

چیستی، معنا و مسیر تحقق علم دینی از نگاه آیت‌الله جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۸/۱۵

قاسم جعفرزاده*

چکیده

امکان «تحقق علم دینی»، یکی از مباحث مهم و چالشی است که با دو رویکرد مخالف و موافق همراه است. در این میان آیت‌الله جوادی آملی رحمته‌الله از جمله موافقان نظریه علم دینی به شمار می‌رود. ایشان با معرفی زوایای مثلث معرفت دینی (عقل، نقل، وحی) راهکار تولید علم دینی را استفاده بجا و حداکثری از عقل (خرد ناب شهودی، تجربی، نیمه تجربی و تجربی) و نقل (برداشت روشمند از متون وحیانی)

* عضو هیئت علمی و مدیر مرکز تدوین متون پژوهشگاه علوم وحیانی اسراء (jafar2094@yahoo.com).

در تعامل مستقیم با هم معرفی می‌کنند. ایشان معتقدند که علم بما هو علم،
را واقع کشف می‌کند و بدین رو آنچه واقعاً علم است، دینی است.
ایشان ضمن تبیین جایگاه مهم فلسفه مطلق در تبیین هستی‌شناسی
اسلامی و ترسیم مسیر دینی‌شدن علوم، تعارض علم و دین یا عقل و وحی را
بی‌معنا دانسته و معتقدند، عقل، همچون نقل، حجتی الهی بوده و کاشف از
وحی است و اگر تعارضی وجود داشته باشد، بین دلیل نقلی و عقلی است و
هیچ‌گاه بین علم و دین تعارضی پیش نخواهد آمد.

واژگان کلیدی: دین، علم، عقل، نقل، علم دینی.

مقدمه

تحقیق و مطالعه درباره ارتباط علم و دین و علم دینی، نخستین بار در اروپای قرن
هفده میلادی و سرآغاز شکل‌گیری نهضت علوم جدید به طور بسیار جدی و به
عنوان چالشی به عرصه گفتگوهای علمی و آکادمیک پا گذاشت و رفته‌رفته این
گفتگو به گفتمان «عقل و ایمان» و «علم و دین» تبدیل شد (ر.ک: پترسون و دیگران،
۱۳۷۹، ص ۳۵۸-۳۵۹). همزمان با به ثمر نشستن دستاوردهای علمی، تعارض بین
کلیسا و دانشمندان شدت گرفت و تحجر و مقاومت بی‌پایه کشیشان در نپذیرفتن
دستاوردهای علمی، دانشمندان علوم جدید را بر آن داشت تا این باور را ترویج
کنند که هرچیز توسط علم تأیید نشود، ارزش معرفتی ندارد. از سوی دیگر،
تحریف‌های مکرر در مسیحیت که غالباً مخالف اصول برهانی و قواعد عقلی بود،
موجب شد تا با رشد علوم جدید صاحبان علوم حسی و تجربی به انکار
جهان‌شناسی عقلی و فلسفه الهی پرداخته و به جدایی دین از عقل حکم دهند.

رشد علوم حسی و پیشرفت تجربه‌ها و فرضیه‌های علمی در قرون اخیر و مغایرت رهاورد این علوم با تحریفات و یا تفسیرهای خرافی آنها به قبول جدایی دین از علم نیز منجر گردید. محدودکردن دامنهٔ دیانت، که در واقع، دست‌برد به مرزهای دین و حقایق آن است، ساده‌ترین راهی بود که متولیان شریعت مسیح در معامله با حریفان و رقیبان خود به آن مبادرت ورزیدند...؛ آنان پنداشتند که با این معامله می‌توانند دین را دست‌کم در محدودهٔ خاص برای خود محفوظ نگه دارند؛ غافل از اینکه رقیبان قدرتمند به این مقدار عقب‌نشینی بسنده نمی‌کنند...؛ کشیشان دین را از علم جدا دانسته و قلمرو علم و دین را بیگانه از یکدیگر خواندند؛ لیکن صاحبان علوم حسی و فرضیه‌های علمی، بی‌رحمانه به داوری دربارهٔ دین پرداخته و به پنداری و خرافی‌بودن دین و یا ذهنی‌بودن و عینی‌نبودن آن حکم کردند....

آنان ابتدا با این فرضیه که هرچه به چشم نیاید و با حس اثبات‌پذیر و یا ابطال‌پذیر نباشد، ذهنی و بی‌معناست، به پوچ‌بودن مفاهیم و معانی دینی نظر دادند و سپس با فرضیه‌هایی از این دست که هر آنچه در ذهن می‌باشد، مانند خود انسان موجودی محسوس و گذرا و در تغییر است، معرفت دین و شریعت را امری متغیر و متحول دانستند و از آن پس با تحلیل عوامل فردی و اجتماعی‌ای که (در قالب مدل‌های مشهود و فرضیه‌های مقبول آنان) در تشکیل ذهنیت انسان دخیل هستند، پندار دیانت را نیز رهاورد جبری شرایط روانی، اجتماعی و یا اقتصادی خاص معرفی کردند.

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، درحالی‌که دین کلیسا فریاد برمی‌آورد که مرا با علم

کاری نیست، علم با صبوری تمام خود را به آن نزدیک کرده و از هیچ تحقیر و تضعیفی نسبت به آن دریغ نمی‌ورزید. در بخش فلسفه و هستی‌شناسی نیز وقتی کلیسا پیوند خود را با استدلال و اقامه برهان عقلی و هستی‌شناسی الهی قطع می‌کند، فلسفه‌های مادی و جهان‌شناسی‌های حسی و غیرالهی حمله خود را نسبت به مبانی و اصول دین به طور مستقیم آغاز می‌نمایند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ج»، ص ۱۵۳-۱۵۶).

ورود تحریف‌ها از جنبه‌های دیگری نیز به رابطه علم و دین ضربه زد: قبول تقدس و ثبات دینی برای گزاره‌های تحریف‌شده این متون که با تجربیات و مشاهدات عینی بشر آشکارا تناقض داشت، تا مقطعی از تاریخ، مانع رشد علوم تجربی و طبیعی و از آن‌پس موجب انکار ارزش علمی گزاره‌های طبیعی و تاریخی متون دینی گردید. بدین ترتیب، نه تنها میزان و فرقان بودن حقایق دینی برای علوم مختلف مورد انکار قرار گرفت، بلکه به تدریج این روند به نفی جایگاه معرفتی گزاره‌های متون دینی در تمامی عرصه‌های اندیشه انجامید (همان، ص ۱۶۲-۱۶۳).

از سوی دیگر، پس از رشد حس‌گرایی و کنار نهادن علوم عقلی، علوم قدرت قضاوت و داوری خود را درباره قضایای ارزشی ازدست دادند و ارزش‌ها به طور کلی از مقوله گرایش‌ها و خواسته‌های بشری قلمداد شد که علم، توان بحث معرفتی درباره آنها را نداشته و بدین ترتیب عملاً گرایش‌ها و خواسته‌های افراد، بدون اینکه هیچ ضابطه معرفتی داشته باشند، بر علم حاکم گردیده و علم تنها به ابزاری در دست قدرتمندان تبدیل می‌شود.

این نگرش در جوامع دینی نیز رسوخ کرد؛ تا آنجا که برخی دینی‌کردن علوم را صرفاً در حکومت‌دادن ارزش‌های دینی بر علوم می‌دانند؛ یعنی بررسی

ارزش‌ها را کاری خارج از علم می‌پندارند؛ آنان حوزه دین را به امور ارزشی محدود می‌کنند و ارزش‌ها را هم خارج از علم می‌دانند، توصیه می‌کنند برای تلفیق علم و دین، مباحث علمی را اخذ نموده و نظام ارزشی خود را که به طور عقلی و علمی قابل اثبات نیست، بر آن حاکم کنید (همان، ص ۲۲۶-۲۲۹).

در جامعه اسلامی سخن گفتن از علم دینی ضرورت چندانی ندارد؛ چراکه علم و دین در همکاری با هم و از متن فرهنگ و تمدن برآمده از بستر دینی رشد می‌کنند. اما در دوره جدید، تحت تأثیر فرهنگ تجربه‌گرا و علم‌زده غربی، در محافل علمی دائماً این دو جدا از هم و در مقابل هم تصویر می‌شوند و این مسئله موجب شده است تا بحث علم دینی از موضوعیت خاصی برخوردار شود. تحت تأثیر این جریان است که گروهی از دانشمندان علوم تجربی، علم دینی را بی‌معنا تلقی می‌کنند؛ هم‌چنین برخی از روشنفکران همچون دکتر سروش، مصطفی ملکیان و علی پایا این دیدگاه را پذیرفته‌اند. این گروه «علم دینی را نه ممکن می‌دانند و نه ضروری و بر این عقیده‌اند که مفهوم علم دینی منطقیاً متناقض و پارادوکسیکال است» (حسنی، ۱۳۹۲، ص ۷).

آیت‌الله جوادی آملی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان معاصر در مسئله علم دینی است که با تبیین روشن، روشمند و مستدل مبادی و مبانی بحث، گامی مهم در این مسیر برداشته و زوایای تازه‌ای از این مسئله را فراروی اندیشمندان گشوده است. این نظریه که پس از معرفی زوایای مثلث معرفت دینی (عقل، نقل و وحی)، راهکار تولید علم دینی را در استفاده بجا و حداکثری از دو روش و منبع معتبر (عقل و نقل) معرفی می‌نماید، توجه

بسیاری از صاحب نظران حوزه و دانشگاه را به خود جلب کرده و مسئله بازتولید علم دینی را در فرایندی معقول و واقع‌گرا ممکن می‌داند. از این رو در جهت تبیین این نظریه ابتدا نگاه ایشان به علم و دین بازگو می‌شود، سپس نقش فلسفه مطلق در تنقیح موضوع علم دینی مورد توجه قرار گرفته و سرانجام به راهکار تحقق علم دینی پرداخته می‌شود.

۱. علم در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

وقتی سخن از معنای علم دینی به میان می‌آید، اولین مطلب مورد سؤال این است که مقصود از علم در تعبیر علم دینی چیست؟ برای بیان مقصود آیت‌الله جوادی ابتدا به بیان چیستی و حقیقت علم می‌پردازیم. در این بخش ضمن اشاره به پیشینه این اندیشه، نگاه نظریه‌پرداز تبیین می‌شود؛ سپس به گستره لایه‌های عقلانیت در معرفت‌شناسی اندیشه وی توجه شده و در پی آن گستره و سطوح علمی - که از راه عقل به دست می‌آید - مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱-۱. چیستی و حقیقت علم از منظر آیت‌الله جوادی آملی

در تعریف و بیان معنای علم، هر کدام از نحله‌های اندیشه‌ای حکمی اسلامی، تعریف‌های خاصی از علم ارائه داده‌اند، اما وجه مشترک آنها توجه علم به کشف واقع است.

علم در حکمت مشاء، به عنوان صورت حاصله از اشیاء در نفس تفسیر و تعریف شده است و در حقیقت دارای حیثیتی حکمایی و ذهنی است؛ آنچه را در

خارج هست، اگر صورتی از آن نزد نفس حاصل بشود، از او به علم یاد می‌کنند. ابن سینا در کتاب «شفا» علم را این‌گونه تعریف می‌کند:

هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة. مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا، أو يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له و هو الباقي (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۳).

به باور ابن سینا در ادراک، صورت منتزع از خارج در نزد فاعلِ مدرك حاضر می‌شود، نه اینکه خودِ خارج در نزد او حاضر گردد.

صدرالمتألهین در موارد متعددی بحث علم را مطرح کرده است؛ در نگاه حکمت متعالیه، علم یک حقیقت وجودی و اصیل و دارای آثار عینی و خارجی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۷) و جای آن در نفس است، همچون مفهوم عدالت که مفهومی ذهنی نیست؛ بلکه حقیقت عینی خارجی و مجرد بوده و جای آن در نفس است. خلاصه سخن ملاصدرا در کتاب اسفار چنین است:

۱. علم امری وجودی است نه عدمی، ازاین‌رو، علم، نفس مجرد از ماده نیست؛ زیرا مجرد معنای عدمی دارد (همان).

۲. علم که امری وجودی است، وجودش بالفعل است.

۳. این وجود بالفعل، صرف فعلیت است و قوه و عدم در آن نیست و

موجب استتاره دیگران می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۶۴).

۴. این امر وجودی بسیط و مجرد است (همان، ج ۳، ص ۲۹۴).

۵. این امر وجودی واحد است و کثرتی ندارد (همان).

با این بیان، علم، حقیقتی عینی خارجی و حقیقتی ملکوتی بوده و دارای هویت است؛ از این رو هویت‌ساز هم هست و این‌گونه نیست که تنها یک موجود عینی و خارجی در نفس باشد. اگر بحث اتحاد عالم و معلوم راه خود را پیدا کرده و انسان بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی به مرتبه علم برسد و آن اتحاد اتفاق بیفتد؛ در حوزه نفس او آن حقیقت عینی خارجی تحقق یافته و او متحقق به آن حقیقت شده و آثار وجودی علم را خواهد یافت.

مسئله علم، هنگامی که از رویکرد عرفانی هم برخوردار می‌شود؛ در حکمت متعالیه به گونه‌ای و در عرفان به گونه‌ای دیگر مورد بحث قرار می‌گیرد؛ چنان‌که آنجا که گفته می‌شود: «العارف یخلُقُ بِهِمَّتَهُ» از این جایگاه است. وقتی اوج حقیقت عینی خارجی برای عارف متمثل شد و انسان به آن حقیقت متحقق گردید، می‌تواند انشا و ایجاد کند. همان‌طور که ما در ذهن خود وقتی گاه صُورِی را انشا می‌کنیم، در وصال متصل، عارف می‌تواند آن حقیقت عینی را با اراده و اذن الهی با «کن فیکون» ایجاد کند: «العارف یخلُقُ بِهِمَّتَهُ» و این، هنگامی است که انسان با آن مرحله از علم متحد شده و آن حقیقت به جانش درک شود و متحقق به آن حقیقت گردد.

آیت‌الله جوادی آملی، ضمن پذیرفتن مبنای حکمت متعالیه در حقیقت علم، معیار ثبوتی درستی علم را مطرح می‌کند. از نگاه ایشان، آخرین و بهترین نظریه در تبیین معیار ثبوتی صحت و سقم شناخت، چیزی است که هم بر مجرد اصل اندیشه مبتنی بوده و هم بر توسعه جهان هستی و تعمیم آن نسبت به عالم طبع و

مثال و عقل مبتنی باشد و آن عبارت مطابق بودن اندیشه، با نفس الامر است؛ منظور از نفس الامر این است که شیء در حد ذات خود، قطع نظر از هر عارض و وصفی و صرف نظر از تحقق آن در ذهن اندیشمند یا در خارج، دارای حقیقت و واقعیت معینی است که در آن هیچ گونه دگرگونی راه ندارد.

البته هر موجود نازل، در صقع موجود مجرد عالی حضور دارد و همه موجودهای طبیعی، مثالی و عقلی در مراحل برتر دارای وجود جمعی هستند و سرانجام همه مراتب هستی در بسیط الحقیقه به طور لف جامع هرگونه نشر و منزله از هرگونه تکثر مزاحم با بساطت هستی و صرافت وجود تحقق دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «د»، ص ۱۰۶). با این نگاه، علم به تبع موضوع معرفت، هم تمامی انواع معرفت را که در لایه‌های مختلف وصول به آن قرار دارد، شامل می‌شود و هم معیار صحت و سقم معرفت را بیان می‌کند.

نکته دیگری که در بیان چیستی علم باید روشن شود، اینکه نگاه آیت الله جوادی آملی به کدام تلقی از ساختار علم توجه دارد؟ بحث درباره علم، ذیل دو تلقی و دو تعریف از علم قرار دارد: ۱. علم به عنوان یک گزاره معرفتی؛ ۲. علم به عنوان یک نظام منسجم معرفتی حاصل از چندین گزاره یا علم به عنوان یک رشته علمی (Discipline). بحث‌های «معرفت‌شناسی» غالباً ناظر به تک‌معرفت‌ها، و بحث‌های «فلسفه علم» بیشتر ناظر به علوم به عنوان نظام‌های معرفتی هستند. بیشتر کسانی که نفیاً یا اثباتاً درباره نظریه علم دینی بحث کرده‌اند، علم به عنوان نظام معرفتی را مد نظر قرار داده‌اند (ر.ک: سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۱۶-۱۸). ولی بسیاری از مباحث مربوط به علم، نظیر اینکه علم را کشف واقع بدانیم یا تلقی ابزار انگارانه داشته باشیم (نیومن،

۱۹۹۷، ص ۶۳)، ماهیت علم را حل مسئله بدانیم یا درک نظری عالم، علم را آمیخته با ارزش‌ها و تحت تأثیر پیش‌فرض‌های معرفتی بدانیم یا نه و...؛ مباحثی است که اولاً و بالذات در زمینه تک‌گزاره علمی مطرح می‌شود و ثانیاً و بالعرض در مورد علم به عنوان رشته علمی. به همین دلیل، نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی به هر دو تعریف از علم توجه دارد.

۲-۱. گستره عقل در نگاه آیت‌الله جوادی آملی

در معرفت‌شناسی از دیدگاه ایشان، یکی از منابع مهم معرفت دینی، 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 فرا می‌خواند؛ هم‌چنین در روایات، عقل، 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 و الانبياء و الائمة و اما الباطنة فالعقول: همانا خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت عیانی و حجت باطنی؛ حجت ظاهری رسولان و امامان‌اند، و حجت باطنی، عقل است» (کلینی، ۱۴۳۰، ص ۱۵). خصوصیت حجت باطنی در این است که در صورت اقامه دلیل و اتمام حجت، مخالفت با آن عقاب الهی را در پی خواهد داشت.

آیت‌الله جوادی آملی در مبحث علم دینی، مراد از عقل را تنها 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 عهده‌ء عرفان نظری برمی‌آید نیز در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «د»، ص ۲۵).

بر اساس این دیدگاه منظور از علم، همه‌ء علوم است؛ اعم از علوم تجربی و انسانی؛ تا روشن شود که نه تنها علوم تجربی با دین مخالف نیستند، بلکه علوم انسانی، همچون فلسفه و عرفان نیز مخالفتی با دین ندارند؛ چه اینکه دین نیز با آنها هماهنگ است.

در این منطوق، عقل، امری بیرون از دین و معارض با دین نیست. این حقیقت، نه فقط مستنبط از سخن آیت‌الله جوادی آملی، بلکه امری است که مورد پذیرش تمامی علمای اصولی شیعه بوده است: در علم اصول فقه، توضیح داده می‌شود که نه فقط کتاب (قرآن) و سنت (حدیث)، بلکه عقل نیز یکی از منابع مقبول اسلام است و افزون‌بر استفاده از آن در درک و کشف و فهم محتوای کتاب و سنت، به عنوان منبعی برای دریافت احکام شرعی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد و از این جهت همچون کتاب و سنت معتبر است (همو، ۱۳۸۶، «ه»، ص ۲۰۶). به تعبیر دیگر اگر معیار «دینی» بودن یک گزاره، استناد آن به یکی از منابع معرفتی مورد پذیرش اسلام باشد، آن‌گاه نه تنها گزاره‌های حاصل از کتاب و سنت، بلکه گزاره‌های حاصل از عقل نیز شایسته‌ء عنوان «دینی» اند و حصر گزاره‌های دینی به گزاره‌های نقلی، توجیهی نخواهد داشت.

۳-۱. گستره‌ء علم در نظریه‌ء علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی در مبحث علم دینی، مقصود از علم را تنها علوم

تجربی ندانسته، بلکه آنرا هم به دنبال منبع اکتساب آن، یعنی عقل به معنای اعم، شامل تمامی علوم می‌داند:

دستاوردگونه‌های چهارگانه عقل تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی و ناب، در صورتی که یقین‌آور یا موجب طمأنینه گردند، علم به شمار آمده و در کنار نقل، منزلت ویژه‌ای در ساحت دین‌شناسی حائز می‌شوند (همان، ص ۲۸).
همچنان‌که معتقد است، سرچشمه علوم مختلف، عقل است و عنوان عقل، همه این علوم متفاوت را فرا می‌گیرد.

علم تجربی، ریاضیات، علوم فلسفی، کلامی و عرفانی همگی با عقل تأمین می‌شوند و عنوان عقل همه این علوم متفاوت را فرا می‌گیرد (همان، ص ۱۴).
از نگاه این نظریه پرداز، علم چنانچه علم باشد، نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیراسلامی نمی‌شود و اگر علم تفسیر و فقه، از این جهت که به بررسی متن کلام الهی و کتاب تشریح می‌پردازد، یک علم دینی است، علمی هم که اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می‌زند و پرده از اسرار و رموز آن برمی‌دارد، به ناچار اسلامی و دینی خواهد بود و معنا ندارد که آنرا به دینی و غیردینی، اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم؛ بر این اساس، علم فیزیک در شرایطی که مفید یقین یا طمأنینه عقلی است و در مرز فرضیه و وهم و گمان به سر نمی‌برد، یقیناً اسلامی است، هر چند شخص فیزیکدان ملحد و یا شاک باشد. اینکه او به سبب اعوجاج و الحادش ارتباط عالم طبیعت با خدا را قطع کرده و خلقت را باور ندارد، موجب آن نیست که فهم او از طبیعت، در صورتی که حقیقتاً علم یا کشف اطمینان‌آور باشد، فاقد حجیت و اعتبار شرعی تلقی شده و تفسیر فعل خدا قلمداد

نشود؛ همان‌گونه که اگر کسی ملحدانه ارتباط قرآن با خداوند را قطع کرد و با این حال به بررسی و تفسیر قرآن پرداخت و جنبه‌های ادبی و لطایف و فصاحت و بلاغت آن را بررسی نمود و... نمی‌توان به استناد الحادش، فهم و تفسیر او را - چنانچه با رعایت شرایط کامل فهم و ادراک معتبر و مضبوط صورت گرفته باشد - مخدوش و ناموجه اعلام نمود؛ زیرا تفسیر سخن خداوند سبحان، اگر وهم و حدس نبوده و با تفسیر صحیح و فهم درست همراه باشد، به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شود؛ هرچند صاحب این فهم به مسلمان و غیرمسلمان تقسیم شود...؛ به همین قیاس ما هرگز فیزیک و شیمی غیراسلامی نداریم.

علم اگر علم است نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده، این حقیقت را درنیابد و خلقت خدا را طبیعت بیندارد. اینان (کفار) بخشی از حقیقت را دریافته و بخشی از آن (ارتباط طبیعت با خداوند و مبدأ تعالی) را انکار می‌کنند. کنار گذاشتن بخشی از حقیقت، مانع از آن نیست که بخش مثمر و مثبت آن، که علم صائب و مطابق با واقع است، مطرود شود. آنچه علم صحیح و ثمربخش است قطعاً اسلامی و حجت شرعی است و آن دسته از محتوای علوم که وهم و خیال است، در واقع جهل مرکب است و علم نیست تا سخن از اسلامی بودن یا غیراسلامی بودن علوم شامل حال آن شود (همان، ص ۱۴۳-۱۴۴).

۲. دین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

همان‌گونه که اعصار و دوران‌ها متفاوت هستند، سخن‌ها و گفتگوها نیز در هر

روزگاری گوناگون خواهند بود و تنها انسانی می‌تواند در ایام حیات و مدت عمر خود با شنیدن و نظر گرفتن به آنها جان به سلامت ببرد که لوایس و شبهات علمی و عملی را شناخته و با داشتن سپر دانش و آگاهی، از هجوم آن جلوگیری نماید (همو، ۱۳۷۵، ص ۱).

در بحث از علم دینی هم تصحیح نوع نگاه نسبت به دین، بسیاری از مشکلات فراروی دینی‌سازی علوم را رفع نموده و شبهات مطرح‌شده درباره آنرا دفع می‌کند.

استاد جوادی آملی، دین را به دو دسته حق و باطل تقسیم می‌کند: دین باطل، جهان‌بینی و ایدئولوژی و برنامه‌هایی است که مبدأ پیدایش آن نیازهای روانی یا اجتماعی انسان است (همو، ۱۳۸۵، ص ۳۳). دین حق، مجموعه جهان‌بینی و عقایدی است که از سوی خداوند و به وسیله وحی در اختیار انسان قرار می‌گیرد تا انسان در پرتو آن، در صراط مستقیم قدم بردارد (همان، ص ۳۰). دین ثابت و حق، نزد خداوند متعال همان اسلام است و جز اسلام دینی وجود ندارد و این اسلام، در هر عصری در مصداقی خاص جلوه می‌کند (همو، ۱۳۸۶، «ب»، ص ۱۷۸). در صورتی‌که دیانت بر اساس اصول مبرهن فلسفه الهی استوار شود، قلمرو سیاسی آن نیز از تجاوز جمیع تهاجمات مصون می‌ماند؛ زیرا با اثبات مبدأ و معاد و فطرت ثابت آدمی، نیاز او به وحی در تنظیم تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی اثبات می‌گردد.

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، دین به عنوان مجموع قوانین و مقررات ثابتی است که مبین انسان و جهان، و پیوند میان آن دو بوده و دین نسبت به جمیع

معارف و علوم نقش آشکار دارد. براین مبنا، دین نه تنها مخالف با عقل نیست، بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی است (همو، ۱۳۸۶، «ج»، ص ۱۶۹).

انسان با پای گذاردن بر پلکان همین اصول و قوانین، از توان تمسک به عروة الوثقی و ریسمان مستحکم دیانت برخوردار می‌شود. چگونه می‌توان با رسیدن به مقصد به انکار راهی پرداخت که سنگینی بار آنرا همچنان بر دوش دارد! براین مبنا، دین نه تنها با علم مغایر نیست؛ بلکه میزان اساسی برای وزن‌دهی به قوانین علمی می‌باشد؛ زیرا معارف دینی همان نوامیس ثابت الهی هستند که از سوی انسان‌های پاک آشکار شده‌اند که به برکت عنایت‌های ربّانی، ندهای آنان به نجوای با خداوند تبدیل شده است. آنان کسانی هستند که، «ناجاهم فی فِکْرِهِمْ و کَلِمِهِمْ فی ذات عقولهم»: یعنی پروردگار متعال آنها را در محرم‌خانه خود پذیرفته و با ذات عقل آنها سخن گفته است (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۲).

بنابراین آنچه را که آنها یافته‌اند با عقل مشوب و عقل رنگ‌گرفته از وهم و خیال نیست؛ بلکه همان عقل است که در وصف آن آمده است: «العقل ما عُبِدَ به الرحمن و اکتسب به الجنان» یعنی: عقل چیزی است که خداوند رحمان با آن عبادت شده و بهشت رضوان به وسیله آن فراهم گردد (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۱، ح ۳).

به همین دلیل، آدمیان موظّف هستند، القائات آن بزرگان را که همان وحی ناطق‌اند، به عنوان اصول ثابت و مستحکم حرکت‌های علمی و عملی خود در نظر گرفته و کاوش و جستجوی خود را درباره آن اصول شکل دهند؛ چه اینکه آنان، خود فرموده‌اند: «علینا إلقاء الاصول إلیکم وعلیکم التفرّج» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۵، کتاب العلم، ح ۵۳)؛ یعنی: بر ماست که اصول حرکت را بر

شما القا کنیم و بر شماسست که فروع این اصول را استنباط و تحصیل نمایید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ج»، ص ۱۷۰).

ایشان مأموریت دین جامع یا دین توحیدی را بررسی وجود خداوند متعال و ارزیابی اسمای حسناى الهی و تبیین صفات فعلی خداوند می‌دانند. براین اساس، علوم تجربی که به تبیین و چیستی فعل خداوند متعال می‌پردازند در زمره دین و گزاره‌های دینی قرار می‌گیرند. اگرچه گزاره‌های علوم با سعادت اخروی انسان ارتباطی ندارند و جزء عقاید دینی به حساب نمی‌آیند؛ ولی از آن جهت که کاشف فعل خداوند متعال‌اند، در حوزه دین جامع قرار می‌گیرند. پس «بررسی این گونه مطالب جزء علوم دینی خواهد بود؛ هر چند نه جزء عقایدند و نه اثر فقهی خاصی بر آنها مترتب است» (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

۳. فلسفه مطلق، سرچشمه دینی شدن علوم

پاسخ به سوال امکان علم دینی، در انحصار فلسفه است و هیچ علمی جز فلسفه عهده‌دار پاسخ به این سوال نیست و دینی‌بودن سایر علوم در گرو پاسخ مناسب به این پرسش است. همچنین به پرسش مربوط به هویت خود علوم و نوع معرفتی که به موضوع آنها وجود دارد، از جایگاه خود آن علوم پاسخ داده نمی‌شود، بلکه پاسخ به آنها در اختیار فلسفه قرار دارد.

فلسفه مطلق با سایر علوم دو تفاوت عمده دارد: ۱. موضوع فلسفه، مطلق‌الوجود است و درباره کل جهان هستی و موجود مطلق بحث می‌کند؛ درحالی‌که علوم دیگر هر کدام بخشی از جهان را می‌نگرند و موضوعشان خاص است؛ ۲. علوم نمی‌توانند

جهان‌بینی ارائه دهند؛ چراکه ارائه جهان‌بینی از حوزه توانایی‌های علوم بیرون است. هیچ علمی بحث نمی‌کند که جهان آغازی دارد یا نه، انجामी دارد یا نه، ارائه جهان‌بینی و اصول موضوعه فقط در حوزه امکانات فلسفه مطلق است. فلسفه برای پاسخ‌دادن به سؤال مذکور ابتدا باید خودش را سامان دهد که آیا هویت‌اش الهی و توحیدی است یا نه؟

اگر فلسفه در حوزه جهان‌بینی و مسیر معرفتی خود، مسیری را طی کرد که به الحاد منجر شد، در این صورت نه مبدایی وجود دارد و نه مقصدی، نه آسمانی است، نه اوصافی است و نه افعالی. در این فرض؛ نخست فلسفه رنگ الحاد و غیرالهی گرفته، سپس چون موضوع الهی در نظام هستی یافت نمی‌شود، علمی به نام علم دینی هم معنی نخواهد داشت؛ زیرا قوام هویت و صبغه دینی بودن علم به موضوع آن است و چون آن موضوع بر اساس نگرش فلسفی و جهان‌بینی الحادی است و چیزی به نام خدا و اوصاف و افعال الهی وجود ندارد، معرفتی هم نسبت به اینها یافت نمی‌شود و علم دینی وجود نخواهد داشت.

ولی اگر فلسفه راه درست را طی کند و مسیر معرفتی‌اش به جهان‌بینی الهی منتهی شود و برای عالم، مبدأ و آفریننده‌ای قائل شود که جهان و هرچه در آن هست، فعل اوست که «الله خالق کل شیء»، و هیچ چیزی در قلمرو وجود نیست، مگر اینکه به ایجاد الهی موجود شده است، در این صورت هویت خود را با عنوان فلسفه الهی و توحیدی تعریف می‌کند. بر این اساس، حقیقت عالم هستی، عبارت است از خدا و مظاهر او، خدا و افعال و اسماء و اوصاف او و بدین ترتیب همه علوم هم که بر پایه فلسفه الهی شکل می‌گیرند، الهی و دینی

خواهند بود؛ زیرا علوم در حقیقت معرفت نسبت به معلومات هستند، معلومات هم همان مخلوقات اند و چون علم صبغه و هویت خودش را از معلوم می‌گیرد و معلوم هم چیزی جز خلق و فعل خدا و اوصاف الهی نیست؛ بنابراین ما علم غیردینی نداریم. با این نگاه نه تنها علوم مثل الهیات و فقه، دینی است، بلکه هر علمی که از این هستی‌شناسی بر می‌خیزد، چون معلوم آن یا یک حقیقت خارجی و عینی است که مخلوق خداست و در دائره کتاب تکوین الهی قرار دارد، و یا قول خداست که او هم مخلوق خداوند بوده و در کتاب تشریح قرار می‌گیرد، پس علم دینی خواهد بود.

بنابراین بر محور فلسفه مطلق الهی، علم غیردینی وجود ندارد تا گفته شود تمایز علوم یا به موضوع یا به مبادی یا به مسائل و یا به اهداف است و باید برای تمایز علم دینی از غیردینی به یکی از این گزینه‌ها روی آورد؛ چه اینکه بر مدار فلسفه مطلق الحادی، هرگز علم دینی وجود ندارد تا درباره تمایز آن با علم غیردینی گفتگو کرد؛ زیرا بر این مدار اقل و زعم نایل، اصل دین اسطوره و فسون است و فسانه. اگر سخن از ضرورت تمایز است، آن را باید در جریان فلسفه الهی و فلسفه الحادی جست؛ زیرا یکی موجود را اعم از واجب و ممکن و مجرد و مادی و دنیوی و اخروی می‌داند و دیگری آنرا اخص در ممکن و مادی و دنیوی می‌پندارد؛ یکی از لحاظ معرفت‌شناسی حس‌گرا و تجربه‌نگر است و دیگری از جهت شناخت‌شناسی، عقل و تجرید را در کنار احساس و تجربه حجت می‌داند و به کاشف‌بودن آن اعتراف می‌نماید و همان گونه که تفسیر متون دینی که شرح قول خداست، فقط اسلامی است؛ تفسیر

اسرار آفرینش که شرح فعل خداست نیز فقط اسلامی خواهد بود (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

نکته مهمی که باید در علم دینی به آن توجه نمود، این است که باید بین علم و عالم و فعل جوارحی و جوانحی او فرق گذاشت. آنچه قابل تقسیم به دینی و غیردینی است، فعل انسان است که بعد از دریافت اصل آزادی در قبول و نکول حق از خدای سبحان، یا در راه صحیح گام برداشته و یا به بیراهه می رود که یکی دینی و دیگری غیردینی است. حتی کاربرد اشیا و نیز به کارگیری فن علمی، چون در ردیف کار بشر قرار می گیرند، به دو قسم ایمان و کفر، صلاح و صلاح و صدق و کذب و بالأخره عدل و جور تقسیم می شوند. پس استعمال علم و بهره‌وری از آن، محتمل است غیردینی باشد، اما خود علم صائب که شرح کار خدا است، به هیچ روی غیردینی نخواهد بود (همان، ص ۱۶).

۴. راهکار تولید علم دینی

به باور صاحب نظریه، در اسلامی کردن علوم، اولین گام تصحیح نوع نگاه ما به موضوع دانش است. تمایز علوم به تمایز موضوعات است و تعیین و تمایز روش‌ها به تمایز موضوعات است. همچنین صبغه دینی و غیردینی بودن علوم هم به موضوعات است. اگر ما یک موضوع خاص داشتیم طبعاً روش خاص می‌طلبید و صبغه مخصوص دارد و اگر موضوع دیگری داشتیم، روش دیگری می‌طلبید و صبغه‌ای دیگر خواهد داشت. از دیدگاه ایشان، بر اساس هستی‌شناسی توحیدی، همان‌طور که بیان شد، این گام به درستی برداشته می‌شود.

گام بعدی باورداشتن به جایگاه عقل در کنار نقل به عنوان منبع اثبات دین است. «براین اساس، عقل به معنای وسیع آن دست‌اندرکار فهم و ادراک فعل خداوند و ورق‌زدن کتاب تکوین و تدوین است» (همان، ص ۶۲). محصول عقل در ادراک فعل خداوند، هرگاه به صورت جزئی و یقینی و یا ظن معتبر باشد، قابل استناد به شارع می‌باشد. پس عقل، الهام الهی است؛ چه آنکه نقل، انزال الهی است؛ هم الهام الهی و هم انزال الهی حجت هستند. حاصل آنکه فرآورده عقل همانند دستاورد نقل، حجت و در زمره علوم اسلامی است.

در گام بعدی با توجه به اینکه کلیات بسیاری از علوم در قرآن و سنت بیان شده است با تمسک به اصول مستند و متقن القاشده از ناحیه صاحبان وحی در متون دینی، راه‌های فرعی در زمینه‌های مختلف علمی باید بررسی گردد تا به راهکار منجر شود. بنابراین هرکس که در اصول و قواعد القاشده از جانب وحی اجتهاد کند، فروع فراوانی را از طریق آنها می‌تواند استنباط نماید. برای مثال، قسمت مهم علم 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 حداقل به حدود پنج سال کار مستمر علمی، اعم از سطح و خارج نیازمند است، بر یک اصل و قاعده متکی است که از جانب معصومین علیهم‌السلام بیان شده است. آن قاعده و اصل همان عبارت معروف «لا تنقض الیقین أبداً بالشک» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۵۶، باب ۴۴، ح ۳۵۲) است.

در کتاب‌های فقهی نیز برخی از ابواب که روایات وارده در آنها اندک است، بسیاری از استنباط‌های فرعی آنها، متکی بر اصول و قواعد کلی است، مانند

بحث‌های معاملات که فاقد روایات‌اند و استنباط‌های فقها به استناد بعضی از اصول کلی است که از صاحبان شریعت اسلام القا شده است.

باید توجه داشت که استنباطی بودن این گونه از فروع مانع از دینی بودن آنها نیست؛ بنابراین فروعی که از طریق آن اصول استنباط می‌شوند، همگی در حوزه معارف ثابتی هستند که در متن دین جای دارند، پس معیار دینی بودن این گونه از فروع، ذکر تفصیلی آنها در متون دینی نیست بلکه میزان همان استنباط آنها از اصول متقن اسلامی است. مجتهد، با اجتهاد و استنباط خود در واقع به مقتضای نیاز تلاش می‌کند تا به آن حقایق ثابت الهی نایل گردیده و آنها را شناسایی نماید. ذکر مثال‌های فقهی و اصولی به معنای انحصار معارف دینی به دانش‌های عملی نیست. اصول و قواعدی که توسط وحی در حوزه مسائل نظری القا می‌شوند، در استنباط‌های مربوط به آن علوم نیز معتبر هستند و ظنی بودن فروع استنتاج‌شده در علوم نظری، مانع دینی بودن آنها نخواهد بود؛ چه اینکه ظنی بودن بسیاری از مسائل اصول فقه مانع از دینی بودن آنها نخواهد شد. بنابراین دین نسبت به هیچ‌یک از علوم کلی و یا جزئی بی‌نظر و یا بی‌اعتنا نبوده بلکه نسبت به همه آنها کلیات و اصولی را که منشأ تفریع فروع دیگر هستند القا می‌نماید؛ چه اینکه هیچ‌یک از علوم نیز نسبت به معارف دینی بی‌نظر و بی‌اعتنا نمی‌باشد، این ارتباط طرفینی نتیجه طبیعی وحدت قلمرو علم با معارف دینی است.

معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جستجوی آنها می‌باشند، به همین دلیل این قوانین به عنوان میزانی قطعی و یقینی، رهاورد علوم مختلف را توزین کرده و صحت و سقم آنها را باز

می‌نمایند و رکن مهم مسئله، همانا اجتهاد صحیح صاحب‌نظران است و اجتهاد همان‌گونه که در فقه و اصول فقه معتبر می‌باشد در علوم اعتقادی و نظری نیز معتبر است. البته باید توجه داشت که اجتهاد در علوم نظری شیوه خاص به خود را داراست که از این پس به آن اشاره می‌شود.

براین‌اساس، دانسته می‌شود که هرگز نمی‌توان به بهانه جدایی دین از علم، حق اظهارنظر را از دین نسبت به علمی از علوم سلب کرد و همچنین نمی‌توان به بهانه هم ردیف بودن دین با علم، اصول کلی را که از سوی دین درباره موضوعات و مسائل مختلف علمی عنوان می‌شود، در عرض مدل‌های ذهنی و یا فرضیه‌هایی قرار داد که سایه خود را صرفاً به دلیل شهرت و یا مقبولیت بر مسائل مختلف علمی تحمیل می‌نمایند؛ زیرا اصول القاشده از ناحیه دین، اصول و قوانین واقعی هستند که برمبنای آشکار و استوار خود، متفکران را به سوی سنن و احکام الهی رهنمون می‌سازند.

البته این نکته وجود دارد که استنباط فروع برمبنای اصول در همه علوم به یک روش و شیوه واحد نیست؛ زیرا موضوعات و اهداف گوناگون علوم هر یک به تناسب خود مقتضی روش خاص است؛ برای مثال در علوم عملی مانند علم فقه به دلیل آنکه هدف از آن تأمین حجت الهی برای افعال مکلفین است، برخی از ظنون معتبر شرعی مانند خبر ثقه یا برخی از اصولی که هیچ‌گونه جنبه کشف واقع نداشته بلکه برای رفع تحیر هنگام علم به کار برده می‌شوند، مانند اصل برائت، می‌توانند در طریق استنباط احکام آن قرار گیرند؛ ولی در اصول اعتقادی که هدف آن تحصیل یقین نسبت به حقایق تکوینی است، هرگز نمی‌توان به روش‌های ظن‌آور اعتماد نمود.

پس این اصل کلی را باید در نظر داشت که شیوه استنباط به تناسب علوم مختلف تغییر پیدا می‌کند، علومی که صرفاً جنبه نظری و اعتقادی دارند نیازمند روش‌هایی هستند که با روش‌های متداول در استنباط‌های مربوط به علوم عملی و یا علوم کاربردی مغایر است و نحوه استناد نظریه‌ها به دین بدین گونه است که اگر مطلبی از فرضیه گذشته، مستدل شده و نتیجه آن به طور قطع مشخص گردد، می‌تواند به نحو قطعی به دین استناد پیدا کند و اگر مطلب در حد ظن و گمان باشد، می‌تواند به نحو مظنه به دین استناد یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ج»، ص ۱۷۲-۱۷۳). از این رو دین اسلام، علاوه بر دستاوردهای یقینی و ظنی، قراردادهای مردمی یا سیره عقلا را حجت قرار داده است.

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح این مطلب آورده است:

در اسلامی بودن 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).

همچنین در تبیین چگونگی استفاده از کلیات برای استخراج علوم مختلف، به بیان نُه مرحله، به قرار ذیل می‌پردازد که با به کار بستن آنها، برای تولید علوم اسلامی بسترسازی می‌شود:

۱. آیه مربوط به موضوع بحث مطرح شود.

۲. مفردات آیه معنا شود.

۳. معانی عرفی متبادر به ذهن بیان شود.

۴. آیه با توجه به معنای مفردش ترجمه گویا شود.
۵. نظر مفسران از گذشته‌های دور تا کنون ملاحظه گردد.
۶. نظر آنان بررسی و جمع‌بندی شود.
۷. آیه‌های دیگر نیز، ملاحظه گردد.
۸. روایاتی که ضمن آیه آمده است، دیده و بررسی شود.
۹. رهاورد علمی (علم قطعی یا مفید طمأنینه، نه فرضیه) در آن موضوع نیز ملاحظه شود؛ یعنی نمی‌توان تنها به اصالت اطلاق یا اصالت عموم در ادله نقلی تمسک کرد، بلکه باید از منحصص لُبی نیز فحص شود تا بین مفاد ادله نقلی با ادله قطعی تعارضی روی ندهد.
- بعد از ملاحظه همه این امور، به جمع‌بندی مباحث پرداخته و نظر کارشناسانه بیان شود (همان، ص ۱۱۴). در صورتی که دستاورد عقل و نقل با هم تعارض پیدا کنند، اگر تعارض دستاورد عقل قطعی با دستاورد نقل ظنی تحقق یابد و یا تعارض نقل قطعی با دستاورد دلیل ظنی عقلی پیش آید، تعارض ابتدایی است و مستقر نخواهد شد. عقل و نقل قطعی حتی در یک مورد، تراحم و تعارض ندارند.
- برای دستیابی به معرفت یقینی و صادق، آنجا که راه برهان و نقل قطعی مفتوح است، باید از هر دو بهره جست تا گزاره‌ای از هر جهت کامل و یقینی فراچنگ آید و در جایی که راه یکی مفتوح و دیگری مسدود است، باید از همان باب مفتوح به قلمرو معرفت یقینی و صادق پای نهاد. در جایی که نقل قطعی یا برهان قطعی یا تجربه قطعی فراهم نیست، باید به معتبرترین ظن

موجود در میان ادله تمسک کرد تا احتمال صدق گزاره فزونی یابد. تنها در چنین حالتی می‌توان فرایند پژوهش و دستاورد علمی آن را دینی خواند. در غیر این صورت تلاش و محصول به دست آمده، نه علمی (یقینی، صادق و قابل اعتماد) است، نه دینی (حجت معتبر الهی).

بنابراین، همچنان‌که در شناخت تجربی، هرگاه یکی از حواس تجربی را از دست بدهیم، از یافته‌های مخصوص به آن محرومیم: «من فقد حساً فقد فقد علماً»، دربارهٔ مطلق معرفت نیز با فقدان هریک از مدارک و منابع معتبر شناخت، بخشی از معارف را از دست خواهیم داد.

یکی از لوازم این نظریه آن است که گزاره‌های چندساحتی - مسائلی که با همه یا بیشترین ابزار معتبر شناخت به دست می‌آیند - علمی‌ترین و دینی‌ترین علوم‌اند؛ مثلاً در مسئلهٔ اثبات واجب و توحید او، عقل برهانی، نقل قطعی‌الصدور و الدلاله، تجربهٔ حسی منضم به کبرای عقلی، شهود باطنی و درک فطری، همگی معرفت‌بخش و تصدیق‌کننده‌اند. در نتیجه میزان قطع و صدق در این دسته، بیش از دیگر گزاره‌هاست و چنین گزاره‌هایی مبنای شایسته و بایسته‌ای برای اکتساب دیگر معرفت‌های علمی هستند.

اهمیت این نکته هنگامی بیشتر نمودار می‌شود که پیروان نظریه مبنای‌گرایی معرفت‌شناختی تلاش دارند همهٔ گزاره‌های نظری را بر اساس گزاره‌های پایه بنا کرده و کاخ معرفت را بنیان نهند. در این فرایند - گذشته از بدیهیات اولیهٔ منطقی که مبنای محکمی برای استنتاج گزاره‌های نظری است - باید کوشش کنیم صادق‌ترین و یقینی‌ترین گزاره‌های نظری قریب به بدیهیات را به شایستگی کشف و به بایستگی تبیین کنیم تا شالودهٔ کاخ بلند معرفت، حتی‌الإمكان از

سستی و تزلزل پیراسته گردد و چنین معرفت نظری نزدیک به بدیهی تنها در گزاره‌هایی یافت می‌شود که از منابع و مدارک متعدد شناخت (عقل، نقل، تجربه و شهود) بهره برده باشد.

نتیجه‌گیری

نظریه آیت‌الله جوادی آملی در مورد علم دینی، با روش تفسیری و فلسفی، و با توجه به دین‌شناسی و علم‌شناسی در یک منظومه فکری تبیین می‌گردد. گونه‌های چهارگانه عقل تجربی، نیمه تجربی، تجربی و ناب، در صورتی که یقین‌آور یا موجب طمأنینه گردند، علم به شمار آمده و در کنار نقل، از منزلت ویژه‌ای در ساحت دین‌شناسی برخوردار خواهند شد. ایشان در زمره اندیشمندانی قرار دارند که به تنوع مراتب دستگاه ادراکی بشر باور داشته و معتقدند هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر، به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست می‌یابد و نوعی رابطه طولی بین اندیشه‌های مختلف انسان وجود دارد. بر این اساس سعی می‌کند حق هر معرفتی را در جای خود ادا نموده و هیچ معرفتی را در پای معرفت دیگر قربانی نکند و بر اساس مبانی فلسفی، به جمع بین معارف مختلف بشری اقدام نماید. بر این اساس، اسلام نیز دین جهان‌شمولی است که متعلق به همه دوران و زمان‌ها بوده و باید پاسخ‌گوی تمامی نیازهای بشری باشد؛ از این رو برای پاسخ‌گویی از سه ابزار استفاده می‌کند: ۱. عقل و فطرت؛ ۲. قرآن؛ ۳. سنت. یافته‌هایی که از این منابع به دست می‌آید، در شعاع معرفت دینی داخل می‌شوند.

به باور ایشان، بین معرفتِ عقلیِ قطعی و معرفتِ نقلیِ قطعی، هیچ وقت تعارضی پیش نمی‌آید، و اگر فرض شود که این چنین باشد، در اینجا نیز ما چند نوع علم به دست می‌آوریم؛ به این شرح که هر دو گزاره درست نیست و هر دو گزاره غلط نیست؛ یکی قطعاً درست است و یکی قطعاً نادرست و در نهایت در خود همین گزاره‌ها توقف می‌کنیم، نه اینکه به امکان‌ناپذیری علم دینی معتقد شویم.



منابع

* قرآن کریم.

- نهج البلاغه
 ۱۱۱۱
۲. ابن سینا؛ **الاشارات و التنبیها**؛ چ اول، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
 ۳. جوادی آملی، عبدالله؛ «ویژگی های فلسفه و نسبت آن با علوم»؛ **فصلنامه اسراء**، ش ۵، ۱۳۸۹.
 ۴. _____؛ «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»؛ **فصلنامه اسراء**، سال اول، ش ۲، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
 ۵. _____؛ **اسلام و محیط زیست**؛ تنظیم عباس رحیمیان؛ چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «الف».
 ۶. _____؛ **انتظار بشر از دین**؛ تنظیم محمدرضا مصطفی پور؛ چ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «ب».
 ۷. _____؛ **شریعت در آینه معرفت**؛ تنظیم حمید پارسانیا؛ چ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «ج».
 ۸. _____؛ **معرفت شناسی در قرآن**؛ تنظیم حمید پارسانیا؛ چ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «د».
 ۹. _____؛ **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**؛ تنظیم احمد واعظی، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «ه».

۱۰. _____ ؛ نسبت دین و دنیا؛ تنظیم علیرضا روغنی موفق؛ چ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «و».
۱۱. _____ ؛ دین‌شناسی؛ تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور؛ چ چهارم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۲. _____ ؛ سلسله بحث‌های فلسفه دین؛ فلسفه حقوق بشر؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۱۳. پترسون، مایکل و ویلیام هاسکر و بروس رایشنباخ و دیوید بازیجر؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ سوم، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۴. حسنی، سیدحمیدرضا و مهدی علی‌پور و سیدمحمدتقی موحدابطحی؛ علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات؛ چ سوم، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
۱۵. سوزنچی، حسین؛ معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
۱۶. صدرالمتألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ چ سوم، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۷. صدوق؛ علل الشرایع؛ قم: انتشارات مکتبه الداوری، [بی‌تا].
۱۸. کلینی؛ الکافی؛ (۸ جلدی)، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۹. مجلسی؛ بحارالانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۲۰. Neuman, W.L; **social research Methods, Qualitative and Quantitative Approaches**; London: Allyn and Bacon, ۱۹۹۷.