

Science, Religion and their Relationship from the Perspective of Abul- Hasan 'Amiri

Masud Esmaili*

Department of Culture and Social Studies, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran,
Iran. (masud.esmaeily@gmail.com)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2024/12/20
Revised: 2024/3/5
Accepted: 2024/3/9

Cite this article:
Esmaili, M.(2025).
"Science, Religion and
their Relationship from
the Perspective of
Abul- Hasan 'Amiri".
Ayeneh Marefat,
25(82),
103-124 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238014.1588>

ABSTRACT

The issue under discussion in this article is the definition, characteristics, nature, and relationship between science and religion from the perspective of Abul-Hassan 'Amiri. 'Amiri considers science and religion to have a rational essence, and his thoughts in this area can be examined within the intellectual framework of Islamic philosophers. He divides science into two categories: religious and philosophical, and enumerates subcategories for each. In his opinion, science only finds meaning within the framework of reason and has a rational nature. From 'Amiri's perspective, religion is a collection of theoretical and practical propositions from the source of revelation, possessing rational necessity, which is understood by the perfect and abstract intellect of the prophet; and revelation, in his view, is the reception of truths by the prophet's intellect from God. On this basis, none of the sciences are in conflict with religion, and religion holds a higher rank. 'Amiri regards the relationship between science and religion as manifestations of a single truth, and all his analyses must be understood within this general framework.

Keywords: Religion, Science, Religious Sciences, Philosophical Sciences, The Relationship Between Religion and Science, Abul Hasan 'Amiri.

* Corresponding Author Email Address: masud.esmaeily@gmail.com
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238014.1588>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The main topic of this research is the nature of the relationship between science and religion and the quality of resolving potential conflicts between them from the perspective of Abul-Hassan 'Amiri. The subsidiary question of this article, which are initially examined to prepare the answer to the main issue, is what science and religion are from his perspective. The importance of this examination lies in the fact that 'Amiri, in addition to his philosophical aspects, also possesses a strong religious viewpoint. 'Amiri's openness and defensive approach towards religion have transformed him into an influential and unique personality in the subject of the relationship between science and religion.

Discussion

'Amiri considers science to encompass awareness of something as it truly is, without error. Based on this definition, if the results of science are categorized and given a specific subject and purpose, scientific disciplines emerge. Contrary to the common interpretation, 'Amiri believes that science is not devoid of practical direction, and the tool of science in humans is reason, which recognizes truth and acts upon it. He divides sciences into two categories based on their source of knowledge: "melli" (religious) and "falsafi" (philosophical). Religious sciences are obtained through prophets and the source of revelation, while philosophical sciences are derived from philosophers and the source of reason. Additionally, 'Amiri uses two criteria for comparing religious and philosophical sciences: epistemological (truthfulness or correspondence with reality; certainty) and practical (its impact on happiness and perfection). In the first case, he refers to certainty and the degree of correspondence with reality, and in the second case, to the benefit and utility of science and, ultimately, its effect on human happiness and ultimate perfection. He believes that philosophical sciences, such as theology, mathematics, and natural sciences, are extracted through reason and are accessible to philosophers. Therefore, as 'Amiri states, it is clear that all non-religious sciences, despite employing their own specific methods such as sensory and experimental approaches and utilizing particular concepts and terms, must be understood and verified through rational methods.

'Amiri does not explicitly define religion, but based on his perspective, it can be said that religion, from his viewpoint, is a collection of theoretical and practical propositions whose source is revelation, which has rational necessity and is comprehensible through the complete and abstract intellect of the prophet and, in the afterlife, through the various abstract intellects of individuals. He considers the main elements of religion to be beliefs, rituals, transactions, and legal limits. Religion is a harmonious system that possesses balance and imparts balance to the practitioner. From a religious perspective, worldly and ultimate happiness are aligned, do not negate each other, and neither is achievable without the other, since religion leads to both forms of happiness. This system encompasses most aspects of human life in the world and guides them toward ultimate happiness. Religion maintains these elements in a cohesive and balanced manner; in other words, religion itself is an organized and harmonious collection that possesses balance and bestows balance upon the practitioner. Both religion and religious science, from 'Amiri's perspective, are accessible through revelation and receivable through prophets. However, he regards the nature of religion as rational, since revelation means the rational reception of truths that God has given to the prophet.

Conclusion

In summary, 'Amiri believes that both science and religion have divine origins but reach humans through different means (reason and revelation). Ultimately, science must be validated by reason, and religion also has a rational nature. Therefore, there is no conflict between science and religion, and both seek the truth. 'Amiri ultimately considers religion and science as two manifestations of a single truth, whose ultimate goal is the happiness and perfection of humans.

علم، دین و نسبت آن دو از منظر ابوالحسن عامری

مسعود اسماعیلی*

گروه فرهنگ پژوهی، پژوهشکده فرهنگ و مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.
(masud.esmaeily@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۹/۳۰ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹ استناد به این مقاله: اسماعیلی، م. (۱۴۰۴). «علم، دین و نسبت آن دو از منظر ابوالحسن عامری»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۲)، ۱۰۳-۱۲۴.	مسأله‌ی موردبحث در این نوشتار، تعریف، ویژگی‌ها، ماهیت و نسبت علم و دین از منظر ابوالحسن عامری است. عامری علم و دین را دارای ماهیتی عقلی می‌داند و اندیشه‌های او در این زمینه در منظومه‌ی فکری فیلسوفان اسلامی قابل بررسی است. او علم را به دو دسته‌ی دینی و حکمی تقسیم می‌کند و برای هر یک اقسامی برمی‌شمرد. به عقیده‌ی وی، علم تنها در چارچوب عقل معنا می‌یابد و ماهیتی عقلی دارد. دین از منظر عامری، مجموعه‌ای از گزاره‌های علمی و عملی از منبع وحی و دارای ضرورت عقلی است که توسط عقل تأم و مجرد نبی درک می‌شود و وحی از نظر او دریافت حقایق مفاض توسط عقل پیامبر از جانب خدا است. براین اساس، هیچ‌یک از علوم با دین در تعارض نیستند و دین از مرتبه‌ای بالاتر برخوردار است. عامری در نسبت میان علم و دین، آن‌ها را تجلی‌های یک حقیقت واحد می‌داند و تمامی تحلیل‌های او باید در این چارچوب کلی درک شوند. کلیدواژه‌ها: دین، علم، علوم دینی، علوم حکمی، نسبت دین و علم، ابوالحسن عامری.

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238014.1588>

* رایانامه نویسنده مسئول: masud.esmaeily@gmail.com

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238014.1588>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

بررسی ویژگی‌ها و ماهیت علم و دین و نسبت میان آن دو از موضوعات پراهمیتی است که اندیشمندان با رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی به آن پرداخته‌اند. فیلسوفان اسلامی نیز از آغاز به این مسأله توجه جدی داشته‌اند؛ به‌ویژه در قرون اولیه که برداشت آنان از مقوله‌ی علم- به‌مثابه‌ی یک رشته‌ی علمی^۱- و نیز علوم برون‌دینی و وارداتی، بیش از متأخران از بر ساخت و دریافت دینی برخوردار بوده است. به‌عبارت‌دیگر، نحوه‌ی تعامل ایشان با علم، بیش از اندیشمندان فعلی، نشانه‌ی رویکرد دین به علم است که این مطلب، اهمیت زیادی دارد؛ دیگر آنکه در مقام عمل، گزارشی توصیفی و دقیق از چگونگی تعامل آنان- به عنوان دین- با دانش برون‌دینی را به دست می‌دهد.

مسأله‌ی اساسی در این زمینه چیستی و ماهیت دو نظام معرفتی و عملی آدمی یعنی علم و دین است که همواره در زندگی درونی و اجتماعی انسان حضور داشته و منشأ کمال‌ها و احیاناً آسیب‌هایی گشته است. یکی از آسیب‌های جدی از ناحیه‌ی علم و دین در حیات آدمیان، تعارضاتی است که ولو در ظاهر میان آن دو پدیدار گشته و موجب شده است همواره یکی از دغدغه‌های فکری و عملی انسان، حقیقت‌نسبت میان علم و دین باشد. بنابراین بحث مبنایی ماهیت و هویت علم و دین، هم به جهت محوریت و نقش‌آفرینی اساسی آن دو در حیات انسان اهمیت دارد و هم به دلیل توقف حل چالش تعارض به این بحث، ضروری است. طبعاً بعد از بحث چیستی علم و دین، به مسأله‌ی مهم نسبت آن دو می‌رسیم که به میزان زیادی، توجه به مسأله‌ی ماهیت به جهت حل مسأله‌ی نسبت علم و دین بوده است. در واقع، می‌توان گفت مسأله‌ی اصلی این پژوهش چگونگی نسبت علم و دین و کیفیت حل تعارض احتمالی آن دو از منظر ابوالحسن عامری است و پرسش‌های چیستی علم و دین از دیدگاه وی، پرسش‌های فرعی این مقاله خواهند بود که در ابتدا و نیز از باب تمهید پاسخ به مسأله‌ی اصلی بررسی خواهند شد.

از مهم‌ترین ادوار مؤثر در این بررسی، قرون سوم و چهارم هجری است که در آن دوره، دانش‌ها به‌گونه‌ای استقلال یافته است و به همین مناسبت، نیاز واقعی این دانش‌ها به دین- در صورت وجود این نیاز- یا ارتباط آنها با دین خود را نمایان می‌سازد. جنبه‌ی استقلالی این علوم- که اصل تقرر دانش به‌مثابه‌ی یک رشته‌ی علمی، به این جنبه وابسته است- به‌روشنی در این دوره قابل‌مشاهده است. به سخن دیگر، شالوده‌ی برخی از این علوم، مانند دانش کلام، پیرامون دین شکل نگرفته است؛ بلکه دانشی مستقل است که در تعامل آن با دین فعلیت یافته است. برخی دیگر از این علوم مانند طب، نسبت دورتری با دین و برخی دیگر چون علم حدیث، نسبت تنگاتنگی با آن داشته‌اند.

از اندیشمندان محوری این دوره در این موضوع، فیلسوف سرشناس و حکیم معروف آن دوره، ابوالحسن عامری (۳۸۱) است که افزون بر جهت فیلسوفانه‌ی وی، حیث دین‌شناسانه‌ی او نیز قوی و قابل‌بررسی است. کل‌نگری، آزاداندیشی و نیز رویکرد دفاعی عامری نسبت به دین، از وی شخصیتی تأثیرگذار و ویژه در موضوع ارتباط علم و دین ساخته است.

پیش و پس از عامری، دو فیلسوف اول جهان اسلام، فارابی و ابن‌سینا، علوم تجربی را با وجود برخورداری از معیارهای دانشی و تجربی، مشتمل بر مطالب و محتوای دینی می‌دانند و در نهایت، تحقیقات علمی تجربی را با هدف تحقق غایات اصلی مابعدالطبیعی و در راستای جهان‌بینی متافیزیکی تلقی می‌کنند (ماحوزی، ۱۳۹۴: ۱۱۵). همچنین قابل‌ذکر است که در همین دوره، ابن‌هیثم بحرانی (۴۳۰) در مقابل بعضی از هم‌عصران خود که در راستای برتری علم یا دین بر دیگری کوشش می‌کردند، رأی به هماهنگی علم و دین می‌داد و آثاری ریاضیاتی، مرتبط با مبانی دینی تألیف می‌نمود (ابراهیم، ۱۹۹۵: ۲۷۹-۲۸۰). از میان فیلسوفان بعد از این دوره، برای نمونه، ملاصدرا تصریح می‌کند که میان گزاره‌های فلسفه‌ی حقیقی و آموزه‌های دین مطابقت برقرار است و از این‌رو، بر فلسفه‌ای که مخالف وحی و دین باشد، نفرین می‌فرستد

(ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۰۳/۸). او بر عدم افراط و تفریط در توجه به سهم هر یک تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲/۴۳۸). با توجه به اینکه فیلسوفان اسلامی، علوم تجربی را نیز بخشی از فلسفه- به معنای اعم- می‌دانستند، این بیان ملاصدرا، رأیی در باب ارتباط علم و دین نیز محسوب می‌شود.

از میان اندیشمندان معاصر اسلامی نیز شهید مطهری علم و ایمان را هم‌زاد یکدیگر می‌داند (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۴۱) و عقیده دارد انسان دارای دو منبع معرفت است: یکی دین و دیگری علم و عقل و فلسفه‌ی فلسفه (مطهری، ۱۳۵۸: ۸۲). وی می‌گوید: علم و پیشرفت‌های علمی به بنیاد دین، توحید، نه‌تنها آسیب نزده، بلکه آن را قوی‌تر ساخته است (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۷۴/۴). براساس دیدگاه مطهری، دین هدف و سمت‌وسوی حیات انسان را آشکار می‌کند و علم از هویتی ابزاری برخوردار است. بشر از علم همچون ابزاری برای هدف‌های خویش استفاده می‌کند، اما در تشخیص اینکه هدف بشر چیست و چه باید باشد، علم یاریگر نیست (مطهری، ۱۳۹۴: ۲۵۷/۳). امام خمینی (ره) ضمن سازگاردانستن روایات و علم، معتقد است اگر روایتی با علم یقینی سازگار نباشد، موردترک واقع می‌شود (خمینی، ۱۳۲۷: ۴۰۷-۴۰۵). همچنین از دیدگاه علامه جوادی آملی، تقابل علم و دین یا عقل و دین، نتیجه‌ی تصویری نادرست از نسبت علم و دین و مبتنی بر این اساس است که علم در تضاد با دین است و این امکان وجود دارد که آنچه را دین ارائه می‌دهد، انکار یا ابطال کند، اما از منظر وی، عقل در برابر نقل است نه در برابر دین؛ ازاین‌رو، علم و شناخت علمی، بیرون از حیطه‌ی شناخت دینی نیست، تا بحث از نسبت علم و دین و برتری یکی بر دیگری در بین آید. بنابراین عقل در درون منظومه‌ی معرفت دینی واقع شده و از منابع معتبر دین و حجت الهی و در عرض دلیل نقلی محسوب می‌شود و هر دو حجت دینی و در خدمت تبیین محتوای دین هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۴).

مسأله‌ی موردبحث در این مقاله (علم و دین از منظر عامری)، بر حسب جست‌وجوی نگارنده، پیش‌تر در هیچ اثر علمی اعم از کتاب، مقاله و ... موردبررسی واقع نشده است و تنها آثار مربوط به عنوان این مقاله، به برشماری وضعیت کلی قرون سوم و چهارم پرداخته‌اند و تنها در حد اشاراتی، به ابوالحسن عامری توجه داشته‌اند که آن هم به نسبت علم و دین از منظر عامری ربطی ندارد.

دیدگاه عامری در باب علم

تعریف علم

عامری عقیده دارد گاه عموم انسان‌ها، علم را به حرفه‌ها اطلاق کرده و اهل تجربه، علم را در مورد آزمودنی‌ها استعمال می‌کنند؛ درحالی‌که علم از نظر عامری عبارت است از: «الاحاطة بالشئ علی ما هو علیه من غیر خطأ و لا زلل» (عامری، ۲۰۰۶: ۱۲-۱۳). او در اینجا، علم را به معنی آگاهی احاطی بر چیزی در واقع، به‌همان‌نحو که در واقع است، و بدون خطا، گرفته است. وی پس از تعریف علم، علوم را به معنی رشته‌های علمی و منظومه‌های دانشی به کار می‌برد (عامری، ۲۰۰۶: ۱۲). به‌عبارت‌دیگر می‌توان گفت نتایج علمی با تعریف فوق، اگر تبدیل به یافته‌هایی دسته‌بندی‌شده و دارای موضوع و غایت مشخص گردد، رشته‌هایی در علم شکل می‌گیرد که عامری، نگاهی جدی به این معنا از علم دارد.

شایان ذکر است که برداشت رایج از چنین عبارات عامری و برخی از دیگر فیلسوفان- که از همان دوره‌ی عامری رواج داشته است- این است که علم فاقد جهت عملی است؛ درحالی‌که وی ابزار علم پیش‌گفته را در انسان، عقل می‌داند و تصریح می‌کند که: «عقل مختص به انسان، این است که حق را بشناسد و به مقتضای حق عمل کند» (عامری، ۲۰۰۶).

۸: ۱۴) و در ادامه، ضمن رد انفکاک علم و عمل و برشماری دیدگاه‌هایی که این تفکیک را نظریه‌پردازی کرده‌اند، تصریح می‌کند که این دو در واقع یک شیء هستند که از مبدأ دانشی تا غایت عملی را شامل می‌شوند: «العلم مبدأ العمل و العمل تمام العلم» (عامری، ۲۰۰۶: ۹).

گرچه مبدأبودن دانش و غایت‌بودن عمل، به این معنا است که به‌رغم یکی‌بودن حقیقت این دو اصل، علم در مرتبه‌ای اعلی نسبت به عمل قرار دارد: «نسبة العلم الى العمل مضاهية لنسبة العلة الى المعلول، لنسبة البدء الى التمام و الشيء متى فسدت علته و اختل بعده لم يلحقه للصلاح ابدأ؛ و الشيء اذا بطل تمامه فقد لحق الخلل ببدءه لامحالة» (عامری، ۲۰۰۶: ۳۹). یکپارچگی نظر و عمل، در این بیان عامری، به‌وضوح قابل‌مشاهده است. وی می‌گوید: اگر امری در مرحله‌ی علم، فاسد باشد، عملش هم فاسد خواهد بود و مهم‌تر از آن، اگر امری در مرحله‌ی عمل فاسد باشد، نشان از فساد علمی آن هم دارد. به عبارتی وی این فرض را نمی‌پذیرد که ممکن است علم، صحیح و عمل، فاسد باشد و شاهد می‌آورد که اگر فاعل اخلاقی دارای اعمال صادره‌ی ظاهراً صحیح باشد، ولی در مرحله‌ی علم، غیرصائب باشد، عادل خوانده نمی‌شود (عامری، ۲۰۰۶: ۳۹).

تقسیم علوم

وی علوم را به معنی رشته‌های علمی از حیث منشأ و منبع معرفتی آنها چنین طبقه‌بندی می‌کند: «و هو ينقسم الى الملی و الحكمی» (عامری، ۲۰۰۶: ۱۲). وی در عبارتی دیگر مشابه همین عبارت، «العلم الدینی» را به جای «العلم الملی» به کار می‌برد (عامری، ۲۰۰۶: ۲۴، ۲۷). عامری در ادامه‌ی عبارت فوق، توضیح می‌دهد که این علوم، از طریق انبیا به دست می‌آید و علوم حکمی از طریق حکما (عامری، ۲۰۰۶: ۱۲) و در ادامه خواهیم دید که منشأ اولی را وحی و منشأ دومی را عقل می‌شمرد. بنابراین علم دینی از نظر عامری علمی است که منبع اصلی معرفت در آن، دین و وحی باشد و از طریق پیامبران و با راهنمایی و هدایت آنان به دست آید و علم حکمی، دانشی است که منبع اصلی معرفت در آن، عقل باشد و از طریق حکیمان و با راهنمایی و هدایت آنان به دست آید.

عامری علوم ملی یا دینی را به این نحو تقسیم می‌کند: ۱. اولی با کوشش حس، قابل‌دستیابی است و «صناعت حدیث» نام دارد؛ ۲. دومی با زحمت عقل قابل‌تحصیل است که «صناعت کلام» نامیده می‌شود؛ ۳. سومی با تلاش هر دوی حس و عقل حاصل می‌شود که به «صناعت فقه» شناخته می‌شود. همچنین دانش‌های حکمی از منظر عامری به این صورت قابل‌تقسیم هستند: ۱. یکی از آنها علم به محسوسات است که صناعت طبیعیون است ۲. دو دیگر، شناخت معقولات است که صناعت الهیون است ۳. و سومی که میانه‌ی آن دو (از حیثی محسوس و از حیثی معقول) است و صناعت ریاضیون نامیده می‌شود (الریاضی: ۳۱-۳۰).^۲

ملاک ارزش علوم

عامری گرچه برای هر علمی از آن جهت که علم است، حُسن و نفع قائل است (عامری، ۲۰۰۶: ۱۴)، ولی می‌گوید: یادگیری برخی علوم، مذموم است؛ زیرا در مقام عمل، ضرر آنها از نفعشان بیشتر است. یکی از این دانش‌ها از منظر او کیمیا است (عامری، ۲۰۰۶: ۱۳)؛ این درحالی است که محمد زکریای رازی (۳۱۳)، معتقد بود که انسان، فیلسوف و حکیم خوانده نمی‌شود، مگر اینکه کیمیا بداند و بدین‌وسيله، از دیگران مستغنی شود و حتی دیگران به او محتاج گردند (ابن‌ندیم: ۴۹۴). شناخت کیمیا در طب رازی، تأثیر بسزایی داشته و برحسب نقل، وی شفای بیماران را برخلاف سنت اسلامی، به فعل و انفعال شیمیایی صورت‌یافته در جسم نسبت می‌داده است (حسینی، ۱۳۸۷: ۳۹۷).

این اختلاف رأی اندیشمندان قرن چهارم در دانش‌شناسی، به بحثی تفصیلی نیاز دارد. شایان ذکر است که عامری و محمد زکریای رازی، هر دو شاگرد ابوزید بلخی- از فیلسوفان قرن چهارم- بوده‌اند (شهرزوری، ۲۰۰۷: ۲۹۵؛ عامری، ۱۳۹۹: ۲۰) و بلخی نیز در طریقه‌ی فلسفی کندی قرار دارد که هم بلخی کیمیا را ابطال کرده (توحیدی، ۲۰۱۱: ۱۸۴/۲-۱۸۳) و هم کندی کتابی در رد کیمیا داشته (ابن‌ندیم: ۵۰۴) که توسط رازی- در رساله‌ای با عنوان «الرد علی الکندی فی ادخاله صناعة الكیمیا فی الممتنع»- موردنقد قرار گرفته است (ابن‌ندیم: ۵۰۴). به دلیل همین اختلاف رأی پیرامنه در مورد علوم است که عامری، محمد بن زکریا را -به‌رغم برخورداری از اندیشه‌ی فلسفی- اساساً حکیم قلمداد نمی‌کند (عامری، ۱۳۹۹: ۲۰). در ادامه خواهیم دید که وی در نسبت‌سنجی میان علوم دینی و علوم حکمی نیز از دو ملاک معرفتی (علم‌بودن علم یا همان مطابقت با واقع و یقین‌آوری) و عملی (انتاج سعادت و کمال از آن) بهره می‌گیرد. بدین‌ترتیب می‌توان گفت عامری در ارزشمندی علوم، دو ملاک معرفتی و عملی را مطرح کرده است. در مورد اول، به یقین‌آوری و میزان مطابقت با واقع اشاره دارد و در مورد دوم، به سودمندی و فایده‌ی آن علم و در نهایت به اثر آن در سعادت و کمال نهایی انسان ارجاع می‌دهد.

منشأ و ماهیت علوم^۵

عامری عقیده دارد علوم حکمی یعنی الهیات، ریاضیات و طبیعیات، توسط عقل استخراج شده، از قبل حکما قابل‌تحصیل است (عامری، ۱۳۹۹: ۳۱-۳۰). ازاین‌رو، روشن است که همه‌ی علوم غیردینی در نزد عامری، با وجود برخورداری از روش خاص خود نظیر حس و تجربه و در عین بهره‌مندی از مفاهیم و اصطلاحات خاص خود، باید با روش عقلی فهم و تأیید شوند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت از نظر وی، علوم غیردینی اساساً روشی جز روش عقلی ندارند و روش‌های خاصی چون مشاهده و حس و تجربه، از اصل، تحت چارچوب عقل قرار دارند و بدون عقل، نمی‌توان حتی در بستر خود همان روش‌ها و مفاهیم، به اتقان کافی دست یافت. هم‌چنین علوم برای بنای گزاره‌های خود بر مبنایی یقینی، نیازمند مقدماتی یقینی نظیر وجود موضوع و اصول موضوعه‌ی خود هستند که بسیاری از آنها در حکمت از طریق روش عقلی اثبات می‌شوند؛ بنابراین می‌توان گفت از منظر عامری، استفاده از روش‌ها و مفاهیم غیرعقلی تنها تحت چارچوب عقل است که علم- به مفهوم یک رشته دانایی- حاصل می‌کند و بنا بر این مطلب، می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت علم در نزد وی عقلی است.

دیدگاه عامری در باب دین

تعریف دین

به نظر می‌رسد عامری با توجه به اینکه دین از نظر پدیداری تا حدودی روشن و بدون ابهام است، به تصریح به تعریف دین و یا به ارائه‌ی نگاهی فراتر به دین نمی‌پردازد؛ گرچه در بخش‌های مختلف این بحث، نظر یا دیدگاه‌هایی از وی در زمینه‌ی تعریف و ماهیت دین قابل‌استخراج است.

وی در این زمینه، این دیدگاه را که دین «مُثَلِّ شرعی» (به معنی مثال‌های تشریع‌شده) و «اوضاع اصطلاحیه» (قراردادهای مورد توافق) است- که گویا از دیدگاه‌های آن دوره بوده است (عامری، ۲۰۰۶: ۲۳)- رد می‌کند. هم‌چنین وی دیدگاهی را این‌چنین طرح می‌کند که: «دین دارای ضرورت عقلی نیست و به همین دلیل، در آن اختلاف هست و در نتیجه، عقل سلیم،

اقتضا می‌کند به آنچه که مورد اتفاق عقول بشری است (مثل عدل و وفا به عهد و ...) پردازیم و غیر این امور، مورداهتمام قرار نگیرد» و سپس این دیدگاه را ابطال می‌کند (عامری، ۲۰۰۶: ۲۳؛ ۱۳۹۸: ۱۶۲). عامری ضمن تحلیل و نقد گفتار یادشده، آن را خودشمول می‌داند (عامری، ۲۰۰۶: ۲۵). گویا منظور وی آن است که فرد تابع عقل می‌گوید: «به آنچه که عقلاً بر آن اتفاق نظر دارند، پردازیم نه غیر آن (از جمله دین)»- و این در نظر عامری یعنی افراط در عقل- درحالی که عامری عقیده دارد افراط در عقل (اینکه باید به امور مورداتفاق عقلاً پرداخت نه دین)، از جمله امور مورد اتفاق عاقلان نیست. با توجه به مطالبی که گفته شد و توضیحاتی که در ادامه خواهد آمد، دین از منظر عامری، مجموعه‌ای از گزاره‌های علمی و عملی است که منبع آن وحی است و دارای ضرورت عقلی است و توسط عقل تام و مجرد نبی و سپس در آخرت، توسط عقل مجرد افراد مختلف درک می‌شود و عدم درک عقلی بودن گزاره‌های دینی در دنیا، به دلیل شوب عقل به ادراکات دیگری است که عین عقل نیستند.

اجزای دین

وی پس از بیان یادشده از ویژگی‌های سلبی دین، به برشماری اثباتی محورهای دین می‌پردازد و ارکان اصلی آن را- که مدار دین بر آن‌ها استوار است- چنین برمی‌شمرد: ۱. اعتقادات ۲. عبادات ۳. معاملات ۴. مزاجر (حدود شرعی) (عامری، ۲۰۰۶: ۳۷). این منظومه، درواقع بیشتر شئون انسان را در دنیا دربرمی‌گیرد و به آنها در راستای سعادت نهایی جهت می‌دهد، از جمله: چگونگی اندیشه و ایمان به خداوند، جهان و انسان (اعتقادات)، نحوه‌ی ارتباط با خداوند به‌عنوان رکن اصلی هستی (عبادات)، شیوه‌ی ارتباط و تعامل با دیگر انسان‌ها و جهان (معاملات و مزاجر). بدین‌سان دین تمامی شئون انسانی را به‌طور نظام‌مند هدایت می‌کند.

نکته‌ی مهم آن است که از نظر وی، دین این عناصر را به‌صورتی منسجم و معتدل دارد و به‌عبارتی، دین، خود مجموعه‌ای نظام‌مند و هماهنگ است که دارای اعتدال بوده، به فرد عامل به دین نیز اعتدال می‌بخشد؛ این اعتدال دین از نظر عامری به‌نحوی است که از منظر دینی، سعادت دنیا و قصود در امتداد یکدیگر قرار دارند و یکی دیگری را نفی نمی‌کند و تحقق یکی بدون دیگری ممکن نیست و تحقق‌بخش این دو سعادت را دین می‌داند (عامری، ۱۳۹۸: ۸۴). بدین ترتیب نظام یادشده، انسان را- در همه‌ی شئونش- به‌نحوی معتدل و به‌غایتی کاملاً معتدل رهنمون می‌شود.

ناگفته نماند که از درون این بحث، تعاریف تکمیلی از دین قابل استخراج است و می‌توان گفت دین از منظر عامری عبارت است از: «مجموعه‌ای منسجم و معتدل از اعتقادات، عبادات، معاملات و مزاجر (حدود)»، به‌گونه‌ای که «سعادت دنیا و آخرت را تأمین می‌کند» (عامری، ۲۰۰۶: ۴۱).

منشأ و ماهیت دین

هم دین و هم علم دینی از دیدگاه عامری، از طریق وحی قابل دسترسی است و از طریق انبیا قابل اقتباس است (الریاضی: ۳۱-۳۰)، اما وی عقیده دارد ماهیت دین عقلی است (عامری، ۲۰۰۶: ۲۴)، زیرا وحی نیز به معنای تلقی و دریافت عقلی پیامبر نسبت به حقایق افاضه‌شده از سوی خداوند است. وی توضیح می‌دهد که: «غیر انّ عقولنا الجزئیة تقصر عن معرفة کیفیاتها و کمیاتها فیحوجنا الضعف الی من له الخلق و الامر و خصوصاً اذا کانت المصالح فی هیئاتها و مقادیرها تتغیر بحسب تغیر طباع القرون» (عامری، ۲۰۰۶: ۲۴).^۶ از همین‌رو است که عامری می‌گوید: «کلّ نبیّ حکیم و لیس کل حکیم نبیّ» (عامری، ۲۰۰۶: ۱۲). به‌عبارت دیگر، چون دین امری ذاتاً عقلی است، همواره فردی که متکفل

انتقال آن از سوی خداوند به مردم می‌شود، اهل عقل و بلکه بالاتر، حکیم است تا بتواند این امر حقیقتاً عقلی را دریافت و به مردم ابلاغ کند و لذا، هر نبی حکیم است، اما به این دلیل که رتبه‌ی عقل متعقلان و حکیمان آن قدر بالا نیست که بتوانند وحی و دین را با عقل خود بفهمند، باید گفت هر حکیمی نبی نیست.

از آن جاکه از نظر عامری، دین متشکل از اعتقادات، عبادات، معاملات و حدود شرعی است (عامری، ۲۰۰۶: ۳۷)، می‌توان گفت از نظر عامری چون اعتقادات، بینش‌هایی عمیق و جهان‌شمول در مورد هستی و انسان هستند و این اعتقادات، پایه و مبنای اصلی تمام دین به شمار می‌روند و چون چنین بینش‌هایی با تعقل - که شناخت‌هایی کلی و فراگیر و ژرف به دست می‌دهد - هم‌سنخ‌اند، از این رو، دین در سطح یقین عقلی است. از این رو روشن است که عامری چگونه و به چه دلیلی، دین را عقلی می‌داند. توجه شود که نگرش محوری به عقل و نگاه حداکثری به آن، در شاگرد دیگر ابوزید بلخی و معاصر عامری، محمد زکریای رازی نیز دیده می‌شود. رازی عقل را حاکم کل می‌داند که محکوم، تابع و پیرو هیچ امر دیگری از جمله دین نیست (رازی، ۱۹۷۸: ۳۶).

شایان ذکر است که تأکید عامری بر مطلب یادشده (نگرش حداکثری به عقل) آن قدر است که وی به صراحت، لوازم و نتایج آن را می‌پذیرد: «جميع ما يشهد له العقل بالقبح، هو المنكر» (عامری، ۱۳۹۸: ۱۶۲). وی همچنین می‌گوید: «كل ما دفعه العقل، فمطرح مردول» (عامری، ۲۰۰۶: ۲۵). این دو عبارت نشان می‌دهد که رد و انکار عقل نسبت به فعلی، به معنای حرمت و ممنوعیت شرعی آن است و برای خودداری از آن، حالت منتظره‌ای جز انکار عقل وجود ندارد. وی به این نحو، تمامی تکالیف را یا عقل‌پذیر می‌داند که یا با عقول عموم انسان‌ها قابل‌درک است و یا با عقول انبیا و اولیای الهی؛ و لذا موردی از موارد تکلیفی و اوامر و نواهی نیست که عقل آن را درک نکند و عقل‌گریز باشد و یا عقل آن را رد کند و عقل‌ستیز باشد، اما اگر موردی را عقل انسان غیرمعصوم درک نکرد، نباید عقلی بودن آن را رد کند، زیرا این عدم‌درک، ناشی از نقص یا ضعف عقل او است، نه ناشی از عقل‌گریز یا عقل‌ستیز بودن آن.

تأکید بر این مطلب نیز ضروری است که اینکه عقل محوری عامری و نظایر وی در میان فیلسوفان اسلامی، در بسیاری از مصادیقش، معطوف به عقل پیامبران و اولیای خداوند گشته است، همواره به‌عنوان تعدیلی بر افراط ظاهری قول یادشده نگریسته شده و نشان می‌دهد که هر عقلی با هر سطح فهمی نمی‌تواند ادعا کند که تمامی تکالیف و اوامر و نواهی خداوند را من به‌تنهایی و بدون کمک دین یا پیامبر الهی درک می‌کنم و نیازمندی به متن دین برای انسان‌ها، عملاً همواره وجود دارد. برای مثال، قاضی حمیدالدین کرمانی که معاصر و منتقد محمد زکریای رازی است، رأی یادشده از رازی را چنین تعدیل یا تبیین می‌کند که: «عقلی که مورد ادعای رازی است، عقول ما نیست، بلکه عقول انبیا است» (رازی، ۱۹۳۹: ۱۹) که نشان می‌دهد تعمیم عقل در این رأی به عقل انبیا و اولیا، از افراط آن می‌کاهد و یا لاقط، آن سیطره‌ی عقل را که صاحب‌رأی ادعا می‌کند، می‌شکند. هم‌چنین همان‌طور که دیده شد، خود عامری نیز به این مطلب تفوه نمود که عقول عادی به دین الهی نیازمندند. وی هم‌چنین تصریح می‌کند که عقل موردنظر، عقل مجرد و غیرملابس به ماده است و توجه می‌دهد که این مطلب، آن افراط در عقل مرکزی را کاهش می‌دهد (عامری، ۱۳۹۸: ۱۶۳-۱۶۴). شاهد دیگر آنکه عامری جهت ارائه‌ی نمونه برای استفاده‌ی صحیح از عقل در تبیین مسائل کلامی، از پاسخ‌های «الامام الأجلّ علی بن ابی‌طالب» مثال می‌زند (عامری، ۲۰۰۶: ۳۲) که نام‌بردن وی از امیرالمومنین علی (ع) در این سیاق (به‌ویژه با تعبیر یادشده) نشان‌دهنده‌ی این است که عامری برای حضرت علی (ع) مقامی در حد انبیا (ع) (مقام عصمت) - البته نه در حد نبی بودن آن حضرت - قائل است.^۷

نسبت دین و علم

گزارش دیدگاه عامری را در باب نسبت دین و علم،^۸ از بررسی تعارض یا عدم تعارض این دو و سپس با تعیین رتبه‌ی این دو نسبت به یکدیگر از دیدگاه عامری آغاز می‌کنیم و سپس به بررسی و تحلیل چگونگی نسبت علم و دین در نظر وی می‌پردازیم.

تعارض یا عدم تعارض دین با علوم

وی ضمن برشماری استقرایی اصناف علوم، به این نکته تصریح می‌کند که هیچ‌یک از این علوم با دین و علوم دینی در تعارض نیستند (عامری، ۲۰۰۶: ۱۶؛ ۱۸). بنابراین می‌توان گفت قدم اول عامری این است که علوم موجود با دین تعارض ندارند. او به ادعای تعارض دین و علم تفتن دارد و حتی به مواردی از تعارضات بدوی علوم تجربی با دین می‌پردازد و آن‌ها را بررسی و نقد می‌کند (عامری، ۱۳۷۵: ۳۳۴-۳۳۳).

عقلی‌شمردن منشأ و ماهیت دین و علوم دینی از جانب وی، دلیل اصلی همین عدم تعارض از سوی او است. وی در رد گروه حشویه- که ادعای تعارض علم دینی و علم حکمی را دارند- تصریح می‌کند که: «توجد اصولها و فروعها عقائد موافقة للعقل الصريح و مؤيدة بالبرهان الصحيح حسب ما توجد العلوم المليئة؛ و معلوم ان الذي حققه البرهان و اوجبه العقل، لن يكون بينه و بين ما يوجبه الدين الحق، مدافعة و لا عناد» (عامری، ۲۰۰۶: ۱۴). وی در این عبارت، همه‌ی اصول و فروع دین را قضایایی موافق با عقل می‌داند و آن را با براهین صحیحی که در دانش‌های ملی (دینی) یافت می‌شود، قابل تأیید می‌شمرد و تأکید می‌کند که مقتضیات برهان با نتایج ضروری دین، مقابله و تعارضی ندارند (عامری، ۲۰۰۶: ۱۴). بنابراین دلیل اصلی این وفاق در نزد عامری این است که هم دین و هم علم، از منشأ و منبع عقل برمی‌خیزند.

رتبه‌ی دین و علم نسبت به یکدیگر

وی عقیده دارد در میان علوم حکمی (غیردینی) و دین و علوم دینی، دین و علوم دینی از رتبه‌ی بالاتری برخوردارند. بن‌مایه‌ی اصلی استدلال وی در این زمینه، بر تعریف او از سعادت نهایی انسان استوار است که این سعادت از دیدگاه وی عبارت است از: وصول به منبع بی‌نهایت الوهی (عامری، ۱۳۷۵: ۴۷۷). روشن است که امکان وصول به این سعادت، از طریق رضای الهی میسر است که تحصیل این رضا در اصل با آگاهی از علوم دینی میسر است (عامری، ۲۰۰۶: ۲۶)، زیرا علوم دینی است که می‌تواند هدایت‌ها و تعالیم و دستورات خداوند را برای انسان روشن سازد و راه پیروی از آنها را ترسیم کند. بدین‌سان علوم دینی در نزد عامری علومی هستند که به‌طور مستقیم به سعادت نهایی انسان مربوط می‌شوند و مسیر سعادت نهایی را ترسیم می‌کنند و از این‌رو، در رتبه‌ی بالاتری نسبت به علوم دیگر قرار دارند.

شایان ذکر است که عامری علوم حکمی را در سعادت انسی- که سعادت انسان بما هو انسان در دنیا است- دخیل می‌داند و سعادت قصوی (سعادت نهایی) و سعادت دنیا را در یک سیر پیوسته و در راستای یکدیگر تصور می‌کند (عامری، ۱۳۹۸: ۸۵). از این‌رو، برتری دین و علوم دینی نسبت به علوم دیگر از جهت تأثیرشان در سعادت نهایی در نزد عامری، به معنای عدم تأثیر علوم در سعادت نهایی انسان نیست؛ بلکه با توجه به نسبتی که عامری میان سعادت دنیا و قصوی برقرار می‌سازد، علوم حکمی (علوم غیردینی) به میزانی که در سعادت انسان در دنیا^۹ دخیل‌اند، در سعادت نهایی انسان نیز اثرگذار هستند.

چگونگی نسبت دین و علم

وی در این باب دیدگاه‌های متنوعی را ارائه داده است که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم:

مبنا و اصل بودن دین نسبت به علوم

پس از اینکه روشن شد علوم دینی و غیردینی با یکدیگر تعارض ندارند و علوم دینی در رتبه‌ی بالاتری قرار دارد، بدین‌ نحو جایگاه علم دینی ازسوی عامری تعیین می‌شود: «العلم الديني لامحالة ينزل منزلة أصول الصناعات النظرية و مبادئها في الصدق و القوة» (عامری، ۲۰۰۶: ۲۷). به عبارت دیگر عامری معتقد است علم دینی، در جایگاه مبادی و اصول اساسی دانش‌های نظری قرار دارد و گزاره‌های علوم دینی، اصول و مبادی دیگر دانش‌ها را تشکیل می‌دهند. وی در عبارت یادشده، برای این ادعا به دو دلیل ۱. صدق بالاتر علوم دینی و ۲. قدرت بیشتر در ایصال به سعادت اشاره می‌کند که براساس آن می‌توان نتیجه گرفت علم دینی اصل و اساس علم حکمی است.

وی می‌گوید: «العلم الديني قديصير اساساً تُبنى عليه سائر العلوم» (عامری، ۲۰۰۶: ۲۷) که تصریحی بر این مطلب است که علم دینی، مبنای دیگر علوم است. وی در ادامه‌ی این عبارت، استدلال خود را چنین بیان می‌کند: «فإنه لن يقتبس الا من المشكلات التي اليه تُعْتَزَى الاوضاع الاولى لكل صناعة نظرية» (عامری، ۲۰۰۶: ۲۷). استدلال وی بر مبنا و اصل بودن علم دینی نسبت به دیگر علوم، این است که این علوم اصالتاً از منبعی نشأت یافته است که اصول ابتدایی (مثل بدیهیات) برای هر دانش نظری- که اصل دانش‌های عملی هستند- از آن منبع اخذ می‌شود و جایگاه یقین و نفی هرگونه شک است و امکان سهو و اشتباهی در آن نیست (عامری، ۲۰۰۶: ۲۷). ازاین‌ رو علوم دینی از اتقان بیشتری برخوردارند و از نظر معرفت‌شناختی و تطابق با واقع، ارزش شدیدتری دارند. وی در ادامه‌ی این استدلال، شواهدی تاریخی بر این مطلب ارائه می‌کند (عامری، ۲۰۰۶: ۲۷).

البته از نظر عامری، علوم حکمی نیز خدمتی به دین می‌کنند و آن، این است که این علوم با ایجاد فروع برای اصول اساسی دینی، باعث بقای آن نظام اصلی (دین) می‌شوند. وی عقیده دارد برخی از ادیان مانند دین زرتشتی که- تقریباً یا تحقیقاً- از بین رفته‌اند، به علت عدم‌اهتمام به تحقق فروع برای آن ادیان بوده است (عامری، ۲۰۰۶: ۷۳). بنابراین از منظر عامری، اصلی که دارای فرع نباشد، فرجام خوشی ندارد و دین نیز از این قاعده مستثنا نیست. عامری در همین راستا قائل است که با اینکه تقلید امری مذموم است (عامری، ۲۰۰۶: ۳۵، ۷۶)، اما تقلید تفریعی عقل جزئی (عقل انسان غیر از انبیا) از دین- به عبارت دیگر، رابطه‌ی اصل و فرع میان دین و تعقل- ضروری و پسندیده است (عامری، ۲۰۰۶: ۲۶).^{۱۰}

کلی بودن دین و جزئی بودن علوم

دیدگاه مهم و محوری دیگر عامری در باب دین و علم آن است که دین، کلی و علوم، جزئی‌اند: «هرگز هیچ دینی از ادیان، برای نفع خاص و فایده‌ی جزئی قرار داده نشده است؛ بلکه همواره از دین، مصلحتی کلی قصد می‌شود. چیزی که فایده‌ی آن، بر همه‌ی خلائق عمومیت دارد، در مقایسه با آن اموری که نفعش به شخص واحد محدود است، ضروری‌تر است»^{۱۱} (عامری، ۲۰۰۶: ۲۶). وی در ذیل این عبارت به افراد اشاره می‌کند و به این مهم تنبیه می‌دهد که «جزئیات» از دایره‌ی دین- دست‌کم در بدو نزول- خارج هستند. عقل جزئی انسان‌ها در این جایگاه، جزئی‌کردن دین کلی را بر عهده دارد: «العقل... ردّ الفرع الى الاصل... وهب لهم العقول الصحيحة ليستعملوها في ردّ الفروع اليها» (عامری، ۲۰۰۶).

(۳۴):

می‌توان گفت در دیدگاه عامری، وفاق دین و علم، به تفاضل دین (و به تبع آن، علوم دینی) نسبت به علم، سپس این تفاضل به نسبت اصل و فرع/ مبنا و بنا و این نسبت اصل و فرع به نسبت کلی و جزئی تفسیر گشته یا توضیح داده شده است.

ماده‌بودن دین و صورت‌بودن علوم

وی در توضیحی دیگر، نسبت دین و علم یا علوم دینی و علوم حکمی را نسبت ماده و صورت معرفی می‌کند. وی به‌عنوان نمونه از علم حدیث یاد می‌کند که گزاره‌های آن- که محتوای روایات اسلامی است- به‌عنوان ماده‌ای برای تولیدات علوم دینی دیگر قرار می‌گیرد و با تلاش یک دانشمند علوم دینی، فعلیت یا صورتی می‌یابد که شکل یک گزاره‌ی علمی در دانشی مانند کلام یا فقه را به خود می‌گیرد (عامری، ۲۰۰۶: ۲۹). چنانچه سؤال شود ماده‌بودن حدیث برای دیگر علوم دینی چه ربطی به ماده‌بودن علوم دینی برای دیگر علوم دارد، پاسخ در کلیدواژه‌ی عقل است؛ چراکه ماده‌بودن حدیث برای علوم دیگری چون کلام- که عقل در شکل نقلی آن هم نقش اساسی ایفا می‌کند- و فقه- که جایگاه اجتهاد و استنباط است و با عقل صورت می‌گیرد- تنها با همین دخالت اساسی عقل در این دو علم، قابل توجیه است؛ لذا تفاوت علم حدیث و برخی علوم دینی دیگر، همین عدم‌مدخلیت جدی تعقل در روش علم حدیث و مدخلیت عقل در روش آن علوم دینی دیگر است و همین مطلب است که رابطه‌ی علم حدیث را با علوم دینی دیگر، رابطه‌ی ماده و صورت می‌سازد. همچنین چون رابطه‌ی علوم دینی با علوم حکمی، همین دخالت اساسی‌تر عقل جزئی در علوم حکمی است، با نظر به اینکه گفته شد علوم دینی مبنا و اصل علوم حکمی‌اند، می‌توان همین رابطه‌ی ماده و صورت را نیز میان علوم دینی و حکمی تصویر نمود (عامری، ۲۰۰۶: ۲۹). درواقع، کار عقل در این جایگاه، تنها تفریع فروع از اصول نیست؛ بلکه این تفریع به‌گونه‌ای است که به تولید دانش می‌انجامد: «و من سَوَّسَ العقل، تولید العلوم و الحکم من المعلومات الاولية» (عامری، ۱۳۷۵: ۳۷۶).

ازهمین‌رو، عامری سعادت انسان را استكمال صورت می‌داند (عامری، ۱۳۹۸: ۵۲) و توضیح می‌دهد که این استكمال صورت، از طریق عقل نظری و اکتساب علم رخ می‌دهد و در این راستا، به علومی چون حساب، هندسه، نجوم، جدل و ... مثال می‌زند (عامری، ۱۳۹۸: ۸۳).

بدین‌ترتیب روشن است که دین و علوم دینی بدون عقل و علوم حکمی، به ماده‌ی بدون صورتی می‌ماند که امکان بروز جدی آن در تعینات مادی وجود ندارد و به‌عبارتی، می‌توان گفت تعین مادی دین را باید در علوم حکمی مشاهده نمود (عامری، ۲۰۰۶: ۵۶). وی در ادامه، آثار و کارکردهای این دین تعین‌یافته در عالم جسمانی را اموری چون مورد سپاس و تمجید قرارگرفتن، برخورداری از اجر دنیوی و تحصیل مال، یافتن دوستان، حصول مقام دنیوی و ... برمی‌شمرد که در طول سعادت قصوا (سعادت نهایی انسان)، سعادت انسی (سعادت انسان در دنیا) را تشکیل می‌دهند. بدین‌ترتیب، وی سعادت نهایی حاصل از دین را به سعادت دنیوی انسان پیوند می‌زند^{۱۲} و کمال اخروی را به ضمیمه‌ی کمال دنیوی، کمال حاصل از دین محسوب می‌کند: «لن یُحکم لدین من الادیان بتحصول الکمال الا اذا وُجد ضامّاً فی نفسه مکارم الاخلاق لیتصرف به المتدین بین عادتی الحمد و الاجر و لن یُشکَّ أنَّ حیاةَ المحامد الرفیعة لن تتأتی للانسان الا بالمعاون الخارجة عنی المال و الإخوان» (عامری، ۲۰۰۶: ۵۶). وی در نهایت تصریح می‌کند که دینی شایسته‌ی بقا و دارای توان دوام است که معتدل باشد؛ به این معنا که هم معاد و هم معاش، هم دنیا و هم آخرت را با یکدیگر در خود جمع کند

(عامری، ۲۰۰۶: ۴۶) که این مطلب، روشن می‌کند چرا وی صورت و فعلیت طبیعی دین و تعین مادی آن را علوم حکمی (طبیعیات، ریاضیات و ...) می‌شمرد.

وحدت دین با علوم

عامری در نهایت^{۱۳} چنین عقیده دارد که نسبت دین و حکمت یا دین (و علوم دینی) و علوم حکمی (غیردینی) یا به عبارتی، نسبت علم و دین، وحدت است. درواقع وی، همین عقل انسان را مدرک محتوای دین و گزاره‌های دینی، به‌نحو عقلی می‌داند؛ اما عقیده دارد این درک در دنیا، برای افرادی غیر از انبیا، دچار مانع است و لذا فعلیت نمی‌یابد. این مانع عبارت است از تفرق و کثرت قوای انسان که باعث می‌شود بسیاری از آنچه با عقل درک‌شدنی است، بالفعل تعقل نگردد. از جمله‌ی همین امور، حسیات و خیالیات هستند که در دنیا به علت تعدد و کثرت قوای ادراکی و عدم وحدت آنها، خودشان با عقل درک نمی‌شوند؛ اما وی می‌گوید در آخرت با حصول وحدت میان قوای انسان، همه‌ی این امور با عقل درک می‌شوند. همین حکم، شامل حس و دیگر قوا- در طرف مدرک- و امور دینی (مانند خوبی‌ها و بدی‌ها در شریعت)- در طرف مدرک- نیز می‌شود: «ان الله تعالى، يُعِيد الارواح الي اجساد الموتى على تركيب تتحد به قوتا الحس و العقل فتعرف الانفس بقوة العقل احوالها التي مضت عليها في حال الدنيا و ما اكتسبت من حسنة و سيئة، و تدرك بقوة الحس اللذات التي تمتع بها و الآلام التي تتعذب بها» (عامری، ۲۰۰۶: ۴۵).

بدین ترتیب از نظر عامری، دین و علم در منبع و در نوع گزاره‌هایشان عقلی بوده، اتحاد کامل دارند و علت عدم درک چنین مطلبی در دنیا، عدم اتحاد قوای نفس آدمی و حکومت کثرت و تفرق بر قوای انسان است، اما در همین دنیا، کسانی چون انبیای الهی که به فراتر از ماده دست یافته‌اند، از اتحاد قوا برخوردار می‌شوند و با عقل خود تمامی گزاره‌های دینی را درک می‌کنند؛ همان‌طور که علوم را با عقل خود درک می‌کردند، اما این رخداد برای دیگران با حصول مرگ و انتقال نفس به برزخ و آخرت حاصل می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت دین و علم از نظر عامری، بروزات مختلف یک امر واحدند؛ همان‌طور که شاگرد وی، مسکویه‌ی رازی می‌گوید: «لِلْحِكْمَةِ جُزْأَان: نظری و عملی... و به‌دین الامرین بعث الله الانبياء ليحملوا الناس عليها» (مسکویه، ۱۳۱۹: ۶۶). عامری نیز در مقدمه‌ی رساله‌ی *الابصار و المبصر* خود، به ابتلای جامعه‌ی اسلامی به بیماری بدعت‌گونه‌ای اشاره می‌کند که با علوم و فنون مختلف، مواجهه و معامله‌ی دین نمی‌شود؛ درحالی‌که این مواجهه، در نگاه عامری، غلط و مردود است: «و يوههم ان الملة الحنيفة مضادة لما جنح اليه اهل الحذق و البصيرة من التفكير... من آثار الحكمة» (عامری، ۱۳۷۵: ۴۱۲). وی می‌گوید: این انحراف گاه آن‌قدر شدید است که فردی که به علوم می‌پردازد، به زندقه و الحاد متهم می‌شود و این چنین است که این افراد، اسلام را به‌رغم شرافت و قوت ارکانش، در معرض طعن و بدگویی طاغوت قرار داده‌اند: «صبروا الاسلام على شرفه و قوة اركانه عرضة لطعن الطاغين...» (عامری، ۱۳۷۵: ۴۱۲).

اهمیت این سخن عامری زمانی روشن می‌شود که بدانیم برخی از مهم‌ترین معاصران عامری، به‌واقع مبنایی این چنین داشته‌اند که دست‌کم برخی از علوم بشری را- اگر نگوییم همه را- مصداق بی‌دینی و بی‌خدایی می‌شمرده‌اند. برای نمونه، صاحب بن عباد (۳۷۴ یا ۳۷۵)، وزیر ادیب و دانش‌دوست رکن‌الدوله دیلمی، هنگام شنیدن خبر فوت ابوالحسن طبری، از طبیبان سرشناس آن دوره، مرگ وی را مساوی مرگ الحاد می‌شمرد که به روایت تاریخ، این به معنای اظهار دیدگاه صاحب بن عباد در خصوص برخی علوم مانند طب است (راغب، ۲۰۰۹: ۱۹۸/۴). این دشمنی بدعت‌آمیز با دانش‌ها در گزارش‌های آن دوره به کرات قابل استناد است. نمونه‌ی دیگر در این باب، ابن‌هندو یکی از شاگردان عامری است (ابن‌هندو،

۱۳۶۸: ۱۶؛ ابن خلکان: ۱۳/۳).

جالب توجه است که در تاریخ فلسفه نیز عامری و استادش ابوزید بلخی، به همین دیدگاه وحدت دین و علم شناخته می‌شوند. برای نمونه، ابوحیان توحیدی (۴۱۴)، در این خصوص چنین می‌گوید: «... منهم ابوزید البلخی؛ فإنه ادعی ان الفلسفة مقاودة [ای مساوقه/ن] للشريعة و الشريعة مشاکلة للفلسفة و ان احدهما ام و الآخر ظئر... لعمل فی نشر الفلسفة بشفاعه الشریعة... و هذا بعینه قصد العامری فما زال مطروداً» (توحیدی، ۲۰۱۱: ۱۶۹). توحیدی با این عبارت، نشان می‌دهد که عامری به تبع استادش بلخی، به یک‌سان‌نگاری دین و فلسفه - به معنی اعم که شامل همه‌ی علوم حقیقی یا به تعبیر خود عامری، شامل تمامی علوم حکمی می‌شود - مشهور بوده و به همین دلیل، مطرود عموم بوده است. شمس‌الدین شهرزوری (بعد از ۶۷۸) نیز همین دیدگاه را به بلخی و عامری نسبت می‌دهد: «و قال [ابو زید البلخی] الشریعة الفلسفة الكبرى و لا یكون الرجل متفلسفا حتی یكون متعبدا مواظبا علی اداء اوامر الشارع» (شهرزوری، ۲۰۰۷: ۳۰۸). وی در ادامه‌ی این عبارت، این مطالب را به عامری نیز نسبت می‌دهد و عقیده دارد که این دو فیلسوف، دین را همان حکمت (حکمت شامل همه‌ی علوم حقیقی) - البته به معنی دقیق‌تر و عمیق‌تر حکمت - می‌دانند. همین‌طور صفدی در الوافی بالوفیات تصریح می‌کند که: «ما رُئی فی الناس من جمع بین الحکمة و الشریعة سواه» (صفدی، ۱۴۰۱: ۳۷۸/۶-۳۷۷).

جمع‌بندی دیدگاه‌های عامری در باب چگونگی نسبت دین و علم

به نظر می‌رسد تمامی تحلیل‌های عامری در مورد نسبت دین و علم، باید در درون طرح کلی وی مبنی بر وحدت دین و علم فهم گردد که جنبه‌های مختلفی چون کلیت دین و جزئیت علم، ماده‌بودن دین و صورت‌بودن علم، و مبنا و اصل‌بودن دین و بنا و فرع‌بودن علم را دربرمی‌گیرد. به عبارتی، همه‌ی این انواع نظرات از عامری، تنها در یک طرح کلی وحدت علم و دین قابل جمع است که خود او به‌صراحت بیان کرده است.

ارزیابی

دیدگاه عامری در باب دین و علم و نسبت آن دو، با دیدگاه غالب فیلسوفان اسلامی، هماهنگ است. همان‌طور که در مقدمه‌ی این نوشتار گذشت، بیشتر فیلسوفان اسلامی، علم تجربی و دین را هم‌سو و منسجم دانسته و تقابل و ضدیت میان آن دو را رد کرده‌اند. دلیل این اتفاق نظر میان فیلسوفان اسلامی، تفسیر حکمت مذکور در آیات و روایات، به دستگاه معرفتی عقلی (وهبی و کسبی، نظری و عملی) است که از پیامبران الهی تا فیلسوفان متأله را شامل می‌شود و تنها مصداق آن در جهان اسلام، فلسفه - به معنی اعم - بوده و لذا بر آن تطبیق شده است؛ ازسوی دیگر همه‌ی علوم حقیقی از جمله علوم تجربی از سوی فیلسوفان اسلامی، ذیل ساختار فلسفه - به معنی اعم - تعریف شده و ازاین‌رو، همه‌ی این علوم بر مبنای فلسفه به معنی اخص بنا شده و روش نهایی حاکم بر قضایای آن علوم، عقلی دانسته شده است. بدین ترتیب حکمت برخاسته از منشأ اسلامی که همان فلسفه دانسته شده، بر علوم تجربی نیز مشتمل است و این علوم، از ابتدا در چارچوب منظومه‌ی معرفتی دینی (حکمت) تعریف گشته و اساساً نمی‌تواند مخالف دین و معرفت دینی باشد. شایان ذکر است که در بستر حکمت عقلی و فلسفی، گزاره‌های وحیانی و نقلی، افزون بر اینکه از مرتبه‌ی عقل مستفاد که درجه‌ی نفس نبی است صادر گشته و در نتیجه ذاتاً عقلی‌اند، تحت اصول کلی عقلی واقع و در نتیجه، جزئی از حکمت می‌شوند. بدین‌سان گزاره‌های وحیانی و نقلی و قضایای علمی، هر دو در چارچوب عقل قرار می‌گیرند و اجزای مختلفی از معرفت دینی و حکمت اسلامی را تشکیل می‌دهند.

با این تصویر، اولاً احتمال وجود تعارض واقعی میان دین و علم یا معرفت دینی و علمی مردود شمرده می‌شود، زیرا معرفت علمی جزئی از معرفت دینی یا حکمت الهی شمرده می‌شود و بر پایه‌ی عقل که روش نهایی همه‌ی اجزای حکمت اسلامی است، ارزیابی و تبیین و تفسیر می‌گردد. ثانیاً هرگونه تعارض ظاهری احتمالی میان گزاره‌های علمی و وحیانی و نقلی، تعارض میان دو بخش از معرفت دینی است و بنابراین تعارضی بنیادین و لاینحل نخواهد بود. می‌توان گفت در این چارچوب، در دیدگاه فیلسوف مسلمان، راه‌حل تعارض و چرایی آن چندان اهمیتی ندارد؛ زیرا هرچه باشد، به معنای تعارض یا تقدم امر غیردینی بر دینی نخواهد بود. قابل توجه است که بسیاری از فلاسفه‌ی اسلامی در فرض وجود تعارض ظاهری میان گزاره‌های وحیانی و نقلی با گزاره‌های عقلی و تجربی، در صورت قطعی بودن استناد و دلالت گزاره‌ی وحیانی و نقلی، جانب آن را بر جانب دیگر قضایا ترجیح داده‌اند که این مطلب، در دیدگاه آنان به علت صدور قضایای وحیانی و نقلی، از بالاترین درجه‌ی عقل و صدور دیگر قضایا از درجات پایین‌تری از عقل است.

عامری به دلیل اخیر، گزاره‌های وحیانی و نقلی قطعی را اصلی‌ترین و کلی‌ترین گزاره‌های عقلی می‌شمرد و آن را حاکم بر دیگر گزاره‌های عقلی، از جمله بر گزاره‌های فلسفی صادرشده از عقل فیلسوف غیرنبی می‌داند و مبنایی هم‌سو با دیگر فلاسفه‌ی اسلامی اما متفاوت با آن‌ها در این مسأله در نظر می‌گیرد. در این نوع تبیین عامری از منظومه‌ی عقلی حکمت و معرفت اسلامی، آنچه از مشکلات عقل مستفاد نبی منتزل شده، به دلیل صدور از عالی‌ترین رتبه‌ی عقل، کلی‌ترین، اصلی‌ترین، مبنایی‌ترین و حقیقی‌ترین قضایا را تشکیل می‌دهد و در نتیجه، چارچوب اصلی حکمت را می‌سازد. از این رو، هرچند مانند دیگر فیلسوفان مسلمان، عقل در نظر عامری نیز روش حاکم بر حکمت و معرفت دینی است، اما در میان گزاره‌های وحیانی و نقلی قطعی و دیگر گزاره‌های عقلی، آنچه ساختار اصلی حکمت را بنا می‌کند، دسته‌ی اول است، نه گزاره‌های ارائه‌شده توسط فیلسوف غیرنبی. بدین ترتیب می‌توان گفت دیدگاه عامری در عین هماهنگی با نظریات دیگر فیلسوفان اسلامی، دیدگاهی نزدیک‌تر به فاهمه‌ی دینداران است و همچنین با ترجیح گزاره‌های وحیانی و نقلی قطعی بر دیگر گزاره‌ها- که گفته شد توسط اغلب فیلسوفان مسلمان مورد تأیید قرار گرفته است- بیشتر سازگار است.

عامری در همین راستا به وحدت دین با علوم قائل شده است که این ادعا از سوی وی، با همراهی بیشتری از سوی متشرعان و دیگر عالمان دینی می‌تواند همراه شود؛ چراکه وی با عدم تغییر معنای موردنظر اینان از دین، دین و گزاره‌های دینی را با علم و گزاره‌های علمی یکسان می‌بیند و از این رو این دیدگاه وی، بر فراز دیگر دیدگاه‌های دینی و اسلامی که قائل به هماهنگی و هم‌سویی علم و دین هستند، قرار دارد.

البته اینکه آیا این دیدگاه در واقع نیز درست است یا خیر، بحث دیگری می‌طلبید که در آن باید همه‌ی استدلال‌های عقلی، وحیانی و نقلی را به مصاد آورده و به داوری نشست. فی‌الجمله می‌توان گفت طبق مبانی مسلم عقلی و وحیانی و نقلی، هیچ معرفت حکمی و دینی غیرعقلی و هیچ امر عقلی حقیقی غیردینی ممکن نیست تحقق یابد و از این رو، عقل عادی و غیرمعصوم خود اعتراف می‌کند که معرفت وحیانی و نقلی قطعی، در درجه‌ی بالاتری نسبت به قطعی‌ترین معارف عقل بشر عادی قرار دارد و به این دلیل، می‌توان رأی عامری را فی‌الجمله پذیرفت، اما می‌توان نسبت به دو جهت در کلام عامری، ابهام یا خلأ تشخیص داد: یکی اینکه آیا گزاره‌ی وحیانی و نقلی قطعی، توسط عقل عادی قابل تفسیر است و آیا جز این راهی هست؟ دو دیگر اینکه آیا همه‌ی گزاره‌های دینی از جمله جزئی‌ترین گزاره‌های فقهی در ابواب عبادات و معاملات نیز جزء کلی‌ترین و اصلی‌ترین قضایای حکمت و معرفت هستند که عقل عملی عادی باید در ذیل آن قرار گیرد و آیا اساساً چنین تصویری ممکن است یا خیر؟

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش حاضر به صورت ذیل، قابل‌ارائه است:

موضوع	دیدگاه عامری	ادامه دیدگاه	توضیح و تحلیل
علم: تعریف علم	احاطه یافتن به اشیا، همان‌طور که در واقع هستند، بدون خطا و لغزش.	علم به این نحو نزد عامری، موجب عمل به مقتضای آن نیز می‌شود.	
علم: تقسیم علوم	۱. علوم دینی (علم مَلّی)؛ ۲. علوم حکمی علم دینی: علمی است که منبع اصلی معرفت در آن، دین و وحی بوده، از طریق پیامبران حاصل می‌شود. علم حکمی: دانشی که منبع اصلی معرفت در آن، عقل بوده، از طریق حکیمان حاصل می‌گردد.	تقسیم علم دینی به: ۱. علم حدیث (از طریق حس)؛ ۲. علم کلام (از طریق عقل)؛ ۳. علم فقه (از طریق حس و عقل). تقسیم علم حکمی به: ۱. طبیعیات (علم به محسوس)؛ ۲. الهیات (علم به معقول)؛ ۳. ریاضیات (علم به امری که از جهتی محسوس و از جهتی معقول است)	
علم: ملاک ارزش علوم	هر علمی از آن جهت که علم است، حُسن و نفع دارد.	ولی یادگیری برخی علوم (مثل کیمیا)، مذموم است، زیرا در مقام عمل، ضررشان از نفعشان بیشتر است و مضرّ به سعادت انسان هستند.	دو ملاک معرفتی و عملی در بحث ارزش علم: ۱. معرفتی: یقین‌آوری و میزان مطابقت با واقع؛ ۲. سودمندی و فایده‌ی آن علم و در نهایت، میزان و چگونگی اثر آن در سعادت نهایی انسان.
علم: منشأ و ماهیت علم	علوم، توسط عقل استخراج شده، از سمت حکما قابل‌تحصیل است. از این رو روشن است که همه‌ی علوم غیردینی در نزد عامری، با وجود برخورداری از روش خاص خود نظیر حس و تجربه و در عین بهره‌مندی از مفاهیم و اصطلاحات خاص خود، باید با روش عقلی فهم و تأیید شوند.	از نظر عامری، علوم غیردینی اساساً روشی جز روش عقلی ندارند و روش‌های خاصی چون مشاهده و حس و تجربه، از اصل، تحت‌چارچوب عقل قرار دارند و بدون عقل، نمی‌توان حتی در بستر خود همان روش‌ها و مفاهیم، به اتقان کافی دست یافت. نیز علوم برای بنای گزاره‌های خود بر مبنایی یقینی نیازمند مقدماتی یقینی هستند که در حکمت از طریق روش عقلی اثبات می‌شوند.	استفاده از روش‌ها و مفاهیم غیرعقلی تنها تحت‌چارچوب عقل است که علم - به مفهوم یک رشته دانایی - حاصل می‌کند و بنا بر این مطلب، ماهیت علم در نزد عامری عقلی است.
دین: تعریف دین	دین، صریحاً مورد تعریف عامری قرار نگرفته است. دین از نظر وی، صورّ تشریع‌شده و قراردادهای مورد توافق نیست، بلکه دین دارای ضرورت عقلی است.	وی این رأی را که: «باید به امور مورد اتفاق عقلاً پرداخت و دین را که مورد اتفاق نیست رها کرد»، قبول ندارد و این رأی را مورد اتفاق عقلاً نمی‌داند.	دین از منظر عامری، مجموعه‌ای از گزاره‌های علمی و عملی از منبع وحی است که دارای ضرورت عقلی است و توسط عقل تام و مجرد نبی و سپس در آخرت، توسط عقل مجرد افراد مختلف درک می‌شود.

دین: اجزای دین	۱. اعتقادات ۲. عبادات ۳. معاملات ۴. مزاجر (حدود شرعی).	دین، مجموعه‌ای هماهنگ است که دارای اعتدال بوده، به فرد عامل به دین نیز اعتدال می‌بخشد؛ از منظر دین، سعادت دنیا و قصوا در امتداد یک‌دیگر قرار دارند و یکی دیگری را نفی نمی‌کند و تحقق یکی بدون دیگری ممکن نیست و تحقق بخش این دو سعادت، خود دین است.	از درون مطالب این بحث، تعاریف تکمیلی نیز برای دین قابل استخراج است: دین این عناصر را به‌صورتی منسجم و معتدل دارد. بنابراین دین عبارت است از مجموعه‌ای منسجم و معتدل از اعتقادات، عبادات، معاملات و حدود، به‌گونه‌ای که سعادت دنیا و آخرت را تأمین می‌کند.
دین: منشأ و ماهیت دین	هم دین و هم علم دینی از دیدگاه عامری، از طریق وحی قابل دسترسی و از طریق انبیا قابل اقتباس است. وی ماهیت دین را عقلی می‌شمرد، زیرا وحی نیز به معنای تلقی و دریافت عقلی پیامبر نسبت به حقایق افاضه‌شده از سوی خداوند است.	چون دین امری ذاتاً عقلی است، همواره فردی که متکفل انتقال آن از سوی خداوند به مردم می‌شود، اهل عقل و بلکه بالاتر، حکیم است تا بتواند این امر حقیقتاً عقلی را دریافت و به مردم ابلاغ کند.	دین ذاتاً عقلی است؛ منتها عقل انسان - های عادی (غیر انبیا)، به سبب نقص و تعلق به ادراکات غیر عقلی، این مطلب را درک نمی‌کند؛ اما در آخرت، با تجرید کامل عقل و وحدت قوا در نظر عامری، این فهم برای افراد انسانی حاصل می‌شود.
نسبت علم و دین: تعارض یا عدم تعارض	هیچ‌یک از این علوم با دین و علوم دینی در تعارض نیستند.		عقلی شمردن منشأ و ماهیت دین و علوم دینی از جانب وی، دلیل اصلی عدم تعارض علم و دین از سوی او است.
نسبت علم و دین: رتبه‌ی این دو نسبت به هم	دین و علوم دینی از رتبه‌ی بالاتری نسبت به علوم دیگر برخوردارند.	بن‌مایه‌ی اصلی استدلال وی در این زمینه، بر تعریف او از سعادت نهایی انسان استوار است که این سعادت از دیدگاه وی عبارت است از: وصول به منبع بی‌نهایت الوهی. امکان وصول به این سعادت از طریق رضای الهی میسر است و تحصیل این رضا، در اصل با آگاهی از علوم دینی میسر است.	با توجه به نسبتی که عامری میان سعادت دنیا و قصوی برقرار می‌سازد، علوم به میزانی که در سعادت انسان در دنیا دخیل‌اند، در سعادت نهایی انسان نیز اثرگذار هستند.
نسبت علم و دین: چگونگی نسبت این دو	دیدگاه‌های متنوع عامری: ۱. مبنا و اصل بودن دین نسبت به علوم؛ ۲. کلی بودن دین (و علوم دینی) و جزئی بودن علوم؛ ۳. ماده بودن دین و صورت بودن علوم؛ ۴. وحدت دین با علوم.	نسبت دین و حکمت یا دین و علوم حکمی (غیردینی) در نهایت از نظر عامری، وحدت است. وی، همین عقل انسان را مدرک محتوای دین و گزاره‌های دینی، به‌نحو عقلی می‌داند، اما عقیده دارد این درک در دنیا، برای افرادی غیر از انبیا، دچار مانع است و این مانع عبارت است از تفرق و کثرت قوای انسان و در آخرت ممکن است این مانع برطرف گردد.	می‌توان گفت دین و علم از نظر عامری، بروزهای مختلف یک امر واحدند. به نظر می‌رسد تمامی تحلیل‌های عامری در مورد نسبت دین و علم، باید در درون طرح کلی وی مبنی بر وحدت دین و علم فهم گردد که جنبه‌های مختلفی چون کلیت دین و جزئیت علم، ماده بودن دین و صورت بودن علم، و مبنا و اصل بودن دین و بنا و فرع بودن علم را دربر می‌گیرد. به عبارتی، همه‌ی این انواع نظرات از عامری، تنها در یک طرح کلی وحدت علم و دین قابل جمع است که خود او به‌صراحت بیان کرده است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان انجام شده و از هیچ نهاد یا سازمانی کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. قابل توجه است که علم به معانی متعددی به کار می‌رود که این معانی، از یک تصور و گزاره‌ی تصدیق‌شده تا یک رشته‌ی علمی را دربرمی‌گیرد (ر.ک: فغفور مغربی، ۱۳۸۹: ۵۶).
۲. عامری اولین اندیشمندی است که در عالم اسلام، تعبیر علم دینی (العلم الدینی) را به کار برده است.
۳. شایان ذکر است که عامری تعبیر «العلم التجربی» را نیز به معنای علمی که حاصل از تجربه و اختبار (آزمایش) است، به کار می‌برد که شامل علوم‌ی که با مصادیق انضمامی سروکار دارند - از جمله، علوم عملی - می‌شود (عامری، ۱۳۷۵: ۵۱۲). هم‌چنین وی از «رجل طبیعی» به معنای دانشمند علوم تجربی یاد می‌کند (عامری، ۱۳۷۵: ۲۶۶).
۴. اهمیت محمد زکریای رازی در این است که وی و عامری معاصر و هردو شاگرد ابوزید بلخی بوده‌اند.
۵. وی در این بحث، علوم دینی (ملی) را به دین الحاق می‌کند. از این‌رو در این‌جا تنها از علوم حکمی سخن می‌گوییم و منشأ و ماهیت علوم دینی را از منظر عامری در ذیل بحث ماهیت و منشأ دین بررسی خواهیم کرد.
۶. ترجمه: «[دین، امری عقلی است] ولی عقول جزئی [و ناقص] ما از چندی و چگونگی آن [امر عقلی] ناتوان هستند و در نتیجه، ضعف [عقلی] ما، ما را به کسی که خَلق و امر برای اوست [یعنی خداوند و دین منزل از سوی او]، نیازمند می‌کند؛ به‌ویژه با توجه به اینکه مصالح در اشکال و مقادیر آن [عقول جزئی] برحسب طبیعت قرون [مختلف] تغییر می‌کند».
۷. همین دیدگاه‌های وی باعث شده است شمار بسیاری از فلسفه‌پژوهان و متخصصان تاریخ فلسفه، وی را شیعه قلمداد کنند. شایان ذکر است که ابوزید بلخی، استاد عامری، انتساب جدی به تشیع دارد (حموی، ۱۹۹۳: ۷۷/۱) و توسط برخی، با اتهام الحاد مواجه بوده (ابن ندیم: ۱۳۵/۱) و می‌توان گفت تشیع وی از جمله دلایل اصلی این اتهام بوده است (نعمه، ۱۹۸۷: ۱۳۴). البته ابن حجر عسقلانی در نهایت، ابوزید را پیوسته به اهل سنت و جماعت می‌شمرد (عسقلانی، ۲۰۰۲: ۴۸۰)، اما این ادعای ابن حجر نزد بسیاری از صاحب‌نظران پذیرفته نیست، زیرا محیطی که ابوزید در آن زیست می‌کرده است، به شدت محیطی تکفیری بوده و احتمال تقیه را از جانب وی بسیار افزایش می‌داده است.
۸. شایان ذکر است که عامری در این بحث، علوم دینی را به دین ملحق کرده، هرچا از دین صحبت می‌کند مقصودش، خود دین و علوم دینی - که تعریف آن گذشت - است و لذا در مقابل، هرگاه از علم و حکمت یاد می‌کند، مقصودش علوم حکمی - در برابر علوم دینی و خود دین - است که شامل همه‌ی علوم حقیقی نظیر طب و هندسه و نجوم می‌شود. بنابراین در این بحث از مقاله‌ی حاضر نیز هرچا سخن از دین می‌رود، منظور دین و علوم دینی است و هرچا سخن از علم می‌رود، منظور، علوم حکمی است.
۹. سعادت انسان در دنیا (سعادت انسی) از نظر عامری، تعریف خاصی دارد و هر لذت و کمال ظاهری را دربرنمی‌گیرد و تحت‌تدبیر عقل عملی شکل می‌گیرد.
۱۰. این اعتقاد عامری، رأی بسیاری از عرفا را تداعی می‌کند که تقلید از دین و وحی و در رأس آن خداوند را امری کاملاً ضروری و ممدوح شمرده‌اند (برای نمونه ر.ک: ابن عربی: ۲۹۸/۲).
۱۱. «لن یوضع دین من الادیان للنفع الخاصی و الفائدة الجزئیة؛ بل یقصد بها ابدأ المصلحة الكلية. و الحاجة الی ما یعم الخلاق جدواه تكون أمس منها الی المقصور نفعه الی شخص واحد». ترجمه‌ی این عبارت در متن مقاله، از نگارنده است.
۱۲. البته وی گاه در عباراتی نیز مفهوم سعادت قصوی را بدون تقویم به سعادت دنیا تعریف می‌کند (عامری، ۱۳۹۸: ۸۵) که در ظاهر به این معنی است که سعادت نهایی انسان، بدون سعادت دنیوی انسان نیز قابل تحقق است، اما وی در مواردی، اساساً سعادت دنیا را به مثابه‌ی سعادت‌ی ویژه که در نوع خود کمالی است برای انسان، تحلیل کرده است که سعادت بودن آن وابسته به سعادت نهایی نباشد و در یک دیدگاه کامل‌تر، سعادت دنیا و قصوا (سعادت نهایی) را یک سعادت دارای مراتب مختلف دانسته است.
۱۳. منظور از این دیدگاه نهایی، دیدگاهی که وی در زمانی متأخر از دیدگاه‌های دیگر اتخاذ کرده باشد نیست. بلکه منظور دیدگاهی جامع است که دیدگاه‌ها یا توضیحات دیگر وی در نسبت علم و دین، در راستای دیدگاه نهایی یا جزء یا تفسیری از آن محسوب می‌شوند.

منابع

ابراهیم، عبدالرحیم. (۱۹۹۵ م). *الاتجاه العلمی و الفلسفی عند ابن هیثم*. قاهره: بی‌نا.

- ابن خلکان، احمد بن محمد. (بی تا). *فوات الوفيات*. تحقیق احسان عباس. بیروت: دارصادر.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دارصادر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (بی تا). *الفهرست*. بیروت: دارالمعرفة.
- ابن هندو، ابوالفرج علی بن حسین. (۱۳۶۸). *مفتاح الطب*. تصحیح مهری محقق و محمدتقی دانش پژوه. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل و دانشگاه تهران.
- توحیدی، ابوحیان. (۲۰۱۱ م). *الإمتاع والمؤانسة*. بیروت: المكتبة العصرية.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- حسینی، محمدکامل. (۱۳۸۷). *الموجز فی تاریخ الطب و الصيدلة عند العرب*. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران و مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
- حموی، یاقوت. (۱۹۹۳). *معجم الادباء*. تحقیق احسان عباس. بی جا: دارالغرب الاسلامی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۲۷). *کشف الاسرار*. تهران: اسلامیة.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۳۹). *رسائل فلسفیه*. تصحیح پ. کراوس. مصر: مکتبه بول باربیئه.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۷۸). *الطب الروحانی*. قاهره: مکتبه النهضة المصرية.
- راغب اصفهانی. (۲۰۰۹). *محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- الریاضی، علی. (بی تا). *صحائف اللطائف (مخطوط)*. تصویر نسخه ی کتابخانه ی ایاصوفیا.
- شهرزوری، شمس الدین. (۲۰۰۷). *تاریخ الحكماء قبل ظهور الاسلام و بعده*. پاریس: دار بیبلیون.
- صفدی، خلیل بن ایبک. (۱۴۰۱ ق). *الوافی بالوفیات*. تحقیق هلموت ریتز. بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
- عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف. (۱۳۷۵). *رسائل ابوالحسن عامری*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف. (۱۳۹۸). *السعادة و الإسعاد فی السيرة الإنسانية*. قم: آیت اشراق.
- عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف. (۱۳۹۹ ق). *الأمد علی الأبد*. بیروت: دارالکندی.
- عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف. (۲۰۰۶). *الاعلام بمناقب الاسلام*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- عسقلانی، ابن حجر. (۲۰۰۲). *لسان المیزان*. بیروت: دار البشائر الاسلامیه.
- فغفور مغربی، حمید. (۱۳۸۹ ش). «رویکرد میناگرا در تولید علم دینی». *فصلنامه ی آینه ی معرفت*. ۱۰ (۲۳): ۵۴-۸۸.
- ماحوزی، رضا. (۱۳۹۴ ش). «ماهیت دینی علوم طبیعی در اندیشه ی فارابی و ابن سینا». *پژوهش های علم و دین*. ۶ (۱۲): ۹۹-۱۱۸.
- مسکویه رازی، ابی علی احمد. (۱۳۱۹ ق). *الفوز الاصر*. بیروت: بی نا.
- ملاصدرا. (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۸). *الأسفار الأربعة*. تقدیم محمدرضا مظفر. قم: مکتبه المصطفوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *فلسفه ی اخلاق*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- نعمه، عبدالله. (۱۹۸۷). *فلاسفة الشيعة حياتهم و آرائهم*. بیروت: دارلفکر اللبنانی.

References

- Al-Riyazi, 'Ali. (n.d.). *Sahā'if al-Latā'if* (Manuscript). image of the Sofya Library copy.
- 'Amiri, Abu al-Hasan Muhammad bin Yusuf. (1979). *Al-'Amad 'Ala al-'Abad*. Beirut: Dar al-Kindi.
- 'Amiri, Abu al-Hasan Muhammad bin Yusuf. (1996). *Rasa'il Abu al-Hasan 'Amiri*. Tehran: Markaz Nashr-e Daneshgahi.
- 'Amiri, Abu al-Hasan Muhammad bin Yusuf. (2006). *Al-I'lam bi Manaqib al-Islam*. edited by 'Asim Ibrahim al-Kayyali. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- 'Amiri, Abu al-Hasan Muhammad bin Yusuf. (2020). *Al-Sa'adah wa al-Is'ad fi al-Sirah al-Insaniyyah*. Qom: Ayat Ishraq.
- 'Asqalani, Ibn Hajar. (2002). *Lisan al-Mizan*. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- Faghfur Maghrebi, Hamid. (2010) "A Foundationalist Approach to the Production of Religious Knowledge," *Ayeneh-ye Ma'refat*, 10(2): 53-88. (In Persian)
- Hamawi, Yaqut. (1993). *Mu'jam al-'Udaba'*. edited by Ihsan 'Abbas. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Hosseini, Mohammad Kamel. (2008). *Al-Mu'jaz fi Tarikh al-Tibb wa al-Saydah 'Ind al-'Arab*. Tehran: Iran University of Medical Sciences and Institute for the History of Medicine Studies.
- Ibn 'Arabi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Ali. (n.d.). *Al-Futuh al-Makkiyah*. Volumes 1-4. Beirut: Dar al-Sader.
- Ibn Hindu, Abu al-Faraj 'Ali bin Husayn. (1989). *Miftah al-Tibb*. edited by Mehri Mohaqqueq and Mohammad Taqi Daneshpajuh. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University and University of Tehran.
- Ibn Khallikan, Ahmad bin Muhammad. (n.d.). *Fawat al-Wafayat*. edited by Ihsan Abbas. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Nadim, Muhammad bin Ishaq. (n.d.) *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ibrahim, 'Abdulah. (1995). *The Scientific and Philosophical Approach of Ibn al-Haysam*. Cairo: no publisher.
- Imam Khomeini. (1948). *Kashf al-Asrar*. Tehran: Islamiya. (In Persian)
- Javadi Amoli, 'Abdullah. (2007). *The Status of Reason in the Structure of Religious Knowledge*. Qom: Isra'. (In Persian)
- Mahoozi, R. (2015). "Religious Nature of the Natural Sciences in Farabi and Avicenna's View". *Science and Religion Studies*. 6(12): 99-118. (In Persian)
- Miskawayh Razi, Abu 'Ali Ahmad. (1901) *Al-Fawz al-Asghar*. Beirut: n.p.
- Motahhari, Morteza. (1979). *Bist Gofar (Twenty Discourses)*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. (2011). *Ethics*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. (2015). *Majmu'eh-ye Asar (Collected Works)*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Mullā Šadrā. (1989) *Al-Asfar al-Arba'ah*. Taqdim Muhammad Riza Muẓaffar. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawi.

- Mullā Ṣadrā. (1987). *Sharh Usul al-Kafi*. edited by Muhammad Khajawi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Ni'mah, 'Abdullah. (1987). *Falasifat al-Shi'ah: Hayatuhum wa Ara'uhum*. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani.
- Raghib Isfahani. (2009). *Muhazarat al-Udaba' wa Muhawarat al-Shu'ara' wa al-Bulagha'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Razi, Muhammad bin Zakariya. (1939). *Al-Rasa'il al-Falsafiyyah*. edited by P. Kraus. Egypt: Maktabat Paul Barbier.
- Razi, Muhammad bin Zakariya. (1978). *Al-Tibb al-Ruhani*. Cairo: Maktabat al-Nahza al-Misriyah.
- Safadi, Khalil bin Aybak. (1981) *Al-Wafi bil-Wafayat*. edited by Helmut Ritter. Beirut: Franz Steiner Publishing.
- Shahrazuri, Shams al-Din. (2007). *Tarikh al-Hukama' Qabl Zuhur al-Islam wa Ba'dah*. Paris: Dar Biblion.
- Tawhidi, Abu Hayyan. (2011). *Al-Imta' wa al-Mu'anasa*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Asriyah.



*This page is intentionally
left blank.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی