

## بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در باب علم دینی<sup>۱</sup>

حسین سوزنچی

استادیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

souzanchi@isu.ac.ir

### چکیده

آیت‌الله جوادی آملی از متفکرانی است که با تکیه به مباحث مختلف سنت تفکر اسلامی (همچون فلسفه اسلامی، اصول فقه و ...) سعی کرده تبیین خاصی از موضوع علم دینی ارائه دهد. ایشان در عین حال که معتقدند که علم بما هو علم کشف واقع می‌کند و لذا آنچه واقعاً علم است، اسلامی است؛ اما بر این باورند که با بررسی وضعیت علم در دوره جدید معلوم می‌شود که علوم جدید، واقعاً و خالصاً علم نیستند، چرا که تحت فلسفه‌های الحادی واقع شده و از آنها تاثیر پذیرفته‌اند؛ و اگر بخواهیم در علوم کنونی تحولی بیفکنیم و علم اسلامی داشته باشیم باید نگرش خاصی به علم را تقویت کنیم، جایگاه دستاوردهای معرفتی بشر (از علوم تجربی گرفته تا علوم فلسفی و شهودی) را در هندسه معرفت دینی معلوم سازیم و تعامل خاصی بین دستاوردهای تجربی و عقلی و شهودی با منابع نقلی برقرار سازیم. لب دیدگاه ایشان را شاید بتوان توجه به مراتب طولی عقل در درک حقایق عالم و تلازم همه‌جانبه عقل و نقل دانست. در مقاله حاضر کوشیده ایم با مروری بر مبانی دین‌شناختی و علم‌شناختی ایشان، تبیین فشرده‌ای از دیدگاه ایشان در این زمینه ارائه دهیم و به نقد و بررسی آن بپردازیم.

**کلیدواژه‌ها:** علم دینی، جوادی آملی، فلسفه علم، فلسفه دین

بیش از یک دهه است که بحث از معنا، امکان، مطلوبیت، چگونگی و ضرورت علم دینی، برخی از محافل علمی را به خود مشغول داشته است. برخی مساله را این گونه مطرح می‌کنند که گویی قرار است مسلمانان با مراجعه به متون معتبر دینی (کتاب و سنت) از نو به تولید علم همت گمارند و فقط با تکیه بر آموزه های نقلی، علم جدیدی پدیدآورند (نصیری، ۱۳۸۵، ۱۵۰-۱۲۰) و «مخالفان و منتقدان علم دینی» نیز غالباً این تلقی از علم دینی را مورد بحث و نقد قرار می‌دهند. (مثلاً ملکیان، ۸۳-۸۷) اما حقیقت این است که تقریباً هیچ‌یک از مدعیان اصلی «علم دینی» (مثلاً: باقری، ۱۳۸۲؛ گلشنی، ۱۳۸۵؛ نصر، ۱۳۸۱؛ و جوادی آملی، ۱۳۸۶) و حتی پیروان فرهنگستان علوم اسلامی (مثلاً: میرباقری، ۱۳۸۷)، چنین سخنی بر زبان نرانده‌اند. مسأله اصلی این است که بین عقلانیت کنونی بشری و درک متعارف انسانها از آموزه های وحیانی ناسازگاری پدید آمده و بحث از علم دینی در واقع، بحث بر سر این است که آیا می‌توان «علم»ی داشت که هم «عقلانیت بشری» را جدی بگیرد و هم توجه جدی‌ای به «آموزه های وحیانی» داشته باشد؟

شاید مهمترین مشکل در این عرصه، شفاف نبودن بسیاری از مبانی علم‌شناسی و دین‌شناسی بحث است. مثلاً برخی از مدافعان علم دینی گاه بر مبانی فلسفی‌ای تکیه می‌زنند که علم را بیشتر، امری فرهنگی معرفی می‌کند تا امری معرفتی؛ و این تلقی ناخودآگاه آنها را به وادی نسبت‌گرایی نزدیک می‌سازد (مثلاً: زیباکلام، ۱۳۸۵).<sup>۱</sup> همچنین گاه دین، خواسته یا ناخواسته، محدود در ارزش‌ها و یا منحصر در متون نقلی معرفی می‌شود (مثلاً: باقری، ۱۳۸۲).<sup>۲</sup> در این میان یکی از معدود کسانی که کوشیده با تکیه زدن به میراث تفکر اسلامی در عرصه های مختلفی همچون فلسفه، کلام (مبحث نبوت)، منطق، و اصول فقه، و استفاده از آنها در حوزه مباحث فلسفه علم و فلسفه دین، به این مساله بپردازد، آیت‌الله جوادی آملی است. ایشان با ورودی تفصیلی به جزئیات مباحث معرفت‌شناسی، می‌کوشد موضعی را که در باب ماهیت علم اتخاذ می‌کند، مبرهن سازد و نه تنها به اشکالات کلی‌گویانه مخالفان،<sup>۳</sup> بلکه به اشکالات دقیق و تفصیلی کسانی که در مبنای رئالیستی ایشان مناقشه کرده‌اند یا وحدت علم را در گروهی موضوع علم نمی‌دانند و ... در جایگاه یکی از پیروان فلسفه صدرایی پاسخ تخصصی بدهد<sup>۴</sup> و با ورودی جدی به مباحث علم اصول فقه و همچنین با نیم‌نگاهی به مباحث «الهیات» و کلام (مبحث نبوت) دیدگاه خود را در باب ماهیت دین منقح سازد تا با برقراری ربط و نسبت معقولی بین علم و دین، زمینه را برای معقول سازی و تحقق علم دینی مهیا کند. در این مجال می‌کوشیم رئوس دیدگاه ایشان استخراج کنیم و به نقد و بررسی آن بپردازیم.

### تقریر نظریه

آیت‌الله جوادی آملی اگرچه حقیقت علم را کشف حقیقت می‌داند و در این مقام، همه علوم را اسلامی می‌شمرد، چه صاحبش مسلمان باشد یا نباشد، اما از تاثیر فرهنگ الحادی غرب در تحولات علم دوره مدرن غفلت نکرده و اساساً به خاطر رفع معضلات ناشی از این فرهنگ بر علم جدید است که بحث «علم دینی» را به عنوان یک راهکار مطرح می‌سازد. بر این اساس دیدگاه ایشان را می‌توان در سه محور تقریر کرد: اسلامی بودن علم بماهو علم، چرایی و چگونگی انحراف علم در فرهنگ جدید، و ارائه راهکاری برای اصلاح علم از طریق تبیین ماهیت علم دینی.

۱- علم بما هو علم که کشف حقیقت و واقعیت است، اسلامی است. ایشان توضیح می‌دهند که «علم اگر علم باشد، نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیر اسلامی نمی‌شود. [و اگر علم تفسیر و فقه از این جهت که به بررسی متن کلام الهی و کتاب تشریح می‌پردازد، یک علم اسلامی است،] علمی که اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می‌زند و پرده از اسرار و رموز آن برمی‌دارد، به ناچار اسلامی و دینی است و معنا ندارد که آن را به دینی و غیردینی، و اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم. بر این اساس، علم فیزیک در شرایطی که مفید یقین یا طمأنینه عقلی است و در مرز فرضیه و وهم و گمان به سر نمی‌برد، یقیناً اسلامی است، هر چند شخص فیزیکدان ملحد و یا شاکا باشد.

۱. برای نقد و بررسی تفصیلی دیدگاه ایشان، ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۹، ۲۶۰-۲۷۸

۲. برای نقد و بررسی تفصیلی دیدگاه ایشان، ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۹، ۲۴۵-۲۶۰

۳. نمونه این کار را در آثار عمومی تر ایشان، خصوصاً شریعت در آینه معرفت و منزلت عقل در هندسه معرفت دینی می‌توان مشاهده کرد.

۴. نمونه این کار را در آثار تخصصی تر ایشان خصوصاً رحیق مختوم و تحریر تمهیدالقواعد می‌توان یافت.

اینکه او به سبب اعوجاج و الحادش ارتباط عالم طبیعت با خدا را قطع کرده و خلقت را باور ندارد، موجب آن نیست که فهم او از طبیعت، در صورتی که حقیقتاً علم یا کشف اطمینان‌آور باشد، فاقد حجیت و اعتبار شرعی تلقی گردد و تفسیر فعل خدا قلمداد نشود. همان‌گونه که اگر کسی ملحدانه ارتباط قرآن با خداوند را قطع کرد و با این حال به بررسی و تفسیر قرآن پرداخت و جهات ادبی و لطایف و فصاحت و بلاغت آن را بررسی نمود و... نمی‌توان به استناد الحادش، فهم و تفسیر او را - گرچه با رعایت شرایط کامل فهم و ادراک معتبر و مضبوط صورت گرفته باشد- مخدوش و ناموجه اعلام کرد، زیرا تفسیر قول خداوند سبحان، اگر وهم و حدس نباشد و تفسیر صحیح و فهم درست باشد،<sup>۱</sup> به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شود، هر چند صاحب این فهم به مسلمان و غیر مسلمان تقسیم شود.<sup>۲</sup> ... به همین قیاس ما هرگز فیزیک و شیمی غیراسلامی نداریم. علم اگر علم است نمی‌تواند غیراسلامی باشد، زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده این حقیقت را درنیابد و خلقت خدا را طبیعت پندارد. اینان [= کفار] بخشی از حقیقت را می‌گیرند و بخشی از آن (ارتباط طبیعت با خداوند و مبدأ تعالی) را انکار می‌کنند. کنار گذاشتن بخشی از حقیقت، مانع از آن نیست که بخش مثمر و مثبت آن، که علم صائب و مطابق با واقع است، مطرود شود. آنچه علم صحیح و ثمربخش است قطعاً اسلامی و حجت شرعی است و آن دسته از محتوای علوم که وهم است و خیال، در واقع جهل مرکب است و علم نیست تا سخن از اسلامی بودن یا غیراسلامی بودن علوم شامل حال آن شود». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۴۳-۱۴۴)

اگر چنین است، پس محل نزاع کجاست و چرا بر اسلامی کردن علوم اصرار می‌شود؟ آیا اسلامی کردن علوم با این توضیح فقط در همین حد نمی‌شود که پاره‌هایی از علوم موجود را بگیریم و با جهان‌بینی خود تلفیق کنیم؟<sup>۳</sup> باید گفت که اگرچه موضع ایشان نوعی اصلاح در علوم رایج است، نه تولید محتوایی کاملاً متفاوت با این علوم؛ اما این اصلاح، صرفاً یک کار مکانیکی که با حذف و افزودن عبارات و مطالبی به علوم کنونی حاصل شود، نیست. برای اینکه مراد ایشان از این اصلاح بهتر معلوم شود لازم است ابتدا تصویر ایشان از چگونگی انحراف علوم جدید - که این انحراف، ما را ملزم به بحث از ضرورت علم دینی کرده - و مهم‌ترین معضلاتی که در دل علوم جدید نهفته است، ترسیم شود و آنگاه به سراغ مفهوم جایگزین این علوم، یعنی مفهوم علم دینی از منظر ایشان برویم.

۲- علم، به ویژه در سنت اسلامی، پیوند وثیقی با دین داشت، تاحدی که دوره شکوفایی تمدن اسلامی، علم و دین هر دو رونق داشتند و در دوره انحطاط این تمدن، هم علم آموزی و هم دینداری دچار انحطاط گردید؛ در چنین فضایی سخن گفتن از علم دینی ضرورت چندانی ندارد، چرا که علم و دین در همکاری با هم رشد می‌کنند. اما در دوره جدید دائماً این دو جدای از هم و در مقابل هم تصویر می‌شوند، و این مساله موجب شده که بحث علم دینی موضوعیت خاص پیدا کند. اگر بخواهیم ریشه‌های تلقی جدیدی که در جدا دانستن علم از دین پیدا شده بررسی کنیم، باید مطلب را از تحریفات دین مسیحیت آغاز کنیم: «تحریفات مکرری که در مسیحیت رخ داد و غالباً مخالف با اصول برهانی و قواعد عقلی بود، موجب شد تا [با رشد علوم جدید]، صاحبان علوم حسی و تجربی به انکار جهان‌شناسی عقلی و فلسفه الهی پرداخته و به جدایی دین از عقل حکم دهند. رشد علوم حسی و پیشرفت تجربه‌ها و فرضیه‌های علمی در قرون اخیر، و مغایرت ره‌آورد این علوم با تحریفات و یا تفسیرهای خرافی آنها منجر به قبول جدایی دین از علم نیز گردید. محدود کردن دامنه دیانت - که در واقع، دستبرد به مرزهای دین و حقایق آن است - ساده‌ترین راهی بود که متولیان شریعت مسیحیت در

۱. البته ایشان در مباحث خود تأکید می‌کنند که اگرچه ایمان و کفر عالم و مفسر در اصل فهم کتاب تکوین و اصل علم به کتاب تشریح تأثیر نمی‌گذارد، و علم به عالم، و فهم قرآن را اسلامی و غیراسلامی نمی‌کند، اما در رشد فهم و درست‌تر و عمیق‌تر فهمیدن مؤثر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۴۶)

۲. شاهد مهمی که ایشان بر این مدعا آوردند این است که قرآن کریم کفار و مشرکان را نیز مخاطب قرار داده است و اگر قرار باشد فهم آنان از این آیات، مطابق اسلام نباشد و فهم برحسب مفسر به اسلامی و غیراسلامی تقسیم شود، ابلاغ رسالت و محتوای دین صورت نپذیرفته است. به تعبیر دیگر، کفار حجاز قبل از قبول اسلام، آیات قرآن را ارزیابی نموده و پیام آن را می‌فهمیدند و آنگاه مسلمان می‌شدند، پس برای فهم قرآن، اسلام مخاطب شرط نیست. (همان، ۱۴۴ و ۱۴۶)

۳. خصوصاً که ایشان در جایی می‌گویند: «حقیقت آن است که اسلامی کردن علوم به معنای رفع عیب و نقص حاکم بر علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با دیگر منابع معرفتی ببینیم، نه آنکه اساس علوم رایج را ویران کرده و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه‌های مختلف علوم انتظار بکشیم» (همان، ۱۴۳)

معامله با حریفان و رقیبان خود به آن مبادرت ورزیدند...<sup>۱</sup> آنان پنداشتند که با این معامله می‌توانند دین را لااقل در محدوده خاص برای خود محفوظ نگه دارند، غافل از اینکه رقیبان قدرتمند به این مقدار عقب‌نشینی کفایت نمی‌کنند...<sup>۲</sup> کشیشان دین را از علم جدا دانسته و قلمروی علم و دین را بیگانه از یکدیگر خواندند، لیکن [صاحبان] علوم حسی و فرضیه‌های علمی، بی‌رحمانه به داوری درباره دین پرداخته و به پنداری و خرافای بودن دین و یا ذهنی بودن و عینی نبودن آن حکم کردند... ابتدا با این فرضیه که هرچه به چشم نیاید و با حس اثبات‌پذیر و یا ابطال‌پذیر نباشد، ذهنی و بی‌معناست، به پوچ بودن مفاهیم و معانی دینی نظر دادند و سپس با فرضیه‌هایی از این قبیل که هر آنچه در ذهن می‌باشد مانند خود انسان موجودی محسوس و گذرا و در تغییر است، معرفت دین و شریعت را امری متغیر و متحول دانستند و از آن پس با تحلیل عوامل فردی و اجتماعی‌ای که - در قالب مدل‌های مشهود و فرضیه‌های مقبول آنان - در تشکیل ذهنیت انسان دخیل هستند، پندار دیانت را نیز ره‌آورد جبری شرایط روانی، اجتماعی و یا اقتصادی خاص معرفی کردند. هم‌چنان‌که ملاحظه می‌شود در حالی که دین کلیسا فریاد برمی‌آورد که من را با علم کاری نیست، علم با صبوری تمام خود را به آن نزدیک کرده و از هیچ تحقیر و تضعیفی نسبت به آن دریغ نمی‌ورزید. در بخش فلسفه و هستی‌شناسی نیز وقتی کلیسا پیوند خود را با استدلال و اقامه برهان عقلی و هستی‌شناسی الهی قطع می‌کند، فلسفه‌های مادی و جهان‌شناسی‌های حسی و غیر الهی حمله خود را نسبت به مبانی و اصول دین به طور مستقیم آغاز می‌نمایند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۱۵۶-۱۵۳)

ورود تحریفات از جهات دیگری نیز به رابطه علم و دین ضربه زد: قبول تقدس و ثبات دینی برای گزاره‌های تحریف شده این متون، که با تجربیات و مشاهدات بعدی بشر به گونه‌ای آشکار تناقض داشت، تا مقطعی از تاریخ، مانع از رشد علوم تجربی و طبیعی، و از آن پس موجب انکار ارزش علمی گزاره‌های طبیعی و تاریخی متون دینی گردید؛ و بدین ترتیب، نه تنها میزان و فرقان بودن حقایق دینی برای علوم مختلف مورد انکار قرار گرفت بلکه بتدریج این روند به نفی جایگاه معرفتی گزاره‌های متون دینی در تمامی عرصه‌های اندیشه انجامید. (همان، ۱۶۳-۱۶۲)

از طرف دیگر، پس از رشد حس‌گرایی و کنار نهادن علوم عقلی، علوم قدرت قضاوت و داوری خود را درباره قضایای ارزشی از دست دادند، و ارزشها کلاً از مقوله‌گرایشات و خواسته‌های بشری قلمداد شد که علم توان بحث معرفتی درباره آنها ندارد و لذا عملاً گرایشات و خواسته‌های افراد، بدون اینکه هیچ ضابطه معرفتی داشته باشند، حاکم بر علم می‌گردند و علم صرفاً ابزار دست قدرتمندان می‌گردد.<sup>۳</sup> این نگرش بقدری در جوامع دینی نیز رسوخ کرده که برخی دینی کردن علوم را صرفاً در حکومت دادن ارزش‌های دینی بر

---

۱. «داد و ستد با حقایق دینی به محدوده مسائل حسی و عقلی بسنده نشد بلکه قلمروی دین در دیگر ابعاد از جمله در بعد سیاسی نیز در معرض غارت و تجاوز قرار گرفت. کشیشان در برخورد با قدرتمندان فاسد ابتدا سلطنت پادشاهان ستمگر را موهبتی الهی معرفی کردند و خود را نیز واسطه اعطای این موهبت می‌دانستند؛ و آنگاه که پادشاهان هرگونه مشارکت دیگران را در حوزه قدرت نفی کردند و از سازش با مدعیان دین سر باز زدند، آنان یکسره قلمروی سیاست را به پادشاهان بخشیدند و به جدایی کامل دین از سیاست حکم کردند. بدین ترتیب آنچه که در دست آنان باقی مانده بود دینی است که منفک از عقل و جدای از علم و منزوی سیاست است؛ یعنی این دین تحریف شده، نه به برهان عقلی متکی است و نه در مورد مسائل علمی نظر دارد و نه مدعی اداره شئون اجتماعی آدمیان است و چیزی نیست جز یک گرایش شخصی که هر کس می‌تواند در مورد آن سلیقه‌ای داشته باشد». (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۱۵۴)

۲. «در عرصه سیاست، کشیشان در تأیید تاراج غارتگران، سیاست را بیگانه و جدای از دین دانستند، لیکن سیاستمداران چون دین آنان را وسیله خوبی برای تحمیل مردم و استثمار ملل تحت سلطه یافتند، آن را در خدمت منافع خود به اسارت گرفتند و کشیشان نیز بناچار به عنوان عاملان استعمار، خود را به طور مستقیم و یا غیر مستقیم فروختند، به طوری که هرچه دینداران منزوی ناله می‌کردند که دین از سیاست جداست، سیاستمداران دین را رها نکردند و آن را در خدمت خود می‌خواستند». (همان، ۱۵۵)

۳. «پس از رشد حس‌گرایی، علوم قدرت قضاوت و داوری خود را درباره قضایای ارزشی و حتی قضایای غیر ارزشی‌ای که به گونه‌ای از طریق آزمون در معرض حواس انسان قرار نگیرد، از دست دادند، زیرا در این جهان‌نگری [چنین تلقی می‌شود که] گرچه قوانین علمی همگی پندار و بافته ذهن آدمی هستند لیکن تنها آن دسته از پندارها شایستگی عنوان علمی را پیدا می‌کنند که از طریق حس آزمون‌پذیر باشند. بدین ترتیب قضایای ارزشی تنها بیانگر گرایش‌های اشخاص هستند؛ این گرایش‌ها که اموری کاملاً فردی و شخصی هستند بدون آنکه تابع یک روند منطقی و علمی باشند، تحت‌تأثیر عوامل گوناگون ایجاد می‌شوند و از بین می‌روند... [و البته] جهت‌دهنده دانش‌ها و علوم نیز هستند. به عبارت بهتر، قضایای ارزشی گرچه از حوزه علوم خارجند، لیکن از عوامل مسلط بر علوم هستند، به این معنا که علوم در تاریخ خود همواره به عنوان ابزار در دست گرایش‌های حاکم مورد استفاده قرار می‌گیرند، زیرا این افراد هستند که به مقتضای گرایش‌های خود زمینه پیدایش برخی از علوم را که وسیله ارضاء آنهاست ایجاد کرده و یا آن که زمینه بسط آن را نسبت به مواردی که از نظر ارزشی مخالف آنهاست از بین می‌برند و همچنین این گرایش‌ها هستند که اجازه تصویب قوانین متناسب با خود را داده و یا آنکه قوانین غیرمناسب را ساقط می‌کنند». (همان، ۲۲۹-۲۲۸).

علوم می‌دانند، یعنی بررسی ارزش‌ها را کاری در خارج از علم می‌پندارند و چون حوزه دین را به امور ارزشی محدود می‌کنند و ارزش‌ها را هم خارج از علم می‌دانند، توصیه می‌کنند که برای تلفیق علم و دین، مباحث علمی را بگیرید و نظام ارزشی خود را - که قابل اثبات عقلی و علمی نیست - بر آن حاکم کنید. (همان، ۲۲۹-۲۲۶)

بدین ترتیب این نوع جدایی دین از علم و کنار گذاشته شدن مباحث عقلی از هر دو، همراه با تخصصی شدن دانشها، ارتباط منطقی و معرفتی بین دانشها را - که چون در گذشته مبادی تصویری و تصدیقی هر دانشی در دانش فوق آن بررسی می‌شد، شبکه معرفتی منسجمی بین علوم وجود داشت - قطع، و اخلاق را کاملاً از عرصه علم خارج نمود و در مجموع تصویری مبهم و نامتجانس و عیب‌ناک از عالم و آدم ارائه داد.<sup>۱</sup> «حاصل آنکه: (۱) نگاه طبیعت‌زده حس‌گرا برای «علوم» مبدأ و هدف قائل نیست لذا از «خلقت» به «طبیعت» یاد می‌کند. (۲) برای «عالم»، یعنی خود شخص طبیعت‌گرا آغاز و انجامی معتقد نیست. (۳) برای «علم» مبدأ و هدف قائل نیست، بلکه خیال‌پردازی او را به این وادی می‌کشاند که بخشی از علم را کوشش خود، و بخش دیگر را شانس، تصادف، رخدادهای اتفاقی و... به عهده دارد... و تفکر فارونی<sup>۲</sup> بر او چیره می‌شود که معلم واقعی را نمی‌بیند و علم را یکسره مرهون تلاش و کوشش و استعداد فردی خویش می‌شمرد». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۳۷-۱۳۸)

۳- اکنون برای تحقق علم دینی و درک صحیح آن، دو کار لازم است: یکی تصحیح نگاه ما به دین و دیگری تصحیح نگاه ما به علم. به تعبیر دیگر، با اتخاذ دو مبنای خاص دین‌شناختی و علم‌شناختی است که «علم دینی» به معنی صحیح خود نمودار می‌شود:

الف - تصحیح تلقی ما از دین: گفته شد یکی از ریشه‌های مشکل فوق در غرب، قطع پیوند دین با مبادی عقلی و هستی‌شناسی الهی بود، طبیعتاً اولین گام در اصلاح، باز گرداندن دین به دامن «هستی‌شناسی الهی» است: «زیرا این فلسفه با اثبات جهان غیب، فطرت ثابت انسان و خلقت سَنَن غیرقابل تغییر خداوند سبحان، علاوه بر ابطال فلسفه‌های مادی، راه را بر روی فرضیه‌های متکی بر آن فلسفه‌ها نیز مسدود می‌نماید. ... با اثبات دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو است، نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می‌گردد. بر این مبنا دین نه تنها مخالف با عقل نیست، بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی است ... و دین نه تنها مغایر با علم نیست، بلکه میزان اساسی برای توزین قوانین علمی می‌باشد؛ زیرا معارف دینی همان قوانین ثابت الهی هستند که توسط انسان‌های پاک آشکار شده‌اند که «پروردگار متعال آنها را در محرم‌خانه خود پذیرفته و با ذات عقل آنها سخن گفته»<sup>۳</sup>؛ پس آنچه را که آنها یافته‌اند با عقل مشوب و عقل رنگ‌گرفته از وهم و خیال نیست ... به همین دلیل آدمیان [پس از اینکه با براهین عقلی، اصل نبوت و امامت، و عصمت انبیا و امامان را اثبات کردند] موظفند القائنات ایشان را که همان وحی ناطق‌اند به عنوان اصول ثابت و مستحکم حرکت‌های علمی و عملی خود در نظر گرفته و کاوش و جستجوی خود را پیرامون آن اصول شکل دهند، چه اینکه آنان خود فرموده‌اند: «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع»<sup>۴</sup> (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۱۵۶-۱۵۷)

۱. «در گذشته که رشته‌های گوناگون دانش به شکل کنونی آن تخصصی و مجزا نشده بود، علوم و معارف در یک نوع هماهنگی و ارتباط محتوایی به رشد خود ادامه می‌دادند؛ فلسفه الهی عهده‌دار برخی مبانی مهم و اساسی علوم تجربی بود و داد و ستد علمی بین آنها برقرار بود. تخصصی شدن گستره علوم و دانش‌ها این اثر مهم را به دنبال داشت که داده‌ها و نتایج آنها بیگانه و بی‌ارتباط با هم شکل می‌گیرند و تصویری مبهم و نامتجانس و عیب‌ناک از عالم و آدم عرضه می‌کنند... علوم موجود و متعارف و طبعاً دانشگاه‌ها و مراکزی که در چارچوب این ناهماهنگی درونی و بیگانه‌سازی ناموجه به تحقیق و پژوهش مشغولند، از اساس عیب‌ناک هستند؛ چه عیبی بالاتر از اینکه در عرصه‌ای از دانش و معرفت، حقایق و واقعیاتی که دیگر شاخه‌های معرفتی در اختیار می‌نهند نادیده گرفته شوند و نسبت به وجود آنها تغافل و تجاهل روا داشته شود. علوم تجربی موجود معیوب است، زیرا در سیری افقی به راه خود ادامه می‌دهد. نه برای عالم و طبیعت مبدئی می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد و نه دانشی که خود دارد عطا می‌کند و موهبت الهی می‌یابد». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۳۵) و نیز: «کسی که در فضای مسموم تلقی معیوب از علم، تنفس می‌کند، در طبیعت جز علل و اسباب مشاهده‌پذیر مادی نمی‌بیند؛ و لذا قادر به فهم این نکته نیست که مبدأ حکیمی که سرتاپای کار او حکیمانانه است، بساط عالم را برپا کرده و کارگردان صحنه هستی است و آنچه واقع می‌شود همه به اذن و اراده اوست. این نگاه معیوب تجربه‌زده سمنی، سهم و مجاللی برای نیایش و دعا و نماز برای تغییر حوادث و وقوع امور طبیعی قائل نیست و همه‌چیز را مرهون تحقق اتفاقی و شانس اسباب طبیعی و مادی می‌داند». (همان، ۱۳۷)

۲. «مشکل فارون آن بود که ثروت و توفیق خویش را تنها مرهون تلاش و زحمت و دانش و تعقل خود می‌دانست و نقشی برای خداوند قائل نبود و توحید افعالی را باور نداشت و می‌گفت: «انا اوتیته علی علم عندی» [قصص (۲۸): ۸۱] «این را فقط با علم خودم به دست آورده‌ام»] و این تفکر منحصر به فارون نیست و در دیگر دنیازدگان و غافلان نیز یافت می‌شود (مثلاً رک: زمر (۳۹): ۴۹). (همان، ۱۳۸)

۳. اشاره است به حدیث «ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم» نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۲.

۴. محمد تقی مجلسی، بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۵.

گام دوم در حوزه دین شناسی، تصحیح نگرشی است که دین را در متون دینی منحصر می‌کند و عقل را خارج و گاه در مقابل دین مطرح می‌نماید، در حالی که در یک نگاه عمیق، تمامی دستاوردهای عقلی بشر، به نوعی شایسته عنوان «دینی بودن» می‌باشند. در این منظر، عقل امری بیرون از دین و معارض با دین نیست؛ و این نه فقط سخن آیت‌الله جوادی آملی، بلکه امری است که مورد پذیرش تمامی علمای اصولی<sup>۱</sup> شیعه بوده است.<sup>۲</sup> در علم اصول فقه، توضیح داده می‌شود که نه فقط کتاب (قرآن) و سنت (حدیث)، بلکه عقل نیز یکی از منابع مورد قبول اسلام است<sup>۳</sup> و علاوه بر استفاده از آن در درک و کشف و فهم محتوای کتاب و سنت، به عنوان منبعی برای دریافت احکام شرعی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد و از این جهت همچون کتاب و سنت معتبر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲۰۶) به تعبیر دیگر، اگر معیار «دینی» قلمداد کردن یک گزاره، استناد آن به یکی از منابع معرفتی مورد قبول اسلام باشد، آنگاه نه تنها گزاره‌های حاصل از کتاب و سنت، بلکه گزاره‌های حاصل از عقل نیز شایسته «دینی» نامیدن خواهند بود و حصر گزاره‌های دینی به گزاره‌های نقلی<sup>۴</sup> توجیهی نخواهد داشت.<sup>۵</sup>

ثمره مهم این مطلب که عقل هم در کنار نقل به عنوان یکی از منابع دین جدی گرفته شود، آن است که «در استناد یک مطلب به دین و دینی دانستن آن به اصلی مهم عنایت شود و آن این است که گاهی یک مطلب با همه مشخصات و ویژگی‌های ریز و درشت‌اش در متن دین می‌آید، مانند عبادت‌های توفیقی که همه واجبات و مستحبات و بلکه آداب و گاهی اسرار آنها به صورت صریح یا ضمنی یا التزامی در کتاب و سنت معصومین علیهم‌السلام آمده است؛ و گاهی به صورت یک اصل کلی و جامع که مبین قاعده‌ای علمی و اصل تجربی، فلسفی و مانند آن است، بدون آنکه حدود و قیود و شرایط و اجزای آن بیان شده باشد؛ مانند بسیاری از مسائل علم اصول فقه و بعضی از مسائل مربوط به معاملات در فقه.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۷۹-۷۸)<sup>۶</sup> و بدین ترتیب، دیگر «استنباطی بودن این‌گونه فروع، مانع از دینی بودن آنها نیست،

۱. تعبیر «اصولی» در این نوشتار به معنای منسوب به «اصول فقه» است که در مقابل طیف اخباریون و منکران حق عقل در اجتهاد می‌باشد و نباید آن را با مفهوم جدید «اصولگرا» خلط کرد.

۲. از آنجا که از زمان ائمه اطهار علیهم‌السلام، اصل عدل یکی از اصول تفکر شیعی معرفی شده و به اقتضای این اصل، شیعه معتقد به حسن و قبح عقلی است؛ در نتیجه، از طرفی مصالح و مفاسد واقعی برای احکام شریعت قائل است و از طرف دیگر، عقل را در شناخت کلیات حقایق عالم و اصول کلی شریعت معتبر می‌داند؛ و بنابراین، تفکر اصولی که این حق را به رسمیت می‌شناسد، تفکر اصیل شیعی است و اخباریگری به نوعی خروج از تفکر اصیل شیعی قلمداد می‌شود. ضمناً در تفکر معتزله از اهل سنت نیز اصل عدل و مسأله حسن و قبح عقلی پذیرفته شده است که از این جهت این مبنا در این گروه از اهل سنت نیز می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

۳. غالباً اجماع را هم به عنوان یکی از منابع اسلام بر می‌شمرند، اما اصولیون نشان داده‌اند که اجماع مورد پذیرش شیعه، تنها اجماعی است که کاشف از قول «معصوم» باشد و در واقع، «اجماع معتبر» به «سنت» بازگشت می‌کند (مثلاً: مظفر، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۷) و حتی آیت الله جوادی آملی به همین دلیل بر اینکه این چهار منبع در عرض هم مطرح می‌شوند اعتراض دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۵۳) البته در ضمن مباحث فقها (خصوصاً آثار فقهی شیخ انصاری) اهتمام به معنای دیگری از «اجماع» و حتی «شهرت» مشاهده می‌شود که دلالت بر نوعی جدی گرفتن سیره عقلایی عالمان دین دارد که آن را هم با ملاحظاتی می‌توان در ذیل بحث «عقل» (البته نه عقل یقینی، بلکه عقل ظنی معتبر) قرار داد که نگارنده در آثار آیت الله جوادی آملی چنین اهمیتی را مشاهده نکرده است.

۴. اگر توجه کنیم که تعبیر «نقل» در ادبیات دینی به معنای «مطالب برگرفته از کتاب و سنت» است؛ آنگاه ایشان تذکر می‌دهند که آن چیزی که در قبال عقل واقع می‌شود، «نقل» (= درک ما از وحی) است، نه خود «وحی» (= حقیقت کلام الهی) و یا «حدیث» (= کلام معصوم در ذهن شخص معصوم)؛ و لذا مثلاً سخن گفتن از نسبت وحی و فلسفه، یا وحی و عرفان نظری، به کلی نارواست، زیرا هیچ عالم و دانشمند عادی دسترسی به عین وحی ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۳۴)

۵. امروزه تمایلی در میان اکثر نویسندگان مشاهد می‌شود که «دینی» بودن را در حد «نقلی» بودن تقلیل دهند؛ یعنی تنها مطالبی را «دینی» تلقی کنند که برگرفته از کتاب و سنت باشد، در حالی که هیچ دلیلی بر این کار ارائه نمی‌شود. به نظر می‌رسد این مسأله بیش‌تر تحت رویکرد مسیحی به دین است که در میان دین‌پژوهان معاصر غربی بسیار شایع است و ادبیات برخی از نویسندگان ما را نیز تحت‌الشعاع قرار داده است، رویکردی که اولاً مسیر عقل را غیر از مسیر ایمان می‌شمرد و اگر - همچون برخی از متکلمان مسیحی، مانند کرکگور - صریحاً نگوید که «چون عقلم نمی‌پذیرد، بدان ایمان می‌آورم» (به نقل از: پترسون، ۱۳۷۶، ۸۰)، لاقلاً عقل را جزء منابع دین نمی‌شمرد؛ و ثانیاً و بر همین اساس، مواجهه‌اش با دین بیش‌تر مواجهه‌ای روانشناختی و جامعه‌شناختی، و در واقع، مواجهه‌ای پراگماتیستی است تا مواجهه‌ای فلسفی و عقلی؛ و لذا اصراری بر حقانیت (= حق بودن و صحیح بودن) و معقولیت (= منطبق بر عقل بودن) دین ندارد. البته باید انصاف داد که نوع مواجهه فقهای ما با عقل نیز در تقویت این تلقی در جامعه ما بی‌تاثیر نبوده است. به تعبیر شهید مطهری، «ائمه شیعه علیهم‌السلام با دو جریان انحرافی در زمینه «نقش عقل در اجتهاد» مخالفت کردند: یکی جریان افراطی ابوحنیفه که به اسم عقل، امور ظنی و مشکوک مبتنی بر تمثیل (قیاس فقهی) را نیز در فرآیند اجتهاد وارد می‌کرد؛ و دیگری، جریان تفریطی اشاعره که به بهانه حسن و قبح شرعی، هر گونه ورود عقل در درک دین را منع می‌کرد؛ و فقهای شیعه در طول تاریخ اگر چه نسبت به جریان اول همواره هوشیار و حساس بودند، اما ناخودآگاه و به تدریج تا حدودی به جریان دوم متمایل شدند و حق عقل را آن گونه که شایسته بود ادا نکردند.» (مطهری، ۱۳۵۹، ۷۰)

۶. ایشان در ادامه می‌افزایند: «آشنایان به این دو بخش عظیم از علوم اسلامی می‌دانند که هرگز این دو قسم همانند بخش عبادی فقه سرشار از نصوص دینی نیست نیست و حتی پیچیدگی و دشواری این دو حوزه از علوم اسلامی را در قَلت نصوص و کثرت اصول و قواعد عقلی و عقلانی دانسته‌اند.»

بنابراین فروعی که از طریق آن اصول استنباط می‌شوند، همگی در حوزه معارف دین جای دارند و معیار دینی بودن، ذکر تفصیلی آنها در متون دینی نیست.» (همان، ۱۵۹)<sup>۱</sup>

در اینجا باید به چند نکته توجه کرد:

اولاً این‌گونه اصول و فروع، منحصر به دانش‌های عملی نمی‌باشند، بلکه در معارف نظری هم وحی مطالب مهمی القا می‌کند که می‌تواند در علوم نظری محل تأمل و استنباطات متعددی قرار گیرد و در حقیقت «دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است، بلکه علاوه بر آن، خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است» (همان، ۷۸) و «عبارت «علینا الفاء الاصول و علیکم التفریع» ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است، نه فقط فقه؛ و اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان‌بینی دارند، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست؛ و همان‌طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلایی بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی [= علم اصول فقه] قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار برخی از نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحوص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و فنون دیگر تبیین شود و آنگاه به نصوص وارد [شده] درباره جهان‌بینی، تاریخ، سیره، اخلاق، صنعت و مانند آن پرداخته شود. هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن مثلاً علم طب، آن باشد که تمام فرمول‌های ریز و درشت آن چون نماز و روزه در احادیث آمده باشد، چنانکه معنای اسلامی بودن علم اصول فقه هم این نبوده و نیست.» (همان، ۸۱)

ثانیاً ظنی بودن این علوم، که خصوصاً در علوم تجربی مطرح است، مانع دینی بودن آنها نخواهد شد، چرا که «درجه استناد مضامین آنها به اسلام، مرهون درجه علمی آنهاست، یعنی اگر ثبوت علمی آنها قطعی باشد، استناد آنها به اسلام یقینی است و اگر میزان ثبوت آنها ظنی باشد، میزان اسناد آنها به اسلام در حد مظنه است و اگر ثبوت آنها احتمال صرف و مرجوح باشد، اسناد آنها به اسلام نیز در همین حد است، نظیر استنادهای گوناگون مسائل فقه و اصول فقه و تفسیر و سیره و اخلاق و سایر علوم که اسلامی بودن آنها مورد پذیرش است<sup>۲</sup> و باید دانست که کشف خلاف در علوم تجربی یا ریاضی هرگز زیان‌بار نیست [= منجر به نقص و اشکال در دین نمی‌شود]، همان‌گونه که کشف خلاف در سایر موارد استناد نیز ضرری نمی‌رساند.» (همان، ۸۰ و ۱۷۵-۱۷۲)<sup>۳</sup>

ثالثاً نباید گمان کرد که توصیه به استنباط مباحث نظری از اصول کلی دین دقیقاً به معنای به کارگیری علم اصول فقه کنونی در استنباط علوم طبیعی و علوم انسانی است چرا که «استنباط فروع بر مبنای اصول در همه علوم به یک روش و شیوه واحد نیست، زیرا موضوعات و اهداف گوناگون علوم هر یک به تناسب خود مقتضی روش خاص است، مثلاً در علم عملی ای مانند علم فقه به دلیل آنکه هدف از آن تأمین حجت

---

۱. توجه به این دو مثالی که آیت‌الله جوادی آملی مطرح کرده‌اند، در فهم مدعای ایشان بسیار مهم است. چنانکه خود ایشان تذکر داده‌اند - و برای تحصیل‌کردگان در فقه و اصول کاملاً آشکار است - قسمت مهمی از مباحث علم اصول فقه که درباره اصول عملیه است بر محور تنها چند حدیث شکل گرفته است. به تعبیر ایشان: «بحث استصحاب که اجتهاد پیرامون آن حداقل نیازمند حدود پنج سال کار مستمر علمی - اعم از سطح و خارج - است متکی بر یک اصل و قاعده است که از جانب معصومین علیهم‌السلام بیان شده است یعنی: لا تنقض الیقین بالشک» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۵۹). این مطلب در مباحث باب معاملات فقه نیز بسیار واضح است؛ مثلاً آیه‌ای همچون آیه «او فوا بالعقود» [مائده (۵): ۱] ابعاد وسیعی از مباحث پیرامون معاملات و تجارات را در فقه رقم می‌زند. در واقع، توجه علمای دین به این دو اصل و بحث و بررسی‌های علمی فراوانی که در لوازم معرفتی پیرامون این دو اصل انجام شده، حجم عظیمی از مباحث مربوط به علم اصول و علم فقه را شکل داده است و لذا در تلقی آیه‌الله جوادی آملی، مراجعه به متون دینی برای علم، صرفاً در این نیست که شواهدی یا نکته‌هایی از آیه یا روایتی در موضوع علم مربوط استخراج شود؛ که تفصیل مطلب در ادامه بحث می‌آید.

۲. برای تفصیل این بحث که چگونه برخی از ظن و گمان‌ها در فقه معتبر شمرده می‌شود و حجیت دارد و اینکه این حجیت - برخلاف تلقی عده‌ای - همان‌گونه که در علم فقه معتبر است، در علوم طبیعی و انسانی (علوم نظری) نیز کاربرد دارد، چون فقط می‌خواهد وجه انتساب به دین را تأمین کند، رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۱۸-۱۱۲.

۳. در واقع اولاً وجود اختلاف در علم، دلیل نمی‌شود که اصل علم از دینی بودن خارج شود، چرا که در علمی مانند فقه و تفسیر که همگان در اسلامی بودنشان اتفاق نظر دارند، بین فقها و مفسران در فهم یک آیه یا روایت بسیار اختلاف پیش می‌آید، ثانیاً اختلاف دلیل بر بطلان هر دو دیدگاه نیست، چرا که همواره بین حق و باطل هم اختلاف بوده است و ثالثاً وجود اختلاف در فهم متدینان، به قداست دین و معرفت دینی لطمه‌ای نمی‌زند، چرا که قداست معنوی دین مایه قداست معرفت دینی شده، نه نقدناپذیری دین؛ و اگر مجتهدی تمامی تلاش خود را در فهم دین مبذول داشت، ولی دچار خطا شد، با اینکه به حقیقت دین دست نیافته، ولی سعی او مقدس و مشکور است و آن قداست معنوی دین همچنان بر او سایه می‌افکند، هرچند که نظر او قابل نقد است. جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۷۲-۶۴، و نیز جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۴۹-۱۴۷.

الهی برای افعال مکلفین است، برخی از امور ظنی معتبر شرعی یا اصولی که جنبه کشف واقع ندارد و فقط برای رفع تحیّر در هنگام عمل به کاربردده می‌شود، می‌توانند در طریق استنباط احکام فقهی قرار گیرند، اما در اصول اعتقادی که هدف، رسیدن به یقین به حقایق تکوینی است، هرگز نمی‌توان به روش‌های ظن‌آور اعتماد نمود. پس این اصل کلی را باید در نظر داشت که شیوه استنباط به تناسب علوم مختلف تغییر می‌کند و علومی که صرفاً جنبه نظری دارند نیازمند روش‌هایی هستند غیر از روش‌های متداول در استنباط‌های مربوط به علوم عملی.» (همان، ۱۶۱)

ب - تصحیح تلقی ما از علم: مطلب دیگری که به عنوان مقدمه‌ای برای درک معنی صحیح علم دینی لازم است، تصحیح تلقی ما از علم است؛ اگر علم امری می‌کوشد پیوند خود را با دین و با مبادی هستی‌شناسی الهی قطع کند، در واقع یک مبادی هستی‌شناسی دیگری را جایگزین کرده است و اگر ارزش‌ها را از بررسی علمی خارج می‌داند، در واقع در دل یک تلقی خاصی از نسبی‌گرایی در حوزه ارزش‌ها فروغلتیده است؛ در حالی که اگر توجه کنیم که: «علم زیر مجموعه فلسفه علم است که فلسفه مضاف شمرده می‌شود و فلسفه مضاف خود زیر مجموعه فلسفه مطلق است»، آنگاه جایگاه علم در منظومه معرفت و ربط و پیوند آن با هستی‌شناسی الهی و ارزش‌های زندگی معلوم می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۲۸)

بدین ترتیب باید توجه کرد که اگرچه «علم ذاتاً با دین تعارضی ندارد و با آن آشتی‌پذیر است، چنان‌که فلسفه علم (فلسفه مضاف) ذاتاً همین‌طور است؛ اما فلسفه الحادی و جهان‌بینی الحادی اساساً برای نفی دین آمده و با آن سر ناسازگاری دارد. مبانی و اصول موضوعه این قسم هستی‌شناسی و جهان‌بینی، الحادی است و طبعاً چنین نگرشی فلسفه علم و علم را نیز ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و از او می‌خواهد همه هستی را از منظر تجربه حسی ببیند و آن را بر اساس دانش تجربی تبیین و تفسیر کند ... در اینجا دیگر مجالی برای سخن گفتن از چگونگی حل تعارض عقل (علم) و نقل نیست، زیرا سخن از محاربه و معاندت‌ناپذیر این دو است و محاربه قابل حل نیست مگر با پیروزی یکی و شکست دیگری. فلسفه مطلق الحادی که درباره ساحت قدسی دین همواره می‌گوید «إن هذا إلا أساطیر الأولین»<sup>۱</sup> چگونه می‌تواند با دین سر آشتی داشته باشد؟ دین نیز در برابر الحاد می‌ایستد و آن را سفاهت می‌داند: «و من یرغب عن مله ابراهیم إلا من سفه نفسه»<sup>۲</sup> و پیروان آن را خارج از انسانیت می‌شمارد: «إن هم إلا کالأنعام»<sup>۳</sup> و این دو نگاه قابل جمع نیست ... اگر توجه کنیم که هر علمی فلسفه علم خاص خود را دارد (فلسفه مضاف) و هر فلسفه علمی، برخاسته از نگرش خاص فلسفی است (فلسفه مطلق)، کم‌کم به این نتیجه می‌رسیم که اساساً چیزی به نام علم خنثی و بی‌طرف نداریم؛ بلکه علم از دو حال خارج نیست: یا الهی است یا الحادی ... البته ممکن است خود دانشمند به این نکات توجه نداشته باشد و غفلت بورزد که فلسفه مطلق - که اساس فلسفه علم و در نتیجه ریشه خود علم است - دائرمدار بین نفی و اثبات خداست؛ اما این جهل و غفلت شخص دانشمند، واقع امر دانش را تغییر نمی‌دهد؛ پس علم بی‌طرف نداریم، گرچه عالم بی‌طرف داشته باشیم، به این معنا که عالمی که از تکیه زدن علم بر مبانی فلسفی‌اش غافل است، بگوید: من به این مسائل چکار دارم؛ من مثلاً فیزیک می‌خوانم و به تحقیقات فیزیکی مشغولم.» (همان، ۱۲۷-۱۳۰) خلاصه اینکه اگر قرار باشد علم حسی و تجربی کنونی به جایگاه صحیح خود برگردد و تلقی صحیحی بر علم حاکم شود، علم حسی «باید حد خود را بشناسد و درصدد ارائه جهان‌بینی بر نیاید، بلکه منابع معرفتی دیگر یعنی وحی، و به تبع آن نقل معتبر و عقل تجریدی (فلسفه)، عهده‌دار ارائه جهان‌بینی باشند.» (همان، ۱۴۰)

۴- اکنون راه‌حل نهایی ایشان برای تحقق علم دینی را می‌توان در دو اقدام خلاصه کرد:

الف - تعیین جایگاه واقعی علم در هندسه معرفت دینی، بدین بیان که: «اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها اسلامی گردد باید اولاً عنوان «طبیعت» برداشته شود و به جای آن عنوان «خلقت» قرار گیرد؛ یعنی اگر عالمی بحث می‌کند که فلان اثر در فلان ماده معدنی هست یا فلان گونه گیاهی چنین خواص و آثاری دارد، با تغییر عنوان یاد شده این‌گونه می‌اندیشد و آن را تبیین می‌کند که این پدیده‌ها و موجودات چنین آفریده شده‌اند. ثانیاً عنوان خالق که مبدأ فاعلی است ملحوظ باشد؛ یعنی آفریدگار حکیم صحنه خلقت را چنین قرار داده است

۱. مؤمنون (۲۳): ۸۳ «اینها چیزی نیست جز افسانه‌های پیشینیان».

۲. بقره (۲): ۱۳۰ «و چه کسی از آیین ابراهیم رویگردان می‌شود مگر کسی که در خویش دچار سفاهت شده باشد».

۳. فرقان (۲۵): ۴۴ «آنها نیستند جز همانند چهارپایان».



که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند. ثالثاً هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است به عنوان مبدأ غایی منظور شود. رابعاً محور بحث دلیل معتبر عقلی [اعم از تجربی یا تجربی] یا نقلی - مانند آیه قرآن یا حدیث صحیح - قرار گیرد. خامساً از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد شود. سادساً در هیچ موردی دعوی «حسبنا العقل» نباشد، چنان که ادعای «حسبنا النقل» مسموع نشود. سابعاً تفسیر هر جزئی از خلقت با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به شمار آید؛ نظیر تفسیر تدوین به تدوین، زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش آیه، کلمه و سطری از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است. در این صورت ارتباط موضوع دانش عالمان علم طبیعی با خالق هستی بخش، هم به لحاظ مبدأ آفرینش و هم به لحاظ مقصد و منتهای آن و هم به جهت صراط مستقیم، محفوظ می‌ماند. (همان، ۱۴۱)

ب - درک نسبت صحیح علم و عالم: یعنی اینکه «انسان برای خود علم مبدأ و هدف قائل باشد و گمان نکند که علم صرفاً حاصل کوشش‌های شخصی او و یا حاصل شانس و اتفاق و تصادف است و تفکر قارونی را کنار بگذارد و بداند علم از آن رو که علم است، الهام الهی است و از جانب او افزوده می‌شود: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» [علق (۹۶): ۵] و کار بشر فراهم کردن شرایط و زمینه برای حصول این تعلیم و افزوده است و لذا عالی‌ترین علم، آن است که مستقیماً از نزد خدا حاصل شود، یعنی همان علم لدنی و جایگاه و مرتبه چنین علمی بسیار بیشتر است. (همان، ۱۴۵ و ۱۳۹-۱۳۷)

### نقد و بررسی

به نظر می‌رسد تبیینی که آیت‌الله جوادی آملی از علم دینی ارائه می‌دهند اولاً از یک انسجام معرفت‌شناختی مناسبی برخوردار است و ادراکات مختلف بشری را نه در عرض هم، که در طول هم معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۱۸۴-۱۷۷) و ثانیاً با مبانی اسلامی و خصوصاً مبانی مورد پذیرش اسلام در مباحث نبوت سازگار است. همچنین یکی از محاسن این نظریه، آن است که ایشان نمونه عینی تاریخی نیز که بتواند الگوی تولید علم اسلامی باشد، نشان می‌دهند و آن «فلسفه اسلامی» است.<sup>۱</sup> با این وجود، نقدهایی نیز بر نظریه ایشان وارد شده است:

۱- برخی، مبنای دین‌شناختی ایشان در خصوص قلمروی دین را تحت‌عنوان نظریه دایرة‌المعارفی دین معرفی، و چنین بیان کرده‌اند که بر طبق این نظریه «دین حاوی همه حقایق هستی و پاسخ به همه نیازهای آدمی است و متون دینی همچون نسخه کاملی است که دربردارنده این حقایق و پاسخ به حوایج آدمی است ... البته در این تقریر، دین حاوی اصول و کلیات، هم در عرصه قوانین اجتماعی و حقوقی و هم در عرصه علوم و دانش‌های تجربی است و تنها تعیین جزئیات به عهده خود بشر و تلاش عقلی اوست» (باقری، ۱۳۸۲، ۶۵ و ۶۷) آنگاه چند اشکال کرده‌اند: «اولاً اینکه پذیرفتن اینکه دین مشتمل بر همه معارف و دانش‌های مورد نیاز انسان باشد، ناقض حکمت الهی در جهان است. براساس حکمت الهی، نوعی تقسیم کار در جهان صورت پذیرفته که در شکل کلان به ظهور نظام تکوین و نظام تشریح انجامیده است. قبول حکمت الهی و تقسیم کار در نظام تکوین و تشریح، مستلزم آن است که عقل و دین از یکدیگر به نوعی و به میزان معینی استقلال داشته باشند. بر این اساس عقل آدمی

۱. «تعالیم دینی نه تنها به انکار معارف عقلی و حسی نمی‌پردازند، بلکه با ارائه توانایی‌ها و محدودیت‌های عقل و حس، حریم و محدوده آن دو را ارج نهاده و پاس می‌دارند. برخوردار مسلمانان با فرهنگ‌های مختلف بشری برترین شاهد این مدعا است ... نمونه بارز آن، گزینش و تنقیح بخردانه آثار عقلی فرهنگ یونان از میان انبوه اساطیر شرک‌آلود آن فرهنگ است. بدون شک حیات اساطیر و پندارها و اوامیر کفرآمیز فرهنگ یونان به مراتب افزون از عناصر عقلی موجود در آن است و اگر انتقال آموزه‌های ذهنی، خارج از حوزه اختیار فرهنگ توحیدی اسلامی می‌بود، باید بخش‌های عظیمی از این آثار نیز همراه با آثار عقلی به زبان علمی مسلمانان ترجمه می‌گشت ... غرض آنکه در پرتو ترغیب دین و معارف الهی و عقلی دو کار درخور توجه انجام شد. نخست آنکه در بین همه اندیشه‌های بشری یونان فقط بخش الهی آن انتخاب و ترجمه شد؛ دوم آنکه همان مقدار به بالندگی در سایه معارف عمیق اسلام نائل آمد ... یعنی همراهی عقل و وحی به عنوان دو حجت دینی بر شکوه و عظمت علوم عقلی افزود و علوم عقلی در متن علوم دینی قرار گرفتند و شیوه‌های مختلف فلسفی با همه اختلافاتی که دارند، تحت‌عنوان فلسفه اسلامی هویت دینی خود را آشکار کردند. عامل مشترکی که اسلامی بودن این فلسفه را تأمین می‌کند، عقلی بودن و هماهنگی آن با اصول اسلامی مانند توحید، نبوت و معاد است ... و اختلافات و امتیازاتی که در مقاطع گوناگون فلسفه اسلامی مشهود است هرگز وحدت دینی آن را مخدوش نمی‌سازد زیرا نظیر این اختلافات در علوم نقلی‌ای که قواعد تأسیس شرعی آن غیر قابل انکار و هویت دینی آن مورد ادعای همگانی است نیز وجود دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۳۷۷-۳۷۵)

(که متعلق به نظام تکوین است) و دین (که متعلق به نظام تشریح است) هیچ‌یک جایگزین دیگری نمی‌شود. بلکه عقل و دین از حیث برآوردن نیازهای آدمی مکمل یکدیگر خواهند بود<sup>۱</sup> و پاره‌ای از این نیازها به یاری اندیشه گشوده می‌شود و پاره‌ای دیگر با هدایت شریعت. بر این اساس دیگر چه توجیهی دارد که<sup>۲</sup> اصول و کلیات همه علوم در دین بیاید و کار عقل تنها فراهم آوردن فروع و جزئیات علوم مذکور باشد؟ در واقع، اگر انزال قرآن کریم هدف خاصی را تعقیب می‌کند (و آن هدف هدایت انسان به ساحت ربوبی است)، همه آنچه در قرآن کریم آمده است با این هدف قید می‌خورد و اگر مثلاً بیان شده که قرآن تبیان و روشنگر همه چیز است [نحل (۱۶): ۸۹] مقصود همه چیزهایی است که در هدایت انسان نقش دارد، نه همه علوم و فنون عالم. ثانیاً مهم آن است که دیدگاه دایرةالمعارفی، اصول و کلیات علوم و فنون را از متون دینی استخراج کند و آن را به عنوان شاهد اصلی صدق خود به دست دهد. آیا چنین جامعیتی را، به ویژه در روزگار تخصصی شدن شگفت‌آور علوم و فنون، در متون دینی سراغ داریم؟ با مراجعه به متون دینی به سهولت می‌توان دریافت که پاسخ این پرسش منفی است. (همان، ۷۵-۶۹)

به نظر می‌رسد این اشکالات از عدم دقت کافی در مباحث آیت‌الله جوادی آملی حاصل شده و دو مطلب در اینجا درهم آمیخته شده است. اولاً متون دینی و دین یک چیز دانسته شده است، در حالی که ایشان بارها تصریح کرده‌اند که دین مجموع عقل و نقل است و انحصار دین به نقل، هم جفای به دین است و هم جفا در حق عقل؛ و مکرراً بحث کرده‌اند که عقل و نقل هر دو منبع معرفت دینی هستند و حتی بر همین اساس پیشنهاد تصحیح نحوه طرح برخی از مباحث در علم اصول فقه را می‌دهند و می‌گویند: «معرفی چهار منبع کتاب و سنت و عقل و اجماع در عرض هم شایسته نیست، بلکه نظم منطقی اقتضا می‌کند بگوییم که دین را یا باید با «عقل» شناخت یا با «نقل»؛ و نقل یا «قرآن» است یا «سنت»؛ و سنت یا با «خبر» کشف می‌شود یا با «شهرت» یا با «اجماع».» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۵۳)

ثانیاً در این اشکال به تفاوت نگاه طولی و نگاه عرضی به ادراکات مختلف توجه نشده؛ و گرنه قبول حکمت الهی به هیچ عنوان مستلزم چنان تقسیم کاری در عالم نیست. در واقع به نظر می‌رسد دو معنای نظام تکوین و نظام تشریح در ادبیات ایشان درهم آمیخته شده است. گاهی مقصود از نظام تکوین در مقابل نظام تشریح، نظام عالم واقع در مقابل نظام اعتبارات و قوانین حقوقی دینی است که مستشکل در ابتدای بحث از این مفهوم استفاده می‌کند (باقری، ۱۳۸۲، ۷۰) و در این معنا، واقعاً نباید احکام این دو نظام را خلط کرد و حکم مفاهیم و امور اعتباری را با امور تکوینی و واقعی یکی دانست؛ ولی در اینجا سخن از تقسیم کار بی‌معناست. معنای دوم نظام تکوین به معنای عالم خلقت و فعل خداوند است، در مقابل نظام تشریح که به معنای وحی الهی و قول خداوند است. در این معنای دوم - که غالباً در مباحث آیت‌الله جوادی آملی مدنظر است - اساساً خود نظام تکوین غیر از حوزه معرفت و شناخت است، اما نظام تشریح و وحی الهی امری است که متعلق معرفت واقع می‌شود و این وحی هم شامل گزاره‌های خبری و هم شامل گزاره‌های انشایی است و باز در اینجا تقسیم کار بین دو نظام تکوین و تشریح بی‌معناست. لذا اینکه عقل مربوط به نظام تکوین می‌شود و دین مربوط به نظام تشریح، سخنی است که مفاد معلومی برای آن متصور نیست؛ نه دلیلی اقامه شده که عقل فقط بتواند در حوزه مسائل تکوینی عالم اقدام کند و دین (که دکتر باقری به معنای متون دینی به کار می‌برد) منحصر به مباحث اعتباری و گزاره‌های ارزشی باشد؛ و نه معنای صحیحی برای این مطلب قابل تصور است که فعل خدا تنها توسط عقل، و وحی خدا توسط دین تبیین شود؛ چرا که هم وحی سخنانی درباره فعل خدا دارد، و هم دین (به معنای متون دینی) خود وحی است و تبیین آن توسط وحی معنی ندارد. در واقع، در مورد نتیجه‌ای که ایشان از این بحث گرفته که «عقل و دین از حیث برآوردن نیازهای آدمی مکمل همدیگرند»، اگر

۱. البته ایشان تذکر داده‌اند که در اینجا نقش منبع بودن عقل مورد نظر است و گرنه عقل نقش ابزاری هم دارد و برای فهم دین و شریعت به عنوان ابزار فهم لازم است.

۲. البته ایشان در متن کتاب خویش، تعبیر کرده‌اند «چه ضرورتی دارد» (باقری، ۱۳۸۲، ۷۲) ولی این عبارت با نقد ایشان سازگار نیست. چرا که ممکن است «ضرورت نداشته باشد»، اما به هر حال چنین شده است. اگر تقسیم کار به معنای مورد نظر دکتر باقری را بپذیریم، باید گفت نه تنها ضرورت ندارد، بلکه توجیهی ندارد، لذا عبارت را به گونه فوق بازنویسی کردیم.

منظور از عقل و دین همان عقل و نقل است که هر دو در طول دین هستند، و این عین مراد آیت‌الله جوادی آملی است و اگر مقصود دین به معنای نظام تشریح و عقل به معنای نظام تکوین است، معنای مخصّصی از مکمل هم بودن این دو قابل فرض نیست.<sup>۱</sup>

نکته بعدی در انتساب این سخن است که اولاً گفته شده آیت‌الله جوادی آملی اصول «همه» علوم و فنون را در متون نقلی می‌داند و ثانیاً «استنباط فروع از اصول» را به معنای «استخراج مسائل جزئی از مسائل کلی» معرفی کرده است. در مورد مطلب اول اگر در جملات آیت‌الله جوادی آملی توجه شود ایشان تعبیر می‌کنند «بسیاری از علوم و فنون» و اتفاقاً مثال‌هایی که می‌زنند، مثال‌هایی است که با وضعیت و برنامه زندگی انسان - و لذا با مسأله هدایت به عنوان هدف دین - مرتبط است و ایشان مثلاً از شیمی مولکولی و مانند آن مثال زده‌اند. ثانیاً با توجه به مثال زدن ایشان به علم اصول فقه و قسمت معاملات فقه، به‌خوبی معلوم می‌شود که مقصود از استنباط فروع از اصول، استخراج مسائل جزئی از یک مسأله کلی نیست، بلکه می‌توان نوع رابطه‌ای را که در ادبیات فلسفه علم، بین نظریه و فرضیه برقرار است، مثال آورد. مثلاً نظریه تکامل در زیست‌شناسی کنونی یک اصل جامع است، یعنی به تعبیر برخی از متخصصان این رشته، با اینکه همه مسائل زیست‌شناسی لزوماً مبتنی بر این نظریه نیست، اما غالباً تلاش می‌شود هر واقعه زیست‌شناختی را در فضای این نظریه تجزیه و تحلیل کنند. (کرام‌الدینی، ۱۳۸۴، ۲) شاید بتوان با همانندسازی «مفهوم اصل جامع» با مفهوم «سخت هسته»<sup>۲</sup> در فلسفه علم لاکاتوش و نقشی که «سخت هسته» در «برنامه پژوهشی» دارد، تعبیر دقیق تری از مراد آیت‌الله جوادی آملی در این بحث ارائه داد.

همچنین، اینکه بگوییم وظیفه متفکر آن است که این اصول جامع را در همه علوم نشان دهد و با مراجعه به متون دینی عدم آن را می‌توان به سهولت دریافت، به دو دلیل سخن درستی نمی‌باشد. اول اینکه ایشان این اصول جامع را در «همه» علوم و فنون مطرح نکردند، بلکه آن را در «بسیاری» از علوم و فنون دانستند. دوم اینکه اگر کسی براساس استدلال عقلی اثبات کند که اولاً اصول کلی هدایت حتماً باید در وحی الهی ارائه شود و ثانیاً هدایت یک مسأله صرفاً فردی و اخروی نیست، بلکه هم در بعد اجتماعی و هم در بعد دنیوی لوازم متعددی دارد و در واقع مربوط به نحوه زیستن انسان است و ثالثاً توجه دهد که بسیاری از علوم و فنون امروزی نقش و تأثیر جدی در نحوه زندگی ما دارند، این مطلب به عنوان یک استدلال عقلی کفایت می‌کند که بپذیریم متون دینی، اصول مهمی را در رابطه با این دسته از علوم و فنون مطرح کرده باشند؛ و اگر هم مناقشه‌ای باشد باید در مقدمات این استدلال مناقشه کرد، نه اینکه ذکر مصادیقی را به عنوان شاهد طلب نمود و عدم یافتن شواهد بر این مدعا را - که آن هم نه براساس یک پژوهش جدی و گسترده، بلکه براساس یک احتمال ذهنی و حداکثر یک مرور اجمالی در متون دینی حاصل شده - دلیل بر نبودن چنین مواردی و رد این استدلال عقلی دانست. اگر دقت کنیم هم نوعی تحویل‌گرایی و تقلیل‌گرایی و هم خلط بین تحلیل منطقی - فلسفی با تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی از علم<sup>۳</sup>، در پیش فرض چنین مناقشه‌ای مشاهده می‌شود.

خلاصه اینکه نوع تعامل عقل و نقل، برخلاف تصور مستشکل، این چنین است که: «معرفت برتری که توسط وحی و الهامات غیبی قابل دریافت است، الزاماً بخشی ممتاز و بیگانه نسبت به عوالمی که در معرض ادراکات حسی و یا عقلی می‌باشند، نیست؛ بلکه گذشته

۱. اشکال دیگری که بر این کلام دکتر باقری وارد است، عدم توجه دقیق به مفهوم هدایت و منحصر کردن هدایت به بُعد خاصی از زندگی است که در جای دیگر این اشکال را به تفصیل توضیح دادیم. (سوزنجی، ۱۳۸۹، ۱۷۰-۱۸۰)

## 2. Hard core

۳. مطلب مهمی که در تحلیل هویت علم باید مدنظر قرار داد، تفاوت گذاشتن بین تحلیل «منطقی - فلسفی» و تحلیل «تاریخی - جامعه‌شناختی» از علم است. درباره علم در دو مقام و با دو نگاه می‌توان بحث کرد: مقام ثبوت و حقیقت نفس‌الامری علم، و مقام اثبات و تحقق تاریخی آن. مقام ثبوت علم یعنی حقیقت خود علم در مقام ماهیت واقعی آن، و آنچه که واقعاً و حقیقتاً علم است؛ که تحلیل‌های منطقی و فلسفی از علم، همواره ناظر به این حیثیت از علم بوده است. اما مقام اثبات علم یعنی آنچه به عنوان علم در طول تاریخ حیات بشری معروف بوده که می‌توانسته حقیقتاً علم باشد یا جهل مرکب، و به تعبیر دیگر، مقام تحقق تاریخی علم در فرهنگ‌های مختلف بشری؛ و تحلیل‌های تاریخی و جامعه‌شناختی از علم، همواره ناظر به این مقام است. واضح است که علم در مقام اول فقط یک معنا و یک حقیقت و یک مصداق دارد، اما در مقام دوم می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد. متأسفانه در اغلب متون ناظر به فلسفه علم بین این دو مقام تفکیک نشده و فلسفه علم موجود در غرب به تدریج از سنخ بحث‌ها و تحلیل‌های منطقی - فلسفی (که در آثار پوزیتیویست‌های منطقی و تاحدودی پوپر وجود داشت) به بحث‌ها و تحلیل‌های تاریخی - جامعه‌شناختی (به‌ویژه در آثار پست‌پوزیتیویست‌ها مانند کوهن و فایرابند) وارد شده، که حقیقتاً اینها دو گونه بحث مختلف است که اگرچه هر دو لازم است، اما نباید بین آنها خلط شود. در اینجا نیز دکتر باقری با تحلیل [البته ناقص] تاریخی - جامعه‌شناختی (یعنی تمسک به وضعیت فعلی مطالعات دین‌شناسی) دست به قضاوت درباره یک مدعای منطقی - فلسفی زده اند.

از آن، شناختی عمیق‌تر و دقیق‌تر از این عوالم را نیز شامل می‌شود. کسی که از وحی و یا الهام الهی بهره می‌برد، علاوه بر آن [یعنی علاوه بر درک حقایق ماورایی]، به ادراکاتی فوق عقلانی و حسی درباره حقایق معقول و محسوس نائل می‌گردد، بی‌آنکه نیازمند تجرید و انتزاع‌های کلی و جزئی باشد ... پس مفاهیم و الفاظ حاصله‌ای که از طریق وحی در معرض ادراک و مشاهده همگان قرار می‌گیرد، علاوه بر اخبار مفهومی از حقایقی که تنها به نور متابعت از دین و شریعت قابل اکتنا هستند، از حقایق و مراتب عقلی و حسی نیز خبر می‌دهند ... یعنی وحی در بخشی از آموزه‌های خود نقش تأییدی و ارشادی نسبت به عقل بشری را دارد... پس وحی با اشرافی که نسبت به ادراکات عقلی و حسی بشر دارد نه تنها آنها را تخطئه نمی‌نماید، بلکه همراه اخبار غیبی از وقایعی که در هنگام حشر و نشر حاصل می‌شود، از ضوابط، حدود و قواعدی که عقل آدمی در چارچوب آن مشی می‌نماید نیز خبر داده و ضمن تلاش برای باروری دانسته‌های عقلی، با اخبار مفهومی از مکاشفات و دریافته‌های الهی، مواد نوینی را برای داوری‌های عقلانی فراهم می‌آورد ... علوم مختلف با توجه به جایگاهی که در مجموعه معارف دینی داشته و نقش تأییدی و ارشادی‌ای که دین در احکام عقلی و حسی و همچنین در تأمین برخی از اصول فوق عقلانی آنها دارد، می‌توانند استفاده‌های گوناگونی از وحی و الهام غیبی ببرند و در صورتی که پیوند علوم با وحی به شیوه مذکور برقرار گردد، یعنی علوم، اصول و مبادی فلسفی خود را بر بنیان هستی‌شناسی الهی سازمان داده و با وحی به عنوان یکی از منابع معرفتی که در برخی از موارد نقش تأییدی و ارشادی و در بعضی از موارد نقش تأسیسی دارد، بنگرند، همه آنها به عنوان جزئی از معرفت دینی به تبیین بخش‌های مختلف آفرینش مشغول بوده و هرگاه در داوری‌های خود به حقیقتی دست یابند، به مفهومی که مورد اعتبار و نظر دین بوده و از تأیید الهی برخوردار است، نائل خواهند شد». (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۳۶۹-۳۶۶، و نیز جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۴۸)

۲- در مطالبی که از ایشان نقل کردیم در جایی ایشان ماهیت علم را کشف واقع می‌دانند، ولذا در هر جای عالم که باشد، اساساً الهی و اسلامی معرفی می‌کند، و تصریح می‌کنند که بر این اساس معنا ندارد که علم را به دینی و غیردینی، و اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم؛ اما در جایی دیگر، هر علمی را تابع فلسفه مضاف آن علم، و هر فلسفه مضافی را تابع فلسفه مطلق معرفی می‌کند و چون فلسفه مطلق الهی و الحادی دارد، هر علمی نیز خواه ناخواه نگاه الهی یا الحادی را با خود منتقل می‌کند و تصریح می‌کنند که علم بی طرف نداریم. تنها پاسخی که صریحاً در نوشته‌های ایشان به این اشکال داده شده، این است که: «چون حقیقتاً عالم، صنع خدای تعالی است؛ پس علم حتماً الهی و دینی است و هرگز علم الحادی نداریم و از آن جهت که علم، کشف طبیعت و جهان است و جهان مخلوق و فعل خداست، علم پرده از فعل خدا برمی‌دارد و لذا الهی و دینی است. این عالم است که بر اثر اتکا به فلسفه علم الحادی و فلسفه مطلق الحادی، علم را ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و تفسیر تحریف شده‌ای از جهان عرضه می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۳۰). به نظر می‌رسد تبیین این پاسخ در گروی توجه به تفکیک مقام ثبوت و حقیقت نفسی علم، از مقام اثبات و تحقق خارجی علم باشد. یعنی درباره علم در دو مقام می‌توان بحث کرد: مقام ثبوت و مقام اثبات. مقام ثبوت علم، یعنی حقیقت خود علم در مقام ماهیت واقعی آن (= مقام حقیقت فی‌نفسه علم)، و مقام اثبات علم یعنی آنچه به عنوان علم در طول تاریخ حیات بشری موجود بوده است (= مقام تحقق علم در فرهنگ‌های مختلف بشری). علم در مقام اول است که فقط یک معنا و یک حقیقت دارد و آن همان ارائه حقیقت ناب و خالص است، اما در مقام دوم می‌تواند به معانی مختلف به کار رود و با درک‌های فرهنگی و غیرمعرفتی آمیخته شود. کسی که می‌خواهد در باب ماهیت علم بحثی کند، ابتدا باید مبنای خود در باب ماهیت علم در مقام ثبوت را معلوم سازد؛ سپس به سراغ عالم خارج برود و ببیند آنچه که در جامعه به اسم علم معروف است، تا چه حد واقعاً علم است و تا چه حد امور غیرعلمی به نام علم عرضه می‌شود. این نکته مهمی است که مورد غفلت بسیاری از متفکران قرار گرفته و ظاهراً آیت‌الله جوادی آملی بر اساس این مبناست که در یکجا علم را کاملاً بیان حقیقت معرفی می‌کنند و در جای دیگر از تاثیر نگرش‌های باطلی همچون الحاد بر ساختارهای علمی سخن می‌رانند. بدین ترتیب، مثلاً وقتی سخن از تاثیر پیش‌فرض‌ها در علم می‌کنیم، گاهی ناظر به مقام ثبوت علم سخن می‌گوییم، که در این مقام، صبغه پیش‌فرض‌ها نیز صبغه معرفتی و کاشف از واقع می‌شود؛ اما اگر ناظر به علم در مقام تحقق خارجی - یعنی آنچه به اسم علم معروف

است و هم حاوی «علم» است و هم حاوی «جهل مرکب» - سخن بگوئیم، آنگاه نه فقط امور معرفتی، بلکه امور غیرمعرفتی و کاذب نیز در شکل‌گیری آن تاثیر دارند. وقتی به تفکیک این دو مقام توجه نمی‌شود، کم‌کم حضور امور غیرمعرفتی در عرصه پیش‌فرض‌ها و عدم تفکیک آنها از امور معرفتی، این تلقی را دامن می‌زند که اساساً «علم» یعنی همین آمیخته‌های معرفت و غیر معرفت، و بتدریج به دام نسبیت‌گرایی می‌افتیم، و این حادثه‌ای است که گریبانگیر بسیاری از مکاتب فلسفه علم متاخر شده است. اما اگر بین مقام ثبوت علم، و مقام اثبات و تحقق خارجی علم فرق گذاشتیم، آنگاه اصل را مقام ثبوت قرار می‌دهیم و هرگونه عارضه غیرمعرفتی را که در مقام تحقق خارجی بر علم وارد شود، غیرمجاز اعلام می‌کنیم؛ و در عین حال، بدون آنکه به خاطر پذیرش اموری مقدم بر «علم» به وادی شکاکیت و نسبی‌گرایی بیفتیم، از امور مقدم بر «علم» سخن می‌گوییم و شأنیت معرفتی این دسته از امور مقدم بر «علم» را نیز حفظ می‌کنیم.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، از آنجا که توحید یک حقیقت اصیل در عالم است، علم اگر حقیقتاً علم و کشف واقع باشد، حتماً دربردارنده نگرشهای توحیدی و لذا اسلامی خواهد بود، اما اگر از حیث آنچه به اسم علم در جوامع مختلف شایع است توجه کنیم، از آنجا که تحت تاثیر نگرشهای الحادی افراد یا نگرشهای الهی افراد است، الحادی یا الهی می‌شود.

۳- راهکارهای ایشان بیشتر ناظر به حوزه علوم طبیعی است تا علوم انسانی، چرا که عمده راهکار ایشان یکی توجه به مبدأ و غایت امور، علاوه بر رابطه‌های عرضی اشیاست، و دوم نگاه توأمان به عقل و نقل. البته مطلب دوم ایشان در بازسازی علوم انسانی نیز نقش دارد ولی مطلب اول عمدتاً در فضای علوم طبیعی قابل طرح است. این اشکال از این جهت مهم است که به نظر می‌رسد معضلاتی که علم جدید برای دین و دینداری در حوزه علوم انسانی ایجاد کرده به مراتب بیش از معضلاتش در حوزه علوم طبیعی باشد و اصلاح در حوزه علوم طبیعی ساده‌تر است. در واقع، شاید با وارد کردن نگاه طولی به علوم طبیعی بسیاری از مشکلات این علوم مرتفع شود، اما بازسازی علوم انسانی امری به مراتب پیچیده‌تر و دشوارتر است که روش‌های اصلاح آن کمتر در آثار ایشان مورد تأمل و بررسی تفصیلی قرار گرفته است.<sup>۲</sup> البته راهکار دوم ایشان یعنی توجه توأمان به دو منبع معرفتی عقل و نقل در هر پژوهشی، امری است که می‌تواند ثمرات مفیدی در علوم انسانی داشته باشد، اما سخن بر سر این است که براساس همین مبادی دین‌شناختی و علم‌شناختی آیا بهتر نبود راهکارهای تفصیلی‌تری در باب اصلاح علوم انسانی نیز ارائه شود؟

#### جمع بندی

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در باب علم دینی را می‌توان در سه محور تقریر کرد: اول اینکه علم بما هو علم (علم در مقام ثبوت) علم صحیح است که کشف واقع می‌کند. ایشان علم صحیح را همان علم اسلامی می‌دانند و بر این باورند که آنچه واقعاً علم است، اسلامی است؛ و به تعبیر دیگر، در این مقام، قید اسلامی برای علم، یک قید توضیحی است، نه احترازی. دوم اینکه با بررسی وضعیت علم در دوره جدید معلوم می‌شود که علوم جدید، واقعاً و خالصاً علم نیستند، چرا که هم تحت فلسفه‌های الحادی واقع شده و از آنها تاثیر پذیرفته‌اند، و هم پیوندشان را با سایر ابزارهای کسب معرفت قطع کرده و تصویر مبهم و نامتجانس و عیب‌ناکی از عالم و آدم ارائه می‌دهند؛ و در نهایت به این بحث می‌پردازند که اگر بخواهیم در علوم تحولی بیفکنیم و علم اسلامی داشته باشیم چه اقداماتی باید انجام دهیم و چه نگرشی به علم را باید تقویت کنیم و چگونه تعاملی بین دستاوردهای تجربی و عقلی و شهودی با منابع نقلی برقرار سازیم و خلاصه اینکه تبیین علم اسلامی در مقام

۱. در واقع، «پیش‌فرض‌ها» در ادبیات مدرن، صرفاً یک دسته فرض‌های بدون پشتوانه معرفتی هستند، در حالی که در مبنای فیلسوفان مسلمان، آنچه در علوم رایج (= مقام اثبات علم) به عنوان «پیش‌فرض» معروف است، منطقی (= مقام ثبوت علم) به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته فرض‌های غیرمدلل که اعتبارشان معلوم نیست و باید از عرصه علم کنار گذاشته شوند؛ و دسته دیگر مبادی تصوری و تصدیقی، که اولاً برخی از اینها «اصول موضوعه» اند که حتماً باید در یک علم دیگری اثبات شوند تا در نظام معرفت به کار آیند؛ و ثانیاً و مهمتر اینکه همه مبادی تصدیقی از سنخ اصول موضوعه نیستند، بلکه برخی از آنها از سنخ اصول متعارفه می‌باشند که صدق آنها غیر قابل مناقشه می‌باشد. این همان محتوای سخن فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان است که می‌گفتند هر علمی مبادی تصوری و تصدیقی‌ای دارد و این مبادی تصوری و تصدیقی یا از سنخ اصول متعارفه (بدیهی) هستند، که برای هر انسانی معلوم‌بالذات است و شک در آن یا انکارش امکان ندارد، و یا از سنخ اصول موضوعه (غیربدیهی=نظری)، که باید در یک علم مقدم بر آن اثبات شود. بدین ترتیب یک نظام طولی بین علوم حقیقی برقرار می‌شود که این سلسله به یک علم اولی برمی‌گردد که مبتنی بر بدیهیات اولیه (اصول متعارفه) است و خود نیازمند هیچ علم دیگری نیست. (ابن‌سینا، ۱۹۷۷: ۱۶۵-۱۶۴)

۲. البته مقصود تأمل و بررسی در باب راهکار کلان است و گر نه اتفاقاً اگر تولید محتویات و ارائه تبیین‌های اسلامی در خصوص مباحث علوم انسانی مدنظر باشد، شاید بتوان بسیاری از آثار ایشان را در این راستا دانست.

اثبات و تحقق خارجی چگونه خواهد بود. ایشان در زمره آن دسته از اندیشمندانی است که به تنوع مراتب دستگاه ادراکی بشر باور دارند و معتقدند که هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست می‌یابد و نوعی رابطه طولی بین اندیشه‌های مختلف انسان وجود دارد؛ و بر این اساس درصددند حق هر معرفتی را در جای خود ادا کنند و هیچ معرفتی را در پای معرفت دیگر قربانی نکنند و براساس مبانی فلسفی به جمع بین معارف مختلف بشری اقدام نمایند. در این راستا ایشان سعی کرده اند مسأله را هم از منظر دین‌شناسی و جایگاه دستاوردهای معرفت بشری در هندسه معرفت دینی مورد توجه قرار دهند، و هم از منظر علم‌شناسی بکوشند از مبانی «فلسفه علم» غربی، که بنیادهای معرفتی‌اش تفاوت چندانی با بنیادهای معرفتی علوم جدید نمی‌کند، فاصله بگیرند و با ارائه یک موضع معرفت‌شناختی مبتنی بر فلسفه اسلامی در قبال مواضع معرفت‌شناختی فیلسوفان غربی، و با بهره‌گیری از مباحث منطق، الهیات (نبوت) و اصول فقه کوشیده اند طرحی از علم دینی به دست دهند که در آن، ربط و نسبت عقل و نقل، و نیز مراتب مختلف علم (شهودی، تجربی، تجربی) در نظام معرفت آدمی تبیین شود و راهکار معقولی برای تحول در مفهوم اجتهاد و باز کردن عرصه عقل و نقل به روی همدیگر برای تولید فرآورده واحدی که همان قدر که علمی است، دینی نیز هست، مهیا گردد.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم

نهج البلاغه، تصحیح محمد دشتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء: الالهیات. تصحیح ابراهیم مذکور. [قاهره: بی‌نا. ۱۹۷۷.

باقری، خسرو. هویت علم دینی. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.

پترسون، مایکل و دیگران. عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.

جوادی آملی، عبدالله. تحریر تمهیدالقواعد صائن الدین علی بن محمد ترکه. تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.

----- رحیق مختوم. قم: اسراء، ۱۳۸۳.

----- . شریعت در آئینه معرفت. قم: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.

----- . منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء، ۱۳۸۶.

زیباکلام، سعید. «تعلقات و تقویم دینی علوم» در: سید حمیدرضا حسینی و دیگران. دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.

سوزنجی، حسین. معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.

کرام‌الدینی، محمد. سرمقاله فصلنامه رشد آموزش زیست‌شناسی، ش ۶۹، زمستان ۱۳۸۴.

گلشنی، مهدی. از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.

مجلسی، محمدتقی. بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، (بی‌تا).

مطهری، مرتضی. «حق عقل در اجتهاد» در: مجموعه مقالات مرتضی مطهری. [تهران]: انتشارات جهان‌آرا، ۱۳۵۹.

مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. تهران: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۲.

ملکیان، مصطفی. راهی به رهایی، جستارهایی درباب عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.

میرباقری، سید محمد مهدی. جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.

نصر، سید حسین. معرفت و معنویت. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: سهروردی، ۱۳۸۱.

نصیری، مهدی. اسلام و تجدد. تهران: کتاب صبح، ۱۳۸۵.