

ارزیابی راهکارهای سه‌گانه تولید علم دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۱۲

سیدمحمدتقی موحد ابطیحی*

چکیده

یکی از انگیزه‌های معرفت‌شناختی طرح ایده علم دینی، رفع تعارض علم و دین است. طرفداران ایده علم دینی پس از بحث درباره معنا، امکان، ضرورت، مطلوبیت داشتن و اخلاقی بودن علم دینی، به بحث درباره چگونگی تولید علم دینی پرداخته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود به سه راهکار برای تولید علم دینی (علم هماهنگ با آموزه‌های دینی) اشاره کرده‌اند: ۱. دینی‌دانستن دستاوردهای عقل؛ ۲. تولید علم مبتنی بر فلسفه الهی؛ ۳. تولید علم، مبتنی بر کلیات اخذ شده از دین.

* عضو گروه فلسفه علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (smtm_abtahi@yahoo.com).

در این مقاله پس از معرفی و ارزیابی مختصر این سه راهکار، نشان داده می‌شود که راهکار دوم و سوم برای تولید علم دینی خودکفا نیستند و در برخی شرایط به راهکار اول نیاز دارند. سپس به برخی ابهام‌های معناشناختی و روش‌شناختی موجود در راهکار اول نیز اشاره می‌گردد. به نظر می‌رسد بدون رفع این ابهام‌ها، نظریه آیت‌الله جوادی آملی برای تولید علم دینی توان کافی نخواهد داشت.

واژگان کلیدی: علم، دین، علم دینی، یقین منطقی، یقین عقلایی، حجیت شرعی.

مقدمه

موضوع علم دینی، پس از انقلاب اسلامی ایران و به‌خصوص در سال‌های اخیر مورد توجه جامعه علمی قرار گرفته و نظریه‌های مختلفی در این موضوع از سوی صاحب‌نظران حوزوی و دانشگاهی ارائه شده است. بحث و بررسی‌هایی که از منظر معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، علم‌شناختی و دین‌شناختی در این باره از سوی موافقین و مخالفین علم دینی انجام گرفته است، گسترش و تعمیق ادبیات این بحث را در جامعه علمی ایران به همراه داشته است. در این بین آیت‌الله جوادی آملی نیز در جریان سلسله جلسات درس و بحث با شاگردان خود درباره علم دینی، که پس از تنظیم در قالب کتاب **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی** (۱۳۸۶) منتشر شد، به شکل جدی به این بحث ورود یافته و زمینه را برای تعمیق هرچه بیشتر این گفت‌وگو فراهم آورده است.

پس از نشر کتاب **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، چندین تقریر



(سوزنچی، ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹ / فنائی اشکوری، ۱۳۸۸ / واعظی، ۱۳۸۹ / خسروپناه، ۱۳۸۹ / موحد ابطحی، ۱۳۹۱) از دیدگاه ایشان ارائه گردید و ارزیابی‌های چندی درباره نظریه مذکور انجام شد. در این میان سوزنچی (۱۳۸۹) و خسروپناه (۱۳۸۹) برخی نقدهای وارد شده به موضوع علم‌شناختی و دین‌شناختی نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی را نقل کرده و به برخی از آنها پاسخ داده‌اند. فنائی اشکوری (۱۳۸۸) تأملات و پرسش‌های بسیاری درباره نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی مطرح کرده و آیت‌الله جوادی آملی در مقاله «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» (۱۳۸۸) توضیحاتی ناظر به آن تأملات و پرسش‌ها ارائه کرده‌اند.

در مجموع به نظر می‌رسد بحث و بررسی درباره نظریه آیت‌الله جوادی آملی در موضوع علم دینی می‌تواند ابعاد مختلف این نظریه را بیش‌ازپیش روشن نموده، قابلیت آن را در عرصه تولید علم دینی به نمایش گذارد و گفتمان علم دینی را بیش‌ازپیش تقویت کند.

در همین راستا این مقاله به تأملی درباره راهکارهای سه‌گانه پیشنهادی آیت‌الله جوادی آملی برای تولید علم دینی می‌پردازد، نسبت آنها را با هم مشخص می‌کند و برخی از ابهام‌ها و پرسش‌های معناشناختی و روش‌شناختی که در این زمینه وجود دارد را مطرح می‌سازد.

۱. دینی بودن دستاوردهای عقل

مهم‌ترین ایده‌ای که آیت‌الله جوادی آملی در موضوع علم دینی مطرح کرده این است که اصولاً علم یا به تعبیری دستاوردهای عقل در شرایط خاص، دینی

هستند. البته اجمال این دیدگاه پیش‌ازین نیز در بین متفکران اسلامی مطرح بوده است؛ اما آیت‌الله جوادی آملی با تفصیل بیشتر، این دیدگاه را در تبیین نظریه علم دینی خویش به کار گرفته است. توضیح آنکه آیت‌الله جوادی آملی، علم را کاشف از واقع دانسته (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ص ۴۸) و عقل را به عنوان روشی برای شناخت واقع، چهار گونه می‌شمارد: ۱. عقل تجربی که در علوم طبیعی و انسانی استفاده می‌شود؛ ۲. عقل نیمه‌تجربی که در ریاضیات کاربرد دارد؛ ۳. عقل تجربی که در فلسفه استعمال می‌شود و ۴. عقل ناب که در عرفان نظری به کار می‌آید (همان، ۱۳۸۶، «د»، ص ۲۵).

ایشان همچنین به تعریف توسعه‌یافته‌ای از دین می‌پردازد: «دین جامع عبارت است از شناخت خداوند و تبیین اسماء، صفات و افعال پروردگار». در این نگاه همچنان که دستاوردهای روش نقلی در فهم قول خداوند، علم دینی به شمار می‌آیند؛ آنچه به وسیله عقل حاصل می‌شود و پرده از اسرار خلقت و افعال الهی برمی‌دارد، علم دینی قلمداد می‌شود (همان، ص ۳۷).

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی علم اگر علم باشد - نه وهم و فرضیه - نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین فعل خدا حتماً اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴). بنابراین «همه علوم، اسلامی هستند و ما اصولاً علم غیراسلامی نداریم تا گفته شود تفاوت فیزیک اسلامی با فیزیک غیراسلامی چیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ب»، ص ۱۱۷)؛ به عبارت دیگر در این دیدگاه، علم اصولاً دینی است و بحث درباره دینی کردن علوم یا تولید علم دینی اصولاً معنایی ندارد و تنها بحث معقول در این زمینه آن

است که آیا چیزی علم یا علمی هست یا خیر؟ زیرا اگر چیزی علم یا علمی باشد، در زمره دین جامع قرار می‌گیرد.

نویسنده در مقاله‌ای دیگر با عنوان «انحلال مسئله علم دینی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» (۱۳۹۱) به تفصیل به این نکته اشاره کرده است که ایشان با ارائه تعریفی بسط‌یافته از علم و دین و دینی دانستن دستاوردهای علمی، مسئله علم دینی را، آن‌گونه که در دهه‌های اخیر مطرح و دنبال شده است، منحل نموده و این دیدگاهی است که در صورت توضیح هرچه بیشتر ابعاد آن، به خصوص ابعاد معناشناختی و روش‌شناختی آن، می‌تواند کارآمدی بسیاری در رفع منازعات فکری داشته باشد.

از منظر آیت‌الله جوادی آملی اگر هر یک از عالمان علوم نقلی و عقلی موضوع محوری تحقیق خود را کاملاً شناسایی کرده و هویت تجریدی، تجربی یا تلفیقی آن را در نظر می‌گرفتند و محققانه و روشمندانه در آن موضوع به تضارب آراء می‌پرداختند، هرگز ناهماهنگی بین دستاوردهای عقل و نقل پدید نمی‌آمد و محاربت به معاونت و اعراض یا اعتراض یا معارضت به اقبال، اشتیاق و معاضدت مبدل می‌شد؛ ولی متأسفانه گروهی از متصلبان و متعصبان از هر دو طرف ممکن است از مرز تجرید به تجربه یا از حد تجربه به تجرید تجاوز کنند و این تضارب آرای میمون را به تحارب و کارزار مشثوم مبدل نمایند که در این میدان منحوس، هم علوم آسیب دیده و از رشد و بالندگی باز می‌مانند و هم عالمان و دین‌باوران مصدوم خواهند شد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «د»، ص ۸۲).

تحلیل نویسنده که در ادامه به آن اشاره می‌شود آن است که سایر راهکارهای

دیگر تولید علم دینی در شرایط خاص نیازمند به این دیدگاه (دینی دانستن دستاوردهای عقلی) خواهند بود و نمی‌توانند دیدگاه مستقلی به شمار آیند. البته بهره‌گیری از این رویکرد مستلزم ایضاح هرچه بیشتر ابعاد معناشناختی و روش شناختی و رفع ابهامات موجود می‌باشد که در ادامه، پس از اشاره به دو تبیین دیگر از علم دینی (استخراج علوم از آیات و روایات و ابتنای علوم بر فلسفه اسلامی) و آشکار ساختن عدم استقلال آنها از تبیین اول، برخی از ابهام‌های تبیین اول ذکر می‌گردد تا زمینه برای رفع آنها فراهم شود.

۲. تولید علم دینی مبتنی بر فلسفه الهی

برخی از تقریرکنندگان دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره علم دینی (سوزنچی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۴-۳۱۵ / خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۳۷-۳۸)، از بیانات ایشان چنین دریافته‌اند که یکی از راهکارهای تولید علم دینی این است که علم دینی بر پایه فلسفه علم دینی و فلسفه علم دینی مبتنی بر فلسفه الهی تدوین گردد. آیت‌الله جوادی آملی در مقاله «ویژگی‌های فلسفه و نسبت آن با علوم» (جوادی آملی، ۱۳۸۹)، بر این راهکار تولید علم دینی تأکید کرده‌اند. به عقیده ایشان اگر توجه کنیم که «علم زیرمجموعه فلسفه علم است که فلسفه مضاف شمرده می‌شود و فلسفه مضاف، خود زیرمجموعه فلسفه مطلق است»، آن‌گاه جایگاه علم در منظومه معرفت و ربط و پیوند آن با هستی‌شناسی الهی و ارزش‌های زندگی معلوم می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸).

به تعبیر دیگر 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)، به این نتیجه می‌رسیم که اساساً چیزی به نام علم ختشی و بی‌طرف نداریم؛ بلکه علم از دو حال خارج نیست: یا الهی است یا الحادی (همان، ص ۱۲۸)؛ این از آن جهت است که آیت‌الله جوادی آملی فلسفه را به دو گونه الهی و الحادی تقسیم می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۵). بر این اساس از منظر آیت‌الله جوادی آملی، علمی که با واسطه فلسفه علم (فلسفه مضاف) مبتنی بر فلسفه الهی یا الحادی باشد، علم الهی یا الحادی خواهد بود.

در این رویکرد، که بخش اعظمی از طرفداران علم دینی در حال حاضر بدان قائل‌اند، این اعتقاد وجود دارد که علوم جدید بر برخی مبانی فلسفی (از جمله مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، ارزش‌شناسی و...) مبتنی است که برگرفته از فلسفه‌های مادی و سکولار است که در تحلیل خود، ارتباط عالم دنیا با عالم غیب و ماوراء را بریده و به تحلیل‌های مبتنی بر تأثیر و تأثر عوامل محسوس و این دنیایی بسنده کرده است. بی‌شک علمی که بر این مبانی استوار شده است به دلیل نادیده گرفتن برخی از حقایق علمی، کامل نبوده و در مواردی به نتایجی مغایر با آموزه‌های اسلامی منتهی می‌شود؛ از این‌رو نمی‌توان آن را «دینی» دانست.

بر اساس این تحلیل، چنین پیشنهاد شده است که برای تولید علم دینی، باید مبانی اسلامی را جایگزین مبانی فلسفی سکولار یا حتی الحادی علوم جدید کرد؛ ولی در اینکه مبانی جایگزین برای تولید علم جدید (علم دینی) از کجا اخذ شود، بین طرفداران این دیدگاه اختلاف نظر وجود دارد.



از بیانات آیت‌الله جوادی آملی که به برخی از آنها اشاره شد، چنین می‌توان دریافت که ایشان معتقدند مبانی فلسفی علم دینی را باید با استفاده از فلسفه اسلامی که در حال حاضر فرد اکمل آن، «حکمت متعالیه» است، تدوین کرد.

بر اساس این راهکار، حکمت متعالیه در اولین گام باید فلسفه‌های مضاف به حقایق، سپس فلسفه‌های مضاف به علوم عقلی، تجربی، شهودی و در نهایت، فلسفه هریک از شاخه‌های علوم را به صورت جداگانه و در قالب فلسفه روان‌شناسی، فلسفه جامعه‌شناسی، فلسفه اقتصاد و ... تدوین کند تا دانشمندان هریک از شاخه‌های علوم با توجه به این مبانی اسلامی بتوانند در مسیر تولید علم دینی، در رشته خاص خود گام بردارند.

بررسی راهکار ارائه شده

چنان‌که در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی آمده است:

۱. علم، دستاورد عقل (تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی و ناب) است؛
 ۲. دستاوردهای عقل، دینی و الهی بوده و در هندسه معرفت دینی قرار می‌گیرد.
- با توجه به این در نتیجه، فلسفه به عنوان دستاورد عقل تجربیدی اصولاً دینی بوده و درون هندسه معرفت دینی قرار دارد. «برهان قطعی معقول، همتای دلیل معتبر منقول بوده و پیام هریک این است که خداوند چنان کرد و چنین فرمود و هر دانشی که از خدا و اسمای حسنای خدا و افعال و آثار خداوند، روشمندانه مطلبی را ارائه کند، اسلامی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۲).



این در حالی است که آیت‌الله جوادی آملی به تصریح از تقسیم فلسفه به فلسفه الهی و الحادی صحبت به میان می‌آورند. حال باید دید نسبت بین این دو دیدگاه چیست؟ آیا این دو دیدگاه با هم تعارض دارند؟ یا باید یکی را بر اساس دیگری تأویل و تفسیر کرد؟ آیا فلسفه، به ویژه دستاوردهای یقینی (یقین منطقی) آن، به عنوان یک علم می‌تواند الحادی باشد؟ از منظر آیت‌الله جوادی آملی چه می‌شود که برخی فیلسوفان به این نتیجه می‌رسند که برای مثال خدا، قیامت و وحی افسانه‌ای بیش نیست^۱ پاسخ ایشان به سؤال مذکور چنین است:

نخست اینکه: فلسفه در مقام ذات (مقام ثبوت و نفس‌الامری) نه الحادی است و نه الهی؛ ولی وقتی وارد بحث شد (مقام اثبات و تحقق خارجی) ممکن است به کج‌راهه رفته و فلسفه الحادی شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).
دوم اینکه: فلسفه‌ای که بدون مسکن به دنیا آمد (نسبت آن با الحاد و توحید همسان بود) بر اثر قذارت روح و بیماری نهاد که برخاسته از خواسته‌های نفس مسول و اماره به سوء است، الحادی می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰).

توضیح اینکه: یا فیلسوف در مقام فلسفه‌ورزی خود، ناخودآگاه خارج از ضوابط روش‌شناسانه عمل کرده و تکیه بر اولیات و قیاس معتبر را نادیده می‌گیرد و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی از مرز تجرید به تجربه یا از حد

۱. به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، اگر فلسفه‌ای در سیر خود درباره هست و نیست به این نتیجه برسد که خدا و قیامت نیست و وحی و الهام افسانه است، فلسفه الحادی خواهد شد.

تجربه به تجرید^۱ تجاوز کرده است که این تجاوز از حدود روش‌شناسی فلسفه به این علم آسیب می‌زند و آن را از رشد و بالندگی بازمی‌دارد (همان، ص ۸۲)، یا فرد ملحد برای تحقق خواسته‌های نفس اماره به سوء به گونه‌ای نظرورزی می‌کند که از دل آن انکار خدا، وحی، قیامت و ... درآید (همان، ص ۱۷۰).

به نظر می‌رسد از میان دو عامل فوق، عامل نخست قابلیت بررسی بین‌الذهانی داشته و قرار گرفتن برهان‌های فلسفی در عرصه نقد عمومی می‌تواند مشکلات آن را آشکار سازد؛ ولی عامل دوم مستلزم راه‌یافتن به انگیزه‌های درونی افراد است، که این کار به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی برای بشر غیر معصوم کاری بسیار دشوار و بلکه محال است و چه بسا گام‌نهادن در این وادی به لحاظ اخلاقی نیز مجاز نباشد. مضاف بر اینکه در نظام فلسفی آیت‌الله جوادی آملی، علی‌الاصول فرد ملحد نمی‌تواند با بهره‌گیری از اولیات- که صدق آنها محرز است- و قیاس (که ضرورتاً صدق مقدمات را به صدق نتیجه سرایت می‌دهد) به این نتیجه برسد که خدا، وحی، قیامت و ... افسانه‌ای بیش نیست.

به بیان دیگر مطابق نظریه آیت‌الله جوادی آملی:

نخست: قضایای عقل تجریدی که به لحاظ منطقی یقینی هستند (برای مثال

اولیات) «اسلامی» به شمار می‌روند؛

۱. برای مثال برخی خواسته‌اند براساس فرضیه تکامل یا فرضیه جهان‌های موازی، یا فرضیه عدم حدوث زمانی جهان که فرضیه‌هایی در حوزه علوم تجربی هستند، تجاوز کرده و به مرز تجرید وارد شوند و وجود خدا را انکار کنند؛ غافل از اینکه هیچ یک از این فرضیه‌ها حتی در صورتی که به قطعیت برسند، نمی‌توانند وجود خدا را انکار کنند.

دوم: نتایج استدلال قیاسی از مقدمات بدیهی، به لحاظ منطقی، یقینی هستند. در نتیجه، علمی هم‌چون فلسفه، تا زمانی که از بدیهیات اولیه آغاز کرده و با استفاده از قیاس منطقی به پیش رود، اسلامی بوده و چنان‌چه از این ضابطه عدول کند، اصولاً از مرز فلسفه خارج شده است، نه اینکه درعین حالی که فلسفه است، الحادی نیز باشد.

خلاصه این تعبیر که علم تجربی مبتنی بر فلسفه الهی - اسلامی، دینی - اسلامی است، به این معناست که: علوم تجربی (یافته‌های قابل اطمینان عقل تجربی) بر یافته‌های یقینی عقل تجربیدی (فلسفه) اسلامی مبتنی است و این چیزی نیست جز قرار دادن دستاوردهای عقل در هندسه معرفت دینی؛ یعنی دیدگاه اولی که به آن اشاره شد.

۳. استخراج جزئیات علوم، از کلیات بیان شده در متون دینی

راهکار دیگری که تقریرکنندگان دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی (سوزنچی، ۱۳۳۸، واعظی، ۱۳۸۹/ خسروپناه، ۱۳۸۹) مبتنی بر نوشته‌های ایشان، برای تولید علم دینی برشمرده‌اند، آن است که با استخراج جزئیات و فروع از کلیاتی که در متون دینی (آیات و روایات معتبر) درباره علوم مختلف بیان شده است، می‌توان به علم دینی دست یافت.

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی دین اسلام در بعضی موارد، مطلبی را صریح و همه جزئیات و نکات ریز و درشت آن را تشریح و تبیین کرده و در بعضی موارد - همانند کلیات فقهی و اصولی - مطلبی را به صورت قاعده



کلی بیان می‌کند. هم‌چنین قرآن و سنت اسلام، افزون بر آنکه تکالیف عبادی بندگان را مشخص کرده، دربارهٔ امور هستی و طبیعی نیز پیام‌هایی دارد و کلیاتی را دربارهٔ بسیاری از علوم مختلف بیان کرده است. دربارهٔ این بخش از محتوای دین، وظیفهٔ ما این است که کلیات را برگرفته و فروع آن را استخراج کنیم.

به عقیدهٔ ایشان معیار دینی بودن یک علم تنها این نیست که همهٔ فروع و جزئیات آن (مانند عبادات) در قرآن و سنت بیان شده باشد؛ بلکه چنانچه کلیات علمی خاص در قرآن و سنت آمده باشد، علمی که با اخذ این کلیات و استخراج فروع آن پدید می‌آید نیز دینی خواهد بود: «معیار دینی بودن این گونه از فروع ذکر تفصیلی آن در متون دینی نیست؛ بلکه میزان، همانا استنباط آنها از اصول متقن اسلامی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ج»، ص ۱۷۱).

در این بین وظیفهٔ عالمان این است که از کلیات مطرح شده در قرآن و سنت جزئیات را استخراج نمایند: «آدمیان موظف هستند القائات آن بزرگان را - که همان وحی ناطق‌اند - به عنوان اصول ثابت و مستحکم حرکت علمی خود در نظر گرفته و جستجوی خود را دربارهٔ آن اصول شکل دهند؛ چه اینکه آنان فرموده‌اند:

«علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفریع»؛ یعنی: بر ماست که اصول و کلیات را بر شما القا کنیم و بر شماست که فروع این اصول را استنباط و تحصیل نمایید. با تمسک به اصول القاشده از سوی صاحبان وحی، راه‌های فرعی در زمینه‌های مختلف علمی یکایک چهره می‌نمایند (همان، ص ۱۶۹-۱۷۰).

برخی از نمونه‌هایی که آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه به آن اشاره می‌کند عبارتند از:

۱. قسمت مهم اصول فقه که درباره اصول عملیه، یعنی اصل برائت، اشتغال و استصحاب است، بر محور چند اصل القاشده شکل می‌گیرد؛ برای مثال بحث استصحاب که اجتهاد درباره آن دست‌کم نیازمند پنج سال کار مستمر علمی، اعم از سطح و خارج است، متکی بر یک اصل (لاتنقص الیقین ابدأ بالشک) است که از جانب معصومین علیهم‌السلام بیان شده است» (همان، ص ۱۷۱).
۲. «آیه ﴿أوفوا بالعقود﴾ نیز یک نص عملی است که ابعاد وسیع معاملات و تجارات را در فقه تأمین می‌کند» (همان، ص ۱۸۱).

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی «هرگاه تدبر همراه تعقل و تجربه در اصول القاشده به گونه‌ای مستمر تداوم یابد، بدون شک بر آن اصول، فروعی به مراتب بیشتر از آنچه در زمینه اصول القاشده در ناحیه علوم عملی نظیر فقه و اصول وجود دارد، مترتب خواهد شد» (همان).

بررسی راهکار پیشنهادی

درباره این راهکار پیشنهادی آیت‌الله جوادی آملی نیز ملاحظات چندی به نظر می‌رسد: الف) تمام مثال‌های یادشده از آیت‌الله جوادی آملی، ناظر به علم فقه و اصول است؛ حال آنکه علم مورد نظر در بحث علم دینی، آن دسته از علوم نیستند که شأن آنها فهم، تبیین و دفاع از کتاب و سنت است - برای مثال تفسیر قرآن، کلام اسلامی، فقه و بخشی از اصول فقه؛ چراکه اسلامی کردن این دسته از



علوم، تحصیل حاصل است. علم در بحث علم دینی ناظر به علومى مانند منطق، رياضيات، علوم تجربى طبيعى - از جمله فزيك، شيمي و زيست‌شناسى -، علوم تجربى انساني (از جمله روان‌شناسى، جامعه‌شناسى و اقتصاد) يا علوم تاريخى (از جمله تاريخ و لغت) است.

ب) آنچه با ملاحظه آيات و روايات مى‌توان دريافت اين است كه مطالبى درباره طبيعت و موجودات عالم هستى در قرآن و روايات آمده است؛ اما آيت‌الله جوادى آملى هيچ دليلى ارائه نكرده است كه اصول و كليات بسيارى از علوم مورد بحث در علم دينى، يا حتى اصول و كليات يك علم خاص تجربى در ظاهر قرآن و سنت آمده باشد و بشر غير معصوم بتواند از آن استفاده كند.

ظاهراً بر اين مدعا كه كليات بسيارى از علوم در كتاب و سنت بيان شده است، نمى‌توان دليلى را ارائه كرد؛ همچنان‌كه استشهد به كار شيخ انصارى نيز گرهى از كار نمى‌گشايد و نمى‌توان توليد علم دينى به اين روش را با كار شيخ انصارى مقايسه نمود؛ زيرا اين احتمال وجود دارد كه از دل كتاب و سنت همه احكام بيع و حتى همه احكام فقهى قابل استخراج باشد؛ اما حتى يك حكم رياضى يا اقتصادى را نتوان از آنها استخراج نمود. به ويژه با توجه به اينكه احكام فقهى در حوزه علوم دستورى بوده و احكامى كه طرفداران علم دينى در صدد استخراج آنها هستند، همه به حوزه علوم توصيفى تعلق دارند (ملكيان، ۱۳۸۷، ص ۶۱).

آنچه از طريق برهان قابل اثبات است، اينكه وحى و آنچه از طريق متون دينى به دست ما رسيده، متولى بيان آن بخش از معارفى است كه: ۱. براى تحقق

هدف دین (هدایت انسان به سوی سعادت دنیا و آخرت) لازم است؛ ۲. انسان جز از راه وحی نمی‌توانست به آن دست یابد.

البته ممکن است متون دینی در مواردی به تناسب هدف اصلی خود و به منظور تبیین و تحکیم آموزه‌های اساسی دین، به پاره‌ای از حقایق هستی به اجمال اشاره کرده باشند؛ اما به استناد آیاتی چند و نیز روایتی که به موضوعات علوم مختلف ناظر هستند، نمی‌توان گفت متون دینی متولی تعلیم و تبیین همه مسائل و موضوعات مرتبط به تمامی علوم ریاضی، طبیعی، انسانی، اجتماعی، تاریخی و ... می‌باشند. علامه طباطبایی نیز در این زمینه چنین بیان داشته‌اند:

چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کاری و شأنی ندارد، لذا ظاهراً مراد «کل شیء» همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد، از معارف حقیقیه مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهیه و قصص و مواظبی که مردم در امتداد راه یافتن‌شان به آن محتاجند و قرآن تبیان همه اینهاست، نه اینکه تبیان برای همه علوم هم باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۴۶۹).

ایشان به همین نکته در کتاب **قرآن در اسلام** (۱۳۸۸، ص ۱۱) با عباراتی دیگر اشاره کرده‌اند. بر این اساس، دعوت دانشمندان فعال در حوزه‌های مختلف علمی به جستجوی کلیات علم خود در آیات و روایات و استخراج فروع علم مربوطه از این کلیات، مستلزم ارائه تبیینی دقیق‌تر و مستدل‌تر از دیدگاهی است که آیات و روایات را واجد کلیات تمامی علوم می‌داند.

ج) البته دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، مبنی بر استخراج فروع هر یک از علوم از کلیات اخذشده از آیات و روایات معتبر، به منظور تولید علم دینی به

صورت قضیه شرطیه معتبر است؛ به عبارت دیگر اگر: ۱. تمامی کلیات یک علم خاص (آن دسته از علومی که موضوع بحث علم دینی است) از قرآن و سنت اخذ شده باشد؛ ۲. فروع و جزئیات آن علم به روش منطقی از این کلیات به دست آید، آن علم اسلامی خواهد بود.

این دیدگاه یادآور نظام اصل موضوعی است که در آن قضایای بسیاری از تعداد کمی قضیه یا اصل استنتاج می‌شود. هندسه اقلیدسی قدیمی‌ترین نمونه از این الگوی علمی است. این الگو بعدها توسط نیوتن در فیزیک و اسپینوزا در اخلاق و ... به کار گرفته شد؛ ولی باید توجه داشت که به لحاظ منطقی یک مجموعه کامل از اصول موضوعه برای تولید یک نظام علمی اصول موضوعی لازم است و صرف در اختیار داشتن برخی از کلیات یک علم (یا به تعبیر دیگر اصول موضوعه) برای تولید یک نظام کامل علمی کفایت نمی‌کند.

در نتیجه اگر در فرایند تولید یک علم دینی خاص، از طریق استخراج فروع از کلیات اخذ شده از آیات و روایات، مجبور شویم حتی از یک اصل موضوعه غیرقرآنی یا غیرروایی استفاده کنیم، نظام علمی اصل موضوعی شکل گرفته را نمی‌توان دینی شمرد؛ چراکه نتیجه، همواره تابع اخص (یا احس) مقدمات است و در فرض طرح شده، دست کم یکی از اصول موضوعه یا مقدمات غیردینی است؛ پس کل دستگاه اصل موضوعی غیردینی خواهد بود؛ جز اینکه به طریقی دیگر (غیر از اندراج آن اصل در قرآن و روایات) بتوانیم آن اصل را دینی بدانیم. علی‌الظاهر آن طریق دیگر، همان قراردادن عقل در هندسه معرفت دینی است؛ به عبارت دیگر این راهکار (استخراج جزئیات علوم از کلیات اخذ شده از

آیات و روایات معتبر) در شرایطی (آنجا که تمامی کلیات یک علم را نتوان از آیات و روایات معتبر اخذ کرد) ناگزیر از بهره‌گیری از راهکار دیدگاه اول (دینی بودن دستاوردهای انواع عقل) است و راهکار مستقلاً به شمار نمی‌آید.

د) ابهام دیگری که در خصوص این راهکار تولید علم دینی باید برطرف شود آن است که رابطه بین کلیات یک علم که از آیات و روایات معتبر اخذ شده با فروع استنباط شده از آن چیست؟ در بند فوق این مطلب مفروض گرفته شد که این رابطه رابطه‌ای منطقی و قیاسی است؛ اما سوزنچی (۱۳۸۸، ص ۳۲۲) بر این باور است که استنباط فروع یک علم از اصول و کلیات اخذ شده از آیات و روایات، از نوع رابطه‌ای است که در ادبیات فلسفه علم بین نظریه و فرضیه برقرار است.

ایشان برای مثال به نظریه تکامل در زیست‌شناسی کنونی اشاره کرده و آن را یک اصل جامع می‌داند که هرچند مسائل زیست‌شناسی لزوماً مبتنی بر این نظریه نیست، اما غالباً تلاش می‌شود هر واقعه زیست‌شناختی را در فضای این نظریه تجزیه و تحلیل کنند. سوزنچی تعبیر «هسته سخت» در برنامه پژوهشی لاکاتوش را معادل تعبیر «اصل جامع» در نظریه آیت‌الله جوادی آملی می‌داند که با ارائه رهنمودهای سلبی و ایجابی چگونگی بسط یک برنامه پژوهشی را مشخص می‌کند.

برخی دیگر همچون باقری (۱۳۸۲، ص ۲۵۵) معتقدند دانشمند با بهره‌گیری از خلاقیت خود از کلیات اخذ شده از آیات و روایات فرضیه‌ای را ارائه می‌کند؛ ولی باید در نظر داشت که اگر نتایج حاصله از کلیات بیان شده در قرآن و روایات در یک علم خاص، به صورت روشمندی مبتنی بر آن کلیات نباشد، نمی‌توان دینی بودن (حجیت شرعی داشتن) مقدمات را به نتایج سرایت داد، مگر



اینکه از معنای حجیت شرعی داشتن در انتساب یک مطلب به شارع در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی عدول کنیم.

به عبارت دیگر، یکی دیگر از ابهاماتی که درباره این راهکار تولید علم دینی وجود دارد و باید برطرف شود، مشخص شدن رابطه بین فروع علم و کلیات اخذشده از آیات و روایات است؛ به گونه‌ای که بتوان به شکل معتبری دینی بودن کلیات اخذشده از آیات و روایات را به فروع علم مربوطه تعمیم داد.

هـ) در نهایت حتی اگر فرض کنیم: ۱. کلیات یک علم تجربی خاص در قرآن و روایات معتبر شناسایی شد و ۲. یک علم تجربی (طبیعی یا انسانی) خاص با بهره‌گیری از روش معتبری از آن کلیات به دست آمد، اما بنابه تصریح آیت‌الله جوادی آملی مراحل ادراک حکم خدا و فهم معتبر از دین جامع، زمانی کامل می‌شود که هر دو منبع دین (عقل و نقل) را به طور کامل بررسی کنیم؛ در این صورت مجازیم در مسئله‌ای مدعی شویم که اسلام چنین می‌گوید؛ به عبارت دیگر مجموع قرآن، روایات و عقل می‌توانند معرف احکام اسلام بوده و حجیت شرعی در باب فهم دین را به دست دهند.

«در نظام فکری‌ای که پرواز در ملکوت اجتهاد دینی با دو بال عقل و نقل می‌سوزد است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ب»، ص ۲۸۷)، و در شرایطی که عقل و نقل در موضوع واحدی توان اظهار نظر دارند، برای حجیت شرعی داشتن یک حکم، عقل و نقل به تنهایی و بدون دیگری کافی نیستند؛ به عبارت دیگر همان‌طور که یک فقیه نمی‌تواند بدون بررسی تمامی آیات و روایات مربوط به موضوعی خاص حکم شرعی درباره آن موضوع صادر کند، برای شناخت دین جامع نیز نمی‌تواند

تنها به عقل یا تنها به نقل قناعت کند. مطابق این بیان، مدعیات تجربه‌پذیر علم تولیدشده بر مبنای کلیات اخذشده از قرآن و روایات، تا زمانی که مورد بررسی تجربی قرار نگیرد، قابل استناد به دین جامع نیست و نمی‌توان آن را علم دینی نامید. به اختصار باید گفت که به کارگیری این راهکار (استخراج علوم از کلیات اخذشده از قرآن و سنت) در حوزه علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی)، نمی‌تواند بدون توسل به راهکار اصلی (قراردادن عقل در هندسه معرفت دینی) به تولید علم دینی منتهی شود؛ به عبارت دیگر اگر برای یافته‌های علوم تجربی حجیت شرعی قائل شدیم و آنها را در هندسه معرفت دینی جای دادیم، می‌توانیم مناسبات مختلف این بخش از معرفت دینی را با بخش دیگری که از طریق روش نقلی به دست می‌آید، بررسی کنیم؛ در این صورت مناسبات بین علوم تجربی و آیات و روایات، بسیار وسیع‌تر از رابطه فرع و اصلی است که در این راهکار سعی شده از آن استفاده شود.

برخی از گونه‌های تاثیرگذاری دستاوردهای معتبر نقلی در فعالیت علمی عبارتند از (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۲):

۱. تأثیر بر جهت‌دهی به مسائل: در یک دین خاص، برخی از مسائل نسبت به مسائل دیگر از اهمیت بیشتری برخوردارند. بی‌شک علمی که در یک جامعه دینی توسعه پیدا کند به سمت مسائلی که دین آنها را مهم‌تر دانسته است سمت‌وسو گرفته و در نتیجه فضای کلی علم را تحت تأثیر قرار می‌دهد.
۲. تأثیر بر طرح مسئله (مقام گردآوری): چنانچه پذیرفتیم که برخی از آیات و روایات در صدد اخبار از عالم واقع بوده‌اند می‌توان از آنها به عنوان فرضیه‌ای



در فعالیت‌های علمی بهره جست؛ برای مثال آرامش روان از مسائل امروز روان‌شناسی و روان‌درمانی است.

متون دینی مطالبی را به اجمال در این زمینه بیان داشته‌اند؛ مثلاً ﴿الا بذكر الله تطمئن القلوب﴾؛ اما مشخص نکرده است که برای انسان‌های مختلف با زمینه‌های تاریخی، اجتماعی متفاوت ذکر خداوند چگونه محقق می‌شود. این آموزه دینی می‌تواند به عنوان فرضیه‌ای در علم روان‌شناسی ایفای نقش کند؛ اما این تأثیرپذیری‌ها به دلیل غیرروشمند بودن، به‌تنهایی برای حجیت شرعی پیدا کردن نتیجه، بسنده نکرده و چنان‌چه برای عقل جایگاهی در هندسه معرفتی دینی قائل نشویم، دستاورد چنین تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌هایی را نمی‌توان علم دینی دانست.

۴. ابهام‌های موجود در راهکار دینی دانستن دستاوردهای عقل

تا کنون مشخص شد که دو راهکار تولید علم دینی (تولید علم مبتنی بر فلسفه الهی و تولید علم مبتنی بر کلیات استخراج‌شده از متون دینی) نمی‌تواند در هر شرایطی به تولید علم دینی منجر شوند؛ و به تعبیر دیگر این دو راهکار مستقل و بی‌نیاز از دیدگاه اول (دینی دانستن دستاوردهای عقل) نیستند. از سوی دیگر دیدگاه اول به خوبی می‌تواند دو راهکار دیگر تولید علم دینی را در برگیرد. با وجود این، به نظر می‌رسد ابهامی در دیدگاه اول وجود دارد که استفاده از آن را در مقام عمل با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

همان‌گونه که اشاره شد، به عقیده آیت‌الله جوادی آملی علم اگر علم باشد- نه وهم و فرضیه- نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل

الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است (همو، ۱۳۸۶، «د»، ص ۱۴۴)؛ ولی اگر مراد ایشان از علم، باور جزمی مطابق با واقع و غیرقابل زوال، باشد، به نظر می‌رسد در مبنای ایشان چنین ویژگی‌هایی عمدتاً در گزاره‌های عقلی ضروری یافت می‌شود و همان‌گونه که ایشان تصریح کرده‌اند، بخش زیادی از دستاوردهای علوم تجربی (محسوسات، مجربات و حدسیات) فاقد این ویژگی هستند (پیدایش یقین ریاضی در دانش تجربی گوگرد احمر است) (همان، ص ۹۱)؛ این در حالی است که طبق موارد بیان‌شده مراد از علم در بحث علم دینی، که در دهه‌های اخیر به عنوان مسئله‌ای مهم در جهان اسلام و ایران مطرح شده است، علمی هم‌چون علوم تجربی طبیعی (مانند فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی) و علوم تجربی انسانی (مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و اقتصاد) است؛ نه علمی که شأن آنها فهم و تبیین و دفاع از قرآن و سنت است (نظیر تفسیر قرآن، کلام و فقه)؛ زیرا نخست: اسلامی‌سازی این دسته از علوم (تفسیر، کلام و فقه)، تحصیل حاصل است و دوم: کسانی که ایده اسلامی‌سازی علوم و تولید علم دینی را در جهان اسلام و ایران مطرح کرده‌اند، بحث‌شان ناظر به این دسته از علوم نبوده است.

آیت‌الله جوادی آملی در اینجا به دو نکته اشاره می‌کنند؛ نخست اینکه حصول یقین در دستاوردهای روش تجربی، دشوار اما ممکن است و مطابق با آنچه بیان شد دستاوردهای یاد شده، دینی هستند. دوم آنکه حتی در جایی که دستیابی به یقین منطقی ممکن نباشد، باز هم برای دینی دانستن دستاوردهای روش تجربی، راهی وجود دارد. در ادامه به ارزیابی این دو مطلب می‌پردازیم و به ابهامات آن اشاره می‌کنیم.

۱-۴. امکان دستیابی به یقین در روش تجربی

محسوسات، مجربات و فرضیات، قضایایی هستند که در قالب شبکه‌ای منسجم علم تجربی خاص را به وجود می‌آورند. اگر بتوان شروطی را بیان کرد که مطابق با آنها این سه قسم قضیه یقینی - به معنای منطقی آن - شوند، می‌توان آنها را دینی دانست. آیت‌الله جوادی آملی از یک سو به مشکلات حصول یقین در این گونه از قضایا اشاره کرده و از سوی دیگر دستیابی به یقین را در این سه قسم قضیه ممکن می‌داند:

۱. اینکه «قضیه حسی در تماس مستقیم با حواس است و از آنجا که نیروی احساس با داده‌های بیرون خود فعل و انفعال دارد، هرگز عین آنچه در خارج است، از کانال حس به ذهن منتقل نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳)؛ همچنان که «تصرف‌های متنوع ذهن در داده‌های حس، مایه به هم ریختگی پیوند ذهن و عین می‌شود» (همان). اینها مهمترین دلایلی است که آیت‌الله جوادی آملی برای یقینی نبودن قضایای حسی بر می‌شمارند. البته ایشان با اشاره به این مطلب که «اصل ادراک مجرد است و نیل به صورت علمی مجرد حسی ممکن است»؛ و نیز «پرهیز از دخالت ذهن با ممارست و تمرین عقلی، میسر است» (همان)، حصول یقین در قضایای حسی را هر چند دشوار، اما ممکن می‌دانند.

۲. مجربات نیز اگر بخواهند مفید یقین باشند، چاره‌ای جز استمداد از قیاس ندارند. قیاسی که کبرای آن قاعده اتفاقیه است. اما ایشان به دو دلیل حصول یقین از طریق تجربه را دشوار می‌دانند: ۱. معنای اکثری و اقلی و تمایز آنها از هم و اثبات اکثری بسیار دشوار است؛ ۲. احصای شرایط دخیل یا

محتمل‌الدخاله هم بسیار سخت است. با وجود این، ایشان همچنان تأکید می‌کنند که وجود این عوامل به معنای ممتنع بودن حصول یقین در مجربات نیست (همان، ص ۱۵۵).

با این توضیحات آیت‌الله جوادی آملی تنها به این اشاره کرده است که حصول یقین در محسوسات و مجربات محال نیست. اما شایسته است درباره روش و شروط دقیق دستیابی به یقین در این قضایا بحث مبسوطی انجام گیرد؛ برای مثال درباره این شرط که «پرهیز از دخالت ذهن با ممارست و تمرین عقلی، میسر است»، اگر مشخص شود دخالت ذهن در ادراک حسی، گاه به صورت ناخودآگاه انجام می‌گیرد، آیا باز هم با تمرین می‌توان مانع از دخالت این عامل شد تا تطابق ذهن و عین به گونه‌ای انجام گیرد که قضیه حسی یقینی به دست آید؟ یا اگر با لحاظ گذشته و آینده، اثبات اکثری بودن همراهی دو واقعه را محال دانسته، یا احصای دقیق شرایط دخیل یا محتمل‌الدخاله را ممکن ندانیم، آیا باز هم می‌توان از امکان دستیابی به یقین در قضایای حسی و تجربی سخن گفت؟

به هر روی به نظر می‌رسد شروط دستیابی به یقین در محسوسات و مجربات باید با دقت بیشتری بیان گردد. اما در این مطلب می‌توان با آیت‌الله جوادی آملی همراهی کرد که حصول یقین در محسوسات و مجربات بسیار دشوار بوده و قضایای حسی و تجربی یقینی بسیار کمیاب هستند. براین اساس باید مبنایی دیگر برای دینی دانستن دستاوردهای علوم تجربی که در نظام معرفت‌شناختی آیت‌الله جوادی آملی اکثراً ظنی هستند، پیشنهاد شود.



۲-۴. دینی بودن دستاوردهای ظنی علوم تجربی

چنان‌که اشاره شد، دستیابی به یقین در قضایای حسی و تجربی بسیار دشوار است؛ به عبارت دیگر محسوسات و مجربات عمدتاً ظنی هستند. اما بخش مهمی از دستاوردهای علوم تجربی جدید، فرضیه‌هایی هستند که دانشمندان برای حل مسائل خود و تبیین پدیده‌های مورد نظر پیشنهاد می‌کنند؛ فرضیه‌هایی که به عقیده آیت‌الله جوادی آملی هرچند دارای نتایج عملی فراوانی باشند، نمی‌توان آنها را علم نامید.

از منظر ایشان فرضیه‌ها و یافته‌هایی از این قبیل، با قیودی که پوزیتیویست‌ها مطرح کرده‌اند، به مرز شناخت حقیقی که همان یقین به واقع است نمی‌رسند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱). بر این اساس می‌توان گفت بخش اعظم علوم تجربی ظنی است. حال چگونه می‌توان چنین علوم را دینی دانست؟ آیا چنین یافته‌هایی هم می‌توانند حجیت شرعی (اصولی) داشته و منتسب به دین شوند؟



اما در چه شرایطی محسوسات، مجربات و حدسیات اطمینان عقلایی به همراه می‌آورند؟ به عبارت دیگر شروط دستیابی به اطمینان عقلایی، که به تبع آن باور به محسوسات، مجربات و فرضیات ظنی، حجیت شرعی می‌یابد چیست؟

پرسش دیگر اینکه معنای حجیت شرعی در علوم تجربی کاربردی (نظیر طب) تا حدودی مشخص است؛ همچنین عمل به توصیه‌های علوم تجربی کاربردی در جایی که ظن عقلایی به همراه داشته باشد، مجاز و حتی واجب است (و اگر عالمانه و عامدانه به آن دستور عمل نشود، و خسارتی از آن بابت به فرد یا جامعه اسلامی وارد آید، فرد ضامن است)؛ ولی حجیت شرعی علوم تجربی ظنی توصیفی (مانند فضایای فیزیک و شیمی) به چه معناست؟ برای مثال اگر اطمینان عقلایی حاصل شد که آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید، به چه معنا می‌توان آن را به شارع نسبت داد؟

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد که دو راهکار تولید علم دینی (تولید علم دینی مبتنی بر فلسفه الهی و تولید علم دینی مبتنی بر کلیات استخراج‌شده از متون دینی) نه تنها با مشکلات نظری روبه‌روست، بلکه نمی‌تواند بدون راهکار دیگر (دینی دانستن دستاوردهای عقل) به نتیجه برسد؛ به عبارت دیگر در میان راهکارهای سه‌گانه تولید علم دینی، راهکار اخیر از اهمیت مضاعفی برخوردار است؛ اما این راهکار نیز برای اینکه بتواند در مقام عمل مورد استفاده عالمان دانشگاهی قرار گیرد و به تولید علوم تجربی دینی منجر شود، باید به سه پرسش معناشناختی و روش‌شناختی مهم پاسخ دهد:

۱. حجیت شرعی داشتن علوم تجربی توصیفی به چه معناست؟
۲. محسوسات و مجربات در چه شرایطی یقینی خواهند بود؟
۳. محسوسات، مجربات و فرضیات ظنی علوم تجربی، در چه شرایطی یقین عقلایی به همراه داشته و حجیت شرعی می‌یابند؟

منابع

* قرآن کریم.

۱. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ تنظیم حمید پارسانیا؛ چ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۲. _____؛ «از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی»؛ معرفت فلسفی، ش ۳، ۱۳۸۳.
۳. _____؛ «چیستی فلسفه اسلامی»؛ فصلنامه قیاسات، ش ۳۵، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
۴. _____؛ سرچشمه اندیشه؛ تنظیم عباس رحیمیان؛ ج ۴، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶. «الف».
۵. _____؛ شریعت در آئینه معرفت؛ تنظیم حمید پارسانیا، چ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶. «ب».
۶. _____؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ تنظیم احمد واعظی، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶. «ج».
۷. _____؛ تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ش ۲، زمستان ۱۳۸۸.
۸. _____؛ «گفتگو درباره فلسفه اسلامی»؛ در درآمدی در چیستی فلسفه اسلامی، ۱۳۸۹، «الف».



۹. _____؛ «تأملاتی در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن»؛ فصلنامه اسراء، ۵، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹. «ب».
۱۰. _____؛ «تأملاتی در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن»؛ فصلنامه اسراء، ۴، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۱۱. سوزنچی، حسین؛ معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸.
۱۲. _____؛ «علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی»؛ فصلنامه اسراء، ۴، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ قرآن در اسلام؛ قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۴. _____؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳۳، ۱۳۹۲.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول؛ «آیا فلسفه اسلامی داریم»؛ معرفت فلسفی، ش ۲، ۱۳۸۲.
۱۶. فنایی اشکوری، محمد؛ «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری، تحلیل و بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»؛ معرفت فلسفی، ش ۴، ۱۳۸۸.
۱۷. ملکیان، مصطفی؛ «تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه»؛ نقد و نظر، ش ۱۹، ۱۳۷۸.

۱۸. _____؛ راهی به رهایی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت؛ چ ۳، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
۱۹. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی؛ «انحلال مسئله علم دینی، از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»؛ ذهن، ش ۵۰، تابستان ۱۳۹۱.
۲۰. واعظی، احمد؛ «علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی»؛ روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۵۴، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

