

فرایند علم دینی از نظرگاه آیت‌الله جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۱۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۲۳

عبدالحسین خسروپناه*

قاسم بابایی**

چکیده

مبحث علم دینی، یکی از مباحث چالشی است که با دو رویکرد مخالف و موافق همراه است. یکی از موافقان نظریه علم دینی، آیت‌الله جوادی آملی است. ایشان مقصود از دین را در این سلسله مباحث، دین مصطلح و دین جامع دانسته، مجموعه علوم را در زیرمجموعه دین قرار می‌دهند. استاد با پذیرش امکان علم دینی، به حضور دین در همه عرصه‌های علوم انسانی و تجربی باور دارد. بر این اساس قلمرو دین، همه علوم را دربر می‌گیرد و همه علوم، دینی است و علم غیردینی نداریم. آیت‌الله جوادی آملی در تبیین چگونگی علم دینی با دو روش تفسیری و

* استاد حوزه علمیه قم و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (akhosropanah@yahoo.com).
** پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

روش فلسفی آن را اثبات می‌کند. شایان ذکر است این دیدگاه با اشکال‌ها و انتقادهایی روبه‌روست که از جمله می‌توان به تعریف دین جامع و نقد آن، انتقاد از گستره معرفت دینی، خلط میان دینی دانستن گزاره علمی و دینی دانستن حجیت عمل به آن گزاره و عدم تفکیک بین عقل و عقلانیت اشاره کرد.

واژگان کلیدی: علم دینی، رابطه علم و دین، علوم تجربی و انسانی، راهکار فلسفی، راهکار تفسیری، آیت‌الله جوادی آملی.

مقدمه

اندیشمندان دینی با ورود علوم جدید به جهان اسلام، به ناسازگاری بخشی از مبانی و نظریات علوم تجربی و انسانی با مبانی و آموزه‌های دینی پی برده، دریافتند که بعضی از گزاره‌های علوم انسانی و تجربی ناهمخوان با گزاره‌های دینی است (بستان، ۱۳۸۴، ص ۴) به همین دلیل، نیاز به علم مقدس برای اصلاح این علوم، امری ضروری به شمار می‌آید. در مجموع عوامل گرایش به علم دینی و اسلامی کردن علوم را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. نقصان معرفتی در علوم تجربی: یکی از عوامل گرایش به علم دینی، نقصان معرفتی در علوم تجربی است؛ علوم تجربی به سبب گرایش پوزیتیویستی، از توجه به امور ماورای مادی دوری کرده، صرفاً به تبیین صورت و ماده علم می‌پردازند و از بیان علت فاعلی و علت غایی در علم که به خداوند متعال برمی‌گردد، پرهیز می‌کنند. به بیان دیگر فقط «لاشئ علم» را می‌شکافند؛ اما با پذیرش علم دینی، علوم از محدوده خود خارج شده، مازاد بر سیر افقی، سیر عمودی نیز خواهند داشت و در تبیین و چیستی اشیا افزون

بر بررسی «صورت و ماده»، علت فاعلی و علت غایی را که خداوند متعال است، در نظر می‌گیرند و به جای طبیعت‌شناسی، خلقت‌شناسی خواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۱۳۵).

۲. بحران و معضلات تمدن جدید: علم جدید در درون خود فاقد عنصر راهنماست که یافته‌های علمی را به سمت متعالی هدایت کرده، از بروز فجایع انسانی و معضلات زیست‌محیطی محفوظ بماند؛ از همین رو علم جدید در مقام تحقق با اخلاق خاصی همراه است که ناگزیر سبب پیدایش مشکلاتی برای انسان و تمدن می‌شود. بنابراین نیاز به علم مقدس برای اصلاح این علوم و هدایت آنها امری ضروری است (بستان، ۱۳۸۴، ص ۵).

۳. دربارهٔ ترابط علم و دین مشاهده می‌شود که بعضی از گزاره‌های دینی با گزاره‌های علمی در تعارض‌اند. از همین رو نیاز به علم دینی، جهت حل تعارض علم و دین امری ضروری است (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۳۷۵).

اکنون به فراخور این بحث می‌توان دریافت که علم دینی راهکاری اساسی برای تحقق عملی علوم اسلامی است و با ارائه راهکار مناسب، زمینه‌ساز شدن علوم فراهم می‌شود. باید توجه داشت که علم دینی با رویکردهای متفاوتی همراه است. عده‌ای از روشنفکران سکولار، مثل دکتر سروش، مصطفی ملکیان و علی پایا علم دینی را غیرممکن می‌دانند و برای علم و دین، دو حوزه کاملاً مستقل قائل‌اند.

در مقابل گروهی دیگر از اندیشمندان با پذیرش امکان علم دینی، راهکارهای گوناگونی را در تبیین تحقق علم دینی مطرح کرده‌اند؛ که دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی از آن جمله است. از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، تمامی

علوم اسلامی است و قلمرو دین به نحو حداکثری تمام علوم را دربر می‌گیرد و علم غیردینی نداریم.

۱. دین‌شناسی

دین واژه‌ای عربی است که در لغت به معنای جزا، حساب، اطاعت، اسلام، عادت و حکم آمده است (ابن‌منظور، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۳۹) و در اصطلاح اندیشمندان، تعاریف متنوعی را از دین عرضه کرده‌اند. کثرت تعاریف ارائه‌شده به گونه‌ای است که جمع همه آنها ممکن نیست. یکی از دین‌پژوهان در این‌باره می‌نویسد: «در طی روزگاران آن‌قدر تعریف‌های فراوان از دین پدید آمده که حتی ارائه فهرست ناقصی از آنها غیرممکن است» (میرچاده، ۱۳۷۵، ص ۶۰). آیت‌الله جوادی آملی در مبحث علم دینی، دو تعریف مجزا برای دین ارائه می‌دهد که عبارت‌اند از: دین مصطلح و دین جامع.

۱-۱. دین مصطلح

آیت‌الله جوادی آملی در تعریف دین می‌نویسد:

دین به عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. پس دین دارای سه عنصر عقاید، اخلاق و احکام است که فقدان یکی از اینها موجب نقصان در معنا و مفهوم آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، «الف»، ص ۲۳۸).

بر اساس این تعریف، هر دینی از دو بخش تشکیل شده است:

۱. مجموعه جهان‌بینی (هست و نیست) که شامل اعتقادات و اصول دین است.
 ۲. مجموعه ایدئولوژی (باید و نبایدها) که شامل اخلاق فقه و حقوق است.
- آیت‌الله جوادی آملی دین را به دو دسته حق و باطل تقسیم می‌کند:

دین باطل، مجموعه برنامه‌هایی است که مبدأ پیدایش آن، نیازهای روانی یا اجتماعی انسان است (همو، ۱۳۸۵، «ب»، ص ۳۳) و دین حق، مجموعه جهان‌بینی و ایدئولوژی است که از طرف خداوند و به وسیله وحی در اختیار انسان قرار می‌گیرد و عقل و نقل، این دو سرباز وحی، پیام الهی را برای مکلفان بازگو می‌کنند تا انسان در پرتو تعالیم الهی به نور هدایت آراسته شده، در صراط مستقیم قدم بردارد (همان، ص ۳۰).

با توجه به اینکه در دین حق مبدأ فاعلی، دین و مبدا غائی آن، خداوند متعال است، دانسته می‌شود که ادیان آسمانی در طول هم واقع می‌شوند، نه در عرض هم و صدور دو دین متباین از خالق واحد با هدف و غایتی واحد، مغایرت دارد و قابل جمع نیست؛ از این رو «دین حقیقی تثنیه و جمع ندارد و ما دو دین نداریم. دین، یکی است و اختلاف در شریعت و منہاج و در آداب عبادت و مانند آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸). همچنین «ان الدین عندالله الاسلام» (آل عمران: ۱۹)؛ یعنی دین نزد خداوند متعال، امری ثابت و واحد است و با گذر زمان تغییر نمی‌کند و دین واحد و ثابت، همان اسلام است و جز اسلام، دینی وجود ندارد و این اسلام در هر عصری در مصداقی خاص جلوه می‌کند و در عصر حاضر، دین ثابت و حق نزد خداوند متعال، دین پیامبر اکرم ﷺ است؛ زیرا تمام آنچه در کتاب‌های مقدس انبیای گذشته آمده است، به صورت جامع و کامل در قرآن

حضرت محمد ﷺ ظهور کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ب»، ص ۱۷۸).
بر این اساس آیت‌الله جوادی آملی در مباحثی همچون دین‌شناسی، انتظار بشر از
دین و علم دینی، مراد از دین را صرفاً دین اسلام می‌داند (همو، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۲۴).

۲-۱. دین جامع (دین توحیدی)

دین جامع عبارت است از بررسی وجود خداوند متعال و ارزیابی اسمای
حسنای الهی و تبیین صفات فعلی خداوند. بر این اساس علوم تجربی و
انسانی که به تبیین و چپستی فعل خداوند متعال می‌پردازند، در زمره دین
جامع و گزاره‌های دینی قرار می‌گیرند:

دین مصطلح مجموعه عقاید، اخلاق، احکام و حقوق است و دین جامع، گذشته
از عناوین چهارگانه، علوم را هم دربر دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۷).

همچنان‌که همه علوم انسانی و تجربی و علوم عقلی، فعل خداوند متعال و
کاشف از اسمای حسنای الهی‌اند؛ بنابراین دین جامع فراتر از دین مصطلح
بوده، شامل آن نیز می‌شود؛ چراکه مدرکات عقلی در صورت درست‌بودن،
جزو دین به معنای جامع است؛ چنان‌که مدالیل دلیل نقلی در صورت
صدق‌بودن، جزو دین جامع است؛ زیرا در جهان هستی غیر از خدا و اسمای
حسنا و مظاهر آن چیز دیگری نیست و همه موجودات امکانی، مخلوق
پروردگارند (همان، ص ۳۷). بر این اساس مقصود از دین در بحث علم دینی، در
مرحله اول دین اسلام و در مرحله دوم دین جامع است.

۲. چگونگی قرار گرفتن گزاره‌های علوم انسانی و تجربی در محدوده دین

با توجه به مطالب پیشین، مشخص شد که همه علوم انسانی و تجربی در زیرمجموعه دین جامع قرار می‌گیرد. آیت‌الله جوادی آملی چهار مقطع برای پیدایش دین مطرح می‌کند: مقطع اول دین، قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی است؛ یعنی همان دین مصطلح که در بحث قبلی گذشت. مقطع دوم، منبع هستی‌شناسی دین (اراده و علم ازلی خدا) است که از آن به منبع ثبوتی دین نام می‌برند. مقطع سوم دین، وحی است. مقصود از وحی، همانا عصاره ثقلین، یعنی مدلول قرآن و رهنمود اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام است، نه خصوص قرآن؛ چراکه وحی گاهی به صورت قرآن و زمانی به شکل الهام برای تفسیر و تبیین قرآن نازل می‌شده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۹۳) و در مقطع چهارم منبع معرفت‌شناسی دین، عقل و نقل قرار دارد (همان، ص ۲۲).

آیت‌الله جوادی آملی بر خلاف نگاه مشهور که ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) را به عنوان منبع اثباتی دین ذکر می‌کنند، معتقد است منابع اثبات دین در مقطع چهارم، منحصر در دو منبع اصیل به نام عقل و نقل است. ایشان اجماع را دلیل مستقل به شمار نمی‌آورند و عقل را دلیل مستقل - قسیم دلیل نقلی - قرار می‌دهند. همچنین قرآن و سنت را که هر دو از وحی منبعث می‌شوند، در زیرمجموعه دلیل نقلی قرار می‌دهند (همو، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۷۱). بنابراین مقطع چهارم منحصر در عقل و نقل است.

تفاوت دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی با مشهور در این است که مشهور به ادله چهارگانه معتقدند؛ ولی ایشان منابع اثبات دین را منحصر در دو منبع اصیل به

نام عقل و نقل می‌دانند. همچنین بر اساس دیدگاه استاد، مدرکات عقلی و گزاره‌های علوم تجربی و انسانی در صورت درست‌بودن، جزو دین به معنای جامع است؛ چنان‌که مدالیل دلیل نقلی در صورت صدق‌بودن، جزو دین جامع است؛ حال آنکه مشهور این دیدگاه را ندارند.

۳. شناخت علم و عقل

آیت‌الله جوادی آملی در مبحث علم دینی، مراد از علم را تنها علوم تجربی نمی‌داند، بلکه شامل تمامی علوم می‌داند:

گونه‌های چهارگانه عقل تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی و ناب در صورتی که یقین‌آور یا موجب طمأنینه گردند، علم به حساب آمده، در کنار نقل، منزلت ویژه‌ای در ساحت دین‌شناسی حائز می‌شوند (همان، ص ۲۸).

صاحب اندیشه معتقد است:

سرچشمه علوم مختلف، عقل بوده، عنوان عقل همه این علوم متفاوت را فرامی‌گیرد و علوم تجربی، ریاضیات، علوم فلسفی، کلامی و عرفانی همگی با عقل تأمین می‌شوند (همان، ص ۱۴).

یکی از منابع مهم معرفتی دین، عقل است که در سایه آن بسیاری از معارف دینی استخراج می‌شود. قرآن کریم در بیش از «سیصد آیه» جامعه اسلامی را به تفکر و تعقل فرامی‌خواند. عقل در روایات، حجت خداوند بر بندگان معرفی شده است. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: «ان الله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة

باطنة فاما الظاهرة فالرسول والانبیاء والائمة و اما الباطنه فالعقول: همانا خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت عیانی و حجت باطنی. حجت ظاهری رسولان و امامانند و حجت باطنی، عقل است (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۵). خصوصیت حجت باطنی در این است که در صورت اقامه دلیل و اتمام حجت، مخالفت با آن، عقاب الهی را در پی دارد.

آیت‌الله جوادی آملی در مبحث علم دینی مراد از عقل را صرفاً عقل در فلسفه یا عقل تجربی نمی‌داند، بلکه می‌فرماید:

مقصود از عقل در این سلسله مباحث، خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین خود را نشان می‌دهد نیست؛ بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد، «عقل نیمه‌تجریدی» را که عهده‌دار ریاضیات است و «عقل ناب» را که از عهده عرفان نظری برمی‌آید، نیز دربر می‌گیرد (۱۳۸۶، «ه»، ص ۲۵).

منظور از علم نیز همه علوم است - اعم از علوم تجربی و انسانی - تا روشن شود که نه تنها علوم تجربی با دین مخالف نیست، بلکه علوم انسانی، نظیر فلسفه و عرفان هم با دین مخالف نیست؛ چه اینکه دین نیز با آنها هماهنگ است. البته عقل و فرآورده آن در صورتی می‌تواند در هندسه معرفت دینی قرار گیرند که خود را نیازمند وحی و رسالت بدانند. نیازمندی عقل به وحی و رسالت، همانند نیازمندی مریض به داروست و با وجود نیازمندی، ادعای کمال و مستقل بودن، پذیرفته نیست. این‌گونه عقلی کاشف از خلقت الهی و در خطوط کلی با نقل هماهنگ است (همان، ص ۹۴).

باید توجه داشت محصول عقل همانند بنای عقلا و اجماع نیست که در زیرمجموعه سنت قرار بگیرد، بلکه رهاورد عقل در عرض نقل قرار

می‌گیرد و همانند نقل، کاشف از اراده الهی است و حجت خداوند بر بندگان خواهد بود. بنابراین عقل در مقابل نقل و تقسیم آن است که هر دو از اقسام منبع استنباط دین و شرع خواهند بود و پرواز در ملکوت اجتهاد دینی با دو بال عقل و نقل میسور است (همو، ۱۳۸۶، «ج»، ج ۴، ص ۲۸۷).

۴. معیار دینی بودن علوم تجربی و انسانی

با توجه به مباحث پیشین آشکار شد که گزاره‌های علمی، همانند گزاره‌های دینی در زیرمجموعه دین قرار می‌گیرند؛ ولی باید توجه داشت همان‌طور که معیار خاصی برای حجیت گزاره‌های نقلی وجود دارد، به گونه‌ای که اگر روایتی از جهت سند و دلالت مخدوش باشد، قابل اعتنا نیست، بر همین روال اگر گزاره‌های علمی دارای حجیت نباشند، بی‌ارزش بوده، در زیرمجموعه دین قرار نمی‌گیرند. مقصود از حجیت شرعی در علوم، همانند حجیت در فقه است.

حجیت در فقه خصوصیتی دارد که «مایض الاحتجاج» است؛ یعنی به سبب حصول چنین یقینی، فقیه می‌تواند به سبب آن، احتجاج و اقامه دلیل کند و در صورتی که به واقع برسد، به او دو اجر می‌دهند و در صورتی که خطا کند، به او یک اجر می‌دهند؛ بنابراین معذرت - یعنی اگر عمل عبد طبق خواسته دین بود، می‌تواند در درگاه مولا عذر بیاورد - و منجزیت - یعنی خداوند می‌تواند انسان مکلفی را به سبب عدم عمل به دستورات مولا مورد مؤاخذه قرار دهد - دو خصوصیت مهم حجیت شرعی است.

چنین حجیتی در علوم تجربی و انسانی نیز جریان دارد و لذا چنانچه کسی بر اساس یافته‌های خودش عمل نکند، گنهکار بوده، باید عقاب شود؛ از این‌رو اگر کسی، خواه کافر یا مسلمان در زیست‌شناسی، گیاه‌شناسی، داروشناسی، جانورشناسی و... مطلبی را عالمانه فهمید، حجت بین او و خدای سبحان است. اگر مسلمان باشد و مطلب عبادی را مطابق فتوای عقل، عمل کند، ثواب دارد و اگر آن مطلب توصلی بود، با قصد قربت امتثال کند، ثواب می‌برد و اگر مخالفت کرد، در قیامت مؤاخذه خواهد شد.

سخن از کافر یا مسلمان بودن صاحب‌نظر نیست؛ سخن از علم و معلوم است. معلوم، فعل و خلقت الهی و علم نیز حجت خداست. همان‌طوری که علم، حجت منطقی برای اثبات مطلب است، همچنین حجت اصولی و فقهی بین عبد و مولاست؛ از این‌رو اگر کارشناس فنی، طبق احساس خطر از حرکت کشتی یا پرواز هواپیمایی منع کند، این نیز معصیت است، خواه مسلمان باشد یا کافر. بنابراین هر آنچه عقل بدان دست می‌یابد و از فرضیه به علم منجر می‌شود، حجت فقهی است (همو، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۱۲۱). البته باید توجه داشت که استناد گزاره‌های علمی به دین بر اساس معیار خاصی است که در موارد زیر قابل بیان است:

۱-۴. برهانی بودن

آنچه در معرفت جهان مفید می‌باشد، علم و یقین است؛ از این‌رو قیاس برهانی تنها قیاسی است که در علوم حقیقی مورد استفاده و بهره‌برداری قرار می‌گیرد



(همو، ۱۳۸۶، «و»، ص ۱۳۶). برهان، قیاسی است که از یقینات تشکیل شده، نتیجه آن نیز ذاتاً یقینی است (علامه حلی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۸). مراد از یقین در این سلسله مباحث، یقین منطقی است، نه روان‌شناختی. توضیح اینکه یقین منطقی، آن است که از چهار رکن تشکیل شده است:

نخست: جزم به ثبوت محمول برای موضوع؛

دوم: دائمی بودن جزم و غیرقابل زوال بودن آن؛

سوم: جزم به استحاله سلب محمول از موضوع؛

چهارم: جزم به عدم زوال‌پذیری سلب محمول از موضوع.

با فراهم شدن شرایط چهارگانه، یقین منطقی حاصل می‌شود؛ ولی یقین روان‌شناختی خصوصیات یقین منطقی را ندارد و صرفاً حالتی است که به واسطه تلقین و تکرار برای فرد حاصل می‌شود. شایسته یادآوری است یقین منطقی در ریاضیات و فلسفه کاربرد دارد؛ حصول یقین منطقی در علوم تجربی و در محسوسات مجربات و حدسیات بسیار نادر و در علوم انسانی کمیاب‌تر است؛ زیرا در یقینی بودن قضیه حسی، چند معضل وجود دارد که بدون حل آنها، از قضیه حسی یقین حاصل نمی‌شود؛ قضیه حسی گاهی پیچیده و نظری است و همواره مانند گرمی آتش و سردی یخ نیست تا روشن باشد.

همچنین قضیه حسی چون در تماس مستقیم با حواس است و نیروی احساس انسان با داده‌های بیرون خود فعل و انفعال دارد، هرگز عین آنچه در خارج است، از کانال حس به ذهن منتقل نمی‌شود. بر فرض امانت‌داری حس و اینکه نیروی احساس، توان انتقال عین خارج را داشته باشد، تصرف‌های متنوع

ذهن در داده‌های حس، مایه به هم‌ریختگی پیوند ذهن و عین می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان قضیه حسی را از یقینات شمرد و حصول یقین از راه حس دشوار است، نه محال (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «و»، ص ۱۵۳).

بنابراین علوم تجربی، علم به شمار نمی‌آیند؛ زیرا یقین منطقی به همراه ندارند و از نظر معرفت‌شناسی کف دانش، دانش تجربی است و اینها علم نیستند؛ علم در سطح ریاضیات و صددرصد و یقینی است (همو، جلسات درس تفسیر، ۹۳/۲/۳۱).

۲-۴. اعتبار ظنون معتبر و بی‌اعتباری وهم و گمان

علمی در زیرمجموعه دین قرار می‌گیرند که خالی از وهم و گمان بوده، به صورت قیاسی و فرضیه‌ای نباشند. بنابراین عقل منزله از وهم و خیال و قیاس و گمان، معیار استنباط است (همو، ۱۳۸۶، «ج»، ج ۴، ص ۲۸۷). علمی که به صورت وهم به دست می‌آیند، نمی‌توانند جایگاهی در معرفت دینی داشته باشند؛ زیرا اصل اولی درباره ظنون، بی‌اعتباری حجیت آنهاست: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». به طور قطع گمان و ظن کسی را از حق بی‌نیاز نمی‌کند (یونس: ۳۶) و آنچه دارای ارزش واقعی است، علم و یقین است. با این‌همه شارع مقدس به بعضی از ظنون اعتبار داده، آنها را در مقام عمل، حجت دانسته است؛ همانند ظواهر کتاب، شهرت فتوایی، خبر واحد و قول لغوی؛ از این‌رو در مقام عمل می‌توان آنها را به کار بست. «در مسائل عملی جزم و یقین لازم نیست و همین که اطمینان حاصل شد، می‌توان به آن عمل شود، نظیر تعبدیات» (همو، ۱۳۸۶، «ب»، ص ۱۰۸). این‌گونه

اطمینان عقلایی که در علوم مختلف حاصل می‌شوند، ارزش خواهند داشت و دین مبین اسلام، اطمینان عقلایی را جزئی از معرفت برشمرده است. مبانی فتوای تحقیقی عقل در این‌گونه موارد چند چیز است:

۱. بنای عقلا در موارد عدم امکان دسترسی به یقین، اکتفای به اطمینان است؛
۲. شارع مقدس اعتقاد به اطمینان را رد نکرد و آن را ابطال ننمود؛
۳. هرچه را شارع مقدس مشاهده کرد و رد نفرمود، معلوم می‌شود که آنها مرضی و حجت خداست (همان، ص ۱۰۲).

پس این واقعیت که قطع و یقین منطقی در حوزه دانش و علوم تجربی به ندرت اتفاق می‌افتد، نباید مایه نگرانی در حجیت شرعی علوم اطمینان‌آور باشد؛ زیرا این نقیصه در دلیل نقلی نیز هست؛ در ادله نقلی نیز عمده اتکای اصولی و فقهی به امارات و ظنون اطمینان‌آور بوده، نقل قطعی و متواتر بسیار اندک است. همان‌طور که جزم یقینی و منطقی شرط، حجیت شرعی ادله نقلی دین نیست، برهانی بودن و قطعی بودن یافته‌های علمی نیز شرط حجیت شرعی بودن علوم تجربی نیست. عمده آن است که از مرز مظنه فراتر رفته، در حد طمأنینه عقلایی باشد (همو، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۱۱۸)؛ ولی 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، مقدار 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، اصول فقه، تفسیر، سیره، اخلاق و سایر علوم که اسلامی بودن آنها مورد پذیرش است (همو، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۱۱۲).

از این‌رو علوم تجربی که طمأنینه به همراه دارند، واقع‌نمایی آنها به اندازه‌ی ظن است؛ چراکه دانش تجربی، مانند پزشکی، در عمل برابر طمأنینه اقدام می‌کند، نه برابر قطع (همو، ۱۳۸۶، «و»، ص ۱۵۵)؛ همانند خبر واحد که در زمرة ظنون به شمار می‌آید و واقع‌نمایی خبر واحد - که همان ظن است - به اندازه خودش است.

۳-۴. عدم اعتبار فرضیه و قیاس

تمثیل، پی‌بردن از یک حکم جزئی به حکم جزئی مشابه است که در فقه آن را قیاس می‌نامند. تمثیل جایگاهی در معرفت دینی ندارد؛ زیرا هر جزئی افزون بر خصوصیات مشترک با جزئی دیگر خصوصیات ممتاز نیز دارد که آن را از افراد دیگر جدا می‌کند و به همین علت نمی‌توان حکم یک جزئی را در جزئی دیگر اجرا نمود. همچنین کارآمدی عقل در صورتی است که خالی از فرضیه باشد؛ زیرا فرضیه نه مفید علم است و نه مفید اطمینان عقلایی.

فرضیه پاسخ حدسی و اولیه‌ای است جهت توسعه علم و مفید اطمینان و یقین نیست. آری در صورتی که کاشفیت فرضیه در حد علم یا اطمینان عقلایی باشد، ارزش و حجیت خواهد داشت؛ «فرضیه علمی تا وقتی به حد قطع یا طمأنینه نرسیده و مفید یقین یا اطمینان عقلایی نشده‌اند، نه علم مصطلح‌اند و نه حجت شرعی و معتبر دینی، بنابراین نه معارض دین‌اند و نه معارض نقل» (همو، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۱۱۱).

فرضیه، آن‌گونه که امروزه آن را مبدأ مسائل علمی قرار داده، وسیله توسعه و

رشد علوم می‌دانند، عبارت از سلسله قضایایی است که نه بدیهی است و نه در جای دیگر به اثبات رسیده است و نه نظر به اثبات و عدم اثبات آن وجود دارد. قضایایی که به این ترتیب اخذ می‌شود، چون متکی بر فرض است، به هر صورت که اخذ شود و هرچند دارای نتایج عملی و کاربردهای فنی و یا آثار خیالی و وهمی فراوانی باشد، هرگز ارزش علمی ندارد، بلکه همواره علی‌رغم جزم‌های خوش‌باورانه‌ای که به همراه دارد، مضطرب و لرزان است و به تبع این اضطراب، تمام انباشته‌هایی که نام علم بر آنها اطلاق می‌شود، در معرض ریزش و انهدام قرار می‌گیرد.

این بی‌ثباتی و بی‌قراری که نتیجه‌دوری از یقین است، چیزی نیست که با یک قید و یا قیودی چند، نظیر آنچه پوزیتیویست‌ها به نام اثبات‌پذیری و یا ملحدان و مادی‌مسلکان بعد از آنها با نام‌های دیگری مطرح کرده‌اند، قابل جبران باشد؛ یعنی هیچ قید و شرطی فرضیه‌هایی از این قبیل را به مرز شناخت حقیقی - که همان یقین به واقع باشد - نمی‌رساند.

۵. رابطه علم و دین

تبیین ترابط علم و دین وابستگی به فهم قلمرو دین دارد و اینکه آیا دین حداقلی است یا حداکثری؛ به بیانی دیگر آیا دین صرفاً به تبیین مسائل عبادی، اخلاقی و اعتقادی پرداخته، در عرصه علوم انسانی و تجربی صاحب‌نظر نیست یا اینکه دین افزون‌بر تبیین مسائل هدایتی در زمینه علوم تجربی و انسانی نیز صاحب‌نظر است؟ عده‌ای براین باورند که دین، حداقلی است و صرفاً به تبیین مسائل هدایتی پرداخته

است - حتی در زمینه مسائل هدایتی نیز رویکرد حداقلی دارد - در این میان می‌توان به نظریه دکتر سروش اشاره کرد که معتقد است هدف اصلی دین، آبادی آخرت است و توجه دین به دنیا به آن مقداری است که آخرت آباد شود:

دین برای آخرت است؛ یعنی در اصل برای آخرت هدف‌گیری شده و دین تابع آن است و به میزانی که دنیا می‌تواند مزاحم یا مُمدِ آخرت باشد، به دنیا پرداخته است (سروش، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱).

گروهی دیگر از اندیشمندان، قلمرو دین را حداکثری می‌دانند که در این میان می‌توان به دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی اشاره کرد. قلمرو دین از نگاه آیت‌الله جوادی آملی به صورت گسترده است و دین، افزون‌بر بیان مسائل عبادی، اخلاقی و اعتقادی در عرصه علوم انسانی و تجربی نیز صاحب‌نظر است؛ چراکه بر اساس رویکرد حداکثری، همه علوم - همانند علوم نقلی - فعل خداوند متعال و بخشی از دین مصطلح شمرده می‌شوند:

در نگاه توحیدی، طبیعت، کتاب تکوین الهی است؛ همان‌گونه که قرآن کتاب تدوین اوست و در این صورت علم به طبیعت - نظیر علم به قرآن - علم به کتاب الهی است؛ با این تفاوت که یکی از این دو کتاب تکوین و دیگری کتاب تدوین را مطالعه می‌کنند و در شناخت طبیعت درباره کار و فعل خداوند بحث می‌شود. عبارت مفسر قرآن این است که خداوند چنین گفت و عبارت مفسر طبیعت این است که خداوند چنان کرد. پس به برکت فلسفه الهی، هم طبیعت دینی است و هم علم به طبیعت، علم دینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱).

با توجه به مطلب پیشین آشکار می‌گردد که دیدگاه استاد درباره علم و دین

به نحو حداکثری است؛ یعنی همه علوم در دین قرار دارند. این دیدگاه در چند مرحله مطرح می‌شود که عبارت‌اند از:

الف) قراردادادن عقل در مجموعه معرفت دینی؛

ب) تنفیذ و امضای قراردادهای عقلایی توسط شارع؛

ج) تبیین کلیات بسیاری از علوم با دلیل نقلی.

عناوین پیش‌گفته صورت تکاملی دارند؛ به عبارت دیگر هر کدام از عناوین مطرح‌شده، به تنهایی در زمره علم اسلامی قرار می‌گیرند؛ اما پاسخ‌گوی دین در همه جوانب نخواهند بود و هنگامی جواب‌گوی دین در همه عرصه‌ها خواهند بود که ما علم اسلامی را مجموعه سه عنوان در نظر گرفته، به صورت «مانعة الخلو» در نظر بگیریم؛ زیرا بر اساس نگاه تداخلی، رابطه دین و علم به نحو عام و خاص مطلق می‌باشد و دین شامل تمامی علوم می‌شود؛ اما اگر مراد از تداخل، صرفاً یکی از مراحل باشد، نگاه تداخلی که به صورت موجبه کلیه است، آسیب می‌بیند.

۱-۵. مرحله اول: قراردادادن عقل در مجموع معرفت دینی

خداوند متعال، علت فاعلی و علت غایی جهان است و او «هو الاول و الآخر» می‌باشد؛ از این رو هر آنچه در عالم هست، متعلق به خداوند و ملک او به شمار می‌آید. در نتیجه تمامی عالم در دو صورت نمایان می‌شود؛ یا به منزله قول خداوند و کتاب تشریح الهی است یا به منزله فعل خداوند و کتاب تکوین الهی.

همان‌طور که بیان شد، منابع شناخت دین، عبارت از عقل و نقل است؛

بنابراین عهده‌دار بیان قول خداوند متعال، کتاب‌های آسمانی است و عهده‌دار بیان فعل خداوند متعال، عقل می‌باشد:

بر این اساس عقل به معنای وسیع آن، دست‌اندرکار فهم و ادراک فعل خداوند و ورق‌زدن کتاب تکوین و تدوین است (همو، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۶۲).

محصول عقل در ادراک فعل خداوند هرگاه به صورت جزمی و یقینی و یا به صورت ظن معتبر باشد، قابل استناد به شارع است. حاصل آنکه فرآورده عقل، همانند دستاورد نقل، حجت و در زمره علوم اسلامی است.

۲-۵. مرحله دوم: تنفیذ و امضای قراردادهای عقلایی

مقصود از بنای عقلا؛ قرارداد، آداب و رسوم، قوانین و مقررات کشورهاست و تفاوت آن با عقل در این است که عقل، منبع مستقل شمرده می‌شود، اما بنای عقلا در زیرمجموعه سنت قرار می‌گیرد و منبع مستقل نیست.

فرق دیگر این است که حکم عقل از سنخ علم است و بنای عقلا از سنخ عمل و صرف عمل از آن جهت که عمل است، قابل ارزیابی نیست، مگر آنکه عمل معصوم علیه السلام باشد یا به امضای معصوم علیه السلام برسد؛ ولی حکم عقل از آن جهت که حکم و ادراک است، کاملاً قابل بررسی و تحقیق و در نتیجه قابل استناد خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ج»، ج ۴، ص ۲۸۹).

بنای عقلا در صورتی می‌تواند زیرمجموعه دین قرار بگیرد که از طرف شارع، مخالفتی با آن نشده باشد. به بیان دیگر، موافقت و تأیید، ملاک نیست، بلکه شرط عدم مخالفت است؛ بنابراین عدم مخالفت، نشانه تأیید دین و

قرارگرفتن بنای عقلا در قلمرو دین خواهد بود. آیت‌الله جوادی آملی با تبیین فوق، مرحله‌ای دیگر از اسلامی‌شدن علوم را بیان و گامی دیگر از دیدگاه تداخلی را تکمیل می‌کند:

در اسلامی‌بودن یک مطلب، دو عامل اساسی مؤثرند: یکی که اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین آن محسوب می‌شود، همان تأسیس و ابتکار از ناحیه شارع مقدس است و دیگری که جنبه دینی می‌یابد، همان تنفیذ و امضای قراردادهای مردمی است تا با اصول ارزشی و قواعد دانش اسلامی مغایر نباشد (همو، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۱۱۲).

۳-۵. مرحله سوم: تبیین کلیات بسیاری از علوم توسط دلیل نقلی

اسلام، علاوه بر روشمندی در باب تکالیف عبادی، در مسائل جهان و علوم تجربی و انسانی نیز پیام و روش دارد؛ اما در استناد مطلبی به دین، این نکته اهمیت دارد که در بعضی موارد، دین اسلام مطلبی را به صورت صریح و با همه جزئیات بیان می‌کند؛ همانند عبادات که در بعضی موارد اسرار و نکات ریز و درشت آن را تشریح و تبیین و در بعضی موارد، مطلبی را به صورت قاعده کلی و جامع بیان می‌کند، بدون آنکه جزئیات آن را تبیین و تشریح نماید؛ همانند کلیاتی که در زمینه‌های مختلف علمی، شامل فقه، اصول و علوم تجربی بیان شده است و وظیفه ما این است که از کلیات، جزئیات و فروعاتش را استخراج کنیم.

قلمرو دین هر دو بخش را شامل می‌شود و هر دو بخش در حوزه معرفت

دینی جایگاه دارند. معیار دینی بودن این گونه علوم این نیست که مثلاً در باب علم طب یا صنایع، همه فروع و جزئیات آن - همانند قسم اول (عبادات) - در قرآن و سنت بیان شده باشد، بلکه معیار دینی بودن این گونه علوم، ذکر کلیاتی از آن در اصول متقن اسلامی است:

معیار دینی بودن این گونه از فروع، ذکر تفصیلی آن در متون دینی نیست، بلکه میزان همانا استنباط آنها از اصول متقن اسلامی است (همو، ۱۳۸۶، «د»، ص ۱۷۱).

قرآن و سنت، کلیاتی را درباره بسیاری از علوم مختلف بیان کرده، وظایفی را به عهده عالمان گذاشته است که از کلیات مطرح شده، جزئیات را استخراج کنند. صاحب نظریه تداخل معتقد است کلیات مطرح شده از طرف قرآن و سنت، شامل بسیاری از علوم می شود و همه علوم، دینی خواهند بود؛ لذا آدیان موظفاند القائنات آن بزرگان را که همان وحی ناطقاند، اصول ثابت و مستحکم و حرکت های علمی و عملی خود در نظر گرفته، کاوش و جستجوی خود را درباره آن اصول شکل دهند؛ چه اینکه آنان فرمودند: «علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفریع» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ یعنی بر ماست که اصول و کلیات را بر شما القا کنیم و بر شماست که فروع این اصول را استنباط و تحصیل کنید تا با تمسک به اصول مستند و متقن القاشده از ناحیه صاحبان وحی، راه های فرعی در زمینه های مختلف علمی یکایک چهره نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «د»، ص ۱۶۹-۱۷۰).

در اینجا به بیان چند نمونه از تلاش عالمان دینی که از کلیات، فروعاتی را استخراج کرده اند، اشاره می کنیم:

الف) قسمت مهم اصول فقه که درباره اصول عملیه، یعنی اصل براءت، اشتغال و استصحاب است، بر محور چند اصل القاشده شکل می‌گیرد؛ مثلاً بحث استصحاب که اجتهاد درباره آن دست‌کم، نیازمند حدود پنج سال کار مستمر علمی، اعم از سطح و خارج است، متکی بر یک اصل و قاعده است که از جانب معصومان علیهم‌السلام بیان شده است. آن قاعده و اصل، همان عبارت معروف «لاتنقص الیقین أبداً بالشک» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۵۶) است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «د»، ص ۱۷۱) که از اصل کلی، فروع و جزئیات کثیری استخراج شده است.

ب) هرگاه تدبر همراه تعقل و تجربه در اصول القاشده درباره پدیده‌های تاریخی به گونه‌ای مستمر ادامه یابد، بدون شک بر آن اصول، فروعی به مراتب بیشتر از آنچه درباره اصول القاشده در ناحیه علوم عملی، نظیر فقه و اصول وجود دارد، مترتب خواهد شد؛ مثلاً آیه «و اوفوا بالعقود» (مائده: ۱) یک نص عملی است که ابعاد وسیع معاملات و تجارات را در فقه تأمین می‌کند و در قالب کتاب‌های متعددی، رشد و توسعه می‌یابد (همو، ۱۳۸۶، «د»، ص ۱۸۱).

آیت‌الله جوادی آملی در تبیین چگونگی استفاده از کلیات برای استخراج علوم مختلف به بیان نه مرحله می‌پردازد که با به‌کارستن مراحل زیر، بستر برای تولید علوم اسلامی فراهم می‌شود:

۱. آیه مربوط به موضوع بحث مطرح شود؛
۲. مفردات آیه معنا شود؛
۳. معانی عرفی متبادر به ذهن بیان گویا شود؛
۴. آیه با توجه به معنای مفرداتش ترجمه‌ای گویا شود؛

۵. نظرات مفسران از گذشته دور تا کنون ملاحظه گردد؛

۶. نظر آنان بررسی و جمع‌بندی شود؛

۷. آیات دیگر مؤید آن آیه مطرح شود؛

۸. روایاتی که ضمن این آیه آمده، ملاحظه شود؛

۹. رهاورد علمی - علم قطعی یا مفید طمأنینه و نه فرضیه - در آن

موضوع نیز ملاحظه شود؛ یعنی تنها نمی‌توان به اصالة‌الاطلاق یا اصالة‌العموم ادله نقلی تمسک کرد، بلکه باید از مخصص لیبی فحص شود تا تعارضی بین مفاد ادله نقلی با ادله قطعی حاصل نشود. بعد از ملاحظه همه این امور به جمع‌بندی مباحث پرداخته و نظر کارشناسانه بیان شود (همو، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۱۱۴).

به طور خلاصه در مرحله سوم با اخذ کلیات از اصول متقن اسلامی درباره بسیاری از علوم و با به‌کار بستن مراحل نه‌گانه می‌توان دیدگاه اسلام را درباره علوم مختلف به دست آورد و جزئیات و فروع کثیری را از آنان انتزاع نمود.

۶. چگونگی شکل‌گیری علم دینی

آیت‌الله جوادی آملی برای تبیین و تحلیل علم دینی از دو روش استفاده می‌کند: روش تفسیری و روش فلسفی:

این مسئله را می‌شود از دو منظر ثابت کرد: ۱. از منظر تفسیری که صبغه کلامی دارد؛ ۲. از منظر فلسفی که یک مقدار فنی‌تر و پیچیده‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

۱-۶. روش تفسیری با صبغه کلامی

خداوند متعال بر اساس براهین کلامی، واجب بالذات و جمیع عالم، ممکن بالذات‌اند. خصوصیت ممکن بالذات در این است که اولاً مساوی به وجود و عدم است و هیچ کدام از وجود و عدم برای او ضروری نیست: «لایکون الوجود ضروریاً و لالعدم ضروریاً له و هو الامکان» (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۵۵)؛ از این رو ممکن هنگامی می‌تواند وجود یابد که واجبی به او وجود را اعطا نماید.

ثانیاً ممکن بالذات، همان‌گونه که در ابتدای پیدایش نیازمند علت است، در بقا نیز به علت نیاز دارد؛ چراکه وجود او از نوع وجود ربطی است و وجود رابط، گونه‌ای از وجود است که از خود استقلالی ندارد و حدوث و بقایش وابسته به واجب است.

با توجه به این مطلب روشن می‌شود هر آنچه در جهان هستی غیر از خداوند متعال است، وجود ممکن و وجود فقری است: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید». ای مردم، شما همگی نیازمند خداوندید، تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است (فاطر: ۱۵).

قرآن کریم در آیات متعددی به خالق بودن خداوند متعال اشاره می‌کند:

۱. «قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار»: بگو خدا خالق همه چیز است

و اوست یکتا و پیروز (فاطر: ۱۵).

۲. «الله خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل»: خداوند خالق همه چیز

است و حافظ و ناظر بر همه اشیاست (رعد: ۱۹).

طبق قانون علیت و دلیل نقلی که مبین خالق بودن خداوند متعال است، ثابت می‌شود که علت فاعلی جهان، خداوند متعال بوده، علت غایی نیز به خداوند برمی‌گردد: «هو الاول و الآخر» (حدید: ۳). از این رو هر آنچه در این عالم هست، یا قول خداوند متعال و کتاب تشریح اوست یا فعل خداوند و کتاب تکوین اوست.

مبین و کاشف قول خداوند متعال، دلیل نقلی است که در کتب آسمانی و روایات آمده است و کاشف فعل خداوند متعال - همانند آسمان و زمین و هر آنچه در آن است - دلیل عقلی است و همه علوم که به وسیله عقل حاصل می‌شوند، در واقع پرده‌بردار اسرار خلقت و مبین فعل خداوند متعال‌اند.

در نتیجه همه علوم نقلی و همه علوم عقلی، اعم از عقل تجربی - مثل زیست‌شناسی، فیزیک و شیمی - و عقل تجریدی - مثل فلسفه و ریاضیات - و عقل ناب - مثل عرفان - در زیرمجموعه دین قرار می‌گیرند و به بیانی علم غیراسلامی نداریم: «همه علوم، اسلامی است و علم غیراسلامی نداریم تا گفته شود تفاوت فیزیک اسلامی با غیراسلامی چیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۱۱۷).

آیت‌الله جوادی آملی با روش تفسیری کلامی، عقل را زیرمجموعه دین قرار داده و مجموعه عقل و نقل باعث شکل‌گیری علم دینی می‌شود، لکن مرحله تکاملی علم دینی، - همان‌گونه که در مبحث تداخل عنوان شد - به وسیله ضمیمه نمودن تنفیذ بنای عقلا توسط شارع و اضافه نمودن دلیل نقلی مبین کلیات، شکل می‌گیرد.

۲-۶. روش فلسفی

فلسفه مطلق در مقایسه با سایر علوم دو تفاوت عمده دارد؛ تفاوت نخست اینکه موضوع فلسفه، مطلق‌الوجود است و درباره کل جهان هستی و موجود مطلق، بحث می‌کند: «فلسفه، امامت همه علوم را بر عهده دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸)؛ اما علوم دیگر هر کدام بخشی از جهان را می‌نگرند و موضوعشان خاص است.

تفاوت دوم اینکه علوم نمی‌توانند جهان‌بینی عرضه کنند؛ چراکه ارائه جهان‌بینی از حیطة توانایی‌های علوم، بیرون است:

علم نمی‌تواند جهان‌بینی ارائه کند. هیچ علمی بحث نمی‌کند که جهان آغازی دارد یا نه، انجمنی دارد یا نه» (همو، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

ارائه جهان‌بینی و اصول موضوعه فقط در حوزه امکانات فلسفه مطلق است. علم در ابتدای پیدایش، سکولار نیست، هرچند عالم می‌تواند سکولار باشد. اگر علم، تفسیر خلقت است، فقط اسلامی است: «علم اگر علم است - نه وهم و فرضیه - نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده، این حقیقت را در نیابد و خلقت خدا را طبیعت بپندارد» (همو، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۱۴۴)؛ لذا علوم در بدو پیدایش، فقط اسلامی‌اند؛ اما در بقا و ادامه مسیر، چون اصول موضوعه هر علمی، تعیین‌کننده الهی یا الحادی بودن آن علم است، زمینه الهی یا الحادی بودن علوم فراهم می‌شود.

به بیان دیگر، همه علوم، اصول موضوعه و پیش فرض‌هایشان را از فلسفه مضاف می‌گیرند و فلسفه‌های مضاف نیز اصول موضوعه و پیش فرض‌ها را از فلسفه مطلق می‌گیرند، فلسفه مطلق در بدو پیدایش، آزاد و از هر قیدی رهاست و نسبت او به الهی یا الحادی بودن یکسان است، لکن هیچ مطلقاً بدون قید نیست؛ از این رو فلسفه در ادامه مسیر با قید و حدودی مشخص می‌شود و قید آن یا الهی است که سبب می‌شود فلسفه، رنگ دینی بگیرد؛ در نتیجه فلسفه مضاف و به تبع، علوم نیز اسلامی و الهی شوند؛ یا الحادی است و به نفی مبدأ فاعلی و غایی جهان می‌پردازد و برای عالم خالق در نظر نمی‌گیرد، در نتیجه فلسفه مضاف نیز الحادی می‌شود و به تبع، علوم نیز رنگ الحادی خواهند گرفت (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۱). به طور خلاصه در روش دوم، فلسفه مطلق با پذیرش تفکر الهی، باعث دینی شدن علوم تجربی و انسانی می‌شود و علم دینی شکل می‌گیرد.

تفاوت میان این دو روش در آن است که در روش تفسیری با پذیرش پیش فرض اسلامی بودن فلسفه مطلق به اثبات علم دینی می‌پردازیم؛ لکن در روش دوم، ابتدا این پیش فرض اثبات و سپس به اثبات علم دینی پرداخته می‌شود.

به بیان دیگر روش فلسفی یک مرحله قبل از روش تفسیری است، لکن در نتیجه هر دو از یک مسیر و یک شیوه برای اسلامی کردن علوم بهره می‌گیرند؛ چراکه در روش دوم، بعد از پذیرش فلسفه الهی بستر برای دینی نمودن کلیه علوم فراهم می‌شود، سپس در توجیه چگونگی اسلامی بودن علوم از طریق صحنه خلقت و به همان روش پرداخته می‌شود که در روش تفسیری عنوان شد:

فلسفه علوم و همه علوم، اگر خدا داشت هم خود الهی می شود هم فلسفه علوم و هم علوم؛ بنابراین چون فلسفه ما فلسفه الهی است و قرآن ما قرآن الهی است، صحنه، صحنه خلقت است (همو، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

۷. نحوه تحقق علم دینی در علوم بایسته و تحقق یافته

مبانی کارآمد دینی، جهت تولید و اصلاح علوم انسانی یکبار در مقام تولید به کمک علوم انسانی آمده، دانشمندان رشته‌های مختلف علوم انسانی با توجه به این مبانی به تولید علوم انسانی می‌پردازند و بار دیگر با کمک این مبانی به یاری علوم انسانی، سکولار و الحادی رفته، با حذف گزاره‌های معیوب، گزاره‌های دینی متناسب را جایگزین آن می‌کنیم. در مجموع راهکارهای زیر قابل پیگیری است:

الف) اصلاح نگاه معرفت‌شناسی و قرارداد قرآن و سنت به عنوان منبع تولید علوم انسانی؛ یعنی همان‌طور که قرآن، سنت و عقل، منبع تولید علم در علوم اسلامی است، همچنین باید پذیرفت این سه منبع در تولید علوم انسانی نیز نقش‌آفرین‌اند و معیار دینی بودن این‌گونه علوم، ذکر کلیاتی از آن در اصول متقن اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «د»، ص ۱۷۱)؛ چه اینکه آنان فرمودند: «علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفریع» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ یعنی بر ماست که اصول و کلیات را بر شما القا کنیم و بر شماست که فروع این اصول را استنباط و تحصیل کنید. با تمسک به اصول مستند و متقن القاشده از ناحیه صاحبان وحی، راه‌های فرعی در زمینه‌های مختلف علمی یکایک چهره می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «د»، ص ۱۶۹-۱۷۰).

ب) به باور آیت‌الله جوادی آملی تنظیم و استخراج مبانی، همانند انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، بر عهده حوزه‌های علمیه است که بعد از استخراج، در اختیار دانشگاهیان قرار دهند تا آنها مواد و گزاره‌ها را استخراج کنند (همو، جلسه تفسیر، ۹۱/۱۱/۲۳).

ج) این علوم به سبب آنکه فعل خداوند متعال است؛ دینی خواهند بود؛ از این‌رو دانشمندان باید به جای دانش طبیعی، دانش خلقی را بحث کنند و بدانند که همه علوم، فعل خداوند متعال است و همان‌گونه که به بررسی علل طبیعی می‌پردازند، به علل فاعلی نیز توجه کنند؛ چنان‌که منطبق قرآن کریم این‌گونه است. د) از آنجا که عقل در زیرمجموعه دین قرار می‌گیرد، هر آنچه به وسیله عقل اصطیاد می‌شود، دینی خواهد بود. همچنین قراردادها، آداب و رسوم یک ملت و... که عنوان بنای عقلا همه آنها را تحت پوشش قرار می‌دهد، در صورتی که از طرف شارع مخالفتی با آن نشده باشد، در زیرمجموعه دین قرار می‌گیرد.

۸. عدم تعارض علم و دین

بعضی از گزاره‌های علوم انسانی و تجربی در تعارض با گزاره‌های دینی‌اند؛ البته نباید پنداشت که تعارض دین با علم است، بلکه تعارض علم با نقل به حساب آمده، باید به راهکارهای علاج مراجعه کنند؛ زیرا با اصلاح نگاه معرفت‌شناختی و دینی‌کردن علوم، اولاً تعارضی میان علم - با در نظر گرفتن مبانی معرفت‌شناختی - و دین وجود ندارد و اصل تعارض، منتفی است؛ زیرا علم، محصول عقل است و عقل همانند نقل، زیرمجموعه معرفت دینی به شمار می‌آید و همان‌گونه که گزاره‌های دینی به عنوان

جزئی از ضلع معرفت دینی شمرده می‌شوند، گزاره‌های عقلی نیز از علوم مختلف به عنوان جزئی دیگر از ضلع معرفت دینی شمرده می‌شوند و منبع معرفتی دینی از دو زیرمجموعه عقل و نقل تشکیل می‌شود؛ از این رو فرض تعارض میان مقسم و قسم عقلاً متغنی است. اما تعارض دلیل نقلی با دلیل عقلی قابل تصور است.

همان‌گونه که دو دلیل نقلی دچار تعارض می‌شوند و برای رفع تعارض به روش‌های علاج در اصول فقه مراجعه می‌کنیم، در مواردی نیز دلیل نقلی با دلیل عقلی دچار تعارض می‌شود. تعارض میان دو گزاره به دو صورت امکان دارد: تعارض تباینی و تعارض ظاهری.

۱-۸. تعارض تباینی

هرگاه میان دو دلیل نقلی و عقلی به گونه‌ای تباین باشد که به هیچ وجه قابل جمع نباشند و لازمه اثبات یکی، نفی دیگری باشد، در این صورت برای رفع تعارض، لازم است به یقین اخذ شود و یقین اتخاذ شده گاه دلیل نقلی و گاه دلیل عقلی و علمی است. معیار این است که هر کدام از گزاره‌ها که متیقن باشد، آن را اخذ می‌کنیم:

برای مثال، زمانی که به دلیل صریح عقلی برای ما مسلم شد که خداوند، جسمانی نیست، آن دست از آیاتی که ظهور در جسم‌داشتن خداوند دارند؛ نظیر ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح: ۱۰)؛ ﴿وَجَوْهَ يَوْمئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلِيَّ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت: ۲۲-۲۳) را بی‌درنگ به محمل صحیحی تأویل می‌بریم و تعارض ظاهری عقل و نقل را بر طرف می‌کنیم؛ چنان‌که با ادله عقلی که درباره لزوم عصمت انبیاء^{علیهم‌السلام} در دست داریم، آیاتی نظیر ﴿وَعَصَى آدَمَ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ۱۲۱) را بی‌درنگ توجیه کرده، معنای ظاهری آن را حجت نمی‌دانیم (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۷۴).

همچنین بعضی از گزاره‌های علمی دچار تضاد تباینی با گزاره‌های دینی‌اند که در این صورت با حذف گزاره معیوب و جایگزینی گزاره صحیح آن را اصلاح می‌کنیم البته این گونه اصلاح، باعث نابودی علم نیست؛ بلکه به معنای رفع عیب و نقص حاکم بر علوم تجربی رایج است (همان، ص ۱۴۲).

۲-۸. تعارض ظاهری

در بعضی صورت‌ها میان دلیل نقلی و عقلی و علمی حالت تباین وجود ندارد؛ در این صورت تعارض میان آن دو ظاهری است که برای حل تعارض باید به خاص و مقید مراجعه کنیم:

دلیل عقلی گاه در قالب مخصص یا مقید یا مخصص یا مقید لبی موجب تخصیص یا تقیید دلیل نقلی ظاهراً معارض می‌شود؛ همان‌طور که یک روایت عام یا مطلق، به وسیله دلیل نقلی مخصص یا مقید، تقیید و تخصیص می‌خورد و عموم و اطلاق آن از حجیت می‌افتد (همان، ص ۷۴).

قسم دوم تعارض نسبت به نوع اول، شمولیت بیشتری دارد و مصادیق فراوانی را می‌توان یافت؛ برای نمونه «می‌توان به روایاتی اشاره کرد که درباره بیماری معین، تعبیر "لاعدوی" دارد؛ یعنی واگیردار نیست. حال اگر در علوم پزشکی اطمینان حاصل شد که برخی از اقسام آن بیماری واگیر و ساری است، این مطلب علمی و عقلی، مخصص یا مقید لبی برای آن روایات است و می‌گوییم مراد از "لاعدوی" برخی دیگر از موارد این بیماری است و خصوص این موارد شناخته شده آن واگیر و ساری هستند (همان، ص ۷۵).

بنابراین در صورت دوم که بعضی گزاره‌های علمی با دین دچار تعارض می‌شوند، به روش‌های علاج مراجعه و تعارض را حل می‌کنیم. ثمره این راهکار این است که در علوم، افزون‌بر اصلاح نگاه معرفت‌شناختی، محتوای علوم نیز اصلاح خواهد شد.

۹. تحلیل علم دینی حداکثری

این دیدگاه که از آن به نظریه علم دینی حداکثری یاد می‌شود، یکی از منقح‌ترین و مدلل‌ترین نظریه‌های علم دینی به شمار می‌آید و در مطالب پیش‌گفته، تلاش شد با مراجعه به کتاب‌های متعدد و متنوع استاد، ابعاد مختلف نظریه به صورت نظام‌مند و روش‌مند دیده و تدوین شود.

آیت‌الله جوادی آملی توانست با تصحیح نگرش به علم و دین و تبدیل طبیعت‌شناسی به خلقت‌شناسی و تدوین نظام معرفت‌شناسی و دین‌شناسی جامع و بهره‌گیری از نظام طولی روش‌های معرفت، تبیین منطقی و عالمانه‌ای از نظریه علم دینی ارائه دهد و در این مسیر گام مؤثری بردارد؛ اما این نظریه هنوز گرفتار پاره‌ای از ابهامات ذیل است:

۱. نخستین مطلبی که به ذهن می‌رسد، تعریف ویژه و جامع آیت‌الله جوادی آملی است که شامل بررسی وجود خداوند متعال و ارزیابی اسمای حسناى الهی و تبیین صفات فعلی خداوند می‌شود و بر این اساس، علوم تجربی که به تبیین و چستی فعل خداوند متعال می‌پردازند، جزو دین به شمار می‌آید.

در این تعریف چند ملاحظه وجود دارد: نخست اینکه این تعریف باید با روش عقلی و نقلی اثبات گردد. دوم اینکه دلایل عقلی و نقلی ثابت می‌کند آنچه به هدایت بشر، یعنی کشف رابطه دنیا و آخرت مربوط می‌شود، دین به شمار می‌آید و اثبات این مطلب که علوم تجربی که به تبیین و چیستی فعل خداوند متعال می‌پردازند، جزو دین به شمار می‌آید، مشکل است.

۲. بنا بر مبنای آیت‌الله جوادی آملی، محصولات یقینی و ظنی - البته اطمینان‌آور - عقل به معنای عام، در معرفت دینی قرار می‌گیرند. این مبنا از چند جهت قابل بحث است. مراد اصولیان از عقل که یکی از ادله اربعه به شمار می‌آید، عقل عملی است. هیچ یک از فقها و اصولیان، عقل شهودی یا عقل استقرایی را منبع اکتشافی دین ندانسته‌اند. اهل عرفان نیز بر این باورند که صاحب شهود، باید مکاشفه و شهود خود را بر قرآن و سنت عرضه کند و اگر شهود، مخالفت اجمالی یا تفصیلی با قرآن و سنت پیدا کرد، باید آن شهود را کنار گذاشت، نه اینکه معرفت شهودی، معیار تخصیص یا تقیید یا تفسیر متن دینی باشد.

افزون بر این مطلب، دلیلی بر اعتبار معرفت شهودی و تجربی به عنوان معرفت دینی وجود ندارد و اصل در ادله ظنی، عدم حجیت آنهاست. دلیل عدم ردع شارع مقدس درباره علوم تجربی که شارع در مقام بیانش نبوده است، اعتبار ندارد. توجه به مبانی سکولاریستی، ماتریالیستی و اومانستی حاکم بر علوم غربی، می‌تواند به ما در کشف ردع و طرد شارع نسبت به برخی علوم تجربی غربی کمک کند.

۳. با نگاهی به علوم تجربی درمی‌یابیم آنچه منشأ تولید علوم در عرصه‌های مختلف است، عقل بما هو عقل نیست؛ بلکه عقل همراه با نگرش و نوع جهان‌بینی دانشمند بر علم تأثیر می‌گذارد. به بیان دیگر، عقلانیت، سرنوشت علوم را رقم می‌زند و مرزهای علوم را تفکیک می‌کند، نه عقل بما هو عقل؛ برای نمونه وقتی ما با سه مکتب روان‌شناسی انسان‌گرای ابراهام مزلو و روان‌کاوی فروید و روان‌شناسی ویلیام جیمز مواجه می‌شویم، نباید نگاه کنیم که تفاوت این روان‌شناسی‌ها در مشاهده و تکرارپذیری پدیده‌های تجربی است، بلکه اتفاقاً در بسیاری از موارد، تجربیات و موارد مشاهده آنها یکی است؛ مثلاً هر سه، رفتار فردی مؤمن را مشاهده نموده‌اند که عبادت می‌کند؛ یعنی هر سه پژوهشگر، تجربه واحدی از یک فعل دارند؛ ولی با این حال، نظریه‌ها و تفاسیر متفاوت روان‌شناختی از فعل عبادت مطرح می‌شود؛ چراکه مکاتب و مدل‌های روان‌شناسی آنها تفاوت دارد.

این تفاوت‌ها دقیقاً به علت اختلاف در مدل عقلانیت پذیرفته‌شده از سوی آنهاست. حال از نظر استاد بزرگوار آیت‌الله جوادی آملی، کدام نظریه را باید مخصص یا مقید یا مفسر لبی متن دینی قرار داد و اصولاً ملاک‌گزینش برای تخصیص یا تقیید چیست؟ به‌ویژه اگر حجیت ظنون علوم تجربی را نپذیریم، چالش جدی‌تری ظاهر می‌گردد.

۴. طبق بیان آیت‌الله جوادی آملی علم یقین‌آور می‌تواند مخصص دلیل نقلی باشد؛ لکن از آنجا که علوم بر مبنای عقلانیت استوار است، با شناخت عقلانیت آن علم، دیگر یقین برای ما حاصل نمی‌شود. در واقع علت اینکه یک

روان‌شناس مسلمان از مدل عقلانیت پیش گرفته‌شده توسط فروید به نتیجه یقینی می‌رسد، این است که به تعارض میان عقلانیت حاکم بر روان‌شناسی او با پارادایم دینی خود توجه ندارد؛ ولی اگر به این تنافی توجه پیدا کند، هیچ گاه با عقلانیت فروید به یقین نمی‌رسد؛ چون می‌داند این عقلانیت مخدوش است؛ زیرا مبتنی برپیش‌فرض‌هایی است که یک متدین نمی‌تواند آن را بپذیرد.

۵. این سخن که «دین، کلیات را در بسیاری از عرصه‌های علوم عرضه کرده و بر عهده عالمان است که به وسیله عقل و اجتهاد، جزئیات را از آن استخراج کنند»، گرفتار چند ابهام است:

الف) این ادعا نیاز به اثبات دارد؛ به چه دلیل بسیاری از کلیات علوم در متون دینی بیان شده است. این ادعا، در صورتی قابل دفاع است که بتوانیم آنها را از دین استخراج کنیم؛ اما تا کنون این کار صورت نگرفته است. نگارنده در کتاب انتظارات بشر از دین ثابت کرده است که حوزه تبیان ظاهری دین اسلام، امور هدایتی است و کشف طبیعت از این قلمرو خارج است، هرچند دین به برخی گزاره‌های طبیعت‌شناختی در راستای هدایت پرداخته است.

قیاس استاد جوادی آملی درباره استخراج کلیات اصول فقه، فقه و گسترش آن به حوزه‌های دیگر علوم، قیاس مع‌الفارق است. نمی‌توان روند شکل‌گیری اصول فقه را با علوم تجربی قیاس کرد.

این سخن استاد که «قاعده اصول و فروع منحصر به دانش‌های عملی نیست و در معارف نظری نیز جاری است و دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را بر عهده گرفته، بلکه خطوط کلی بسیاری از علوم را نیز ارائه کرده و

مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی و صنعتی و نظامی و مانند آن را تعلیم داده است و عبارت "علینا القاء الاصول و علیکم التفریع" ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است، نیاز به اثبات دارد. آیا قواعد اصولی که عمدتاً بر مبنای عقلایی تدوین شده است، ناظر به گزاره‌های توصیه‌ای است یا توصیفی؟

ب) چگونه ممکن است روش اجتهادی در علم اصول همان‌گونه که در گزاره‌های هنجاری، توان استخراج جزئیات از کلیات را دارد، در گزاره‌های اثباتی و توصیفی نیز چنین توانی داشته باشد؟

ج) این پیشنهاد مربوط به مقام تبیین و اثبات علم بایسته است؛ یعنی ارائه راهکاری برای استنباط علوم تجربی بایسته از متون دینی؛ در حالی که موضوع بحث در رابطه علم و دین و نسبت علوم تحقیق‌یافته با دین است؛ از این‌رو این بیان ارتباطی به بحث تعارض علم تحقیق‌یافته و دین اسلام ندارد، هرچند به بحث علم دینی مرتبط است.

د) ابهام مهم‌تر این است که در این بیان، میان دینی‌دانستن گزاره علمی و دینی‌دانستن حجیت عمل به آن گزاره خلط شده است؛ یعنی باید بین این دو گزاره «جواز یا حرمت خوردن نمک طعام در آغاز و انجام غذا، دینی است» و «ضرر داشتن خوردن نمک طعام برای بیماران قلبی»، تفاوت گذاشت. وقتی علم تجربی می‌گوید خوردن نمک برای بیمار فشار خون ضرر دارد، این مسئله ربطی به دین ندارد. فقیه می‌تواند بر اساس آن نظریه علمی، یک فتوای فقهی بدهد و بگوید «خوردن نمک برای کسی که فشار خون دارد، حرام است».

این گزاره یک گزاره فقهی و دینی است، نه گزاره علمی؛ چراکه از صغریات قاعده «لاضرر و لااضرار» است. بنابراین تخصیصی در میان نیست تا گفته شود احکام تجربی، ادله نقلی دینی را تخصیص می‌زنند، بلکه علم تجربی به ما کمک می‌کند در چنین مواردی، مصادیق حکم ثانوی یا حکم اولی احراز گردد و روشن است که با تحقق موضوع، حکم شرعی آن که از متن دینی به دست آمده است، بار شود. بر این اساس، علوم تجربی، تعیین‌کننده مصادیق موضوعات فقه اخلاق دینی‌اند و حکم اولی یا ثانوی از متن دین استخراج می‌شود؛ لذا تخصیص و تقییدی در کار نیست؛ زیرا مصادیق موضوعات، منحصص حکم شرعی نیستند.

ه) مطالب پنج‌گانه آیت‌الله جوادی آملی درباره تعارض علم و دین، بیشتر ناظر به علوم طبیعی است و تا حدودی بسیاری از مصادیق تعارض علم و دین را حل می‌کند؛ ولی در حوزه علوم انسانی که تعارض به قول ایشان محاربه‌ای است، با هیچ یک از توصیه‌های پیش‌گفته حل نمی‌شود و باید فکر بنیادینی کرد. مشکلات علوم انسانی در عصر حاضر بسیار گسترده‌تر از آن است که بتوان با افزودن مبدأ فاعلی و غایی یا اعتبار عقل تجربی و تجریدی و نقل دینی حل شوند. افزودن مبدأ فاعلی و غایی به علوم طبیعی می‌تواند عالمان علوم طبیعی را از مرحله سکولار به دینی تغییر دهد؛ ولی عالمان و علوم انسانی سکولار با این فعالیت، دینی نمی‌شوند.

توضیح مطلب اینکه گاهی یک علم، خنثاست و عالمش، سکولار می‌باشد. در این فرض، پیشنهاد آیت‌الله جوادی آملی می‌تواند مشکل او را حل کند؛ ولی

گاهی علم و عالم، سکولار است و مبانی سکولار در تار و پود دانش نفوذ کرده است. در این صورت باید چاره دیگری اندیشید.

توسعه عقل و علم، استخراج بسیاری از کلیات علوم از قرآن و سنت، روش تفسیری و روش فلسفی، مشکل علوم انسانی موجود را حل نمی‌کند و تعارض را به تعاضد تبدیل نمی‌کند و باید با شناسایی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی علوم به سمت تأسیس علوم انسانی بایسته رفت و این فعالیت عظیم، بدون کشف نظام فلسفی و نظام انسان‌شناختی و نظام روش‌شناختی علوم انسانی اسلامی میسر نیست. نظریه علم دینی حداکثری، باید به مدل تبدیل شود تا بتواند مشکل علوم طبیعی و انسانی سکولار را حل کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علم دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، فرایندی است که با طی مراحل ذیل شکل می‌گیرد. البته این دیدگاه - افزون بر داشتن مزیت‌هایی - گرفتار پاره‌ای ابهامات است که بدان اشاره می‌گردد.

۱. مقصود از دین در این مبحث، اعم از دین جامع و دین مصطلح است؛ «دین مصطلح مجموعه عقاید، اخلاق، احکام و حقوق است و دین جامع، گذشته از عناوین چهارگانه، علوم را هم دربر دارد».
۲. مقصود از علم، همه علوم است؛ زیرا سرچشمه علوم مختلف عقل بوده و

علوم تجربی، ریاضیات، علوم فلسفی، کلامی و عرفانی همگی با عقل تأمین می‌شوند و عنوان عقل، همه این علوم متفاوت را شامل می‌شود.

۳. محصول عقل همانند بنای عقلا و اجماع نیست که در زیرمجموعه سنت قرار گیرد، بلکه رهاورد عقل در عرض نقل قرار می‌گیرد و همانند نقل، کاشف از اراده الهی است و حجت خداوند بر بندگان خواهد بود؛ بنابراین عقل در مقابل نقل و قسیم آن است که هر دو از اقسام منبع استنباط دین و شرع خواهند بود و پرواز در ملکوت اجتهاد دینی با دو بال عقل و نقل میسور است.

۴. استناد گزاره‌های علمی به دین بر اساس برهان در مرحله اول و ظنون معتبر در مرحله دوم است. از این‌رو علومی که از طریق وهم، گمان، فرضیه و قیاس به دست می‌آیند، قابل اعتماد نخواهند بود.

۵. دیدگاه استاد درباره علم و دین به نحو حداکثری است؛ یعنی همه علوم در دین قرار دارند. این دیدگاه در چند مرحله عنوان می‌شود که عبارت‌اند از: قرارداد عقل در مجموعه معرفت دینی؛ تنفیذ و امضای قراردادهای عقلایی توسط شارع و تبیین کلیات بسیاری از علوم توسط دلیل نقلی.

۶. آیت‌الله جوادی آملی درباره چگونگی شکل‌گیری علم دینی از دو روش استفاده می‌کند: روش تفسیری با صبغه کلامی و روش فلسفی. در روش تفسیری، خالق بودن خداوند ثابت می‌شود؛ از این‌رو همه علوم در زیرمجموعه دین قرار می‌گیرد. به بیان دیگر علم غیراسلامی نداریم. در روش فلسفی وابستگی علوم به فلسفه‌های مضاف و وابستگی فلسفه مضاف به فلسفه مطلق

ثابت می‌شود. چنانچه فلسفه مطلق الهی باشد، در نتیجه فلسفه مضاف و به تبع، علوم نیز اسلامی و الهی خواهند شد.

۷. مبانی کارآمد دینی، جهت تولید و اصلاح علوم انسانی در گرو اصلاح نگاه معرفت‌شناسی و قرارداد قرآن و سنت و عقل به عنوان منبع تولید علوم انسانی و تنظیم مبانی و استخراج مبانی، همانند انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خواهد بود.

۸. بعضی از گزاره‌های علوم انسانی و تجربی در تعارض با گزاره‌های دینی‌اند. البته نباید پنداشت که تعارض دین با علم است، بلکه تعارض علم با نقل به شمار می‌آید و باید به راهکارهای علاج مراجعه کنند.

۹. این دیدگاه که از آن به نظریه علم دینی حداکثری یاد می‌شود، گرفتار پاره‌ای از ابهامات است که از جمله می‌توان به تعریف دین جامع و نقد آن، انتقاد از گستره معرفت دینی، خلط میان دینی‌دانستن گزاره علمی و دینی‌دانستن حجیت عمل به آن گزاره، عدم تفکیک بین عقل و عقلانیت و در نهایت اینکه مشکلات علوم انسانی در عصر حاضر بسیار گسترده‌تر از آن است که بتوان با افزودن مبدأ فاعلی و غایی یا اعتبار عقل تجربی و تجریدی و نقل دینی حل شوند.

۱۰. مزیت دیدگاه حضرت آیت‌الله جوادی آملی در این است که بر خلاف رویکردهای دیگر، گستره عامی داشته، تمامی علوم را فرامی‌گیرد و می‌تواند به عنوان راهکار اساسی در تولید علوم انسانی و تجربی با محوریت دین کارآمد بوده، مشکل کنونی علوم را - که از بستر دین جدا افتاده است - حل کند؛ ولی

عمده ابهامات پیش گفته است که این نظریه را با مشکل روبه رو کرده است. اگر این نظریه بتواند ابهامات را رفع کند و به صورت مفید در علوم انسانی و طبیعی تجربه شود، کارآمدی خود را ثابت کره، به عنوان الگوی پذیرفته شده در دنیا قابل عرضه خواهد شد.



منابع

- * قرآن کریم.
۲. ابن منظور؛ **لسان العرب**؛ بیروت: نشر ادب حوزه، [بی تا].
۳. باقری، خسرو؛ **هویت علم دینی**؛ چ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۷.
۴. بستان، حسین و همکاران؛ **گامی به سوی علم دینی ۱**؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ **حق و تکلیف**؛ تنظیم مصطفی خلیلی؛ چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵، «الف».
۶. _____؛ **دین شناسی**؛ تنظیم محمدرضا مصطفی پور؛ چ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵، «ب».
۷. _____؛ **اسلام و محیط زیست**؛ تنظیم عباس رحیمیان؛ چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «الف».
۸. _____؛ **انتظار بشر از دین**؛ تنظیم محمدرضا مصطفی پور؛ چ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «ب».
۹. _____؛ **سرچشمه اندیشه**؛ تنظیم عباس رحیمیان؛ ج ۴، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «ج».
۱۰. _____؛ **شریعت در آئینه معرفت**؛ تنظیم حمید پارسانیا؛ چ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «د».

۱۱. _____؛ **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**؛ تنظیم احمد واعظی؛
چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «ه».
۱۲. _____؛ **معرفت‌شناسی در قرآن**؛ تنظیم حمید پارسانیا؛ چ چهارم،
قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «و».
۱۳. _____؛ **تفسیر انسان به انسان**؛ تنظیم محمدحسین الهی‌زاده؛ چ
چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۴. _____؛ **روابط بین الملل در اسلام**؛ تنظیم سعید بند علی؛ چ اول،
قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۴. _____؛ **سرمقاله**؛ فصلنامه اسراء، سال اول، ش ۲، مرکز نشر اسراء،
۱۳۸۸.
۱۵. _____؛ «علم دینی»؛ **مجله معارف**؛ ش ۶۵، اردیبهشت ۱۳۸۸.
۱۶. _____؛ **سرمقاله**؛ فصلنامه اسراء، سال دوم، ش ۶، مرکز نشر
اسراء، ۱۳۸۹.
۱۷. _____؛ جلسه درس تفسیر، مورخه ۹۳/۱/۳۱.
۱۸. عاملی، شیخ حر؛ **وسایل الشیعه**؛ ج ۲۷، چ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام
لاحیاء التراث، ۱۴۱۲ق.
۱۹. سروش، عبدالکریم؛ **مدارا و مدیریت**؛ چ سوم، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۷.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین؛ **کلام جدید**؛ چ سوم، قم: مرکز مطالعات و
پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین؛ **نهایة الحکمه**؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.

۲۲. طوسی، نصیرالدین؛ **جوهرالنضید**؛ شرح علامه حلی؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ چ سوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۵.
۲۳. کلینی رازی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ ج ۱، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۳۰ق.
۲۴. فنایی اشکوری، محمد؛ «منزلت عقل و وحی در هندسه معرفت بشری، تحلیل و بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»؛ **معرفت فلسفی**، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ش ۴، ۱۳۸۸.
۲۵. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالانوار**؛ ج ۲ و ج ۲۷، چ دوم، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
۲۶. الیاده، میرچا؛ **دین پژوهی**؛ ج ۱، دفتر اول و دوم، ترجمه بهادین خرمشاهی؛ ، چاپ دوم، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.