

بررسی تطبیقی نظریه «علم مقدس» سنت گرایان و نظریه «علم دینی» فرهنگستان علوم اسلامی

محمد شریفانی^۱
علی عباس آبادی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹

چکیده

رابطه علم و دین و مسئله تولید علم دینی، یکی از پربحث‌ترین موضوعات حوزه معرفت‌شناسی است. عموم علم‌شناسان را می‌توان در دو دسته کلی قائلان به علم دینی و منکران علم دینی قرار داد. کسانی که قائل به وجود علم دینی هستند، نظریات متفاوتی در این باره ابراز نموده‌اند که نظریه علم مقدس سنت گرایان و نظریه علم دینی فرهنگستان علوم اسلامی، جزو مهم‌ترین آنها به‌شمار می‌آیند. سنت گرایان، علم مقدس را علمی می‌دانند که از توجه به حقایق بی‌زمان و بی‌مکان عالم پدید آمده باشد؛ عالم را سلسله‌مراتبی ببیند و معنا را بر ماده مقدم بدارد. فرهنگستان نیز علم دینی را علمی تعریف می‌کند که از اراده‌های متوجه به خداگرایی و تحت ولایت حق ایجاد شده باشد. اگرچه این دو نظریه در باور به علم دینی و نفی علوم جدید مشترکند، اما تعریف ایشان از دین و سنت و قلمرو آنها، تقدم یا عدم تقدم اراده بر ادراک، خیر و شر دیدن جهان یا تشکیکی دیدن خیر در آن، و نهایتاً اعتقاد و باور به تمدن‌های گذشته و علوم باستانی و یا عدم باور به دینی بودن علوم سنتی، چهار تفاوت جدی میان این دو نظریه پدید آورده است. واژگان کلیدی: علم مقدس، علم دینی، سنت گرایان، فرهنگستان علوم اسلامی، سیدحسین نصر، سیدمحمد مهدی میرباقری.

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات، دانشگاه علامه، تهران، «نویسنده مسئول».

sharifani40@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم. ali.abasabady@gmail.com

مقدمه

یکی از مباحث پر دامنه و جدی در حوزه علم‌شناسی و نیز معرفت دینی در دهه‌های اخیر، مسئله تعارض علم و دین است. بررسی نسبت میان علم و دین و تلاش برای رفع تعارض‌های ادعاشده میان این دو، مسائل گوناگونی را پدید آورده و دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگونی را شکل داده است. «علم دینی» در مفهوم اراده شده از آن، متفاوت است از «علم دین» به شکل ترکیب اضافی و «علم و دین» به شکل ترکیب عطفی؛ بلکه به صورت ترکیب وصفی مورد نظر است (باربور، فصلنامه ذهن، «دیدگاه‌های مختلف درباره ارتباط علم و دین»: ۷۰/۴؛ خسروپناه، ۱۳۸۸ش: ۲۶۵-۲۷۲). «علم دینی» بر اساس امکان تعامل علم با دین و نفی تعارض این دو پایه‌ریزی شده است. این سؤال که «علم در چه بُعد یا عرصه‌ای می‌تواند دینی باشد»، و اینکه «تفاوت علم دینی با علم غیردینی چیست» مسئله محوری علم دینی است.

در تبیین مفهوم علم دینی، باید توجه داشت که مراد از «علم» در اینجا، معرفت و یا شیوه علمی نیست؛ بلکه مراد از آن، دانشی است که به صورت گزاره‌هایی منطقی در خصوص موضوع معینی سامان یافته است. البته این مفهوم می‌تواند شامل علوم از نوع تجربی - طبیعی، انسانی و یا فراتجربی باشد.

مراد از «دین» نیز، مجموعه آموزه‌های فرابشری مقدسی است که در قالب باورها، اعمال و اخلاقیات درآمده و مجموعه آن، سنت‌های دینی متعارف را پدید آورده است. در مرحله نخست بحث، تحقیق در باب امکان و چگونگی علم دینی، در سطح عام مطرح می‌شود و ناظر به دین خاصی نیست؛ از این رو غالباً رویکرد برون‌دینی بر آن حاکم است. اما مرحله دوم، بررسی ابعاد علم دینی، به دینی خاص همچون اسلام و مانند آن ناظر است. در این مرحله، مراجعه به متون دینی، قابلیت‌های موجود در آن، و نیز جهت‌گیری‌ها و اهدافی که هر دین برای پیروان خود بیان داشته است، در بحث از علم دینی تأثیر می‌گذارد و آن را تا حد زیادی درون دینی می‌کند.

هرچند بحث بر سر معرفت دینی و منازعات فراوان بر سر معناداری، صدق و توجیه‌پذیری آن، مسئله‌ای مستقل از مسئله مورد بحث است؛ اما معناداری، توجیه‌پذیری و

صدق گزاره‌های دینی، پیش فرض پذیرفتن علم دینی در هر سطح و دامنه‌ای از آن است. همان گونه که قابلیت برقراری نسبت ترکیبی میان علم و دین و یا - به بیان متداول - تعاضد آن دو نیز مفروض دیگر بحث درباره علم دینی است.

بررسی ربط و نسبت میان گونه‌های مختلف باورهای آدمی، از دیرباز مورد توجه متفکران بوده است. با شکل گیری علوم تجربی در سده‌های اخیر، قرائت مشهور و البته پرمناقشه تعارض علم تجربی و دین، وارد عرصه مناظرات فکری شد. در برخورد با این رویکرد، دیدگاه‌های متفاوتی درباره رابطه علم و دین ارائه شده است. برای مثال، ایان باربور از چهار رابطه تعارض، استقلال، گفت و گو، و وحدت علم و دین صحبت کرده است (باربور، فصلنامه ذهن، «دیدگاه‌های مختلف درباره ارتباط علم و دین»: ۵۹/۴).

«علم دینی» نیز یکی از دیدگاه‌هایی است که ضمن ارائه رویکردی خاص به علم و دین و مناسبات میان آنها، تولید علم دینی را به منزله راهکاری برای رفع تعارض‌های میان علم و دین می‌داند. علم دینی در قرائت‌های مختلف آن، علمی است که به شکل‌های مختلف با ارزش‌ها و بینش‌های دینی هماهنگ است.

متفکران ایرانی نیز در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. علی پایا، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، علی طائفی و... هر یک از منظری علم دینی را غیرممکن و نامطلوب دانسته‌اند. در مقابل، مهدی گلشنی، سیدحسین نصر، خسرو باقری، سیدمحمد مهدی میرباقری، سعید زیباکلام، علی عابدی شاهرودی، علی اکبر رشاد و... به طرق مختلف به چیستی علم دینی اشاره نموده‌اند و از امکان و ضرورت آن دفاع کرده‌اند و برخی از ایشان نیز به چگونگی تولید آن پرداخته‌اند (فکری، پژوهش‌نامه فلسفه دین، «بازشناسی و امکان‌سنجی علم دینی بر مبنای نظریه علم مقدس سنت گرایان»: ۲۷/۲۱).

برخی نیز نظریه‌های علم دینی را براساس رویکردهای گوناگون، به نظریه‌های حداکثری - حداقلی، هدف محور - موضوع محور، و تهذیبی - تأسیسی تقسیم می‌کنند که بررسی و توضیح آنها از حوصله این نوشتار بیرون است و باید در جای دیگری پی گرفته شود.

در این میان، دو نظریه مهم و قابل توجه در باب علم دینی، نظریه سنت گرایان و نظریه فرهنگستان علوم اسلامی است.

جریان سنت گرایی، رویکردی در فلسفه معاصر است که با انتقاد شدید از مدرنیته و فلسفه جدید، خواهان احیای دانش سنتی و خرد قدسی می‌باشد. از مهم‌ترین شخصیت‌های این جریان می‌تواند به رنه گنون، آینده کومر سوامی و فریتيوف شوئون اشاره کرد. اما شخصیتی که در این پژوهش به عنوان نماینده سنت گرایی شناخته و بر نظرات او تکیه می‌شود، دکتر سیدحسن نصر است.

در مقابل، فرهنگستان علوم اسلامی قم (تأسیس شده در سال ۱۳۵۹ش)، هدف خود را «انجام فعالیت‌های فرهنگی اعم از تحقیقاتی، آموزشی و ارشادی جهت تبیین کیفیت اداره اسلامی امور و شیوه جریان یافتن آن» اعلام کرده است (پایگاه اطلاع‌رسانی فرهنگستان علوم اسلامی قم، ۱۳۹۸ش). بنیان‌گذار فرهنگستان، مرحوم علامه سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی (۱۳۲۴-۱۳۷۹ش) صاحب نظریه «فلسفه نظام فاعلیت» است که براساس آن، دیدگاهی نوین در باب رابطه علم و دین و تولید علم دینی ارائه می‌شود. استاد سیدمحمد مهدی میرباقری، برجسته‌ترین شاگرد و شارح نظریه علامه حسینی الهاشمی است و آراء و تقریرهای ایشان، معیار داوری این نظریه در نوشتار حاضر خواهد بود.

هرچند پیرامون هر کدام از این دو نظریه، مقالات و کتاب‌هایی به بازار علم عرضه شده است - که می‌توان در فهرست منابع این مقاله، مهم‌ترین آنها را مشاهده کرد - اما تاکنون پژوهشی در بررسی تطبیقی این دو نظریه با یکدیگر مشاهده نشده است.

در میان نظریات مربوط به علمی دینی، نظریه «علم مقدس» سنت گرایان و نظریه «علم دینی» فرهنگستان علوم اسلامی (به اختصار: فرهنگستان)، دو نظریه مهم و قابل توجه هستند. این دو نظریه در ضمن برخورداری از شباهت‌ها، تفاوت‌هایی جدی و بنیادین نیز با یکدیگر دارند. آنچه در این پژوهش مورد نظر است، تحلیل هر کدام از این دو نظریه، و سپس مقایسه تطبیقی آنها با یکدیگر و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنهاست.

در اینجا باید به این پرسش‌ها پاسخ بدهیم: نظریه علم مقدس سنت گرایان، دقیقاً چه رویکردی از علم دینی را نمایندگی می‌کند و منظور از سنت و علم مقدس چیست؟ نظریه فرهنگستان نماینده چه رویکردی است و منظور از تقدّم اراده بر ادراک در این نظریه چیست؟ چه نقاط اشتراک و افتراقی میان این دو نظریه وجود دارد؟

در ادامه، به بررسی این سه مبحث، براساس روش تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای می‌پردازیم.

۱. نظریه «علم مقدس» سنت گرایان

در میان دانشمندان معاصر، سنت گرایان، به ویژه سنت گرایان مسلمان - که بر سنت اسلامی و عناصر آن تأکید فراوان دارند - دیدگاه‌هایی درباره علوم مطرح کرده‌اند که می‌توان با بهره‌گیری از آن نظریات، به تبیین تلقی آنان از علم دینی دست یافت.

سنت گرایی، دیدگاه کسانی است که از قبول و تبعیت سنت دفاع می‌کنند و سنت را قابل اعتمادتر از افکار و احساسات و افعالی می‌دانند که بر اثر تجربه و تفکر شخصی حاصل شده است (نصر، ۱۳۸۴ش: ۱۵۱-۱۸۵). سنت گرایان، نگاهی کاملاً مثبت به سنت داشته و معتقدند که با احیای سنت می‌توان آینده بهتری را نسبت به آنچه تجدید برای انسان فراهم کرده است، تحقق بخشید.

در همین جا باید تذکر داد که نظرات بیان شده توسط سه سنت گرای مورد اعتنا در این پژوهش، یعنی رنه گنون، فریتوف شوئون، و سیدحسین نصر، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد و به سختی می‌توان رأی مشترکی را به آنها نسبت داد. دو اندیشمند نخست، با تأکید بر رویکرد تهذیبی و نمایاندن نقاط ضعف و ویژگی‌های سلبی و ابعاد مخرب و ناکارآمد علم جدید، اندیشه مخاطبان خود را به علم یا علومی که فاقد چنین ویژگی‌هایی هستند - و می‌توان آنها را علم دینی یا مقدس خواند - جلب نموده‌اند. همچنین تأکید بر علوم سنتی، به عنوان مصادیقی تحقق یافته از علوم پیراسته از نقائص و آفات علم جدید، که بیشتر در آثار گنون دیده می‌شود (گنون، ۱۳۷۸ش: ۶۰-۸۱؛ همو ۱۳۸۵ش: ۸۲-۸۸)، می‌تواند وجه تأسیسی علم دینی در بستر سنت، تلقی گردد. اما دکتر نصر، علاوه بر دو وجه پیش گفته - که با گنون و شوئون در آنها مشترک است - با توجه و تأکید بر علوم اسلامی و حتی علوم خفیه، ضمن دفاع از ویژگی‌های آنها در مقایسه با علوم جدید، آنها را الگویی برای تحقق علم دینی در پرتو جهان‌بینی اسلامی معرفی می‌کند.

در این نوشتار، آراء دکتر نصر، ملاک داوری قرار می‌گیرد و بررسی تفاوت‌های درونی میان سنت گرایان به فرصتی دیگری واگذار می‌شود.

۱-۱. مفهوم سنت

برای روشن تر شدن نظریه سنت گرایان، لازم است ابتدا مفهوم «سنت» را از نگاه ایشان به صورت دقیق‌تری واکاوی شود. سنت در نظر سنت گرایان، صرفاً مجموعه افکار و

اندیشه‌ها و رفتارهای مربوط به گذشته نیست که احیای آن، تلاش برای بازگردانی انسان به گذشته باشد؛ بلکه مراد از سنت، حقایق ثابت، لامکان، لایتغیر و لدی‌الحقی است که به هیچ وجه محدود به زمان گذشته نیستند، همان گونه که صرفاً متعلق به حال و آینده نیز نمی‌باشند. به گفته شوئون: «سنت نه یک اسطوره پردازی منسوخ و کودکانه؛ بلکه بی‌نهایت واقعی است» (نصر، ۱۳۸۳: ۱۶).

سنت در منظومه فکری ایشان، اهتمام قلبی و ایمان عقلانی و «هدیه‌ای از بارگاه الهی» است. از نگاه دکتر نصر، سنت، جاویدان و پایدار و آگاهانه است، و چیزی جز سنت خداوندی و یا به تعبیر قرآن «سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ» (بقره: ۱۳۵) نیست؛ همان سنتی که تبدیل و سیورورت - دگرگونی - در آن راه ندارد و هرگز دورانیش به سر نمی‌رسد و در همه دوران‌ها حضوری زنده و پویا دارد (فتح: ۲۳). پس سنت از نظر او چنین تعریف می‌شود: «حقایق یا اصول دارای منشأ الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی (معروف به رسولان، پیامبران، اوتاده‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال) برای فرزندان بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته شده است» (نصر، ۱۳۸۳: ۱۵۵-۱۵۶).

به باور دکتر نصر، سنت در آن واحد هم حقیقت است و هم حضور؛ «سنت، علمی است که بیش از اندازه واقعی است» (همان: ۱۵۶). سنت به این معنا، در عین ثبات، سیال نیز هست؛ زیرا در عین داشتن گوهر ثابت، آن اندازه انعطاف‌پذیر است که بر شرایط زمانی و مکانی مختلف قابل اطلاق باشد (نصر، ۱۳۸۴: ۱۵۱).

آنچه سنت‌گرایان سخت به آن می‌اندیشند، فواید و ثمرات سنت است، به‌ویژه که در دنیای مدرن مورد تهدید قرار گرفته‌اند. بنابراین سنت‌گرایی، آرمانی است که با «سنتی زیستن» متفاوت است و موضعی بیرونی نسبت به خود سنت محسوب می‌شود. سنت‌گرایان معتقدند که انسان‌ها، از حیث انسان بودن، ذاتاً از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردارند که راه وصول به حقیقت مطلق را می‌توانند دریافت کنند.

بنابراین مهم‌ترین مؤلفه‌های سنت‌گرایی عبارتند از (فکری، پژوهش‌نامه فلسفه دین، «بازشناسی و امکان‌سنجی علم دینی بر مبنای نظریه علم مقدس سنت‌گرایان»: ۴۰/۲۱):

الف) التزام نظری و عملی به مجموعه حقایقی که از آن به سنت یاد می‌کنند.

ب) جست‌وجو و تلاش برای یافتن مبنای نظری جهت دفاع از سنت؛ به‌ویژه در مقابل تجدّدگرایی.

ج) ارائه طرحی برای زندگی معاصر و آینده براساس مدلی برگرفته از این حقایق و در عین حال، سازگار با شرایط کنونی جهان بشری.

د) نقد فکری دنیای جدید و نمایاندن رخنه‌های موجود در منظومه‌های فکری معاصر و علوم پدیدآمده براساس آن.

سنت گرایان به پیوند عمیق و ارتباط گسترده سنت با دین باور دارند؛ بدان جهت که سنت مانند دین، در آن واحد هم حقیقت است و هم حضور؛ و مانند دین از مبدأ کلی می‌آید که هر چیزی از آن منشأ گرفته و به آن باز می‌گردد. عناصر مشترکی میان وحی و دین با سنت وجود دارند؛ نظیر پیوند با امر قدسی، مفهوم راست‌اندیشی، مرجعیت، استمرار و انتظام در انتقال حقیقت، امر ظاهری و باطنی، و نیز حیات معنوی، هنر و تفسیر مقدس جهان (نصر، ۱۳۸۴ش: ۱۵۶).

۲-۱. علم مقدس

در دیدگاه سنت گرایان، علم اعلی یا مابعدالطبیعه به مفهوم سنتی آن به رسمیت شناخته می‌شود که به مبدأ الهی و تجلیات آن می‌پردازد. این همان علمی است که به والاترین معنای آن می‌توان از آن به «علم مقدس» تعبیر کرد. به این علم - که در اعماق وجود انسان و نیز در قلب تمام ادیان راست‌آیین و اصیل نهفته است - می‌توان به مدد عقل رسید. این معرفت اصیل ذاتاً ریشه در امر مقدس دارد؛ چراکه از آن حقی صادر می‌شود که پدیدآورنده این امر مقدس بما هو مقدس است. معرفتی که عین وجود و وحدت آفرین است؛ چون سرانجام از دوگانگی میان ذهن و عین در وحدت مطلق فراتر می‌رود. آن وحدت مطلقی که سرچشمه هر امر مقدسی است و تجربه امر مقدس است که کسانی را که شایستگی لازم را دارند، به ساحت آن وحدت هدایت می‌کند. دکتر نصر درباره ماهیت علم مقدس می‌گوید:

«اصطلاح علم مقدس، برگردان «sacra scientia» لاتینی است؛ و این اصطلاح، نه به منزله خود معرفت مابعدالطبیعی، بلکه به منزله اطلاق اصول مابعدالطبیعی بر عالم کبیر، عالم صغیر، عالم طبیعی و عالم انسانی است. علم مقدس، تا حدی که علاوه بر روان آدمی،

هنر و اندیشه او و جامعه انسانی، به ساحت‌های مختلف طبیعت می‌پردازد، علم به معنای مصطلح امروزی آن است؛ ولی تفاوت فاحشی هم با علم به معنی متعارف آن دارد؛ از این حیث که ریشه‌ها و اصولش در مابعدالطبیعه یا علم مقدس واقع است» (نصر، ۱۳۷۹ش: ۲۵). به نظر دکتر نصر، اگر علوم سنتی از بستر مابعدالطبیعی خاص خودشان جدا شوند، ایجاد گمراهی می‌کنند. اما توجه فراوان به این علوم - که نشان‌دهنده نیاز زیاد به آنهاست - ما را وادار می‌کند که علوم سنتی را در دوره جدید احیا کنیم. شاهد بر امکان علم دینی و مقدس همان علوم سنتی است که در دامن تمدن‌های سنتی پرورده شده‌اند. اگرچه این علوم با دین و فلسفه کاملاً متمایز بوده‌اند؛ اما بین آنها و دین و فلسفه، رابطه‌ای نزدیک وجود داشته است. نگاه این علوم به طبیعت با نگاه علوم جدید متفاوت است و به سبب بینش باطنی و نمادگرایانه، وجه غیبی و ناپیدای طبیعت را - که در عصر جدید فراموش گشته - نشان می‌دهد (نصر، فصلنامه نقد و نظر، «معنویت و علم، هم‌گرایی و یا واگرایی؟»: ۱۹ و ۷۶/۲۰).

از مظاهر تقابل سنت و تجدد، تقابل علوم سنتی و علوم جدید است. علوم جدید، معرفتی ذاتاً نامقدس و متغیر هستند؛ اما علوم سنتی، گرچه واجد جزئیات و اعراضی نامقدس‌اند، اما ذاتاً مقدس هستند؛ چراکه معرفتی هستند به نظام مخلوق، که آن را نه به عنوان حجاب، بلکه به عنوان آیه یا نماد خداوند معرفی می‌کنند. آنچه در بینش سنتی اولویت دارد و مقدس محسوب می‌گردد، امور مجرد و روحانی، و نیز شهود غیرحسی است که با این امور تناسب دارد. اما علوم جدید که بر مشاهده و حس و تجربه و امور حسی تکیه دارند، علوم نامقدس‌اند (نصر، ۱۳۷۹ش: ۱۷).

سنت‌گرایان، گاه «جاودان‌خرد» یا «حکمت خالده» یا همان «مابعدالطبیعه ازل» را به منزله علم مقدس به حساب می‌آورند؛ و گاه کاربرد این اصول مابعدالطبیعی در جهان‌شناسی، هنر و دیگر عرصه‌های معرفتی را به عنوان علم مقدس محسوب می‌کنند؛ و گاه نیز علوم می که در اثر به کارگیری و در چهارچوب این اصول نشو و نما یافته‌اند، علم مقدس خوانده‌اند (نصر، ۱۳۸۴ش: ۲۷۱). گنون، «حکمت» را معرفت به اصول و مبادی مطلقه و «علوم» را آگاهی به عالم نسبیّت می‌داند؛ و در مورد علوم معتقد است که معارف مرتبط با قلمرو نسبیّت، تنها به منزله وابسته‌ها یا دنباله‌ها و انعکاس‌های معرفت مطلقه و اصول حکمت خالده می‌تواند در نظر گرفته شود (گنون، ۱۳۷۸ش: ۶).

مراد دقیق سنت گرایان از علم قدسی، علم به امر نامتناهی، یا علم به حق، یا علم به موجودی است که اصل و اساس واقعیت نسبی (واقعیت سایر موجودات) است. مبنای معرفت شناختی این علم، مشاهده، آزمایش و تجربه نیست؛ بلکه شهود است؛ نوعی بصیرت مستقیم و بی واسطه و غیر تحلیلی. این شهود، خودبسنده است و نیاز به تبیین و تفسیر و توجیه ندارد. علم قدسی مابعدالطبیعه سنتی به معنایی است که فراتر از فلسفه بوده و از سنت ها - که بخش اصلی آن از وحی نضج گرفته و بر ادیان مبتنی است - حاصل می شود. شوئون علم قدسی را بعد صعودی حکمت مابعدالطبیعی می داند (شوئون، ۱۳۸۳: ۱۴۱).

علم زدگی دوره جدید سبب گشته تا آنچه را به لحاظ معرفت شناختی و روش و قلمرو از علوم تجربی پیروی نمی کند، غیر علمی قلمداد کنند؛ در حالی که در علوم سنتی، جهان شناسی های سنتی هم وجود داشته اند که زمینه نظری علوم سنتی بوده اند و می توان آنها را علم نامید، اگرچه در تلقی رایج علم نیست، و «شاخه های علوم سنتی با آن در ارتباطی همچون ارتباط اندام های یک موجود زنده به بدن آن دارند» (نصر، ۱۳۶۶: ۳۹).

به باور دکتر نصر، در عوالم سنتی، دین و عرفان بر حوزه های مختلف دانش، از جمله علم طبیعت، حاکم بوده است و بنابراین علوم دینی بوده اند (نصر، ۱۳۷۹: ۱۷). در جهان شناسی جدید، خورشید مرکزی، به عنوان ناسخ نظریه زمین مرکزی - که در جهان شناسی سنتی پذیرفته شده بود - پنداشته شد. این امر ناشی از نابودی بینش نماد گرایانه به جهان بود و باعث پیدایش علومی شد که به انهدام طبیعت منجر گشت. بنابراین، علوم کیهان شناختی می بایست همواره از پرتوهای یک سنت دینی همراه با متافیزیک و کلام خاص خود بهره مند باشند تا غیر قابل فهم نباشند و از محتوای غیبی آنها رازگشایی شود (همان: ۱۱۸).

دکتر نصر چند تفاوت عمده میان علوم سنتی و علوم جدید قائل است:

۱. سلسله مراتبی دیدن واقعیت (hierarchy of truth)، در مقابل تک جنبه ای دیدن آن؛
۲. تفوق معنویت بر مادیت، در مقابل نگرش مادی صرف؛
۳. سرشت قدسی جهان، در مقابل نگرش دنیازده؛
۴. وحدت علوم، در مقابل تجزیه و کثرت آنها؛
۵. هماهنگی انسان و جهان، در مقابل غلبه و سلطه انسان بر جهان؛

۶. توجه به امور کیفی، در مقابل سیطره کمیّت؛

۷. توجه به درون، در مقابل برون‌گرایی؛

۸. تفاوت میان هدف و زبان علوم سنتی (symbolism) و علوم جدید (نصر، ۱۳۷۹: ۱۶).

تأکید علم قدسی بر ماهیت سلسله‌مراتبی وجود است و یکی از وجوه مفارقت علم قدسی با الهیات، طبق فهم معمول از آن، از همین جا ناشی می‌شود؛ الهیاتی که می‌تواند به آنچه مورد اهتمام مستقیم انسان است و نیز به دیدگاهی بسیط‌تر درباره واقعیت که مبتنی بر خدا و انسان است، بدون هیچ تأکیدی بر سلسله‌مراتب وجود، قانع باشد (نصر، ۱۳۸۴: ۲۸۴). تفاوت اساسی جهان‌بینی حاصل‌شده براساس علم قدسی با جهان‌بینی علم نیز قبول همین ماهیت سلسله‌مراتبی وجود در علم قدسی است که توسط جهان‌بینی علمی ردّ می‌شود (نصر، ۱۳۷۱: ۱۸۷).

علم مقدّس مشتمل است بر دو مؤلفه اساسی تمایز میان حقّ (وجود کلی) و امور ظاهری (امور نسبی)؛ و نیز تمایز میان مراتب وجود، که حاکی از اعتقاد همگانی سنت‌ها به ماهیت سلسله‌مراتبی واقعیت است.

در نهایت، می‌توان نظریه «علم مقدّس» را به‌طور خلاصه در سه مسئله نقد علم جدید، نمایاندن رخنه‌های معرفتی آن، و علوم سنتی و دفاع از کارآمدی آنها مطرح کرد:

۱-۲-۱. نقد علم جدید و تلاش برای تهذیب آن

سنت‌گرایان از دو جهت به نقد دانش‌های جدید پرداخته‌اند: وجه نخست، نقد مبانی و فلسفه این علوم است که غالباً بر اصالت تجربه، ماده‌انگاری و انسان‌مداری مبتنی است. به قول دکتر نصر: «جذب کامل علم غربی فقط با جذب جهان‌بینی آن انجام می‌شود» (نصر، فصلنامه فرهنگ، «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»: ۵۲/۳۰) و وجه دوم به آثار مخرب و زیان‌باری برمی‌گردد که با کاربست این علوم در زندگی انسان و جهان طبیعت ایجاد شده است (شوئون، ۱۳۸۳: ۸۷).

همچنین حاکمیت جهان‌بینی مادی بر علوم جدید و قطع ارتباط با معانی مجرد ماوراءالطبیعی، انسان را از گستره تبیین و تفسیر جهان باز داشته است (همان: ۸۶). عقل‌گرایی و عقل‌مسلکی، نقد دیگر شوئون بر علم جدید است؛ که آن را پدیدآورنده

خطای پرداختن به امور متناهی صرف و بازگرداندن امور نامتناهی به متناهی دانسته است (شوئون، ۱۳۸۴ش: ۱۴۵).

گنون ویژگی‌هایی از علم جدید، همچون تأویل همه چیز به کمیّت؛ و بی‌ارزش تلقی کردن امور غیر کمی؛ و داوری صرف براساس مشابَهت میان پدیده‌ها؛ و معیار خاصّ صدق و صحتّ داده‌های علمی؛ و انحصار در روش تجربی را از جمله نقائص علم جدید برشمرده است (همان: ۸۳-۸۵). همچنین وی، باور جزئی نسبت به نظریه‌های علمی را - که از آن به علم‌پرستی یاد می‌کند و آن را روحیه اکثریت معاصران می‌داند - از دیگر وجوه ناصواب علم جدید دانسته است (همان: ۱۴۳).

به نظر دکتر نصر، مبنای علم جدید تحصّل گرای (پوزیتیویسم) است که از علوم فیزیکی، به دیگر علوم هم سرایت کرده و فلسفه و علوم اجتماعی و انسانی و به‌طور کلی، نظرگاه انسان را تحت تأثیر قرار داده است. تحصّل گرای، به جز روش حسّی و تجربی، امکان دیگر انحای شناخت طبیعت را انکار می‌کند و به‌همین دلیل، صرفاً توانست علم به پدیدارها پیدا کند، نه علم به وجود اشیا (نصر، ۱۳۸۶ش: ۲۰۵).

بر همین مبنا، دکتر نصر امکان تحوّل علوم جدید را به علوم مقدّس و دینی، با زدودن کاستی‌های آن چنین بازگو می‌کند:

«اگر این علوم در چهارچوب حدود و ثغوری که مفروضات فلسفی در خصوص ماهیّت واقعیّت مادی و نیز معرفت‌شناسی‌ها و روش‌شناسی‌های تعیین کرده است، نگاه داشته شوند، امری موجّه و معقول خواهند بود» (نصر، ۱۳۷۹ش: ۲۸).

۲-۲-۱. دفاع از علوم سنتی و تلاش برای احیای آنها

علوم سنتی، دانش‌هایی هستند که در بستر سنت شکل گرفته و پرورش یافته‌اند؛ و مهم‌ترین وجه این علوم، سازگاری آنها با اصول مابعدالطبیعی و جهان‌بینی مبتنی بر مراتب هستی است که توسط عقل شهودی درک می‌شوند. از این جهت، این علوم از نقدهای وارد بر علوم جدید مصون هستند و در شاخه‌های مختلف کاربردی نظیر طب، شیمی، زیست‌شناسی، اخترشناسی، کیهان‌شناسی، و نیز علوم نظری مانند ریاضی، هندسه، فلسفه، هنر و موسیقی متجلی شده‌اند و اصول مشترک سنت در همه آنها مشهود است. این معارف و علوم به منزله وابسته‌ها یا نتایج یا انعکاس‌های معرفت مطلقه و اصولی است که

براساس اشراق و شهود عقلانی پدید آمده است (گنون، ۱۳۷۸ش: ۶۰).

دو ویژگی برجسته علوم سنتی عبارت است از اینکه رابطه تنگاتنگی میان این علوم و نظم پدیده‌های نظام هستی برقرار است؛ به گونه‌ای که یک وحدت ترکیبی کلی پدید می‌آورد. و دیگر اینکه این معارف، زمینه مناسبی را برای معرفتی عالی‌تر و پیش‌روی به سوی معارف اعلی و رسیدن به عقل الهی یا عقل عقل فراهم می‌کنند (همان: ۷۵). علوم سنتی از بالا به پایین شکل گرفته است و از سنت معنوی و عقل شهودی، بر عقل جزئی یا استدلالی نازل شده است؛ برخلاف ساختار علوم جدید که از پایین به بالا است؛ یعنی با مشاهده و تجربه محسوسات آغاز شده و به قواعد و اصول منتهی می‌شوند. همچنین تهذیب و وارستگی این علوم، براساس اتصال به اصول سنت، موجب ژرف‌تر و عمیق‌تر شدن این دانش‌ها می‌شود (شوئون، ۱۳۸۴ش: ۱۵۷).

دکتر نصر، علوم را که مبتنی بر سنت هستند - اعم از علوم کاربردی یا خفیه - نظیر طب، نجوم، کیهان‌شناسی، کیمیا، زیست‌شناسی، اخترشناسی، جانورشناسی، الهیات و مابعدالطبیعه که همگی در جوهی از خود، علم سنتی محسوب می‌شوند، به تناسب نزدیک بودن آنها به علم برین - که به تعبیر او، علم مقدس فرجامین است - نمونه‌ای از علم اسلامی به حساب آورده است (نصر، ۱۳۷۹ش: ۱۶۸).

۱-۲-۳. تأکید بر پی‌گیری و احیای علوم اسلامی

علوم اسلامی به عنوان علمی که در کلیت خود - و نه همه اجزا و جزئیات - مقدس و سنتی محسوب می‌شوند، مورد تأکید و اهمیت هستند. پرداختن به دانش‌هایی نظیر هندسه اسلامی، معماری اسلامی، ریاضیات اسلامی و طب و اقتصاد اسلامی، به دلیل سازگاری و تناسب این دانش‌ها با اصول مابعدالطبیعی است که علم قدسی پشتوانه آن است (نصر، ۱۳۸۵ش: ۱۴۳).

وجه دفاع دکتر نصر از علوم اسلامی آن است که چون اسلام در صدد ساختن جامعه اسلامی است و جامعه اسلامی دارای کمال مطلوب و زندگی سعادت‌مند است، ناگزیر برای رسیدن به چنین جامعه‌ای، آموزه‌هایی در ابعاد مختلف ارائه کرده است که این آموزه‌ها، بنیان دانش‌ها و علمی است که از آنها به علوم اسلامی یاد می‌کنیم (همان، ۱۶۴). ایشان با استفاده از همین مبنا، تحقق علوم دینی دیگر همچون سیاست اسلامی و تعلیم و تربیت

اسلامی و حتی علوم طبیعی اسلامی را ممکن می‌شمارد و می‌گوید: «روایی وجه اسلامی برای این علوم آن است که این دانش‌ها، به عمیق‌ترین نحو ممکن با اصول وحی اسلامی و روح قرآن پیوند خورده‌اند. قرآن، بر طبق نظرگاه اسلام سنتی، اصل و ریشه تمامی دانش‌ها را در خود دارد، البته نه به تفصیل و جزء‌به‌جزء؛ آن‌گونه که برخی از مدافعه‌نویسان مدعی‌اند و این کتاب مقدس را همانند متنی درسی در زمینه علم تجربی - به معنای مدرن آن - معرفی می‌کنند» (نصر، ۱۳۸۶ش: ۲۱۰).

به همین دلیل، دکتر نصر بر احیای علوم اسلامی، به‌ویژه در حیطه‌هایی مانند پزشکی، داروشناسی، کشاورزی و معماری، تأکید می‌کند (نصر، فصلنامه فرهنگ، «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»: ۴۸/۳۰).

۲. نظریه «علم دینی» فرهنگستان علوم اسلامی

استاد میرباقری، به جهت‌داری علم معتقد است و فرآیند ادراک و نظریه‌پردازی علمی را - برخلاف تلقی اثبات‌گرایان (پوزیتیویست‌ها) و استقرارگرایان و حتی فیلسوفان اسلامی - فرآیندی پیچیده می‌داند. از دیدگاه اثبات‌گرایان، فرآیند نظریه‌پردازی شامل مراحل هم‌چون مشاهده و تجربه حسی بی‌جهت، بیان این تجربه در قالب گزاره‌های مشاهدتی خنثا، و نهایتاً تعمیم گزاره‌های مشاهدتی در قالب قوانین و نظریه‌های علمی عینی است (کوهن، ۱۳۶۹ش: ۳۷). اما استاد میرباقری، متأثر از رویکردی که در معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه علم اتخاذ کرده است، این تلقی از شکل‌گیری نظریه‌های علمی را نمی‌پذیرد.

استاد میرباقری نظریه خود را با نقد دیدگاه‌های رایج در فلسفه اسلامی (اصالت وجود و اصالت ماهیت) در ارتباط با کاشفیت علم از واقع و نظریه صدق تطابقی آغاز می‌کند و ادله ارائه‌شده در این زمینه را دفاع‌ناپذیر معرفی می‌نماید. به عقیده ایشان، اگر عنصر «فاعلیت» را در تحلیل علم وارد نکنیم، نمی‌توانیم تفسیر مناسبی از فهم و علم انسانی ارائه دهیم. آن‌گاه، به تناسب ورود عنصر فاعلیت در تحلیل علم، «اراده» نیز به مثابه یکی از حدود علم مطرح می‌شود و به تبع جهت‌داری اراده، فهم و علم انسان نیز جهت‌دار می‌شود.

به نظر استاد میرباقری، اگر علم را بر مبنای اکتشاف واقع‌پذیریم، دیگر «صحبت از علم دینی بی‌معناست و علم، دینی و غیردینی ندارد» (میرباقری، ۱۳۹۵ش: ۳۸). زیرا پذیرفته‌ایم که اراده‌ها، باورها و گرایش‌های عالم، در اکتشافات علمی او بی‌تأثیر است و

عالم (با هر نوع گرایش و اراده‌ای) تنها طریقی برای کشف واقع می‌سازد و تفسیر او از واقع، بی‌طرفانه باقی می‌ماند.

در تقریری دیگر، جهت‌داری علم این گونه بیان می‌شود که: خداوند، انسان را دارای اراده آفریده است. به همین دلیل، چگونگی زیستن انسان در عالم، با چگونگی اراده و خواست او کاملاً مرتبط است. از سوی دیگر، یکی از ابعاد زندگی آدمی نیز شناخت او از خود و محیط اطراف است و انسان به منزله عامل، در تمامی مراحل کسب معرفت در حال انجام دادن عملی ارادی است. از این رو، نوع اراده انسان بر نوع فهم او از جهان تأثیر دارد. به بیان دیگر، بر حسب اینکه انسان زیست مؤمنانه یا زیست کافران را برای خود برگزیند، عالم را از منظری خاص و متناسب با آن خواهد دید.

به‌طور خلاصه، در این دیدگاه (برخلاف تلقی رایج میان معرفت‌شناسان و نیز فیلسوفان علم) ابتدا اراده آدمی در جهتی خاص شکل می‌گیرد؛ سپس خُلقیات و حب و بغض‌های انسان متناسب با آن اراده جهت می‌گیرند؛ پس از آن، انسان ابزارهای مفهومی خاصی برای تأمین حساسیت‌هایی که در مرتبه قبل ایجاد شده است، می‌سازد و متناسب با کیفیت موضع‌گیری خود، عالم را می‌فهمد (موحدابطحی، معرفت کلامی، «اراده‌گرایی، به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی»: ۱۹۵/۴). به عقیده ایشان، تمامی علوم و معارف - که در معنای عام آن به یک سلسله گزاره‌ها و قضایا اطلاق می‌شود که موضوع، هدف و روش واحد دارند - از این قاعده تبعیت می‌کنند.

از سوی دیگر، اراده انسان یا در جهت بندگی خدای متعال (حق) و یا در جهت پرستش شیطان و ابتهاج مادی (باطل) است و از این جهت، ادراک او یا کافران است یا مؤمنانه. بنابراین، فهم و معرفت آدمی دارای وصف حق - باطل است، نه وصف صدق - کذب. ادراک باطل با موضوع خود تناسب دارد و برای رسیدن به هدف مربوط به خود (پرستش نفس و دنیا) کارآمد است؛ ادراک حق نیز با موضوع خود تناسب دارد و در جهت عبودیت خدای متعال به کار بسته می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، این نظریه درباره علم دینی را می‌توان به صورت مختصر، این گونه صورت‌بندی کرد:

- علم و معرفت، یک عمل یا کنش انسانی است؛

- هر عمل و کنش انسانی، تابع اراده و جهت گیری انسان است؛
- اراده انسان یا در وادی ولایت الهی قرار دارد و بر حق است، یا در غیر آن، که حتماً ولایت شیطان و باطل است؛
- علمی که محصول اراده معطوف به حق باشد، علم دینی است.
- در اینجا باید توضیح داد که به بیان استاد میرباقری، برای فهم درست این نسبت در ادراک، باید به موارد زیر توجه کرد تا اشکالهای احتمالی برطرف شوند:
- ۱- عالم واقع وجود دارد و این نظریه در مقام نفی واقعیت یا نفی امکان دستیابی به آن واقعیت نیست؛ بلکه معتقد است نحوه تفسیر و به کارگیری آن واقع، وابسته به اراده انسان است. برخی خواسته اند این نظریه را به نفی واقع گرایی و طرف داری از ابزار گرایی متهم کنند؛ اما این نسبت درست نیست و این نظریه وجود عالم واقع و نیز امکان رسیدن به آن را می پذیرد. در ادامه، این مطلب را بیشتر توضیح داده می شود.
- ۲- اختیار ما مطلق نیست و نمی خواهیم بگوییم مطلقاً می توانیم اراده خود را به گونه ای جهت بدهیم که حقایق را طوری دیگر بفهمیم (نسبت بدخیم)؛ بلکه اراده ما محدودیت هایی دارد و بر تمام فرآیند فهم تأثیر نمی گذارد. توضیح بیشتر این مطلب در ادامه خواهد آمد.
- ۳- بدیهیات برای همه با هر اراده ای بدیهی هستند؛ این از آن روست که در آن مرتبه ادراکی (یعنی گزاره های بدیهی، از قبیل اولیات و محسوسات و...) اراده ای فوق اراده همه انسان ها حاکم است و گویا انسان جبراً باید به آن ادراک بدیهی برسد (میرباقری، ۱۳۹۵: ۵۰). احتجاج های انبیا علیهم السلام با دشمنان و منکران خود نیز دقیقاً از همین پایگاه بوده است. اما این بدان معنا نیست که الگوها و مدل سازی های علمی بر پایه این بدیهیات هم بدیهی هستند و مثلاً پذیرش الگوی هندسه اقلیدسی هم ناگزیر است و بدیلی ندارد (همان: ۵۱).
- ۴- امکان داوری این ادراک وجود دارد و این گونه نیست که با پذیرش نسبت در فهم، هیچ پایگاهی برای داوری میان دریافت های گوناگون باقی نماند.
- ۵- همه علوم نباید و نمی توانند نقلی و توقیفی شوند و این نظریه در مقام تعطیل عقل نیست؛ بلکه می گوید: تعدادی از علوم متکی به نقل هستند که باید با فرآیند استنباط از متن، نظریه های دینی را استخراج کنند. در مقابل، پاره ای از علوم نیز به عقل اتکا دارند. اما

این عقلانیت باید پیشاپیش تسلیم وحی و اراده الهی شده باشد تا منتج گزاره‌های حق و مؤمنانه باشد.

استاد میرباقری، نهایتاً شاخصه‌های علوم تولیدشده بر این مبنا را چنین خلاصه می‌کند:

۱. تسلیم وحی بودن؛ ۲. واقعیت را فهماندن؛ ۳. در مقام عمل کارآمد بودن. از چنین دانشی، فناوری متناسب با آن تولید می‌شود که به مثابه ابزاری برای پیشبرد جامعه مؤمنان در مسیر حق و تعالی به کار گرفته می‌شود و به گسترش توحید و خداگرایی در جامعه خواهد انجامید.

۱-۲. تقدّم اراده بر ادراک

به نظر می‌رسد «تقدم اراده انسان بر ادراکات او»، محوری‌ترین پایه نظریه علم دینی فرهنگستان باشد. پرسش اینجاست که آیا انسان می‌تواند به کمک عزم و تصمیم، چیزی را به خود بیاوراند؟ آیا ابتدا مسئله و موضوعی را فهمیده می‌شود و صدق و درستی آن را باور می‌کنیم و سپس براساس آن تصمیم گرفته می‌شود، یا به عکس؛ ابتدا چیزی نظر ما را به طرق مختلف به خود معطوف می‌کند و میلی را در ما برمی‌انگیزد و سپس این امیال و خواسته‌های مترتب بر آن است که نوع فهم ما را تعیین می‌کند؟ به‌طور خلاصه: آیا تصمیم‌های ما ریشه در باورهای ما دارد یا باورهای ما ریشه در تصمیم‌های ما؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، دو دیدگاه متعارض ارائه شده است:

الف) گروهی به حجّیت عقل و تجربه معتقد بوده و بر این نظرند که تصمیم‌های ما مبتنی بر باورهای ما و باورهای ما نیز بر ادله و شواهد عقلی یا تجربی متکی هستند. اگر شواهد و دلایل درستی در اختیار داشته باشیم، هم باور مبتنی بر آنها قابل دفاع است و هم تصمیمی که مبتنی بر آن باور اخذ می‌شود.

ب) در مقابل، علم‌شناسان دیگری قرار دارند که در کتاب‌های تاریخ اندیشه از ایشان با عنوان «اراده‌گرایان» نام برده می‌شود. آنان معتقدند باورهای انسان تحت اختیار و اراده اوست و پیش‌فرض قائلان به وثاقت ادله و شواهد عقلی و تجربی، به‌طور جدّی محل سؤال است. به عقیده اراده‌گرایان، عقل در انسان، تنها عنصر تعیین‌گر نیست و امیال و خواسته‌های انسان در شکل‌گیری باورهای او نقش تعیین‌کننده‌تری نسبت به ادله و شواهد

دارند. بنابراین عقل تابع اراده، و اراده نیز تعبیری از حیات و زندگی به شمار می‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹ش: ۳۸).

در میان اندیشمندان مغرب‌زمین، از آگوستین قدیس، آرتور شوپنهاور، متفکران اگزیستانسیالیست مانند کی‌یر که گور، فردریش نیچه و... به‌عنوان کسانی که صراحتاً و یا در ضمن آرای خود از تأثیر انگیزه و اراده بر معرفت سخن گفته‌اند، نام برده شده است (پورسینا، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، «آموزه» ایمان می‌آورم تا بفهمم» تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی: ۱۱/۳۳).

در جهان اسلام نیز اشاعره و برخی از معتزله، به تقدّم اراده بر معرفت قائل بوده‌اند. برای مثال، جاحظ در کتاب الحیوان معتقد بوده است که «در مسئله خلقت، خداوند اراده کرده و دنیا به وجود آمد. بنابراین، اراده الهی بر خلقت عالم و به تبع بر معرفت خداوند از عالم، مقدم است. در انسان نیز عقل انسان جدای از نیازهای روزمره او نیست و انسان با توجه به نیازهای حیاتی خود، عقلش را به کار می‌برد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹ش: ۸۲). از این روست که ادعا شده است از نگاه این گروه از معتزله و اشاعره، وجه ممیز انسان از حیوان، اراده اوست، نه عقل او.

اراده‌گرایان معتقدند که هر یک از ما می‌توانیم نمونه‌هایی از رابطه میان اراده و ادراک را به یاد آوریم و برای دخالت اراده در باور، شواهدی ارائه کنیم. برای مثال، گاهی توجه و تمرکز ما روی مسئله‌ای موجب شده است تا متوجه تصویر یا صدایی که در معرض دیدن یا شنیدن ما قرار داشته است، نشویم. در چنین مواردی، انفعال حسی برای ما پدید آمده است؛ زیرا نور یا صوت با اندام‌های حسی (چشم و گوش) ارتباط برقرار کرده است؛ اما نفس ما به انفعال حسی‌ای که برای اندام‌های حسی ما به وجود آمده، توجه نکرده و به همین دلیل علم و آگاهی به وجود نیامده است. یا مثلاً، مفهوم گرمی و سردی، یا تاریکی و روشنایی ممکن است نسبت به افراد و شرایط مختلف، تفاوت داشته باشد.

همچنین بسیاری از آنچه امروز هریک از ما بدان باور داریم، محصول آموزش‌هایی است که فراگرفته‌ایم. به عبارت دیگر، این دسته از باورهای ما به‌صورت غیرمستقیم بر اثر امیال و خواسته‌های ما به وجود آمده است. ما به وجود مولکول‌ها، سیاه‌چاله‌ها، توسعه یافتگی برخی کشورها و... باور داریم؛ اما هیچ‌یک از این باورها برای ما مبتنی بر ادله عقلی یا شواهد تجربی متقن نیستند.

برخی، حتی ریشه‌ی یکی از مبنایی‌ترین باورهای ما یعنی واقع‌گرایی را نیز در اراده‌ی ما می‌دانند؛ یعنی باور ما به اینکه «واقعیتی وجود دارد و ذهن ما می‌تواند با این واقعیت تطابق یابد»، چیزی جز این نیست که ما می‌خواهیم حقیقتی داشته باشیم و می‌خواهیم باور کنیم که تجربه‌اندوزی، ما را در وضعیت بهتری قرار می‌دهد. اما برای این باور نمی‌توانیم ادگه‌ی عقلی متقنی ارائه کنیم (آذربایجانی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، «بازخوانی نظریه‌ی "ایمان، به مثابه‌ی اراده‌ی معطوف به باور" از ویلیام جیمز»: ۱۴/۳۶).

با توجه به آنچه گذشت، به اجمال می‌توان گفت: دخالت علایق، امیال و تصمیم‌های متأثر از این امیال، در نحوه‌ی شکل‌گیری نگرش انسان قابل‌انکار نیست؛ اما این بدان معنا نیست که تمامی باورهای ما می‌توانند تحت تأثیر اراده و میل ما قرار گیرند. برای مثال، نمی‌توان با نیروی عزم و اراده، سبب قرمز را آبی دید یا تصمیم گرفت که عدد ۴، فرد و عدد ۵، زوج و حاصل جمع آنها ۱۰ باشد! ظاهراً در چنین مواردی، از تصمیم و اراده (نه به‌طور مستقیم و نه به‌طور غیرمستقیم) کاری ساخته نیست. براین اساس، گویا عقاید و باورهای ما دو گونه‌اند:

الف) عقاید و باورهایی که درمی‌یابیم طبیعت عاطفی و ارادی ما در پشت آنها نهفته است؛

ب) عقایدی که وجدان می‌کنیم اراده و عاطفه نمی‌تواند آنها را تغییر دهد.

استاد میرباقری نیز قائل به تأثیرپذیری همه‌ی عرصه‌های معرفتی از اراده است. ایشان علم محض و بی‌جهت را بی‌معنا و ناممکن دانسته و می‌گوید: «وقتی می‌توان ادعای وجود علم محض داشت که بتوان رابطه‌ی میان اراده و انگیزه و تمایل را از اعمال بشر - که فکر کردن و نظریه‌پردازی کردن هم نمونه‌ای از آن است - سلب کرد. به نظر من، حتی ریاضی محض و مستقل از انگیزه وجود ندارد و نظام تمایلات اجتماعی در پیدایش آنها نقش داشته است. انسان یک سری تمایلات مستقل از هم ندارد که بگوییم کشف علمی را براساس تمایل به حقیقت‌یابی انجام داده است و فلان کار را با انگیزه و تمایل دیگری مرتکب گردیده است. انسان دارای یک نظام تمایلات درآمیخته با هم است که تمام اعمال او را هدایت می‌کند و بر حسب اینکه این نظام تمایلات چگونه هدایت شده باشد، محصول فکری و عملی آن متفاوت خواهد بود» (میرباقری، مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، «علم دینی،

ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی: (۲۸۳/۱).

اما در عین حال، به دریافت‌ها و علوم دسته دوم نیز معتقد است و باور دارد که بخشی از علوم ما، خارج از اراده‌ها و امیال ما شکل می‌گیرند و یا اینکه تأثیر اراده ما بر آنها بسیار کم‌رنگ است: «به لحاظ معرفت‌شناسانه، علم از آن‌جایی که اختیار انسان در آن دخیل می‌شود، به حق و باطل تقسیم می‌شود. در جایی که اختیار انسان بسیار کم‌رنگ است، بحثی نمی‌کنیم و صورت مسئله را به مباحث سطحی تنزل نمی‌دهیم. در تفاهم بین‌الذهانی، همه می‌فهمند که تناقض محال است، یا همه می‌فهمند که دو دو تا چهار تا است! ما نیز این را قبول داریم و فرض می‌کنیم جزو مشترکات ماست» (میرباقری، ۱۳۹۵: ۵۰).

بنابراین، مشترکات بین‌الذهانی - که پایگاه احتجاج خدای متعال و پیامبران در برابر همه انسان‌ها هستند و ما از این پایگاه می‌توانیم با غیرمؤمنان گفت‌وگو و احتجاج کنیم - خارج از اراده ما شکل می‌گیرند و اراده بالاتری در مقام ادراک آنها عمل می‌کند. اما مدل‌ها و الگوسازی‌های علمی و نظریه‌پردازی‌های مبتنی بر این بدیهیات، خود بدیهی نیستند و تأثیر اراده و تمایلات انسان بر آنها کاملاً مستقیم و ملموس است.

پس اگر ما بخواهیم علم دینی تولید کنیم، لازم است عالم را مؤمنانه بفهمیم؛ یعنی «منطق و متدولوژی فهم» را نیز متناسب با ایمان درست کنیم و قواعد بندگی را در مقام فهم نیز به کار بنزیم. با این روش، علمی که براساس عقلانیت تسلیم‌شده به وحی تولید می‌شوند، علمی دینی خواهند بود که پایه‌گذار تمدن دینی و الهی می‌شوند (همان، ۵۱). نهایتاً نظریه فرهنگستان، به «فلسفه شدن اسلامی» می‌رسد که از نظرگاه ایشان، نقطه تحول در روش استنباط، روش علم و روش اداره است که هر کدام از این سه نیز به سه پایگاه معرفتی - اجرایی حوزه، دانشگاه و حکومت نظر دارند (میرباقری، ۱۳۹۴: ۱۶۵). توضیح و بسط این سه گانه از موضوع و حوصله نوشتار حاضر بیرون است.

۳. بررسی تطبیقی دو نظریه

نظریه علم مقدس سنت‌گرایان و نظریه علم دینی فرهنگستان، دو نظریه مهم و قابل توجه در حوزه علم‌شناسی کشورمان و حتی جهان اسلام محسوب می‌شوند. هر دوی این نظریه‌ها، جلوه‌ای رازورزانه و تا حدی ابهام‌آلود دارند و همین موجب شده است تا اولاً: زوایای

پنهان آنها برای برخی پژوهش‌گران آشکار نشود، و ثانیاً: نوعی خلط میان این دو نظریه پدید آید و تفاوت‌های جدی آنها معلوم نگردد. از این رو، پس از بیان تحلیلی مختصر از هر دو نظریه، وقت آن فرارسیده است که اشتراکات و افتراقات آنها را بررسی کنیم.

۱-۳. اشتراکات دو نظریه

۱- اولین وجه مشترک این دو نظریه آن است که هر دو مفهومی به نام «علم دینی» را قبول دارند و علم را به دینی و غیردینی تقسیم می‌کنند. یعنی صاحبان هر دو نظریه در زمره باورمندان به علم دینی قرار می‌گیرند. اما سنت‌گرایان در طبقه طرف‌داران علم دینی‌اند، زیرا سنت را - که دایره شمول آن دین را نیز در بر می‌گیرد - دارای کفایت لازم برای برآوردن نیاز معرفتی اداره همیشگی زندگی بشر می‌دانند. نظریه آنان در باب علم دینی را می‌توان نظریه میانه تلفیقی در گستره علوم فراتجربی و تجربی طبیعی و انسانی نام نهاد. یاد کردن از دانش‌هایی با وصف مقدس که در همه کاربردهای آن، مترادف با علوم سنتی نیست، گواه روشنی است از باور سنت‌گرایان به ممکن بودن علوم مقدس یا دینی و تحقق یافتن آنها.

از سوی دیگر، استاد میرباقری نیز با ردّ دو رویکرد «سکولارهای مسلمان» و «مسلمانان تجددمآب» در مواجهه با علوم جدید - که هر دوی آنها به نوعی به علوم غربی تن در می‌دهند - رویکرد «طرف‌داران تمدن اسلامی» را ارائه می‌کند که معتقدند ضمن اینکه نمی‌توان تمامی علوم را نقلی و توقیفی کرد، اما «همه علوم باید تحت مدیریت دین تولید شوند» (میرباقری، ۱۳۹۵ش: ۱۰-۲۵). بنابراین، ایشان نیز در زمره باورمندان و طرف‌داران علم دینی جای می‌گیرد.

۲- وجه اشتراک دیگر، آن است که در هر دو نظریه بر نفی تمدن جدید و علوم پایه‌گذار و برآمده از آن تأکید می‌شود. سنت‌گرایان معتقدند که علوم جدید، با فاصله گرفتن از سنت، در دام عمل‌گرایی و اثبات‌گرایی فرو غلتیده‌اند و فناوری‌های مبتنی بر آنها نیز انسان را از هویت حقیقی خویش تهی کرده است. به باور آنان، «علوم جدید به همه عوامل طبیعی دخیل در پدیده‌ها توجه نکرده‌اند. معرفت علمی تکه‌تکه‌شده جدید که هریک از اجزای آن به مطالعه بخشی از طبیعت می‌پردازد، در بهترین حالت وجوهی از

واقعیت را درک می‌کند؛ اما درک همه وجوه واقعیت معمولاً دور از دسترس علوم تجربی است» (احمدی، حکمت معاصر، «بررسی و نقد علم مقدس از نگاه نصر»: ۱۲/۲). استاد میرباقری نیز بر این باور است که این علوم و دانش‌ها بر مبنای خُداپنداری خودِ انسان و تغییر جهت او از عبودیت و خداگرایی به دنیاطلبی و ابتهاج مادی پدید آمده‌اند و از این‌رو، هرگز انسان را در جهت تعالی معنوی حرکت نمی‌دهند. یعنی «علوم موجود، ابزار مفهومی برای تحقق اراده معطوف به ابتهاج مادی‌اند» (موحدابطحی، معرفت کلامی، «اراده‌گرایی، به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی»: ۱۸۳/۴).

۲-۳. افتراقات دو نظریه

اما با وجود نقاط اشتراک در ظاهر پررنگ، تفاوت‌های جدی و بنیادی میان این دو نظریه وجود دارد.

نخستین تفاوت مهم و معنادار، در تعریف هر کدام از طرفین از دین و قلمرو تأثیر آن، خود را نشان می‌دهد. از نگاه سنت‌گرایان، دین یکی از مؤلفه‌های مهم سنت (و شاید حتی مهم‌ترین آنها) است و از آنجا که بازگشت به سنت برای ایشان مهم است، توجه به دین نیز از جهت توجه به سنت اهمیت پیدا می‌کند. بعلاوه، ایشان دین را با همان تعریف شناخته‌شده «مجموعه گزاره‌های نظری و عملی» می‌شناسند.

این درحالی‌است که نظریه فرهنگستان، برای سنت‌های غیردینی که مستقیم یا غیرمستقیم از متن وحی برنخاسته باشند، ارزش و اصالتی قائل نیست. آنان بر این باورند که تنها تعالیم و تربیت‌های انبیا است که باید محور عمل انسان دین‌دار قرار گیرد؛ زیرا اصالت با وحی الهی است و نه با سنت. از سوی دیگر، تعریف دین به «مجموعه گزاره‌ها» را تمام نمی‌دانند و معتقدند دین عبارت است از «طریق جریان سرپرستی [و] ولایت خدای متعال بر تکامل تاریخ» (میرباقری، ۱۳۹۵ش: ۲۰). توضیح آنکه: هم اولیای خدا و هم طاغوت‌ها به دنبال بسط ولایت و نفوذ خود در جهان هستند و برای این مهم، از مناسک و اموری بهره می‌برند. دین، جریان این ولایت است و آن گزاره‌ها، بیانگر مناسک این ولایت هستند و نه خود آن. با این تفاسیل، اهالی فرهنگستان، دین را حقیقتی فراتر از گزاره‌ها می‌دانند.

تفاوت دوم در مبنای «تقدم اراده بر ادراک» آشکار می‌شود. این مبنا - که پیش‌تر گفته شد، مهم‌ترین پایه نظریه علم دینی فرهنگستان است - منحصر به نظریه دوم است و در

نظریه علم مقدس، مورد پذیرش واقع نمی شود. طرفداران نظریه اول، مانند اکثر دانشمندان و فیلسوفان، علم را جریان کشف واقع می دانند و معتقد نیستند که اراده ها و انگیزه های عالم و دانشمند، می تواند بر نحوه دیدن واقع و یا تفسیر و مدل سازی از آن، تأثیر بگذارد. براین اساس، ایشان فرآورده های علوم جدید را می پذیرند؛ اما در تلفیق و کاربست آنها اشکال می کنند. درحالی که طبق نظریه فرهنگستان، اساساً علوم جدیدی از نو پی ریزی خواهند شد که حتی در بنیادی ترین حالت خود نیز (مانند ریاضی محض) با علوم موجود متفاوتند. همین جا، یکی از تفاوت های اساسی این دو نظریه رقم می خورد.

تفاوت سوم در این است که در فرهنگستان، دو نظام ولایت تعریف می شود: نظام ولایت حق به محوریت خداوند و اولیای او، و نظام ولایت باطل به محوریت شیطان و اولیای او. براین اساس، هر دوی این نظام ها می توانند علم سازی و تمدن سازی کنند؛ با این تفاوت که از تمدن ولایت حق، حق گرایی و آخرت جویی و حرکت به سمت کمالات پدید می آید؛ اما از تمدن ولایت باطل، دنیا طلبی و ماده پرستی و نفی غیب و قیامت بیرون خواهد آمد.

اما در نظریه علم مقدس، جهان به دو واحد خیر و شر تقسیم نمی شود؛ بلکه یک جهت گیری صحیح و کامل تصویر می شود و یک جهت گیری ناقص و درمانده. در نهایت، آن نقصان ها و خروج از مسیرها می توانند به راه درست برگردند، نه اینکه یکی حق و نور، و دیگری باطل و ظلمت باشد.

به عبارت بهتر، اهالی فرهنگستان عالم را ثنوی می بینند و آن را میان حق و باطل تقسیم می کنند که هر دو نیز وجودی و مؤثرند؛ در حالی که دیدگاه سنت گرایان به عالم، تشکیکی است و عیوب و نقصان ها را ناشی از عدم حق می داند و نه وجود باطل و اراده های شیطانی و غیرالهی. لذا می تواند یک نگاه صلح کلی به جهان داشته باشد و جهان را عرصه درگیری و تقابل دائمی جنود حق و باطل نبیند. این تفاوت، آثار مهمی به دنبال خواهد داشت که یکی از آنها، موردی است که در ذیل می آید.

آخرین تفاوت را چنین می توان بیان کرد که بر پایه تفاوت سوم، سنت گرایان معتقدند در دوره هایی از حیات بشر، تمدن های باستانی پدید آمده اند که علوم در آنها حقیقتاً مقدس بوده اند (ر.ک: ابتدای همین نوشتار). لذا تمدن گذشته اسلامی در قرن های میانه

اسلام را جزو نقاط شکوه و افتخار دین داری می دانند. از این روست که مثلاً دکتر نصر، «بر ضرورت توجه به تصوّف، به خصوص تصوّف اسلامی، و روی آوردن به فلسفه هایی که در دامن دین و تمدن های زنده شرق پیدایش و پرورش یافته اند، تأکید می کند» (احمدی، حکمت معاصر، «بررسی و نقد علم مقدس از نگاه نصر»: ۱۷/۲).

در حالی که از نگاه فرهنگستان، تمدن های گذشته نیز، اگرچه از تمدن مادی و شیطانی امروز غرب به شدت فاصله داشته و الهی تر بوده اند، اما باز هم نمی توانند مصداقی از یک تمدن دینی باشند و علوم پدید آمده در بستر آنها، علوم دینی به شمار آید. زیرا در آنها نیز ولایت اولیای حق - که چهارده معصوم علیهم السلام هستند - به طور کامل تجلّی نکرده است و پدید آورندگان آن علوم و دانش ها، یا تحت ولایت معصومان نبوده اند و یا اگر بوده اند، عقلانیت علم ساز خود را به تمامی تسلیم این ولایت نکرده اند تا علومی برآمده از ولایت الهی را سامان دهند. لذا برخلاف سنت گرایان که دانش های تاریخی و باستانی را مقدس می شمارند، اهالی فرهنگستان، آن دانش ها را نیز محصول قابل توجهی از علم دینی نمی دانند.

مخصوصاً علوم عقلی و فلسفه های پدید آمده در جهان اسلام را نمی توانند به عنوان یک دانش دینی بپذیرند و به عکس، منتقد جدّی فلسفه های پدید آمده در جهان اسلام و همچنین عرفان نظری و تصوّف به شمار می آیند.

نتیجه گیری

دو نظریه علم مقدس سنت گرایان و علم دینی فرهنگستان، نظریه هایی مهم و تأثیر گذارند که به خوبی شناخته نشده اند. در حالی که هر کدام از این دو نظریه، مؤلفه ها و مبانی خاص به خود را دارند، گاهی به درستی فهمیده و تحلیل نمی شوند و افتراقات آنها معلوم نمی گردد. اما حق آن است که با وجود برخی اشتراکات ظاهری، چند تفاوت مبانی مهم میان این دو نظریه وجود دارد که لازم است مورد توجه قرار گیرد و در مقام داوری، ملاک عمل باشد. به نظر می رسد نظریه فرهنگستان، نگاهی بنیادی تر و حقیقی تر به تحول در علوم داشته باشد و بر اساس فلسفه شدن اسلامی، بتواند پایه گذاری علوم جدید را بر مبنای وحی رهبری کند. اما این مهم مبتنی بر آن است که مبنای مهم «تقدم اراده بر ادراک» به درستی بیان و از اشکالات آن دفاع شود؛ زیرا این مبنا مورد انتقاد بیشتر دانشمندان و فیلسوفان قرار گرفته و

بر ردّ آن، ادله متعددی اقامه شده است. همچنین، توالی فاسده‌ای به آن نسبت داده می‌شود که لازم است در جای خود مورد بررسی قرار گیرند.

همچنین، ادعا می‌شود که این نظریه به نوعی با برخی دیدگاه‌های متفکران غربی نظیر «ایمان‌گرایی» و یا «ابزارگرایی» پیوند خورده است که لازم است نقاط اشتراک و افتراق این دیدگاه‌ها با دیدگاه فرهنگستان طرح و بررسی شود.

مطالب فوق می‌توانند دست‌مایه پژوهش‌های آتی برای توضیح بهتر نظریه فرهنگستان علوم اسلامی باشند.



منابع

کتاب

- قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، (۱۳۷۹ش)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، دوم.
۲. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۸ش)، *مسائل جدید کلامی*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
۳. شوئون، فریتوف، (۱۳۸۴ش)، *عقل و عقل عقل*، ترجمه: بابک عالیخانی، تهران: هرمس.
۴. —، —، (۱۳۸۳ش)، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه: فروزان راسخی، تهران: هرمس.
۵. کوهن، تامس ساموئل، (۱۳۶۹ش)، *ساختار انقلاب های علمی*، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش.
۶. گنون، رنه، (۱۳۷۸ش)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران: امیرکبیر، سوم.
۷. —، —، (۱۳۸۵ش)، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. میرباقری، سیدمحمد مهدی، (۱۳۹۴ش)، *اندیشه تمدن نوین اسلامی*، به کوشش: حسن نوروزی، قم: تمدن نوین اسلامی.
۹. —، —، (۱۳۹۵ش)، *نسبت دین با علم و فناوری*، به کوشش: محمدحسین طاهری، قم: تمدن نوین اسلامی.
۱۰. نصر، سیدحسین، (۱۳۶۶ش)، *علم در اسلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش.
۱۱. —، —، (۱۳۷۱ش)، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران: مؤسسه نشر کتاب های جیبی.
۱۲. —، —، (۱۳۷۹ش)، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه: حسن میاننداری، تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۳. —، —، (۱۳۸۳ش)، *معرفت و معنویت*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، سوم.
۱۴. —، —، (۱۳۸۳ش)، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۱۵. —، — (۱۳۸۵ش)، *قلب/اسلام*، ترجمه: محمدصادق خرازی، تهران: نشر نی.
۱۶. —، — (۱۳۸۶ش)، *در جست‌وجوی امر قدسی*، به کوشش: رامین جهانبگلو، ترجمه: مصطفی شرایین، تهران: نشر نی.

مقالات

۱. احمدی، فاطمه، (۱۳۸۹ش)، «بررسی و نقد علم مقدس از نگاه نصر»، فصلنامه حکمت معاصر، ۲، ۲۸۱.
۲. آذربایجانی، مسعود، (۱۳۸۷ش)، «بازخوانی نظریه "ایمان، به مثابه اراده معطوف به باور" از ویلیام جیمز»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۳۶، ۲۶-۵.
۳. باربور، ایان، (۱۳۷۹ش)، «دیدگاه‌های مختلف درباره ارتباط علم و دین»، ترجمه: پیروز فطورچی، فصلنامه ذهن، ۴، ۸۶-۵۹.
۴. پورسینا، زهرا، (۱۳۸۶ش)، «آموزه "ایمان می‌آورم تا بفهمم" تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۳۳(۹)، ۲۲-۳.
۵. فکری، مسعود، (۱۳۹۲ش)، «بازشناسی و امکان‌سنجی علم دینی بر مبنای نظریه علم مقدس سنت‌گرایان»، دوفصلنامه فلسفه دین، ۲۱، ۴۶-۲۵.
۶. موحدابطحی، سیدمحمدتقی، (۱۳۸۹ش)، «اراده‌گرایی، به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی»، فصلنامه معرفت کلامی، ۴، ۲۰۸-۱۸۱.
۷. میرباقری، سیدمحمد مهدی، (۱۳۸۶ش)، «علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی»، مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات. به کوشش: حمیدرضا حسنی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۷ش)، «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید». ترجمه: ضیاء تاج‌الدین، فصلنامه فرهنگ، ۳۰، ۵۹-۴۸.
۹. —، — (۱۳۷۸ش)، «معنویت و علم، هم‌گرایی و یا واگرایی؟». ترجمه: فروزان راسخی، فصلنامه نقد و نظر، ۱۹و ۲۰، ۸۷-۷۴.

پایگاه‌های اینترنتی

۱. پایگاه اطلاع‌رسانی فرهنگستان علوم اسلامی قم (جستجو برای: معرفی فرهنگستان علوم اسلامی)، www.isaq.ir، (۱۲ آذر ۱۳۹۸).