

# ملاحظات انتقادی بر مبانی نظری علم دینی از منظر علامه جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۱۲

محمد رضا خاکی قراملکی\*

## چکیده

از جمله رویکردهای قابل توجه در تولید علم دینی، نظریه حضرت آیت‌الله جوادی آملی است. شاکله اصلی این نظریه بر مبانی معرفتی استوار است. چکیده نگاه ایشان عبارت است:

الف) علوم ذاتاً سکولاریستی نیستند؛ ایمان و کفر در مرتبه ماهیت علم راه پیدا نمی‌کند، بلکه عالمان به دینی و الحادی تقسیم می‌شوند.

ب) همه علوم اعم از انسانی و پایه، پرده از اسرار فعل و قول الهی برمی‌دارند. این همان مرتبه کاشفیت علم است که اقتضای ذاتی علم است. با حجیت ذاتی کشف، علوم، لاجرم الهی و دینی‌اند. قید اسلامی نیز قید توضیحی است، نه احترازی.

\* عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی (Reza.khaki@yahoo.com)

ج) با حاکمیت فلسفه‌های مطلق الحادی یا اسلامی، علوم نیز وصف الحادی و اسلامی به خود می‌گیرند.

د) از آنجا که همه عالم، مخلوق الهی است و نیز همه قوای فهم و مکشوفات آن و حتی صنعت نیز به لحاظ تکوینی، موهبتی الهی است - چون متعلق علم نیز تکوین الهی است - لاجرم علم نیز امری دینی است.

البته مبانی این نظریه دچار ابهام‌هایی است: ۱. طبق مبانی معرفت‌شناختی مبتنی بر کشف تطابقی، وصف اسلامی نسبت به علوم، معنای محصلی نداشته، تقسیم علم به دینی و غیردینی بی‌معنا خواهد بود و ناخواسته مصحح اسلامیت همه علوم مدرن خواهد بود؛ ۲. اسلامیت فلسفه مطلق نیز مورد سؤال جدی قرار می‌گیرد؛ در حالی که فلسفه مطلق، مجرای اسلامی‌شدن علوم و فلسفه‌های مضاف است؛ ۳. در نهایت فاقد شاخصه معین در اسلامیت علوم می‌باشد

**واژگان کلیدی:** علم دینی، سکولار، فلسفه مطلق، حجیت، کاشفیت، تطابق، ماهیت علم، عقلانیت، فلسفه مضاف.

### مقدمه

با اندک تأمل در گفتمان‌های فکری معاصر جهان اسلام، به‌ویژه جامعه ایران، شاهد مواضع و رویکردهای موافق و مخالف درباره امکان علم دینی هستیم. در یک سو روشنفکران سکولاری قرار دارند که از اساس با امکان و مطلوبیت علم دینی مخالف‌اند. در سوی دیگر با اندیشمندان و روشنفکران دینی مواجهیم که بعضی بر امکان و جهت‌داری حداقلی علم و بعضی بر امکان و جهت‌داری حداکثری علم تأکید دارند (درباره بررسی تفصیلی جریان‌های موافق و مخالف علم دینی، ر.ک: خاکی قراملکی، ۱۳۸۹). این مقاله، مسئله فوق را با

تحلیل اندیشه‌های یکی از اندیشمندان و فرهیختگان معاصر حوزه، حضرت آیت‌الله جوادی آملی پی می‌گیرد.

نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی را از چند محور و منظر می‌توان دنبال کرد. اما در این مجال به نقطه ثقل و محوری این نظریه، یعنی مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی آن می‌پردازیم.

در صورتی که تردیدها و ابهاماتی که خواهد آمد، بر مبانی این نظریه وارد باشد، کل ساختار این نظریه متزلزل شده، قابلیت دفاع منطقی در عرصه نظریه‌پردازی و تولید علم را از دست خواهد داد؛ لذا بقیه استدلال‌ها و فرضیه‌های کمکی که در اثبات نگرش حداکثری علم دینی اقامه شود، نیز دچار ابهام‌های اساسی خواهد بود.

این نظریه با توجه به تحلیلی که از ساختار درونی فهم انسان و تفسیری که از چگونگی و میزان حضور اختیار در فهم ارائه می‌کند و نیز تبیینی که از کارکرد و نقش فلسفه مطلق در علوم ارائه می‌شود، بر اسلامیت ذات علم تأکید می‌کند. طبق مبنای کاشفیت علم، علم در ذات و ماهیت، دینی است و اسلامی‌سازی آن، معنا‌ی روشنی ندارد (ر.ک: پارسانیا، ش ۱۸۲۹۹، ۱۳۹۱/۱۰/۳).

این رویکرد مورد نقد با اذعان به اینکه فهم و درک انسان از واقعیت عالم، تابع قدرت و اراده نیست، بلکه عکس آن صادق است، به تحلیل مکانیزم فهم و درک انسان می‌پردازد.



## ۱. توصیف و تفریر مبانی معرفت‌شناختی

### ۱-۱. تحلیل ذات و ساختار درونی علم

در تحلیل ساختار درونی علم و فهم، از چگونگی شکل‌گیری و پیدایش اصل فهم و علم نسبت به واقعیت عالم بحث می‌شود. در واقع وجود و اصل واقعیت علم را از دو جهت می‌توان بررسی کرد؛ نخست، علم و معرفت با توجه به ساختار و متن درونی‌اش و دوم علم به جهت محیط و شرایط اقلیمی، فرهنگی و مذهبی و جامعه‌ای که عالم در آن زندگی می‌کند و یا حالت روان‌شناختی که فرد داراست، که در واقع ساختار بیرونی علم را تشکیل می‌دهند.

آنچه در تحلیل مبانی معرفتی این نظریه مورد بررسی قرار می‌گیرد، مربوط به ساختار درونی علم است و ساختار بیرونی علم، یعنی علل و عوامل بسترساز، طبق این نظریه، لزوماً در درون ادراک نفوذ نمی‌کند. به این ترتیب علم از منظر معرفت‌شناسی در تحلیلی که از این منظر خواهد آمد، مانند اتوبان یک طرفه است؛ یا می‌توان گفت قوه ادراکه در مقام ادراک، دارای ساختار ذهنی تعریف‌شده‌ای - در حکم یک قالب ذهنی - است که در برخورد با واقعیت بیرونی، مُدرکات و معلوم بالعرض (ماده و متعلق ادراک) در آن جای می‌گیرند و درک و فهم شکل می‌یابد. به همین جهت علم ذاتاً کاشف است و این کاشفیت، خاصه ذهن است؛ یعنی تا ذهن در مقام ادراک واقع است، این حاکویت و کاشفیت نیز خواه‌ناخواه وجود دارد و هیچ یک از عوامل بیرونی در ساختار آن دخالت نمی‌کند، حتی اختیار انسان در تکوین فهم حضور ندارد. لذا اسلامیت علم در این مرحله بر اساس ساختار درونی آن مورد توجه قرار می‌گیرد.

## ۱-۱-۱. الحادی و اسلامی نبودن علم در مرتبه ذات و اتصاف به آن، پس از اختیار

در حقیقت نگاه آیت‌الله جوادی آملی به ماهیت و مرتبه ذات علم و جهت‌داری آن، در دو مرتبه قابل تفسیر است: مرتبه قبل از اختیار و مرتبه پس از اختیار. در مرحله قبل از اختیار، در اصل فهم، اساساً ایمان و کفر حضور ندارد تا سخن از دینی بودن و نبودن آن باشد. به عبارتی آنجا که عقل و قوه ادراکی انسان واقعیتی را می‌فهمد، این فهم نیز به نحو کشف تطابقی صورت می‌گیرد. طبعاً علم و فهم به صورت کشف تطابقی، علمی است که برای همگان به نحو مشاع شکل می‌گیرد؛ چرا که به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی «عقل در قدم اول، لابشرط است، اما در قدم‌های بعدی، بر اساس شروطی که در مراحل قبل به آنها رسیده، گام برمی‌دارد و پیش می‌رود» (ر.ک: پارسانیا، ش ۱۸۲۹۹، ۱۳۹۱/۱۰/۳).

پس از آن مرحله، قدرت اختیار انسان، درباره پذیرش و انکار محتوای علم و ادراک، موضوعیت می‌یابد. موضوعیت یافتن کیف اختیار، البته شخصیت عالم را به الحادی و اسلامی متصف می‌کند؛ اما واقعیت علم و فهم را به دینی و غیردینی متصف نمی‌کند. لذا این رویکرد بر اساس حجیت ذاتی کشف تطابقی، مطابقت با واقع را تنها معیار و مناط صدق همه گزاره‌های علمی و دینی می‌داند. به این منوال، دیگر، علم ذاتاً سکولار نیست.

انسان ملحد یا مؤمن، هر علم و فهمی که در ارتباط با موضوعات مختلف داراست، در حقیقت به کشف از واقعیت آنها می‌پردازد؛ لذا در اصل فهم، حتی فهم کتاب مقدس، نمی‌توان میان فهم‌ها تفکیک کرد، بلکه در تفصیل فهم است که موضوع الحاد و ایمان دخالت می‌کند. البته علم به لحاظ جهان‌بینی الحادی،

می تواند صبغه الحادی به خود بگیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، صص ۱۴۴ و ۱۴۷-۱۴۶ و ۱۳۷۵، صص ۷۶ و ۱۲۰).

بنابراین معرفت و علم بعد از حصول مقدمات ضروری آن در اختیار کسی نیست؛ از این رو در جریان اصل فهم و فهمیدن، گره و عقد دیگری در صحنه معرفت وجود ندارد و زمانی که قضیه‌ای بین بود یا با برهان مبین شد، قهراً معرفت، علم، ادراک، عقد و پیوند موضوع و محمول حاصل می‌شود؛ اما ایمان که پذیرش است، فعلی نفسانی و امری اختیاری است؛ یعنی میان نفس انسان و ایمان که فعل اختیاری است، اراده متخلل است؛ به طوری که ممکن است آدمی مطلبی کاملاً واضح را پس از فهمیدن، نپذیرد. یعنی آن را با جان خویش گره نزند و معتقد خویش نسازد.

عقد اول که بخش علم را تشکیل می‌دهد، امری اختیاری نیست، هرچند تحصیل مقدمات حصول علم که شامل اموری نظیر گوش کردن، فکرکردن و نقد و بررسی می‌شود، اموری اختیاری است؛ اما «فهمیدن» امری اختیاری نیست. هنگامی که برهان قطعی بر مطلبی اقامه شد، شخص نمی‌تواند بگوید من آن مطلب را نمی‌خواهم بفهمم. درست مانند اینکه وقتی نور و چراغ روشن شد، ممکن است کسی چشم باز نکند؛ اما چون چشم گشود، دیگر نمی‌تواند بگوید نمی‌خواهم نور را ببینم.

ما در مواجهه با برهان، مضطر به فهم هستیم. مضطر به کسی گویند که در برابر چیزی قرار می‌گیرد و در برهان قطعی، قضایای آن یا ضروری است یا به ضروری ختم می‌شود و هر متفکر سلیم‌القلب در قبال ضروری، منقاد است، نه

مختار (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۲۰-۲۱/پارسانیا، همان). در حقیقت این نظریه ورود به مسئله تولید علم دینی را با تحول و تغییر معرفت‌شناسی کاشفیت، ورودی صحیح نمی‌داند و آن را نمی‌پذیرد.

### ۱-۲-۱. اسلامی بودن علوم با حصول یقین یا طمأنینه عقلایی

پس از اینکه روشن شد در مرتبه ساختار درونی علم، جهت‌گیری‌ها و انگیزه‌ها دخالت ندارد، باید مشخص شود که در چه صورتی به فهم و ادراک خود از واقع، علم و معرفت اطلاق می‌شود. به عبارتی ملاک علمیت چیست؟

در نگاه آیت‌الله جوادی آملی علم اگر علم باشد و مفید یقین و طمأنینه عقلاییه- نه وهم، خیال و یا فرضیه محض- هرگز غیراسلامی نمی‌شود. اساساً وهم، خیال و یا فرضیه محض، علم نیستند، بلکه جهل مرکب‌اند. اگر در عقل ناب به سر برد و از دسترس وهم و خیال رهید، معصوم خواهد بود؛ زیرا در حرم عقل، نه شیطان درونی وهم و خیال راه دارد و نه شیطان بیرونی، تجرد ابلیس مادون سقف عقل محض است. البته چنین مرتبه از مقام عصمت عقلی، اختصاص به امامان معصوم دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶).

به همین جهت، علمی که از اوراق تکوین الهی ورق می‌زند و پرده از اسرار و رموز آن برمی‌دارد، به ناچار اسلامی است و معنا ندارد که به اسلامی و غیراسلامی تقسیم شود، هرچند فیزیکدان ملحد و یا شاک باشد. اینکه به سبب اعوجاج و الحادش ارتباط عالم طبیعت را با خدا قطع کرده، به خلقت باور ندارد، موجب آن نیست 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. البته این سخن شامل محتوای بعضی از علوم آمیخته به وهم و خیال نمی‌شود که در واقع جهل مرکب است، نه علم. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، صص ۸۹ و ۱۴۳ و ۱۴۴).

حاصل اینکه علم از آن‌رو که علم است، الهام الهی است و از جانب او افزوده می‌شود: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم». کار بشر فراهم کردن شرایط و اعداد برای حصول این تعلیم و افاضه الهی است، گرچه عالم ممکن است ملحد و سکولار باشد؛ اما علم سکولار و غیرالهی نیست.

## ۲-۱. تحلیل چگونگی اسلامیت ماهیت کشف و ساختار درونی علم

### ۱-۲-۱. درون ذات‌بودن حجیت عقل به دلیل حیثیت کاشفیت آن

عقل به عنوان یکی از منابع درونی دین، با شناخت و معرفت برهانی و یقینی سروکار دارد؛ لذا عقل، اعم از عقل فلسفی و تجربی، در صورتی که افاده یقین علمی یا طمأنینه عقلی کند، حجت درونی است. عقل به عنوان منبع غنی معرفت دینی، واقعیت نظام عالم را کشف می‌کند و اساساً عقل حیثیتی جز کشف ندارد (همو، ۱۳۹۱، ش ۱). به دلیل اتکا بر برهان و منطق علمی و بازگشت آن به پایگاه قضایای اولی و بدیهی غیراولی، مفید یقین علمی بوده، دارای حجیت شرعی است. حجیت کاشفیت عقل، مدلل به امر بیرون از خود نیست؛ حجیت آن، امری ذاتی و درونی است. ذاتی نیز علت‌بردار نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، صص ۷۱، ۷۹ و ۱۱۲-۱۱۳). وی در تبیینی دیگر اساساً حجیت عقل را معلوم بالذات می‌داند که نیازمند تبیین است، نه تعلیل و اعتبار آن، نه از طریق عقل



اثبات می‌شود و نه از طریق نقل. اثبات آن از طریق نقل، مستلزم دور است (همو، ۱۳۸۱، «الف»، ص ۱۳۶ و ۱۳۸۰، صص ۹۶ و ۱۱۶).

با روشن شدن حجیت ذاتی عقل نظری، احکام و دستورات آن، حجت شرعی بوده، عمل به آن مؤمن و معذر است. به عبارت دیگر دلالت هر یک از عقل و نقل به عنوان دو پایه اساسی معرفت دینی، حکم دین تلقی می‌شود. بر همین اساس، در مسائل علمی، آن استدلالی معتبر است که انسان را به یقین برساند؛ ولی در مسائل عملی، جزم و یقین لازم نیست و همین که اطمینان حاصل شد، می‌توان به آن عمل کرد، نظیر تعبدیات، اگر دلیل عقلی مفروض، مطابق با واقع باشد، استدلال‌کننده مأجور است و می‌تواند به آن عمل کند و اگر مطابق با واقع نبود، استدلال‌کننده مؤمن و معذر دارد؛ یعنی در برابر خداوند به استناد آن دلیل، معذور و در امان است (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۴۱-۴۲/ و ۱۳۸۵، ص ۲۲۸).

#### ۱-۲-۲. تفاوت مفهومی حجیت در اصطلاح فلسفه با حجیت در علم اصول

چنان‌که که قبلاً اشاره شد، حجیت در اصطلاح فلسفه و اصحاب فن منطق با حجیت در علم اصول تفاوت دارد. در حوزه عقل برهانی و فلسفی، حجیت و کاشفیت عقل، ذاتی باب برهان بوده، موجب قطع منطقی و برهان می‌گردد. دلیل ذاتی بودن حجیت عقل نظری به این است که نسبت میان برهان و واقع، صراط مستقیم است و این ارتباط نیز معصوم است و اگر کسی اصل برهان و دلیل قاطع را معصوم ندانست، در واقع به منزله این است که بگوید بشر هیچ راهی به

سوی کشف واقع ندارد که این ادعا نیز به نحوی افتادن در دام سفسطه است؛ چون برهان معصوم است و کشف واقع، ذاتی برهان و ذاتی قطع منطقی است و قطع منطقی نیز هیچ‌گاه اشتباه نمی‌کند و واقع‌نمایی آن معصومانه است. به همین روی حجیت شرعی علوم در ظرفی که از حد فرضیه فراتر رفته، به مرز علم‌آوری یا طمأنینه عقلایی رسیده باشند، مجوز استناد به شارع مقدس است. با این بیان، حجیت علوم عقلی از دو سو تأمین شده است؛ حجیتشان به جهت کاشفیت ذاتی علم و برهان عقلی و حجیتشان به جهت امضای برهان و کشف از سوی شارع. اما در حوزه علوم نقلی یا علوم بشری از جهت طمأنینه‌آور بودن حجیتشان، تأمین شده است؛ به همین جهت شرعی و دینی می‌باشند و معیار حجیت دلیل عقلی به خودش باز می‌گردد؛ اگر مفید علم بود، مطلقاً حجت است و اگر مفید اطمینان عقلی بود، حجیتش مشروط است به اینکه اعتبار آن را شارع امضا کند (ر.ک: همو، ۱۳۸۶، «الف»، صص ۷۹، ۸۹ و ۱۱۳-۱۱۷).

حاصل اینکه با حجیت معرفت‌شناختی عقل، دستاوردها و معارف عقلانی و عملی بشر، صبغه دینی به خود می‌گیرد و آنها را در درون هندسه معرفت دینی قرار می‌دهد.

### ۱-۲-۳. درجه و میزان علمیت علوم، ملاکی برای توزین اسلامیت هر علمی

این نگاه حداکثری به علم دینی، حوزه گسترده‌ای از علوم حتی علوم تجربی و کاربردی را نیز شامل می‌گردد؛ لذا وقوع و پدیدآمدن علوم هم‌چون اصول فقه که از تک‌گزاره‌های آموزه‌های [بنیادی] متون دینی هم‌چون «لاتسنقض الیقین بالشک» برآمده است، دلیلی بر امکان علم دینی حداکثری در حوزه تجربی و

ریاضی و کاربردی می‌باشد؛ زیرا بر اساس روایت «علینا القاء الاصول الیکم و علیکم بالتفرع» می‌توان با فهم محققانه و مجتهدانه، علوم دیگر را تأسیس کرد. پس اگر اصول فقه از علوم اسلامی است - چنان‌که هست - بسیاری از علوم انسانی دیگر و نیز علوم تجربی را می‌توان از علوم اسلامی به شمار آورد.

میزان اسلامیت و دینی بودن معرفت‌ها، مرهون درجه علمی بودن آن است. اگر ثبوت علمی آنها قطعی باشد، استناد آن به اسلام، یقینی است. اگر میزان ثبوت آنها ظنی باشد، مقدار اسناد آنها به اسلام در حد مظنه است (ر.ک: همو، ۱۳۷۲، صص ۸۰ و ۳۶۸-۳۶۹).

طبق این مبنا باید ریاضیات به عنوان دینی‌ترین علم تصور شود. البته بدیهی است که اسلامی بودن به این معنا نیست که تمام فرمول‌های ریز و درشت در احادیث آمده است. این نظریه در جای دیگر در بحث ملاک اسلامیت علم، قداست معرفت دینی عالم را پیش می‌کشد؛ در آنجا قدسیت معرفت دینی را حاصل خصلت تطابقی علم می‌داند؛ لذا علم به هر میزان که خاصیت انکشاف و مطابقت آن احراز شود، قدسیت و اسلامیت آن نیز احراز شده است. (ر.ک: همان، ۱۳۷۲).

در این فراز می‌توان حجیت دانش‌ها را در حوزه علوم برهانی و عقلی در این گزاره‌های منطقی خلاصه کرد:

الف) گزاره یا قضیه‌ای اسلامی است که از میزان و درجه علمیت بالایی برخوردار باشد (دارای یقین منطقی باشد).

ب) علمیت و یقینی بودن هر گزاره و قضیه علمی بر اساس کاشفیت تطابقی ممکن می‌گردد.

ج) هر گزاره و قضیه‌ای علمی که کاشف از واقع باشد، اسلامی خواهد بود.

اما نسبت به علوم نقلی و ارزشی و دانش تجربی و فنی نیز حجیتشان را می‌توان در این ساختار منطقی مورد تحلیل قرار داد:

الف) همه گزاره‌های علوم نقلی و تجربی بشر، اگر مفید طمأنینه عقلی باشند - نه وهم و خیال - علمی - نه علم - هستند.

ب) گزاره‌های نقلی و تجربی، مفید طمأنینه عقلی‌اند و در صورتی که شرع با آن مخالفتی نکند، مجوز استناد به شرع را دارند.

ج) در نتیجه همه علوم نقلی و تجربی مفید طمأنینه، مستند به شرع بوده، متصف به صفت اسلامی خواهند بود، اگر با شرع مخالفتی نکند. البته روشن است که مشروط‌کردن حجیت علوم نقلی و تجربی به اطمینان عقلانی و از سوی دیگر مشروط‌کردن اعتبار این طمأنینه عقلی به عدم مخالفت با شرع، عملاً به معنای عدم ارائه ملاک روشن برای استناد به شرع می‌باشد.

## ۲. تقریر و توصیف مبانی فلسفی نظریه علم دینی

۱-۲. کاشفیت فلسفه از فعل و صنع الهی و اسلامی شدن فلسفه علم و علوم با توجه به آنچه در مبانی معرفت‌شناختی گفته شد، حقیقت علم در منطق کشف واقعیت، اعم از اینکه این واقع، قول الهی باشد یا فعل، عهده‌دار کشف و تفسیر نظام تشریح و خلقت (طبیعت) و بیانگر رمز و راز، صدر و ساقه جهان و فعل خداست و بی‌شک پرده از فعل و قول خدا برمی‌دارد؛ لذا علم - ناگزیر - الهی و دینی است و علم هرگز الحادی نخواهد بود. پس قبل از هر چیز، فلسفه ترسیم نقشه جامع



جهانی را بر عهده دارد؛ وقتی فلسفه با جهان رودررو می‌شود، در قامت یک مهندس در پی ترسیم نقشه جامع جهان، اول سکولار است. منظور آیت‌الله جوادی آملی نیز از سکولار «لابشرط» نسبت به دین است، نه ضد دین؛ یعنی نه دین دارد، نه بی‌دین است؛ چون هنوز دین ثابت نشده است. به همین جهت فلسفه به عنوان علم اعلا متکفل ترسیم خطوط کلان جهان‌بینی است و سایر علوم نیز خطوط کلی نقشه حرکتی خود را بر اساس فلسفه اعلا توزین و میزان می‌کند.

اگر فلسفه که مهندسی نقشه جهان را به عهده دارد، بیراهه رفت و الحادی شد، نقشه ملحدانه ترسیم می‌کند و اولین آسیب را به خودش می‌رساند و به دنبال آن، همه علوم، الحادی می‌شود؛ ولی اگر به عنوان یک طراح و مهندس به این نتیجه رسید که خدایی هست، فلسفه به عنوان علم اعلا و مطلق دینی می‌شود. بر این اساس همه علوم نیز دینی خواهد بود، علم غیردینی محال است. تمام واقعیت عالم جز فعل خدا، چیز دیگر نیست. باید حساب علم را از عالم جدا کرد. نکول و قبول عالم فرقی ندارد؛ اگر کافری روشمندان کاشف از واقعیتی شد، این علم دینی است، ولو خودش خدا را قبول ندارد و اگر یک مسلمان و موحدی به نحو روشمند سخن نگفت، هرکشفی هم کرده باشد، علمش غیردینی است؛ چون مطابق با واقعیت نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ب»، ص ۱۰۷-۱۱۲ و ۱۳۹۲، «الف»).

با توجه به سخن فوق، آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر این سخن که چگونه می‌توان از سکولار و بی‌طرف بودن علم فیزیک و شیمی سخن گفت، در حالی که این علوم تجربی و انسانی بر فلسفه علم خاص و آن نیز بر یک فلسفه مطلق تکیه

زده است؟ در فلسفه مطلق امر دایر میان نفی مبدأ و مقصد و یا اثبات آن است. اگر عالم را مخلوق خدا می‌داند، بر همین اساس نیز به کاوش در طبیعت می‌پردازد. البته ممکن است خود دانشمند نسبت به فلسفه مطلقش غفلت داشته باشد؛ اما این غفلت، واقعیت دانش را تغییر نمی‌دهد؛ زیرا واقعیت امر از دو حال بیرون نیست؛ یا ملتزم به یک مبدأ و غایتی برای نظام هستی است یا نه. کسی که علم را ابزار و واسطه پاسخ مثبت به پرسش فوق می‌کند، علم را الهی کرده است و کسی که علم را ابزار و واسطه پاسخ منفی قرار می‌دهد، علم را الحادی می‌کند. (ر.ک: همو، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۱۳۰).

## ۲-۲. سکولار بودن فلسفه در مرحله پیدایش و الهی و الحادی شدن آن پس از اختیار در مرحله بقا

پایگاه فلسفی این نظریه که به دنبال علم و معرفت اعلاهی هستی است، در مواجهه با واقعیت عام عالم، تابع منطق کاشفیت علم است؛ لذا عقلانیت اکتشافی (فلسفی) در کلان‌ترین سطح تحلیل (فرایند انتزاع و انطباق) به فلسفه مطلق به عنوان علم اعلا می‌رسد؛ لذا اساس دینی و اسلامی بودن علم، به دینی بودن پایگاه فلسفه حاکم بر علوم حوالت داده می‌شود. به این ترتیب با حاکمیت و امامت و ریاست فلسفه مطلق بر علوم، دینی شدن علوم ممکن و حاصل می‌شود.

در این نگاه، فلسفه مطلق، در آغاز و تولدش آزاد و رها از هرگونه قیدی، یعنی لابشرط و سکولار است. به اصطلاح «حرية الحدوث و رقية البقاء» است؛ یعنی آنجا که واقعیت عام عالم را بر اساس عقل برهانی درک و توصیف می‌کند، دیگر مقام

کشف واقع است. در این مقام اساساً بستری برای حضور و دخالت اختیار انسان وجود ندارد، بلکه منطقاً نمی‌تواند حضور داشته باشد. ولی هنگامی که سامان پذیرفت و شکل گرفت، با توجه به پذیرش و یا انکار آن بر اساس اختیار، متصف به الهی یا الحادی می‌شود.

در حقیقت ملاک دینی و غیردینی بودن فلسفه نیز همچون هر علم و دانش دیگر باید تابع ملاک و مناط معرفتی شناختی آن باشد؛ لذا تصریح می‌کند که فلسفه مطلق، به طور کلی همان فلسفه نابی است که از هر قیدی آزاد متولد می‌شود؛ یعنی در زاد روز خود هیچ صبغه‌ای ندارد؛ به طوری که نسبت او به الحاد و توحید همسان است و با هیچ کدام پیوندی ندارد؛ اما هیچ مطلقاً بدون قید و هیچ کلی بدون تشخیص یافت نمی‌شود و قید آن یا الحاد است یا توحید؛ لذا فلسفه، یک جهانی بینی آزاد است که در بدو پیدایش سکولار است، برخلاف دین که یک جهان بینی خاص بوده، دین نسبت به آن بشرط لا است.

آیت‌الله جوادی آملی در این راستا در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان مدعی اسلامی شدن علمی مثل زمین‌شناسی، فیزیک یا ریاضیات شد؛ بیان می‌نمایند که علوم و دانشمندان نمی‌توانند مستقلاً در رابطه با مبدأ و مقصد عالم، نفیاً و اثباتاً سخن بگویند و حرف اثباتی بزنند. فقط ساکت‌اند؛ هیچ حقی در این حوزه ندارند. چرا؟

برای اینکه اسلامی و غیراسلامی، دینی و غیردینی مربوط به زمین و زمان نیست؛ مربوط به کل جهان است. آیا کل جهان خدا دارد یا ندارد؟ جهان آغازی دارد یا ندارد؟ انجामी دارد یا ندارد؟ این امور مربوط به جهان بینی است. کار

فلسفه، مهندسی کل است؛ علمی است مربوط به کل عالم. اینکه در علوم طبیعی گفته می‌شود طبیعت چنین کرد و... وقتی خدایی در کار نباشد، زمین‌شناسی، ریاضیات و همه علوم الحادی محض می‌شود. حالا ممکن است خود شخص نماز بخواند، خود شخص مسلمان باشد، اما این علم، الحادی است؛ ولی اگر فلسفه بیراهه نرفته و ثابت کرد جهان صانعی دارد، این نظم دقیق را ناظمی هست، در نتیجه اذعان می‌کند که ما دانشی به نام طبیعت‌شناسی نداریم، بلکه خلقت‌شناسی داریم، خلقت‌شناسی هم نمی‌تواند، دینی نباشد. (ر.ک: جوادی آملی در: [www.portal.esra.ir](http://www.portal.esra.ir)، ۱۳۹۰).

اگر معلوم شد که خلقت را به عنوان فعل خدا، نه به عنوان طبیعت، بررسی می‌کنیم، اسلامی شدن چنین دانشی به این بحث بازگشت می‌کند که متعلق آن، تفسیر فعل خداست؛ همان‌گونه که تفسیر قرآن یک علم اسلامی است، تفسیر زمین نیز اسلامی خواهد بود لاغیر، فرقی بین آن دو وجود ندارد. بنابراین بر محور فلسفه مطلق الهی، علم غیردینی وجود ندارد. (همو، ۱۳۸۹).

### ۲-۳. سازوکار حضور فلسفه مطلق دینی در علوم و فلسفه علوم

به این ترتیب فلسفه مطلق در رأس و بنیان همه علوم قرار می‌گیرد که فلسفه‌های مضاف از آن تغذیه می‌کنند و منشأ تولید و صدور علوم می‌گردند؛ لذا اگر فلسفه مطلق، دینی باشد، فلسفه‌های مضاف - مثلاً فلسفه علم - نیز دینی خواهند بود و به تبع آن، علم نیز دینی خواهد شد؛ زیرا فلسفه مطلق با ارائه اصول کلی و حاکم بر نظام هستی و نیز ارائه مبانی و مبادی کلی، چارچوب



مفهومی کلان و کلی برای فلسفه‌های مضاف ایجاد می‌کند. فلسفه‌های مضاف در درون چارچوب فلسفه مطلق، خود اصول جزئی متفرع از آن را بنیان می‌گذارد و اصول مذکور به قوانین و قواعد علمی در هر حوزه منتهی می‌شود.

با توجه به نکته فوق، چگونگی اسلامی شدن علوم و فلسفه علوم از طریق فلسفه مطلق و یا کارآمدی فلسفه مطلق در تمام علوم جزئی، به این نحو است که یک اندیشور قبلاً خطوط جامع فلسفه مطلق را فراگرفته باشد؛ آن‌گاه حضور بدون امتزاج آن اصول کلی را در تمام محورهای علمی مورد ابتلای خود مشاهده نماید؛ به طوری که هیچ مطلب علمی را بدون شهود فلسفی ننگرد؛ چراکه تفکیک علم مقید از دامن علم مطلق، موجب بی‌ریشه شدن آن علم و در نتیجه عقیم شدن آن می‌گردد. در حالی که با تعامل و ارتباط این دو، یعنی علم مطلق (= فلسفه) و علم مقید (= علوم) هر علمی از دو بعد رشد قابل ملاحظه خواهد یافت:

الف) ترقی درونی آن علم که به تولید و تأسیس مبانی خاص و مبادی مخصوص همان علم منجر می‌شود.

ب) تقرب آن علم به بارگاه فلسفه مطلق است؛ زیرا صبغه وجودی آن علم بهره‌ور از فلسفه مطلق کامل‌تر یا روشن‌تر می‌گردد و با ظهور صبغه وجودی، بهره‌وری آن از اصول جامع فلسفی بیشتر می‌شود (همان).

به این ترتیب، طبق این نگاه علومی زیرمجموعه فلسفه علم قرار می‌گیرند که فلسفه مضاف شمرده می‌شوند و فلسفه مضاف نیز خود زیرمجموعه فلسفه مطلق است. با پذیرش این امر به این نتیجه می‌رسیم که اساساً چیزی به نام علم سکولار و ختتا و بی‌طرف نداریم، هرچند عالم آن علم می‌تواند سکولار - یعنی

بی طرف - زندگی کند؛ زیرا پیش فرض‌ها، یعنی اصول موضوعه هر علم، تعیین کننده الحادی یا الهی بودن آن دانش است. هرچند پیش فرض‌های تعیین کننده، در فلسفه‌های مضاف طبقه‌بندی می‌شوند و فلسفه مضاف هر علمی، بخشی از آن اصول موضوعه را با ترتیب خاصی طراحی می‌کند، لکن عصاره آن پیش فرض‌ها در فلسفه مطلق رقم می‌خورد؛ وجود و عدم آنها در آن بارگاه تصویب می‌شوند و آن‌گاه در کارگاه‌های فلسفه‌های مضاف و علوم مندرج تحت آن پیاده می‌گردد. (همو، ۱۳۸۶، «الف»، صص ۱۲۸-۱۳۰، ۱۶۷ و ۱۷۰).

حاصل اینکه این نگاه تصریح می‌کند که «علم تجربی در ذات و سرشت خویش جوهر الحادی ندارد؛ چنان‌که فلسفه علم نیز ذاتاً منزله از الحاد است. عالم علوم تجربی اگر به‌خوبی به محدودیت‌ها و اقتضائات و قلمرو معرفتی تجربه و دانش حسی و تجربی واقف باشد، هرگز به خود اجازه نمی‌دهد از علوم طبیعی انتظار ارائه جهان‌بینی و هستی‌شناسی داشته باشد؛ پس علم تجربی ذاتاً الحادی و ملحدپرور نیست، بلکه این برخی ملحدان هستند که با تجاهل به ضعف‌ها و محدودیت‌های علوم تجربی از آن دست‌آویزی برای ماده‌پرستی می‌سازند» (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳).

### ۳. ملاحظات انتقادی بر مبانی معرفت‌شناختی

نگرش حداکثری به علم دینی، در گفتمان علمی موجود، مخصوصاً از سوی اندیشمندان حوزوی، همچون استاد علامه حضرت آیت‌الله جوادی آملی، بعد از انقلاب اسلامی ایران، به‌ویژه در دهه سوم، تلاش در خور توجهی است که به

دنبال ظهور چالش‌ها و موانعی همچون فقر تئوریک نظام و فقدان نرم‌افزارهای لازم در اسلامی شدن ارکان جامعه انقلابی و اسلامی، امروزه طرح مسئله علم دینی، به صورت امری جدی برای حل آسیب‌های انقلاب اسلامی و تمدن اسلامی در حال پیگیری است؛ اما با این حال این نظریه نیز حاوی نکات و ملاحظات چالشی است که مسئله اساسی تولید علم را تحت الشعاع قرار می‌دهد. این نظریه، علی‌رغم دغدغه و میل باطنی و با توجه به ضعف ساختاری نظریه، برون‌داد و منتج نهایی آن، نتوانسته است انتظارات و اهداف طرفداران تحول علوم و تولید علم دینی و منویات نظریه‌پرداز را تأمین و محقق کند.

### ۳-۱. عدم تلازم میان کاشفیت علم و جهت‌داری علم

از آنجاکه مبنا و متغیر اصلی در تعیین سرنوشت علم دینی، مبانی معرفت‌شناختی این نظریه است، ضروری است نخست این مبانی مورد بررسی قرار گیرد. به همین جهت اولین پرسشی که در نگاه معرفت‌شناختی این نظریه باید بررسی و به آن پاسخ داده شود، این است که آیا بر اساس نظریه کشف و مطابقت ذهن و عین، می‌توان بر نظریه تولید علم دینی اصرار ورزید؟ البته شکی نیست که با ادعای کشف در نظریه معرفت، طرح مسئله اسلامی‌سازی علم از حیث و ملاحظات دیگر معنادار و ممکن خواهد شد.

این معناداری نیز ربطی به ساختار و ماهیت درونی علم ندارد؛ زیرا به اقتضای خود منطق حاکم بر علم و ادراک، اسلامی‌سازی علم بی‌معنا و ممتنع است؛ چراکه ساختار علم، صرف نظر از هرگونه اراده و اختیار هر فردی

بالضروه اسلامی است و نیازی به اسلامی کردن ندارد؛ اما با این وجود، با پذیرش نظریه کشف باز هم می‌توان مسئله جهت‌داری علم را بر اساس نوع کاربرد علوم و دانش‌های کشف‌شده، در جهت رفع نظام نیازهای بومی و دینی دنبال کرد و آن را معنادار دانست.

صرف نظر از مسئله کاربرد علم، آنجا که موضوع جهت‌داری علم را علی‌المبنی دنبال می‌کنیم، موضوع کمی پیچیده‌تر شده، نمی‌توان مسئله امکان و معناداری علم دینی را به‌آسانی پذیرفت یا رد کرد. به همین روی جای سؤال است که آیا نظریه‌ای که علم را به مطابقت با واقع تعریف می‌کند، اساساً می‌تواند جهت‌داری علم را در ذات علم اثبات کند، تا بتوان از تولید علم دینی سخن گفت؟ یا اینکه جهت دینی علم، به لحاظ مبانی معرفتی مفروغ‌عنه گرفته شده است؟

در حقیقت طبق مبنای کشف، در روش برهانی حاکم بر علم نمی‌توان تصرف کرد، ولی با نگاه فرایندی به علم و حاکمیت جریان نیاز و ارضا می‌توان تفاوت‌ها را در روش علم شاهد بود. به همین جهت روش تحقیق می‌تواند مبتنی بر کشف باشد، ولی فرایند توسعه نیاز و ارضای دینی و گسترش اخلاق دینی که بر فرایند تحقیق حاکم می‌شود، محصول آن علم دیگری خواهد بود. حتی با فرض اینکه علم هم ناظر به واقع است، روش‌های مختلفی می‌تواند در کشف واقع به کار آید؛ بنابراین حتی در مبنای کشف، ضرورتی ندارد روش تحقیق ناظر به اکتشاف، حتماً یکی باشد؛ لذا متدولوژی علوم حتی بر مبنای کشف، بر اساس تفاوت نوع نظام نیازهای هر جامعه تغییر خواهد کرد (میرباقری، ۱۳۸۷/۲/۲۸).

### ۳-۱-۱. حاکمیت جریان علیت بر مکانیزم و ساختار فهم و عدم دخالت انگیزه‌ها در مرتبه فهم واقع

در نظریه کاشفیت، فرایند شکل‌گیری فهم و علم انسان از واقعیت‌های بیرونی، بر اساس مکانیزم کشف تطابقی و با جریان علیتی تفسیر می‌شود؛ از همین رو دلیلیت عقل و درک نظری، تابع علیت می‌باشد. روشن است که با حاکمیت فرایند علیت، اختیار و ایمان در مکانیزم فهم و دلالت هیچ تأثیری ندارد، بلکه مسئله اختیار و ظهور ایمان، پس از اتمام دلالت ذهنی ممکن می‌گردد.

این نظریه به صراحت، اراده فرد را در این مرحله از فهم، منقاد و تسلیم فهم برهانی می‌داند و لذا جریان اختیار فرد پس از شکل‌گیری فهم، موضوعیت پیدا می‌کند و انگیزه‌های ایمانی و الحادی فرد، در کاربرد فهم دخالت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۲۱-۲۳).

با این‌همه به نظر می‌رسد تحلیل واقعیت فهم و مکانیزم فهم بر اساس علیت و ساختار ذهنی حاکم بر آن نمی‌تواند جریان علم و دلالت ما را از عالم ذهن به عالم خارج توجیه منطقی کند. اگر جریان علیت بر فرایند دلالت حاکم شود، حتی ادنی مرتبه حضور فاعل شناسا در دلالت، یعنی التفات ذهنی نیز انکار می‌شود، چه رسد به حضور تام اختیار فاعل شناسا. بر این اساس، دیگر دلالت ذهنی و حصول علم و فهم، یک ویژگی و وصف انسانی و منسوب به وی نخواهد بود، بلکه هر موجودی در عالم را می‌توان با قرارگرفتن در یک شرایط علی، عالم تلقی کرد و وصف علم بر آن اطلاق نمود. حتی با پذیرش این منطق فهم، باید وصف دینی را به همه پدیده‌های عالم اطلاق کرد؛ یعنی همه عالم، عالم و دینی است.

بنابراین اگر حجیت به یقین نظری باز گردد، در این فرض عقل نظری ابزار تمام حجیت خواهد بود؛ لذا مطابق این مبنا خصلت و ساختار ذهنی افراد به گونه‌ای است که می‌توان بر اساس آن، احتجاج برهانی کرد. به این ترتیب می‌توان «دلیلیت» و دلالت انسان را به واقع و کشف آن را ممکن ساخت و تمام کرد؛ بر این اساس «جریان علیت» بر «دلیلیت» حاکم می‌گردد و بلکه «دلیلیت» از مصادیق علیت خواهد.

### ۲-۱-۳. توصیف ساختار نظریه کشف در تحلیل اصل فهم و تفسیر چگونگی علم به واقع

با توجه به این تحلیل منطقی از نظریه کشف، باید گفت که اگر جریان کشف، فرایندی است که بر اساس ضرورت علی و معلولی صورت می‌گیرد، در این فرض، اساساً نمی‌توان مدعی شد که ما با عقل نظری، واقع را کشف کرده، به آن علم داریم و حتی با حاکمیت جریان علیت بر فرایند فهم، معنا ندارد علم ما به واقع، «صدق و کذب» بردار باشد؛ زیرا علیت در ساختار ذهن به گونه‌ای عمل می‌کند که نمی‌توان از فهم و دلالت به واقع امتناع کرد. در این مرحله فعل و انفعالاتی در ذهن ایجاد می‌شود که مدر ██████████ک (فاعل شناسا) در آن دخالتی ندارد، پس چگونه می‌توان اسم آن را علم و فهم انسان به موضوع دانست؟

اگر جریان فهم را صرفاً انعکاس واقع یا حتی انشاء صورت واقع و یا افاضه آن در ساختار ذهن تلقی کنیم، مثل این است که بگوییم امواج صوتی که در یک لوح فشرده ضبط شود، خواه امواج صوتی مربوط به فرد ملحد باشد یا مؤمن،

این لوح فشرده مؤمن است و آن یکی کافر؟! این عالم است و آن یکی جاهل؟! اگر مدرک هیچ دخالتی در جریان اصل علم به واقع ندارد، چرا این فهم و علم به فرد نسبت داده می‌شود؛ لذا گفتن ادراک من، فهم من و علم من، بی‌معناست. با توجه به آنچه گفته شد، اگر اراده و اختیار، مقوم اصلی علم و معرفت نباشد، اطلاق عالم بر شخص بی‌معناست؛ پس باید اراده در ساختار و ماهیت فهم حضور یابد تا علم معنا داشته باشد، نه اینکه اراده صرفاً علتی از علل اعدادی در پیدایش معرفت تلقی شود.

### ۳-۱-۳. انکار کشف تطابقی در فرایند فهم با فرض پذیرش اصل علیت

نقد دیگری که در این راستا می‌توان وارد دانست، این است که حتی بر مبنای حاکمیت علیت در فهم و علم به واقع، همچنان نظریه کشف تطابقی نقض می‌شود؛ زیرا طبق این نگاه، تفاوت و اختلاف فاعل‌ها (مدرک) و نوع تعیین‌شان در فهم دخیل نیست؛ در حالی که حتی بر اساس مکتب اصالت وجود، هر مدرکی تشخص و تعیینی خاص از مراتب تشکیکی وجود یا از مظاهر آن است؛ لذا هر مدرک با توجه به تشخصی که دارد، در مقام فهم، به عنوان علت فاعلی فهم حضور دارد.

با تعدد و تکثر تشخص افراد، برابری در فهم، نسبت به واقعیت‌های بیرونی، حتی نسبت به یک حیثیت خاص از یک واقع، خلاف «اصل علیت» است. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که خصوصیات و تعینات موضوع ادراک، در نحوه ادراک و نیز در نحوه فهم مؤثر است، خصوصیات فاعل شناسا (مدرک) نیز در فرایند و

حاصل فهم اثرگذار است. اگر خصوصیات مدرک در مکانیسم فهم حضور داشته باشد، دیگر نمی‌توان فرایند فهم را به کشف برابر و تطابقی تحلیل کرد، بلکه باید از کشف صددرصد و تام دست شست و از کشف فی‌الجمله واقع و از کشف به نسبت واقع، به عبارتی کشف نسبی، سخن گفت.

#### ۴-۱-۳. فقدان ادله اثباتی بر تطابق ذهن و عین و ابهام در معنا و مفهوم کشف تطابقی

اکنون باید دید اساساً چنین تلقی از ادراک و فهم چه مشکلات و ضعف‌های دارد؛ آیا در نگاه رایج می‌توان بر این نقض‌ها فائق آمد؟ نخستین پرسش کلیدی که فرد با آن مواجه می‌شود، این است که خود کشف یعنی چه؟ کشف یک شیء از شیء دیگر به چه معناست؟ آیا صرف تطابق دو شیء یا امر، شرط کافی بر کشف علم از معلوم است؟

به نظر می‌رسد حقیقتاً از تطابق، یک گذر منطقی برای کاشفیت وجود ندارد؛ لذا تطابق، امری است و کشف، امری دیگر. ارتباط منطقی میان آن دو برقرار نیست. حتی با فرض پذیرش برقراری تطابق تام میان ذهن و عین، دلیل منطقی بر اینکه با دارا بودن صورت علمی یک «واقعیت» به خود «واقعیت ذی صورت» می‌رسیم، وجود ندارد.

صورت علمی، لزوماً ما را به مصداق مشخص و معینی دلالت نمی‌کند؛ یعنی اگر صورت یک واقعیت پیش ما حاضر است، نمی‌توان به قاطعیت گفت که مربوط به واقعیت خارجی «الف» است، نه واقعیت دیگری به نام «ب»؛ زیرا صرف تطابق، انتقال از علم به معلوم خاص را توجیه نمی‌کند. اینکه گفته شود این صورت ذهنی، صورت آن معلوم و واقعیت خارج است، پس کاشف از اوست، کفایت نمی‌کند؛



زیرا علم به صورت شیء، علم به خودش نیست، بلکه علم به صورت شیء است. بر فرض که بپذیریم صورت، مطابق با واقع است، دلیل بر کشف واقع نیست؛ لذا تلازم منطقی میان تطابق و کشف وجود ندارد. تطابق، واقعیتی است و کاشفیت، واقعیتی دیگر. اساساً کشف یک شیء از شیء دیگر بی‌معناست، جز اینکه در اینجا نیز هم ادعای بداهت شود، در غیر این صورت منطقاً طرفداران نظریه کشف نتوانسته‌اند تطابق صور ذهنی با خارج را تفسیر کنند، مگر بر پایه اصالت ماهیت که آن هم محل خدشه است.

بر همین اساس در دستگاه فلسفی اصالت وجود نیز رابطه ذهن با خارج به درستی تفسیر نشده است. کشف تطابقی، هیچ دلیلی جز ادعای «بداهت» ندارد؛ لذا نظریه کاشفیت تطابقی، به شکل ادعائی طرح شده است و فارغ از دلیل محکم و علی‌المناسبت و حتی ادله‌ای که در اثبات وجود ذهنی، در متون فلسفی موجود آورده شده است، سلب و دفع نظریه مخالفان وجود ذهنی - اعم از نظریه شبح، اضافه، منکران علم - را تمام می‌کند، نه اثبات ادعای تطابق و کشف مطلق را؛ چنان‌که علامه شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه بر این مطلب اذعان می‌کند. این نگاه برای بیان ارتباط منطقی ذهن و عین و فرار از لوازم منفی سوفسطایی و منکران علم، به نظریه تطابق رو آورده است، در حالی که منطقاً برای گریختن از تالی فاسد نظریه انکار ذهن و علم به واقع، افتادن در طرف مقابل آن نظریه به نحو مطلق‌گرایانه روش درستی نیست.

نظریه کشف تطابقی با وجود میل باطنی صاحب نظریه و ادعای رئالیسم معرفت‌شناختی آن، مسئله علم و فهم به واقع را همچنان لاینحل باقی می‌گذارد؛

لذا در این رویکرد علم و فهم از واقع اگر به نحو تطابقی تفسیر نشود، علم به خارج قابل اثبات نیست و در دامن شکاکیت و سفسطه و نسبییت گرفتار می‌شود؛ در حالی که دلیلی بر چنین اطلاقی وجود ندارد که چگونه منکر اصل تطابق می‌تواند منکر علم به واقع باشد؟

اگر امر بین نظریه‌ای که علم و معرفت را به کشف تام و تطابق صددرصد تفسیر می‌کند دایر باشد، که در نهایت وصف عالمیت و وصف علم انسان را بی‌معنا می‌کند و فاقد توجیه منطقی است و به هر چیزی می‌توان علم و عالم اطلاق کرد و نظریه‌ای که از نسبییت مطلق و غیرقاعده‌مند طرفداری می‌کند، چاره‌ای نیست جز اینکه دخالت فی‌الجمله اختیار انسان- نه صرفاً به عنوان علت اعدادی- را در ساختار فهم بپذیریم و از کشف فی‌الجمله و به نسبت واقعیت سخن گوئیم و البته حضور فاعل شناسا در فرایند فهم نیز بی‌شک نیازمند منطوق و ضوابط جدیدی است که بتواند تناسبات اراده‌ها را قانونمند کند. در این رابطه بحث‌ها و نقدهای جدی وارد شده است که در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست و از تفصیل و ارائه آن در این تحقیق خودداری می‌کنیم (ر.ک: حسینی، جلسه نهم، ص ۱۱-۱۲ و ۱۳۸۷، جلسات ۱ تا ۲۷ / میرباقری، ۱۳۸۱، ص ۸۷-۹۱).

### ۲-۳. عدم گسست انگیزه‌ها از انگیزه‌ها و ساختار فهم

جهت‌داری ساختار فهم بر اساس ضرورت غایت‌مندی حرکت هستی فهم عالم و عالم تکوین اکنون پس از نقدهایی بر اصل نظریه کشف، نقدهای دیگری که مربوط به لوازم منطقی پذیرش نظریه کشف است، می‌توان طرح کرد. بر اساس این نظریه باید

رابطه منطقی عقل نظری کاشف با عقل عملی و امکان تفکیک آن دو در عینیت مورد بحث قرار گیرد.

در حقیقت در مقام تحلیل ذهنی و انتزاع می‌توان به راحتی رابطه انگیزه و انگیزته و ایمان و فهم را برید؛ اما نمی‌توان با این نگرش تحلیلی و تجزیه‌ای مدعی شد که در متن واقع هم نسبتشان بریده است و در عینیت مستقل از هم، عمل و حرکت می‌کنند؛ به همین جهت یکی ضعف‌های اساسی نظریه کشف در تحلیل ماهیت علم، این است که اساساً فهم و علم را از منظر واقعیت و هستی خود فهم و احکام مربوطه به آن، مورد توجه قرار نداده است؛ یعنی آیا واقعیت فهم به عنوان بخشی از هستی انسان و به تبع، به عنوان بخشی از کل هستی عالم می‌تواند از شمولیت اصل حرکت به دور باشد.

اگر در مبنای فلسفی، خود عالم هستی را عین سیلان و تغییر تحلیل می‌کنیم و بر حرکت جوهری عالم اذعان می‌کنیم، آیا این تغییر و سیلان و حرکت جوهری عالم، شامل همه ابعاد و وجوه هستی انسان نیز می‌شود یا نه؟ در واقع اگر ما حرکت و تغییر را در بخشی از هستی به عنوان اینکه امری مجرد است، تعطیل کنیم، اساساً مسئله اشتداد نفس و تکامل روح و حرکت جوهری نفس بی‌معنا خواهد بود؛ لذا با پذیرفتن تکامل‌پذیری روح و اشتداد نفس، به تبع، واقعیت ادراک و فهم که در ذیل نفس واقع می‌شود، نمی‌تواند بدون حرکت و تغییر و رشد باشد. اگر حرکت‌مندی شامل آن شود، آیا حرکت منطقیاً جهت و غایت می‌خواهد یا نه؟

اساساً مجرد بودن امور نباید مانع حرکت و تغییر و تبدیل در آن باشد و گرنه

با اصل اقتضای مخلوقیت سازگار نیست و حرکت مندی و تغییر نیز لزوماً با مادی بودن یک پدیده تلازم ندارد. اقتضای مخلوقیت و ممکن الوجود بودن یک پدیده این است که حدپذیر، تغییرپذیر، ترکیب‌پذیر و تکامل‌پذیر باشد؛ به همین دلیل می‌توان مدعی شد در مقام تحلیل باید لوازم مبانی فلسفی و احکام هستی‌شناختی را بر وجود ذهنی و واقعیت فهم، به عنوان بخشی از هستی، مورد دقت و توجه قرار داد؛ لذا هرگونه حرکتی در عالم، بر اساس یک غایت و جهت عقلانی و عقلایی صورت می‌گیرد.

انسان به عنوان موجودی که دارای اشتداد نفس و استکمال نفس و روح می‌باشد، باید در بخشی از حرکت استکمالی نفس با دخالت و حضور ارادی، به حرکت فهم و سنجش خود جهت دهد و این جهت‌دهی با اختیار جهت و غایت معین امکان‌پذیر است، در غیر این صورت حرکت سنجشی و جریان فهم که توسط عقل رقم می‌خورد، بدون یک غایت امکان‌پذیر نیست. پس هر حرکتی، یک غایت متناسب می‌طلبد؛ لذا به‌وضوح بر اساس اصل عام حرکت، نوع انگیزه‌ها و شخصیت عالم در متن حرکت سنجشی ذهن و عقل انسان و در جهت‌دهی آن حضور دارد، والا حرکت بدون تعیین جهت صورت نمی‌گیرد.

### ۳-۳. تحلیل جهت‌داری علم بر اساس تفسیر فهم و علم به عنوان فعل و عمل نفس

ارتباط و پیوند درهم‌تنیده انگیزه و اختیار عالم با مکانیزم فهم و ادراک را می‌توان با تبیین و تحلیل دیگری دنبال کرد؛ به این بیان که اساساً خود واقعیت فهم برهانی و نظری فعل درونی نفس ماست. اگر بپذیریم که خود فهم به لحاظ

وجودشناختی یک فعل و عمل نفسانی است و افعال نیز تابع اراده انسان واقع می‌شوند، طبعاً بر اساس این رویکرد و منظر، فهم، تابع اراده انسان گشته، اراده در آن حضور و رسوخ می‌یابد و حاکم می‌گردد.

با حاکمیت اراده، بسته به اینکه انسان کدام جهت و غایت را اختیار می‌کند، فهم و علم انسان نیز، صبغۀ کیف اختیار انسان را به خود می‌گیرد. در این صورت است که حقانیت و بطلان در فهم موضوعیت پیدا می‌کند. به این ترتیب است که تقدم عقل عملی و بلکه حاکمیت آن بر عقل نظری موجه می‌گردد.

چنانچه ما معتقد شویم که فهم پیش از آنکه کشف در آن تحقق پیدا کند، عملی ارادی است و وقتی انسان وارد عرصۀ فکر و دانش‌اندوزی می‌شود، عملی انجام می‌دهد و خود فهم، موضوعاً از اعمال ارادی انسان است، پس کیفیت اراده انسان در کیفیت فهمش دخالت می‌کند؛ براین اساس خود فهم، عملی است که می‌تواند موضوع عبادت و معصیت باشد. (میرباقری، ۱۳۸۳، صص ۸۱، ۹۰ و ۹۱).

طبق این بیان با پذیرش اینکه هرگونه حرکت سنجشی و استدلالی عقل، به عنوان فعل و عمل درونی و نفسانی محسوب می‌شود، عملاً پذیرفته‌ایم که اختیار جهت و غایت در حرکت و فعل عقلانی مربوط به حوزه عقل عملی بوده، عمل اختیاری انسان می‌باشد. تا این عقل عملی انسان، حرکت اختیاری و جهت‌گیری نکند، عقل نظری اساساً قدرت در برقراری نسبت و ربط میان دو گزاره، حتی میان موضوع و محمول و در نتیجه ایجاد حکم و تصدیق و سنجش نظری نخواهد داشت. حتی تصورات ما از عالم واقع نیز بدون اختیار جهت



امکان‌پذیر نیست.

نمی‌توان از پذیرش اینکه فهم و درک خود یک فعل و عمل نفسانی گریخت؛ یعنی اذعان به اینکه در فرایند و مکانیزم فهم، در عالم نفس هیچ فعل و عملی صورت نگرفته است، اذعان به این است که در وعای نفس هیچ تصویری و تصدیقی و اذعان به نسبتی واقع نشده است. این یعنی تعطیلی فهم و درک و در نتیجه فقدان علم به واقع؛ به همین جهت هیچ نظریه‌پردازی به چنین نتیجه‌ای تن نمی‌دهد.

به این ترتیب اعتراف و پذیرش اینکه واقعیت فهم، نوعی فعل و عمل درونی نفس محسوب می‌شود، پذیرفتن دخالت و حضور قدرت فاعل شناسا در تعیین جهت‌گیری برای عمل و فعل فهمیدن است. این یعنی اینکه اختیار انسان کیف فهم و درک را رقم می‌زند.

بر این اساس می‌توان مدعی شد که عقل عملی و انگیزه‌های ارادی که همواره معطوف به یک هدف و غایت است، بر عقل برهانی و نظری حاکم است؛ البته در این مجال ممکن است شائبه و خوف از نسبت‌گرایی معرفتی پیش می‌آید و بی‌مقدمه سخن و نگاه مختار به نحو مطلق انکار می‌شود و انگ بطلان بر آن زده می‌شود.

در حالی که به نظر می‌رسد، بدون تحلیل روشن از تفسیر و قرائت‌های مختلف از نسبت‌گرایی و اینکه نظریه مورد نظر با کدام یک از قرائت‌های نسبت‌گرایی هم‌خوانی دارد؛ نمی‌توان با یکسان‌سازی صورتی همه را به یک چوب راند. به هر حال اتهام نسبت‌گرایی در صورتی که یک دستگاه فلسفی،

فاقد معیار صحت و منطق صحت فهم و معرفتی باشد و نیز خود را در درون هیچ پارادایم مرجع بالادستی تعریف نکند و مبنا و جهت ارزشی خود را سیال و متغیر فرض کند، می‌تواند نگران‌کننده و عامل موضع‌گیری شود. البته پاسخ تفصیلی به این بحث، مجال مناسب می‌طلبد.

#### ۴. ملاحظات انتقادی بر مبانی فلسفی نظریه علم دینی

۱۷۳



##### ۴-۱. کاشفیت ذاتی عقلانیت فلسفی و بی‌معنابودن تفکیک آن به الحادی و الهی

چنان‌که در تبیین نظریه علم دینی گفته شد، آیت‌الله جوادی آملی یکی از مهم‌ترین روش‌ها و راهکارهای اسلامی‌سازی علوم را دینی کردن فلسفه مطلق بیان می‌کند؛ به این نحو که فلسفه‌های مطلق دینی و الهی، مجرای برای دینی شدن فلسفه مضاف و به تبع آن، تولید علم دینی است.

در فلسفه مطلق نیز چون علی‌المبنی، با عقل برهانی و کاشف از واقعیت عام، سروکار داریم، نتیجه نظریه ایشان این خواهد بود که فلسفه‌های مطلق یا مطابق با واقع‌اند یا نیستند. اگر مطابق با واقع بودند، علم مبتنی بر آن نیز مطابق با واقع خواهد شد و اگر مطابق با واقع نبود، علم مبتنی بر آن هم مطابق با واقع نخواهد شد.

در این نگاه چون فهم فلسفی، ضرورتاً در مطابقت با واقع حاصل می‌شود، لاجرم دینی و الهی است؛ از این‌رو پرسش کلیدی آن خواهد بود که بر اساس چه ملاک و شاخصی می‌توان فلسفه‌های مطلق را به دینی و غیردینی تفکیک کرد؟ دینی و غیردینی بودنشان به چه معناست و به چه امری برمی‌گردد؟ آیا

دینی بودنشان، امری درون‌ذات است یا به یک متغیر برون‌ذات بازگشت می‌کند؟ اساساً فرض دینی و غیردینی بودن در فلسفه مبتنی بر کاشفیت، می‌تواند معنای محصلی داشته باشد؟

همان‌طور که گفته شد، بنابر نظریه کشف، تقسیم علم به الحادی و دینی بی‌معناست؛ چراکه ذات و ساختار علم و معرفت، فقط دینی است و می‌توان این مبنا را نسبت به فهم کلی‌نگر فلسفی، به عنوان دانش بشری مطابق با واقع، تعمیم داد.

به نظر می‌رسد طبق مبنای معرفتی حاکم، مطابقت فهم کلی با واقع عام نیز به وسیله برهان فلسفی و قواعد منطقی صورت می‌گیرد. اگر فهم فلسفی، مطابق با واقع شد، باید همانند سایر فهم‌ها و ادراکات، حجت و دینی باشد؛ یعنی فلسفه از آن جهت که با فهم و درک کلی از واقعیت عام سر و کار دارد، از جهت ساختار و مکانیزم فهم، فقط دینی و اسلامی است و ذاتاً نمی‌تواند غیردینی باشد.

پس بنابر مبنای معرفت‌شناختی پذیرفته‌شده و تعمیم آن در فهم و عقل فلسفی، دیگر فهم فلسفی اساساً نمی‌تواند سکولار (لابشرط) باشد؛ زیرا نفی سکولاربودن فلسفه - حتی در مرحله پیدایش - نقض ادعای آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه است؛ لذا مطابق مبنای استاد، باید گفت اگر در فلسفه با برهان به چیزی رسیدید، آن فلسفه مطابق با واقع و حق است و ذاتاً اسلامی خواهد بود؛ لذا دیگر دخالت ایمان و اراده در دینی‌کردن فلسفه موضوعیتی نداشته و بی‌معناست.

درحقیقت در این نظریه، فیلسوف نیز همانند دانشمندان علوم متعهد به کشف واقع است، با این تفاوت که فیلسوف در تحلیل و توصیف عالم هستی،



متعهد به کشف جهت و حیث کلی واقعیت می‌باشد؛ لذا مقید به کشف حیث خاصی از واقع نیست؛ اما علوم در توصیف واقعیت، به کشف حیث و حصه خاصی از عالم واقع متعهدند؛ لذا هر دو، در جهت کشف واقع هستی (مطلق و مقید) بر اساس منطق کشف و قواعد برهان فلسفی، مشترک عمل می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، «ب»، ص ۲۷۶).

۱۷۵



#### ۴-۲. نفی و انکار حریت فلسفه مطلق و ذاتی بودن اسلامیت آن از حدوث تا بقا (نقض ملاک‌مندی اسلامیت در فلسفه)

در همین راستا در تقریر دیگر نظریه آیت‌الله جوادی آملی درباره علوم بر این موضوع پای می‌فشارند که چون ساختار ذهن در فهم از واقع، تابع علیت عمل می‌کند و تبعاً اراده نیز هیچ نقشی در این فهم ایفا نمی‌کند، بلکه این فهم، اعطا و فیض الهی است؛ لذا چنین فهمی بالضروره دینی و اسلامی دانسته شده است و این به اقتضای ذات ماهیت فهم می‌باشد، نه بیرون از ذات.

همین روند قاعدتاً در فهم فلسفی نیز وجود دارد؛ یعنی اراده مُدرک، در ساختار ذهن، در فهم کلی از واقع، حضور ندارد؛ فهم و درک عقلانیت تجریدی نیز بالضروره نمی‌تواند سکولار و لابشرط و حتی الحادی باشد، بلکه بر مبنای منطق کشف باید دینی باشد و باید این فهم فلسفی را نیز اعطا و فیض الهی دانست؛ در حالی که این نظریه، از یک سو صراحتاً دانش فلسفی را در ابتدای امر، سکولار می‌داند و در ادامه اگر مقید به دین و ایمان الهی باشد، آن را الهی تفسیر می‌کند.

از سوی دیگر طبق مبنای معرفت‌شناختی این نظریه، علوم در ذات و ماهیت

اسلامی خواهد بود و قید اسلامی آن نیز قید توضیحی است، نه احترازی و لذا فلسفه با تمسک به روش برهانی، متعهد به کشف واقع است و در اسلامی شدن آن نیاز به الحاق و ضمیمه شدن اراده و اختیار حق نیست.

حال اگر این لازمه را پذیرفتیم، عملاً شاخص اسلامی بودن علوم و حتی فلسفه، یک امر درون ذات می باشد که پسوند اسلامی به دلیل اینکه نحوه تکوین و نوع خلقت ساختار ذهن و متعلق آن، به علة العلل و خالقش برمی گردد و مدرکات عقلی و ذهنی نیز که در ارتباط با واقع حاصل می شود، اعطای ربّ و خالق، تفسیر خواهد شد، که فاعل شناسا در پیدایش این معقولات نقش اصلی ندارد.

حال آیا می توان با این تحلیل، چنین علمی و فهمی را به ادراک انسان منسوب کرد؟ لذا این نوع ادراکاتی که به واسطه منطق کشف حاصل شده است، چون از مجرای اختیار و اراده ما حاصل نشده است، منطقاً نسبت فاعل شناسا با آنها، همانند نسبتش با اعضای جوارحی و جوانحی خود می باشد؛ مثلاً قوای ادراکی که خداوند برای انسان خلق کرده، فیض الهی است، آیا منطقاً می توان این اعضا را به دلیل انتسابش به خالق، اسلامی و دینی قلمداد کرد. لذا مجوز و مفسر و ملاک دینی و غیردینی شدن باید ذاتا و حقیقتاً به نوع و نحوه اراده انسان باز گردد در غیر این صورت مفهوم دینی و اسلامی، معنای محصل و دارای مصادیقی روشنی نخواهد نداشت.

بر این اساس می توان مدعی شد که قید اسلامی و دینی در فلسفه و علم در این نظریه، نه تنها ملاک و مناط برای تشخیص دینی و غیردینی ارائه نمی کند، بلکه در یک قدم فراتر به انکار و نفی چنین ملاکی منتهی شده، هر علم و معرفتی را ضرورتاً

دینی و اسلامی تلقی می‌کنند. چنین ادعایی، علم دینی را از موضوعیت بیرون می‌کند، بلکه صورت مسئله، دینی و اسلامی‌سازی علوم را به‌راحتی پاک می‌کند. در یک قدم فراتر، همه علوم و دانش‌های الحادی و سکولاریستی غربی در ذیل فلسفه مطلق اسلامی مورد تأیید و امضا قرار می‌گیرد. به یک معنا این نگاه، ناخواسته به تأیید و حفظ وضعیت آشفته و بحران‌زده علوم و فلسفه الحادی غرب و تمدن مدرن سکولاریستی مبتلا خواهد شد.

اسلامیزه کردن فلسفه‌های مضاف و علوم مدرن عالم مدرنیته غرب در ذیل فلسفه مطلق اسلامی، نمی‌تواند به این لاشه بی‌روح و جان تمدن مدرن که در همه شئون جهان زیست مدرنیته نفوذ کرده است، دم مسیحایی بخشیده، پروژه ناتمام مدرنیته را به سرانجام روشن برساند. در حقیقت این نظریه عامدانه و به طور قطع به دنبال ترمیم و رخنه‌پوشی بر پارادوکسیکال بودن مبانی فلسفی و معرفتی مدرنیته نمی‌باشد، اما ممکن است لازمه قهری آن چنین شود.

از این رو اگر تعهد و التزام به کشف واقعیت - عام و خاص - مطلقاً تنها ملاک اسلامی شدن تفسیر شود، به یک معنا دیگر فلسفه الحادی نیز بی‌معنا خواهد بود؛ چرا که هر دستگاه فلسفی مدعی تعهد به کشف واقع، الزاماً دینی خواهد بود. این به لوازم منفی و بعیده ختم خواهد شد که نظریه‌پراز به سادگی تن به آن نخواهد داد.

به نظر می‌رسد نظریه‌ای که فیلسوف و دانشمند را با بریدن و انقطاع نسبتش با کیف اراده انسان، متعهد به کشف واقع عام می‌کند، نمی‌تواند منطقی‌اً ملتزم به جریان و نفوذ اراده حق و یا باطل در متن و ساختار فهم کند؛ در نتیجه همه علوم

ذاتاً و منطقاً نمی‌تواند مقید و متصف به صبغهٔ اسلامی شود. حتی پس از فهم نیز اگر کیف اختیار و جهت اراده به فهم و درک انسان ضمیمه می‌شود، بدون اینکه کیف اختیار در ساختار فهم تأثیر و نفوذی داشته باشد، در حقیقت واقعیت فهم همچون هسته نفوذناپذیری است که ارادهٔ انسان نه در قبل از ظهور فهم و نه پس از آن نفوذ و رسوخ ندارد؛ لذا واقعیت فهم یک ذات و عنصر درون‌بسته‌ای (ذات‌انگاری) است که با فاعل شناسا ربط و نسبت اختیاری برقرار نمی‌کند، مگر اینکه اطلاق و عنوان کردن تفکر فلسفی مشروط به این پیش‌فرض باشد که به انکار توحید ختم نشود، والا دیگر فلسفه نیست، بلکه جهل و وهم است.

اگر چنین پیش‌فرض و شرطی در عقلانیت فلسفی گذاشته شود، دیگر حریت فلسفهٔ مطلق و لابشرط و سکولاربودنش نقض خواهد شد. حتی این تفکر، دیگر فلسفی نیست که آزاد باشد، بلکه یک تفکر کلامی است که با پیش‌فرض‌های ایمانی به اثبات مبدأ و معاد می‌پردازد.

اساساً صرف حضور جریان علیت و ارادهٔ خالق در ظهور فهم، اعم از اینکه این فهم را مقید به دینی یا الحادی کند، یعنی حضور تکوینی ارادهٔ حق در فهم، در حقیقت جریان مشیت الهی در قوس نزول به شکل اعطای فهم و درک است. این سیر به تنهایی فهم را دینی و یا ضددینی نمی‌کند؛ چراکه حضور مشیت عام الهی برای همه انسان‌ها اعم از کافر و مسلمان می‌باشد؛ یعنی حتی فهم و بینش الحادی نیز طبق مشیت الهی صورت می‌گیرد، در حالی که حتی صاحب این نظریه بعید است فلسفه و عقلانیت الحادی را به دلیل که در بستر مشیت عام الهی به تفسیر و تبیین فعل ارادهٔ الهی می‌پردازد، بینشی

الهی بدانند.

حاصل اینکه تا انسان‌ها اراده خود را در قوس صعود با جریان اراده حق و باطل پیوند و گره نزنند، اصولاً نمی‌توان فهم را به الحادی یا ایمانی تقسیم کرد، بلکه نهایتاً می‌توان گفت لا بشرط و بی‌طرف است؛ لذا برای رهایی از این ضعف و کاستی‌های اساسی نظریه کشف، باید در نحوه و مکانیزم حضور کیف اختیار در ساختار فهم تجدید نظر کرد.

مسئله کیف اختیار در فهم، مهم‌ترین پاشنه آشیل مبانی معرفت‌شناختی این نظریه و مسئله تولید علوم اسلامی است. به همین جهت باید در نسبت بین اطلاق‌گرایی کشف و نسبییت مطلق و غیرقاعده‌مند، دنبال راهکار و نظریه میانه‌ای گشت تا نسبت متغیر کیف اراده و متغیر واقعیت فهم را در ترکیب علم دینی حل کند.

حاصل آنکه اگر فلسفه ذاتاً متعهد به کشف واقع شود، از آثار و لوازم منطقی این نظریه معرفتی و فلسفی آن خواهد بود که دیگر فلسفه در ذات و ساختار مقید به الهی و غیرالهی نخواهد بود (دقت شود)؛ فلسفه می‌تواند مطابق با واقع باشد و می‌تواند مطابق با واقع نباشد و چون حقانیت فلسفه به مطابقت با واقع است و تنها راه احراز مطابقت فلسفه با واقع نیز با برهان تمام می‌شود، پس تنها راه رسیدن به حق و تنها چیزی که می‌توان به آن تکیه زد، برهان است. لذا فلسفه هیچ وقت مقید به دین نمی‌شود، بلکه مقید به واقع می‌شود، نظریه‌های کارشناسی علوم انسانی و تجربی نیز منطقیاً مقید به قید اسلام نمی‌گردند، بلکه مقید به قید تطابق با واقع می‌باشد. هر علمی هم که مطابق با واقع باشد، جزو

دین بوده، حجت است.

اگر این نظریه را بپذیریم، به گونه‌ای خواه‌ناخواه فلسفه را در منزلت و جایگاه دین قرار داده‌ایم؛ زیرا این نظریه، تحقق تمدن اسلامی را مبتنی بر عقلانیت فلسفی به تصویر می‌کشد. عقلانیت فلسفی نیز منطقاً (منطق برهان و کشف) هم به هیچ وجه مقید به نقل نمی‌شود. تنها معیار حقانیت در فلسفه، برهان است.

بنابراین این نظریه در نهایت به حاکمیت عقلانیت فلسفی در تولید علوم، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی منتهی خواهد شد. حاصل این سخن چیزی جز پذیرش حاکمیت فلاسفه - نه حاکمیت انبیا - بر جهان و تأسیس یک تمدن علمی نیست. این در حالی است که دغدغه ما در شرایط موجود، آن هم پس از ظهور انقلاب اسلامی، احیای تمدن اسلامی است، نه تمدنی مبتنی بر فلسفه.

#### ۳-۴. عدم گذر منطقی از دینی‌شدن فلسفه مطلق به دینی‌شدن فلسفه‌های مضاف (در این نظریه)

چنان‌که در فراز قبلی بیان شد، آیت‌الله جوادی آملی در ارائه یکی از الگوهای دینی‌کردن علوم، بر این موضوع تصریح کردند که فلسفه‌های مضاف، واسطه حضور فلسفه مطلق دینی در اسلامی‌کردن علوم است؛ لذا مطابق این نظریه، دینی‌شدن علوم، از بستر دینی‌شدن فلسفه مضاف امکان‌پذیر است؛ اما در این رابطه ابهام‌های منطقی و اساسی وجود دارد.

اساساً اسلامی‌شدن فلسفه‌های مضاف منطقاً چگونه از فلسفه مطلق دینی

امکان‌پذیر است؟ فلسفه مطلق دینی که متکفل تحلیل علل فاعلی و علل غائی عالم است، با ترسیم نقشه کلان مهندسی عالم هستی، در نهایت به تغییر منظر فلسفی دانشمندان، نسبت به عالم منتهی می‌گردد؛ اما این تغییر منظر فلسفی، به اسلامی شدن خود فلسفه علوم نمی‌انجامد؛ نمی‌توان صرف این تغییر منظر را در اسلامی شدن فلسفه علوم کافی دانست؛ یعنی این منظر دینی باید در متن و ساختار فلسفه علوم راه یابد تا آن را منطقاً دینی کند؛ در حالی که طبق نظر آیت‌الله جوادی آملی فلسفه علوم نیز همانند علوم ذاتاً اسلامی است؛ لذا نهایتاً این تغییر منظر به دینی شدن فرد دانشمند ختم می‌شود، نه بیشتر و این غیر از اسلامی شدن فلسفه علوم است.

پس به صرف دینداربودن شخصیت عالم نیز نمی‌توان مدعی شد که فلسفه علوم، دینی شده است. لذا در غرب، فلسفه‌های مضاف به دلیل ابزارشدن برای فلسفه مطلق الحادی، به استخدام فلسفه الحادی درآمده، جهت‌گیری و غایت فلسفه علوم را در جهت الحادی مصادره کرده و صبغه الحادی به خود گرفته است؛ اما در نگاه آیت‌الله جوادی آملی صبغه الحادی فلسفه مطلق غربی در ماهیت فلسفه‌های مضاف مدرن حضور ندارد و به محض اینکه این فلسفه مضاف در خدمت فلسفه الهی قرار گرفت، می‌تواند صبغه الحادی آن را تغییر دهد، بدون اینکه تغییر ماهوی در ساختار فلسفه مضاف ایجاد کند؛ لذا این نحوه ترابط و تعامل میان فلسفه مضاف مدرن با فلسفه الهی، صرفاً نسبت مکانیکی است و هیچ کدام در متن و جغرافیای یکدیگر حضور منطقی ندارند؛ یعنی به صرف اینکه ما به لاشه مردار علوم غربی مبدأ و غایت دینی را ضمیمه کردیم، آن را اسلامی نمی‌کند.

وانگهی اساساً سنخ و نوع فلسفه مطلق الحادی غرب که از دکارت آغاز می‌شود، ناظر بر چرایی و چیستی عالم نیست، بلکه از سنخ فلسفه چگونگی و شدن است و نوعاً فلسفه‌های کاربردی‌اند و لذا به تبع آن، فلسفه علوم و علوم مدرن نیز ناظر بر تحلیل چگونگی حوزه پژوهشی خود می‌باشد و اساساً تحلیل چرایی رفتار عالم طبیعت و پرسش از مبنا و هدف کلی عالم، موضوعاً خارج از پژوهش فلسفه ناظر بر چگونگی و شدن است (خاکی قراملکی، ۱۳۹۰).

فلسفه‌های مضاف مدرن که مبتنی بر فلسفه چگونگی مادی است، نمی‌تواند به صرف اعتبار و اراده شخصی در خدمت فلسفه مطلق‌ی قرار گیرد که تحلیل فلسفی‌اش ناظر بر تحلیل «بود» و «هست» عالم است و در تحلیل چگونگی شدن عالم را از موضوع پژوهش خود خارج می‌کند؛ به همین جهت نمی‌توان با تجهیز به فلسفه چرایی که وامدار پارادایم ارزشی و مرجع متفاوتی است، به تصرف و تغییر در فلسفه مضاف مدرن پرداخت و آن را در جهت غایت خود استخدام کرد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. نظریه علم دینی استاد علامه آیت‌الله جوادی آملی، از جمله نظریه‌های فاخر و ارزشمندی است که در جهت تحول علوم انسانی ارائه شده و تلاش و اهتمام شایسته و درخور ستایش و جدی در نظریه‌پردازی علوم انسانی ارائه کرده‌اند. این نظریه از ورودی‌های مختلف برای ارائه نظریه مطلوب وارد شده‌اند، اما مبانی نظری، مهم‌ترین و چالشی‌ترین بخش نظریه را تشکیل می‌دهد. به همین روی این نظریه باوجود دقت نظر عقلانی بالایی که در پرداخت



موضوع در قالب و ادبیات مختلف ارائه کرده اما با این حال خالی از ابهامات و نقد و انتقادات جدی نیست.

۲. از مهم‌ترین و اساسی‌ترین نتایجی که از این نظریه می‌توان استخراج کرد، این است که تحول و تولید علم دینی، بدون مبانی فلسفی و معرفتی صحیح امکان‌پذیر نیست و این سخن و نوع نگاه نیز حرف معقول و منطقی است که تحول و اصلاح علوم، با تحول زیرساخت همه علوم صورت می‌پذیرد.

۳. این نظریه در جهت تحقق اهداف حکومت دینی و رسیدن به تمدن اسلامی، تحقق علم دینی را به نحو حداکثری دنبال کرده و با اسلامی‌سازی همه علوم، حیث لاشه‌ای و لابشرط علوم را تغییر می‌دهد.

۴. از نتایج و لوازم مصرح و غیرمصرح این نظریه این است که در برخورد و مواجهه با علوم و دانش‌های سکولاریستی غربی - اعم از دانش‌های پایه و انسانی - و دستاوردهای فنی و تکنیکی‌شان، برخورد سلبی و تقابلی نمی‌کند، بلکه در تلاش است با نگاه اصلاحی و تهذیبی به واسطه مبانی فلسفی و جهان‌بینی‌اش آنها را در جهت اهداف جامعه اسلامی به کار گیرد.

۵. شاخص و مناط دینی بودن علم در منظر آیت‌الله جوادی آملی به این نحو است که دینی بودن علم با عقلانیت مساوق است و عقلانیت آن نیز مساوی با مطابقتش با واقعیت است؛ لذا دینی بودن یک علم به تطابق تام با واقع باز می‌گردد. این ملاک و مناط دینی بودن، موجب تعمیم گستره علم دینی شده، به هر فهم و درک مطابق با واقع، علم دینی اطلاق می‌شود.

۶. با توجه به نتایج بیان شده در بخش توصیف نظریه، تبیین لوازم و نتایج قابل

نقد این نظریه است نیز ضروری می‌نماید. با توجه به نقد تفصیلی که گذشت، طبق مبانی کاشفیت، اساساً چون در متن و ساختار علم، نوع اختیار اعم از ایمانی یا الحادی دخالت نمی‌کند، بلکه این شخص عالم است که به دیندار و ملحد تقسیم می‌شود، مسئله علم دینی دیگر بی‌معناست و مسئله تولید علم دینی از موضوعیت می‌افتد.

۷. با توجه به نتیجه فوق، به یک معنا همه علوم بشری، دینی بوده و قید دینی آن یک قید توضیحی خواهد بود نه قید احترازی، این نظریه بر این اساس، هندسه علم دینی را تعمیم و توسعه داده، به تأیید و توجیه بسیاری از علوم سکولاریستی ختم می‌شود. البته از لوازم و نتایجی غیر قابل انکاری است که ممکن است مورد پذیرش نظریه پرداز نباشد.

۸. از سوی دیگر اگر فلسفه مطلق نیز در مقام کشف واقع، لابلشرط باشند و قید الحادی در فلسفه نیز معنای محصلی ندارد، بلکه فیلسوفان هستند که یا ملحدند یا مومن؛ چرا که فلسفه به لحاظ مقام تفسیر هستی، متعهد به کشف واقع است، طبق نظر استاد وقتی کشف شد، ذاتاً باید دینی باشد. دیگر الحاد در فلسفه راهی ندارد.

به این ترتیب فلسفه مضاف الحادی و نظریه‌های علمی الحادی نیز نخواهیم داشت. این یعنی فرار از حل مساله، شاید در پایان این جمله نتیجه گرفت که در نظریه استاد علامه جوادی آملی، صورت مساله علم دینی عملاً پاک می‌شود و دیگر دغدغه برای دینی کردن آن بی‌حاصل است.

۹. البته این میزان از نتایج توصیفی و انتقادی به میزان دقت مولف و فهم نگارنده از این نظریه بستگی دارد، ممکن است استاد در منابع دیگر و یا در

تبیین‌های دیگر در محافل خصوصی، به رفع این ابهامات و نقدها پرداخته باشند که به دست ما نرسیده است. اگر چنین امری حاصل شود، امیدواریم که با تقویت و بسط منطقی این نظریه به نتایج قابل توجه در تولید علوم انسانی و تحول آن راه پیدا کنیم.





۱۵. \_\_\_\_\_؛ «طرح جامع علم دینی از منظر استاد جوادی آملی»؛ **مجله فرهنگی، اجتماعی صدر**، قم، ش ۱، ۱۳۹۱.
۱۶. \_\_\_\_\_؛ «سخنرانی استاد جوادی آملی در کنگره علوم انسانی اسلامی»؛ قم، ۱۳۹۲، «ب».
۱۷. \_\_\_\_\_؛ سخنرانی استاد در کنگره علوم انسانی اسلامی؛ قم، ۱۳۹۲، «الف».
۱۸. حمید پارسانیا؛ «عقلانیت بین راه و خطاهای نظام‌مند»؛ **ویژه‌نامه گفتمان الگو**، شماره انتشار ۱۸۲۹۹، ۱۳۹۱/۱۰/۳.
۱۹. حسینی، سیدمنیرالدین؛ **سلسله مباحث مبانی نظام فکری**: جلسه نهم؛ قم: انتشارات داخلی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۰. \_\_\_\_\_؛ «فلسفه اصول فقه احکام حکومتی» (جلسات ۱ الی ۲۷ سلسله مباحث معرفت‌شناسی؛ قم: انتشارات داخلی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۱.
۲۱. میرباقری، سیدمهدی؛ **جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی: مناظره استاد میرباقری با استاد حسن معلمی**؛ قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ **نظام فکری**؛ قم: انتشارات داخلی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۳. \_\_\_\_\_؛ «مدل علم دینی از دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، مجمع عالی حکمت اسلامی، گروه علمی فلسفه‌های مضاف»؛ محل برگزاری: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷/۲/۲۸.
۲۴. خاکی قراملکی، محمدرضا؛ **تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن**؛ قم: نشر کتاب فردا، ۱۳۸۹.
۲۵. \_\_\_\_\_؛ **گفتمان تجدد**؛ قم: نشر کتاب فردا، ۱۳۹۰.
۲۶. \_\_\_\_\_؛ **توصیف و تحلیل نظریه کاشفیت علم از منظر علامه طباطبایی**؛ قم،

انتشارات داخلی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۹.