همین نکته باشد که همراهی والدین با فرزند اولاً باعث می‌شود تا کودک اجازه سنجش «تجربه دینی تسلیمی» خود را پیدا کند و لذا از این طریق تفکر انتقادی خود را رشد دهد؛ و در ثانی مانع گرفتاری کودک در هیچ‌یک از آسیب‌های شناختی «شکاکیت» و یا «جزمیت» گردد.

نکته آخر اینکه از نگاه قرآن کریم سنجش عقلی با صرف تمرین ذهنی ممکن نیست، لذا نیاز به تمرین عملی دارد. خداوند در سوره «عصر» رستگاری را مختص کسانی می‌داند که علاوه بر ایمان به خدا، عامل به ایمان خود هم هستند: *إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (والعصر/۳۲)* چنانچه گفته شد، «عقل» در قرآن، به معنای فهمی است که از حاق فطرت ناشی شده، پرده ظواهر را دریده و به حقیقت باطنی دست‌یافته است. برای رسیدن به چنین فهمی، صرف پرورش ذهن کفایت نمی‌کند، بلکه آنچه مهم است پرورش روح است و این از طریق رفتار به دست می‌آید. بنابراین، برای بهره‌مندی از «عقل» - به مفهوم قرآنی آن - هم باید تمرین علمی داشت و هم تمرین عملی؛ و این بدان معناست که سنجش تجربه دینی صرفاً ذهنی نخواهد بود. چراکه تجربه دینی تا در عمل نیاید تناقض درونی و بیرونی آن به خوبی مشخص نخواهد شد. وقتی در مرحله عمل آمد مشخص می‌شود که آیا منجر به عمل صالح خواهد شد یا خیر. هر «سنجش» و «اثبات» نظری عقلی یک‌مرتبه جدیدی از تجربه دینی را شکل خواهد داد. این تجربه دینی وقتی به مرحله عمل رسید خود مورد سنجش بیرونی قرار می‌گیرد تا آسیب آن مشخص می‌گردد. با این سنجش و اثبات، تجربه دینی یک مرحله بالاتر قرار می‌گیرد و انسان در مرتبه بالاتری از ایمان قرار می‌گیرد. این مرتبه ایمان خود دوباره موضوع سنجش درونی و بیرونی دیگری خواهد بود که با حکم ایجابی عقل یک پله دیگر ترقی خواهد کرد و این روند تا پایان حیات ایمانی آدمی ادامه خواهد داشت. ایمان انسان دارای مراحل است که اگر مانند ابراهیم در اوج آن هم باشی باز باید با تجربه سربریدن پسر آن را تعالی دهی.

نتیجه آنکه از نظر قرآن کریم عقل و ایمان مکمل هم هستند نه مقابل هم. شاید از لحاظ زمانی تقدم و تأخری وجود داشته باشد، اما در اصالت هیچ‌یک نمی‌توان شک کرد. دوره

ابتدایی رشد انسان با «ایمان تسلیمی» شروع می‌شود اما با ورود به مرحله دوره دوم رشد (تفکر انتزاعی)، عقل جایگاه خود را در سنجش و اثبات ایمان دینی به‌طور کامل می‌یابد. از این به بعد، این دو پایه‌پای هم حرکت خواهند کرد. هر ایمانی با سنجش "ذهنی" و "عملی" عقلی موردنقد قرار می‌گیرد، نه به خاطر اینکه اثبات شود بلکه به خاطر اینکه به نقطه سلامت که مطابق با دانش دینی فطری است، نزدیک شود و از دو سوی آسیب در امان ماند. لذا این حرف کرگارد که «عقل مانع شورمندی ایمان است» (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۳۹)، در صورتی درست است که عقل را صرفاً جنبه استدلالی بدانیم که به دنبال اثبات تجربه دینی است. اگر عقل را با دو وجه «سلبی» و «ایجابی» ببینیم که تنها به دنبال «اثبات» تجربه دینی نیست بلکه به دنبال سنجش تجربه دینی به‌منظور نزدیک نمودن آن به نقطه سلامت از طریق وحی است، دیگر معنا ندارد که این سنجش عقلی مانع شورمندی ایمان شود. این سنجش عقلی به دنبال فهم دانش دینی فطری انسان است که هر چه بیشتر به آن نزدیک شود، شورمندی واقعی ایمان در دل مؤمن بیشتر خواهد شد.

۸. نسبت علم و دین در پرتو رویکرد ترکیبی عقل و ایمان

پیامد رویکرد جامع قرآنی این است که چون دانش دینی در بعد طبیعی و الهی - فطری است لذا نیازی به استدلال برای اثبات آن نیست. انسان که دانش فطری هر دو گونه تجربه‌ی طبیعی و الهی را در درون خود دارد، کافی است با ابزار مناسب شناختی در معرض محیط مناسب بیرونی قرار گیرد تا این دانش دینی فطری شکوفا شود. برای تحقق این امر انسان‌ها در هر دوره نیازمند یک چیز هستند و آن اصل هدایت است و لذا در هر زمان باید هادیانی باشند تا راه شکوفایی این دانش دینی فطری را به او یادآور شوند. لفظ «تذکر» که در قرآن آمده است، بهترین واژه برای بیان این مقصود است. کار پیامبر و دانشمند هر دو یادآوری دانش فطری دینی انسان است. با این تفاوت که دانشمند، یادآور دانش دینی انسان در بعد "طبیعی" آن است و پیامبر، یادآور دانش دینی انسان در بعد "الهی" آن. برای «تجربه طبیعی» جهان، ابزار حس و تجربه کفایت می‌کند و لذا کار دانشمند تنها راهنمایی انسان در جهت تجربه صحیح طبیعت است؛ کاری که فرانسیس بیکن، پدر علم جدید، انجام داد. او به انسان‌ها یادآور شد که بهترین روش برای کشف حقایق طبیعی، روش تجربه انتقادی است؛ و لذا اگر انسان با ابزار مناسب حس و تجربه همراه با سنجش

عقلی به دنبال کشف حقایق عالم طبیعت برود می‌تواند به راحتی قوانین آن را کشف و در نهایت بر آن تسلط یابد.

اما برای تجربه الهی جهان، ابزار حس و تجربه به تنهایی کفایت نمی‌کند و لذا پیامبران قبل از هر چیز می‌بایست حامل ابزار مناسب شناختی دیگری غیر از حس و تجربه یعنی وحی باشند. آن‌ها علاوه بر وحی، یک وظیفه مهم دیگر هم به عهده داشتند و آن مبارزه با طاغوت باهدف برپایی قسط و عدل و نهایتاً ایجاد یک محیط مناسب عادلانه اجتماعی برای رشد و شکوفایی تجربه دینی حقیقی بود. در محیط ناعادلانه همواره شاهدیم که یک معنا-اعم از طبیعی یا الهی - غالب و معنای دیگر به حاشیه رانده می‌شود و به شدت با آن مقابله می‌شود. نمونه آن محیط ناعادلانه و شرک‌آمیز زمان حضرت ابراهیم است که تنها معنای "طبیعی" عالم، آن‌هم در شکل نامناسب آن، را می‌پذیرفت و به هیچ وجه تاب معنای "الهی" ابراهیم را نداشت و نهایتاً دست به محاکمه و سوزاندن او کرد. مشابه همین عمل در زمان و مکان دیگری یعنی قرون وسطی دوباره تکرار شد. اصحاب کلیسا، مانند مشرکان زمان ابراهیم، تنها معنای الهی عالم، آن‌هم در شکل نادرست آن، را در تفسیر طبیعت می‌پذیرفتند. این محیط ناعادلانه، تاب معنای "طبیعی" گالیله در تجربه و تفسیر طبیعت را نداشت و لذا حکم به اعدام او داد؛ اما این عمل کلیسا سودی به حال او نداشت، چراکه خلاف دانش دینی فطری انسان بود و لذا تفسیر "الهی" کلیسا از طبیعت نتوانست در مقابل تفسیر تجربی گالیله دوام آورد و نهایتاً به حاشیه رانده شد. با غلبه معنای طبیعی گالیله، متأسفانه حرکت پاندولی دیگری آغاز گشت که نتیجه آن چیزی نشد جز آنکه «داروینی‌های هستی‌شناس» و «پوزیویست‌های معرفت‌اندیش» هیچ تفسیری، به جز تفسیر "طبیعی" عالم را بر نمی‌تافتند و لذا معنای الهی عالم را به حاشیه راندند. البته این عمل آن‌ها هم دو سده بیشتر دوام نیاورد. دوباره معنای به حاشیه رانده شده الهی، شروع به نضج گرفتن کرد. حال، همانطوریکه که دریدا بیان می‌کند، اگر مفهوم‌سازی جدیدی انجام نگیرد، دوباره شاهد عملکرد پاندولی دیگری در زمینه‌ی تجربه دینی خواهیم بود که نتیجه آن چیزی نخواهد بود مگر غلبه یک معنای از عالم بر دیگری و دور شدن از نقطه سلامت تجربه دینی. کار پیامبران، که هدایت به معنای واقعی آن است، مبارزه با این حرکت پاندولی در هر عصر و دوره‌ای بوده است. آن‌ها به دنبال احیای معنای «الهی» عالم در و از طریق معنای «طبیعی» آن بودند. دعوت آن‌ها مطابق با میل و دانش فطری دینی انسان‌ها بود؛ لذا آن‌ها با غلبه هر معنا

بر دیگری به شدت مبارزه می‌کردند و سعی داشتند تا محیطی عادلانه برای رشد و شکوفایی دانش دینی فطری انسان فراهم آورند.

۹. بحث و نتیجه گیری

آنچه بیان شد برآورد کلی از رویکرد ترکیبی عقل و ایمان در قرآن کریم بود که منطبق با استنباط علامه طباطبایی از مفهوم عقل و ایمان در آیات قرآنی است. مؤلفه‌های اصلی این رویکرد قرآنی را می‌توان در چند اصل مهم و زیربنایی به شرح ذیل بیان کرد:

۱- اصل اولیه و اساسی در رویکرد جامع قرآنی آن است که انسان بر اساس فطرت خاصی آفریده شده که به هیچ وجه قابل تغییر نیست. به واسطه این فطرت، در انسان هم «میل» فطری به تجربه عالم وجود دارد و هم «دانش» ذاتی مربوط به آن. در انسان از بدو تولد میل فطری به تجربه و تفسیر عالم وجود دارد، اما این میل فطری به تنهایی برای شناخت عالم کفایت نمی‌کند و لذا گونه‌ای «دانش دینی» فطری هم در انسان وجود دارد که بر اساس آن امکان دو گونه تجربه و تفسیر عالم برای انسان پدید می‌آید: یکی تجربه و تفسیر عالم تحت عنوان «فعل طبیعی» که مطابق آن سعی می‌شود جهان با قوانین ثابت فیزیکی تفسیر شود و دیگری تجربه و تفسیر عالم تحت عنوان «فعل الهی» که مطابق آن سعی می‌شود جهان با حقایق ماورایی تفسیر شود. هر دو تجربه، تجربه دینی به معنای کلی دین یعنی انقیاد در برابر حقیقت می‌باشند که دانش آن‌ها به طور ذاتی وارثی در درون انسان طرح‌ریزی شده است. به نحوی که اگر آن میل فطری و این دانش دینی در درون انسان نبود، انسان قادر به تجربه هیچ معنایی از عالم (حتی معنای طبیعی) نبود.

۲- دانش دینی فطری برای تعیین در عالم خارج نیازمند دو چیز است: ابزار مناسب شناختی و محیط مناسب بیرونی. تجربه جهان تحت عنوان «فعل طبیعی» ابزار شناختی خود (حس و عقل) را می‌طلبد که اتفاقاً هر زمان انسان از این ابزار دور شده (چه خیال بوده، چه عقل کلی یونانی و چه برداشت مسیحی از وحی) فعلیت یافتن دانش دینی طبیعی او هم به تعویق افتاده است. از سوی دیگر تجربه جهان تحت عنوان «فعل الهی» هم ابزاری مناسب خود غیر از حس و تجربه (وحی و عقل) می‌طلبد که اتفاقاً در اینجا هم هر وقت انسان ابزار تجربه را به کار برده در فعلیت یافتن این دانش دینی ناکام مانده و با یک دور باطل به یک تجربه‌ی طبیعی نامناسبی دست یافته است. دانش دینی علاوه بر ابزار مناسب شناختی،

نیازمند محیط مناسب بیرونی برای تعیین خود است که اتفاقاً مصداق بیرونی هر دو تجربه‌ی طبیعی و الهی در عالم خارج وجود دارد.

۳- بر اساس قرآن، ایمان دو وجه دارد: تسلیمی و تعقلی؛ که وجه تسلیمی آن، نتیجه حواس و محیط پیرامونی است. تجربه دینی انسان در دوره اول و دوم کودکی یک تجربه دینی تسلیمی است که در نتیجه تجربه آزاد کودک از طبیعت و آموزش‌های رسمی بزرگسالان شکل می‌گیرد. حال اگر محیط پیرامونی مناسب و عادلانه باشد، تجربه دینی کودک مطابق با دانش فطری او شکل خواهد گرفت و لذا او صاحب «ایمان دینی تسلیمی» خواهد شد؛ اما اگر خلاف این باشد موجب دو آسیب کفر و شرک خواهد شد. با رشد تفکر انتزاعی در مرحله سوم رشد، کودک دست به سنجش «ایمان دینی تسلیمی» دو دوره قبل خود می‌زند تا اگر ایمان دینی مطابق با دانش فطری اوست، با سنجش و اثبات عقلی آن را تبدیل به «ایمان دینی عقلانی» کند؛ و اگر خلاف آن است، با سنجش و اثبات عقلی آن را به نقطه سلامت رهنمون سازد. البته این سنجش عقلی صرفاً جنبه ذهنی ندارد بلکه جنبه عملی هم دارد. هر تجربه دینی وقتی به مرحله عمل درآید موردسنجش بیرونی قرار می‌گیرد و لذا آسیب آن مشخص می‌شود.

نتیجه و پیامد بحث این خواهد بود که از آنجایی که دانش دین فطری است لذا کار پیامبر و دانشمند یک چیز است و آن تعیین دانش فطری دینی انسان در دو بعد طبیعی و الهی؛ که طبیعتاً در تعیین دانش فطری طبیعی، چون انسان ابزار مناسب شناختی (حس و تجربه) دارد لذا تنها کاری که دانشمند تجربی انجام می‌دهد هدایت انسان به سمت کشف قوانین عالم طبیعت تنها و تنها از طریق مشاهده مستقیم تجربی همراه با سنجش عقلی است. اما حقایق ماورایی چون با ابزار حس قابل کشف نیستند، لذا پیامبر آورنده ابزار شناختی مناسب یعنی وحی در کنار عقل و تجربه است. پیامبر از طریق وحی به انسان‌ها می‌آموزد که جهان تابع صرف قوانین فیزیکی نیست بلکه اراده برتر الهی بر آن حاکم است که اگر انسان‌ها بر این اساس زندگی کنند هر آینه لطف و رحمت الهی را در زندگی خود خواهند دید و با رشد و تعالی هر چه بیشتر خود، حقایق برتری از جهان هستی را درک خواهند کرد. در نتیجه با این نگاه تعارض بین علم و دین معنا ندارد. علم به دنبال تعیین دانش فطری انسان در بعد طبیعی با ابزار مناسب حس و تجربه همراه با سنجش عقلی است که هدف غایی آن کشف قوانین طبیعت یا همان کشف اسماء الهی به لسان قرآنی در بعد طبیعت محسوس است. دین به دنبال تعیین دانش فطری انسان در بعد الهی یا ماوراء طبیعی

نوسازی مفهوم علم و دین بر پایه رویکرد ترکیبی عقل و ایمان ۱۵۳

با ابزار مناسب وحی و شهود همراه با سنجش عقلی است که هدف غایی هم کشف قوانین ماوراء طبیعی یا همان کشف اسماء الهی به لسان قرآنی در بعد الهی یا ماورایی است.

کتابنامه

قرآن کریم

اسلامی مصطفی (۱۳۹۴)، رابطه علم و دین از منظر علامه طباطبایی، نشریه معرفت، سال بیست و سوم - شماره ۲۰۶

باربور، آیان، (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی

بهداروند، محمد (۱۳۸۳)، تبیین و تحلیل مفهوم دین، *رواق اندیشه*، ۱۳۸۳، شماره ۳۰

جلال فرسامر (۱۳۹۴)، بررسی تطبیقی رابطه علم و دین از دیدگاه استاد جوادی آملی و دکتر نصر، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی

سبحانی جعفر، محمدرضایی محمد (۱۳۹۴)، *اندیشه اسلامی ۱*، ویراست دوم، قم، نشر معارف

طباطبایی، محمد حسین، (۱۹۹۷ م)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴)، رابطه علم و دین در مسیحیت، *کیهان اندیشه*، بهمن و اسفند ۷۴، ش ۶۴،

شفوی زینب، (۱۳۹۲)، بررسی تطبیقی رابطه علم و دین از دیدگاه شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تبریز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی

قائم نیا علیرضا، آزادی محسن (۱۳۹۳)، *رابطه علم و دین در مسئله پیدایش انسان از دیدگاه تفسیر المنار و المیزان* آینه معرفت، زمستان ۹۳، دانشگاه شهید بهشتی

کرمی کریم، (۱۳۹۲)، معرفی و تحلیل انتقادی آرای جان هیک در باب چالش های علم و دین براساس کتاب *مرز نوین علم و دین - تجربه دینی، علم عصب شناسی و امر متعالی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ م)، *الاصول من الکافی*، مصصح: غفاری، علی اکبر، ج ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه

گلشنی مهدی، (۱۳۸۷)، *علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

گوتک، جرال‌الدال (۱۳۸۸)، *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*، ترجمه پاک سرشت، محمدجعفر، تهران، انتشارات سمت

محیطی اردکان، محمد علی، (۱۳۹۲)، *پیشینه رابطه علم و دین در اسلام و غرب*، معرفت، مرداد ۹۲، ش

۱۵۴ پژوهش‌های علم و دین، سال دهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

میری سیدجواد، علی اصغری صدری علی (۱۳۹۰)، رابطه علم و دین از دیدگاه علی شریعتی، پژوهش‌های علم و دین، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، سال دوم، شماره دوم
محمدی مسلم، (۱۳۸۶)، تجربه گرایی و نقد آن، فصلنامه دین و سیاست، بهار و تابستان ۸۶، شماره ۱۱-۱۲


محمدی مسلم (۱۳۸۹)، تجربه گرایی هیوم و تاثیر آن بر آموزه های دینی، انسان پژوهی دینی، سال هفتم، شماره ۲۳

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۹)، گزیده حکمت نامه پیامبر اعظم، تلخیص: خوش نصیب، مرتضی، قم، موسسه علمی دارالحدیث

مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴.ق) بحار الأنوار، ج ۸۴، بیروت، موسسه الوفاء

نادری، عزت الله و سیف نراقی، مریم. (۱۳۹۲) روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی، ویرایش ششم، چاپ نهم. تهران، ارسباران

هیگ، جان (۱۳۸۷)، ایمان و معرفت، ترجمه: عبدالحسینی، احمد، پایان نامه ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی