

# حساب علم دینی در «هندسه معرفت دینی» بررسی انگاره علامه جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۷ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۰۱

خسرو باقری\*

## چکیده

این مقاله کوششی است برای بررسی و نقادی باورهای پشتیبان «هندسه معرفت دینی» در باب دین، علم و نسبت دین و عقل و در پرتو آن، انگاره علم دینی مربوط به این دیدگاه نیز مورد ارزیابی انتقادی قرار گرفته است. در بررسی باورهای مربوط به دین، مطالبی که به آنها پرداخته شده عبارتند از: خلط امور تکوینی - دینی، تناقض آمیز بودن تعریف موسع دین و ویژگی دائرةالمعارفی دین؛ در بررسی باورهای مربوط به علم، نکات مورد بحث عبارتند از: واقع گرایی خام و لوازم آن؛ همچنین در

\* استاد دانشگاه تهران (khabaghi@ut.ac.ir).

بررسی نسبت میان دین و عقل، نکاتی که مورد توجه قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از: منقاد کردن عقل؛ خلط امور تکوینی و دینی، خلط عقل بالقوه و بالفعل، غفلت از حکم تنفیذی عقل و هندسه نامنتظم که عقل در آن جایگاه مناسب خود را نیافته است.

در باب علم دینی، ایده برآمده از «هندسه معرفت دینی» از وجوه زیر مورد انتقاد قرار گرفته است:

ویژگی انفعالی و قبول نظریه‌های موجود؛ حالت تعلیق به مشخص شدن کشف واقعیت؛ خطر جزمیت‌گرایی دینی در مواجهه با یافته‌های علمی؛ فقه‌گرایی و برآمیختن منطق؛ معذوریت مکلف با منطق واقع‌نگر فضای علم و ساده‌سازی در اسلامی کردن دانشگاه و منابع درسی آن.

با توجه به مشکلاتی که در «هندسه معرفت دینی» وجود دارد، بدیلی برای آن پیشنهاد شده است: به جای در نظر گرفتن عقل و نقل چون دو بال پرواز دین و معرفت دینی؛ باید عقل و دین را با استقلال نسبی از یکدیگر دو بال پرواز آدمی دانست که در بن تداخل دارند و در کناره‌ها تعامل.

**واژگان کلیدی:** دین، عقل، علم دینی، دانشگاه اسلامی، تشریح، تکوین.

## مقدمه

یک دهه پیش‌ازاین، انگاره آیت‌الله جوادی آملی از علم دینی، در اثری دیگر (باقری، ۱۳۸۲) مورد بررسی قرار گرفت. برخی (از جمله احمد واعظی در: باقری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹) خرده گرفتند که تا «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» مشاهده نشود، هندسه اندیشه ایشان را به

کمال نمی‌توان دریافت. در این مقاله، بار دیگر فرصتی فراهم آمده تا به طور عمده، با نظر به این اثر، انگاره مزبور مورد بررسی قرار گیرد؛ همچنین نشان داده شده که خطوط اصلی نقد پیشین نگارنده، همچنان قابل تعقیب است.

انگاره علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، در واقع از نتایج دغدغه اساسی‌تر ایشان برای رفع تعارض میان عقل و دین است. وجود این دغدغه در بنیان انگاره علم دینی ایشان، خود جای تحسین دارد؛ زیرا درحالی‌که گروهی از مسلمانان به سبب تعارضی که میان عقل و دین می‌دیدند، از عقل‌گریختند تا در کنف دین پناه بگیرند، از سویی دیگر گروهی از این‌رو که میان عقل و دین تفکیک می‌نهادند و عقل را در پشت‌خانه دین متوقف می‌کردند، به عقل‌هراسی دچار بودند.

دیدگاه «هندسه معرفت دینی» در کوششی مبارک، در پی آن بوده است که عقل را در خانه دین پذیرا شود و گریز و هراس از این میهمان عالی‌قدر، بزم دین را مرتفع سازد. اما به نظر می‌رسد تبیین جایگاه عقل در نسبت با دین، همچنان به مذاقه‌های بیشتری نیازمند است؛ زیرا در خود این دیدگاه نیز جای چندوچون وجود دارد. به دلیل وابستگی اساسی انگاره علم دینی در این دیدگاه به نسبت میان عقل و دین، بررسی این انگاره، در ذیل و ضمن الگو یا هندسه‌ای انجام می‌شود که در خصوص این نسبت لحاظ کرده‌اند؛ از این‌رو، مناسب است نخست باورهای ایشان درباره دین، علم و نسبت میان عقل و دین به اختصار

بیان شده و سپس بیانی از انگاره علم دینی وی مطرح و سرانجام، این انگاره مورد بررسی قرار گیرد.

### ۱. باورهای پشتیبان انگاره علم دینی

مهم‌ترین باورهای مربوط به علم دینی در دیدگاه مورد نظر، در سه دسته قابل بیان هستند: ناظر به دین؛ علم - و عقل که در بحث ما تأکید بر علم خواهد بود - و نسبت عقل و دین. این باورهای پشتیبان، در ادامه به اختصار آمده است:

#### ۱-۱. باورهای مربوط به دین

- دین به حقایق برگرفته از قول خدا اطلاق می‌شود.
- دین به حقایق برگرفته از فعل خدا اطلاق می‌شود.
- وحی، سلطان همه علوم عقلی و نقلی بشر بوده و اصول همه آنها در وحی آمده است.

#### ۱-۲. باورهای مربوط به علم

- عقل (و علم) نقش کاشف از واقعیت دارد.
- شناخت عقل (و علم) از ویژگی مطلق بودن برخوردار است (رد نسبیت‌گرایی).
- علم رایج و دین، از طریق قرارداد علم ذیل جهان‌بینی الهی آشتی‌پذیرند.

### ۳-۱. باورهای مربوط به نسبت عقل و دین

- عقل در برابر دین نیست، بلکه در حیطه آن قرار دارد؛<sup>۱</sup>

۱. در مورد رابطه عقل و دین، دو شکل اتحاد، سه شکل وحدت و یک حالت تداخل به شرح زیر می‌توان در نظر گرفت:

■ اتحاد سلبی: دین و عقل نمی‌توانند تعارض داشته باشند؛ زیرا رابطه‌ای تباینی داشته و هریک به عرصه‌ای متفاوت تعلق دارند. در اینجا دین و عقل دوگانه‌اند اما تعارضی هم با یکدیگر ندارند. از آنجا که این دو، بیانگر دو گونه تلاش بشری‌اند، هر دو به رسمیت شناخته می‌شوند اما به موازات هم و بدون تعرض به هم همچون یک پیمان عدم تعرض. موضوع، روش و غایت دین و عقل، با هم متفاوتند و بنابراین رابطه‌ای قیاس‌ناپذیر با یکدیگر دارند. ایمان‌گرایی (Fideism) نمونه‌ای از این رویکرد است که عرصه ایمان و عقل را به لحاظ موضوع، روش و غایت متمایز می‌داند. درحالی‌که علم و عقل در پی شناختی عینی از چیزها به روش علت‌جویانه و به قصد مهار کردن صورت می‌پذیرد، دین و ایمان با تجربه‌ای شخصی، به روشی ذهنی و برای آرامش درونی سروکار دارد. رویکرد تحلیلی زبان عادی، نمونه دیگری است که دین و عقل را چون دو «بازی زبانی» متمایز در نظر می‌گیرد.

■ اتحاد ایجابی و تکمیلی: دین و عقل با هم سازگاری دارند. در اینجا نیز دین و عقل، دوگانه اما مکمل یکدیگرند. موضوع بررسی دین و عقل یکی است اما روش و غایت آنها با هم متفاوت است و هریک آن را از منظر خود می‌نگرد. مک‌کی (McKay, ۱۹۷۴) نمونه بارزی از این دیدگاه را مطرح کرده است. رابطه تکمیلی (Complementarity) مورد نظر وی به رابطه میان دو امر ناهم‌سنخ ناظر است، متفاوت با رابطه الحاقی (Supplementary) که متعلق به یک ساحت‌اند. وی این مثال را می‌آورد: دو گزاره «پیدایش این عالم محصول

←



فرایندهای طبیعی است» (ساحت علم) و «عالم مخلوق خداوند است» (ساحت دین) تعارضی ندارند و مکمل یکدیگرند.

■ وحدت تام: در این حالت، عقل و دین، فراتر از دوگانگی و اتحاد می‌روند و وحدتی تام و تمام می‌یابند. فلسفه پویشی وایتهد (۱۹۲۶) نمونه‌ای از این رویکرد است که رابطه‌ای ارگانیک میان علم و دین برقرار می‌نماید. در اینجا رابطه‌ی تساوی میان مفاهیم عقل و دین برقرار است به طوری که هر امر عقلی، دینی است و هر امر دینی، عقلی است. این دیدگاه در میان عالمان اصولی طرفدارانی داشته است: «کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهَ الشَّرْعُ وَ کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ».

■ وحدت اشمالی (وحدت کل و جزء): در اینجا نیز میان دین و عقل وحدت برقرار است، اما به گونه‌ای که می‌توان آن را وحدت اشمالی نامید؛ زیرا عقل در قلمرو دین استقرار می‌یابد. رابطه مورد نظر در اینجا عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر امر عقلی، دینی است اما عکس آن صادق نیست. نظر آیت‌الله جوادی آملی را می‌توان در این شاخه دسته‌بندی کرد.

■ وحدت اندراجی (وحدت جزء و کل): در اینجا نیز دین و عقل یگانه‌اند اما این بار دین در ذیل عقل استقرار دارد. رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است و در اینجا حاکی از آن است که هر امر دینی عقلی است اما هر امر عقلی دینی نیست؛ بنابراین، تنها «کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ» برقرار خواهد بود، به این بیان که سخنان دینی، و حتی احکام آن، دارای بُعدی عقلانی‌اند اما فعالیت عقل تنها در محدوده دین نیست بلکه در عرصه‌های تجربی و فلسفی و نظیر آن نیز جریان دارد، اما آنها را دینی نمی‌توان دانست.

■ تداخل: در این حالت، عقل و دین رابطه‌ای تداخلی دارند (عموم و خصوص من وجه)؛ بنابراین، برخی از امور عقلی، دینی‌اند و برخی از امور دینی، عقلی‌اند.

- عقل در دین نقش کاشف دارد و واضح نیست.
- عقل در تراز نقل و علوم عقلی در تراز علوم نقلی و هر دو در خدمت دین قرار دارند.

## ۲. بیان انگاره علم دینی

باتوجه به باورهای آیت‌الله جوادی آملی در باب دین، علم و رابطه عقل و دین، می‌توان انگاره ایشان را در باب علم دینی، مشخص نمود. از این منظر علم دینی با گونه‌های مختلف و به طریقه‌های متفاوت قابل تحقق است؛ البته چنانچه در خصوص دین - با توجه به تعریف محدود آن - نظر بر این باشد که متون دینی، حاوی اصول همه دانش‌هاست و در تعریف دامن‌گستر آن، هرگونه مطالعه‌ای که موضوع آن فعل خدا باشد نیز دینی به شمار می‌رود و نیز چنانچه علم در مقام کشف واقع، مشغول به مطالعه فعل خدا محسوب شود؛ همچنین در صورتی که در رابطه میان عقل و دین هم مثلی ترسیم شود که در رأس آن، دین و در ذیل آن، عقل و نقل قرار گیرند. در این پیوند موارد زیر را در سخنان آیت‌الله جوادی آملی می‌توان ملاحظه کرد:

۱. با توجه به اینکه متون دینی حاوی اصول همه دانش‌ها - یا دست‌کم، بسیاری از دانش‌ها - هستند، با برگرفتن اصل هر علمی از این متون و فراهم آوردن فروع و جزئیات آن، علمی پدید می‌آید که گونه‌ای از علم دینی است:

سخن از لزوم اجتهاد و استنباط و تفریع فروع از اصول است... اگر همان‌طور که فقهای عظام در این دست روایات فقهی و اصولی تأمل می‌کنند، عالمان علوم طبیعی نیز در باب روایات و آیات کیهان‌شناختی و مربوط به طبیعت تأمل کنند، برکات زیادی نصیب علم تجربی خواهد شد (همان، ص ۸۹ - ۹۰).

۲. هر علمی کاشف واقع باشد، علم دینی است؛ بنابراین، هر علم، به هر میزان و گونه‌ای - کامل یا ناقص، یقینی یا ظنی - که کاشف از واقع باشد، به همان میزان دینی است. در این باره، این سخن قابل توجه است که:

براین اساس، علم فیزیک در شرایطی که مفید یقین یا طمأنینه عقلانیه است و در مرز فرضیه و وهم و گمان به سر نمی‌برد یقیناً اسلامی است؛ هرچند 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 گردد و تفسیر فعل خدا قلمداد نشود (همان، ص ۸۵).

۳. افزون بر علوم نظری، در عرصه علوم عملی، هر علمی که عمل ما را بهبود بخشد، حجت شرعی است و دینی خواهد بود؛ از این رو «مثلاً یافته‌های پزشکی در داروسازی و راه‌های درمان، اگر فراتر از صرف ظن و گمان بود و موجب اطمینان شد، اعتنای به آنها شرعاً لازم است» (همان، ص ۷۰). بنابراین، «... یافته علمی مربوط به حوزه عمل نیز حجیت اصولی دارد...» (همان، ص ۷۰-۷۱).

۴. علم‌های دانشمندان ملحد، چنانچه از پوسته جهان‌بینی الحادی جدا و در قالب جهان‌بینی الهی قرار گیرند، به علم دینی تبدیل می‌شوند؛ از این رو آیت‌الله جوادی آملی از سویی می‌گوید: «این عالم است که بر اثر اتکای به فلسفه علم الحادی و فلسفه مطلق الحادی، علم را ابزار الحاد خود قرار می‌دهد...» (همان، ص ۷۸) و از سوی دیگر، اظهار می‌کند که:

نباید تصور کرد علم اسلامی، یعنی فیزیک و شیمی اسلامی تافته‌ای جدا یافته از علوم طبیعی رایج است...؛ حقیقت این است که اسلامی کردن



علوم به معنای رفع عیب و نقص از علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با سایر منابع معرفتی ببینیم؛ نه آنکه اساس علوم رایج را ویران کرده و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه‌های مختلف علوم انتظار بکشیم (همان، ص ۸۵).

### ۳. بررسی انگاره علم دینی

در این بخش که به بررسی انگاره علم دینی اختصاص یافته است، با توجه به پیوستگی وثیق این انگاره به باورهایی که در قسمت پیش ارائه شد، افزون‌بر خود انگاره، لازم است به بررسی و نقد این باورها نظر داشت؛ از این‌رو، به ترتیب، به بررسی موارد مذکور در قسمت پیش می‌پردازیم.

#### ۳-۱. نقد باورهای مربوط به دین

در خصوص دین، دو تعریف ارائه شده است؛ درحالی‌که تعریف نخست، حول محور متون دینی (همراه با عقل) استقرار می‌یابد و تعریف دوم، از متون دینی فراتر رفته، هرگونه علمی که کشف واقعیت کرده یا اطمینان عقلایی فراهم آورد را شامل می‌شود. درباره این باورها، نکات زیر قابل نقد و بررسی است:

##### ۳-۱-۱. درآمیختن امور تکوینی / دینی

اگر بتوان میان جهان تکوین و معرفت به این جهان تمایز گذاشت، از سخنان آیت‌الله جوادی آملی چنین بر می‌آید که دین به جهان تکوین تعلق ندارد؛ بلکه در قلمرو معرفت به جهان قرار دارد؛ به دیگر سخن، دین امری معرفتی است، خواه این معرفت در قالب قول خدا جلوه‌گر شود یا به فعل خدا ناظر باشد؛

براین اساس، ایشان به تفکیک امور تکوینی - دینی قائل خواهند بود که البته تا اندازه‌ای با تفکیک تکوینی - تشریحی متفاوت است؛ درحالی که مفهوم «تشریحی»، به معنای محدود دین (معنای نخست) ناظر است؛ مفهوم «دینی»، به معنای موسع دین (معنای دوم شامل قول و فعل خدا) اشاره دارد.

ایشان به تفکیک تکوینی - دینی این گونه تصریح می‌کنند:

این نکته شایان توجه است که گزاره‌هایی نظیر «خدا وجود دارد»، «بهشت و جهنم وجود دارد»، و «وحی از جانب خداوند است»، از آن نظر که صرف گزاره و قضیه‌اند، جزء علوم دینی‌اند و محکی این گزاره‌ها؛ یعنی خداوند و بهشت و دوزخ، عین دین نیستند؛ خدا و معاد و ملائکه از سنخ وجودات و حقایق‌اند (همان، ص ۱۲).

با توجه به اینکه ایشان دین را از سنخ وجودات و حقایق نمی‌دانند، بلکه آن را معطوف به گزاره‌ها و قضایا در نظر می‌گیرند، می‌توان نتیجه گرفت دین از نگاه ایشان امری معرفتی است؛ خواه این معرفت در شریعت تمرکز یابد یا حاصل مطالعه جهان باشد.

اما در جای دیگری که ایشان ذات و کُنه صفات خدا را به عنوان عرصه‌هایی از دین که غیرقابل درک برای عقل است، نام می‌برند، تمایز تکوین - دین مخدوش می‌شود: گرچه عقل مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است؛ خود معترف است که محدودیت‌های فراوانی دارد و به عرصه‌هایی از دین بار نمی‌یابد و مناطقی فرگاه حضور اوست. عقل می‌داند که ادراک ذات حق تعالی منطقه ممنوعه است و هیچ مدرکی به آنجا دسترسی ندارد؛ همان‌گونه که کُنه صفات حق تعالی که عین ذات اوست، منطقه ممنوعه دیگری برای عقل است (همان، ص ۳۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ذات و کُنه صفات خدا را «عرصه‌هایی از دین» معرفی

کرده‌اند که برای عقل، منطقه ممنوعه است. آیا این سخن بدان معناست که حقیقت ذات و صفات خدا در علم و حیانی یا شریعت تحقق تام دارد و عقل از دسترسی به آن عاجز است؟ آیا این سخن معنای محصلی دارد؟ اگر دانش و حیانی به انسان‌ها ارزانی شده است، باید علی‌الاصول، متناسب با ساختمان فهمی و عقلانی آنها تنظیم شده باشد و چنانچه این ساختمان، قابلیت درک ذات و صفات خدا را ندارد، مطرح شدن چنین حقایقی در قالب دانش و حیانی نیز ممتنع خواهد بود.

با توجه به اینکه مخاطب دین، انسان بوده و با نظر به اینکه دین، نظامی معرفتی است و قرار است انسان به این معرفت دست یابد، بنابراین، حقایق مربوط به ذات و صفات خدا نه در دین قابل بیان است و نه قابل دسترس درک عقل می‌باشد. این در هر دو معنای محدود و موسع دین صادق است. چنانچه منظور از دین، شریعت باشد، این سخن بدان معناست که حقایق ذات و صفات خدا در شریعت نه قابل بیان است، نه قابل درک؛ و اگر منظور از دین، هر معرفت حاصل از مطالعه فعل خدا باشد، به طریق اولی، حقایق ذات و صفات در آن قابل تحقق نیست؛ زیرا در این حالت، انسان با مطالعه عقلانی خود، پرده از دین برمی‌دارد و چیزی که با عقل دست‌یافتنی نباشد، در دسترس او نیز نخواهد بود.

چنین می‌توان دریافت که آیت‌الله جوادی آملی، در اینجا تمایز تکوین و تشریح را- که در جای دیگری بدان تصریح کرده‌اند- نادیده گرفته‌اند؛ زیرا ذات غیرقابل درک خدا در قلمرو تکوین قرار دارد و اگر از وجود و صفات خدا در دین و مقام تشریح سخن رفته باشد، در قالب گزاره است و مخاطب وحی در حد توان خود آنرا می‌فهمد و هرگز نمی‌توان ذات غیرقابل درک را در این



گزاره‌ها گنجانند و آنرا بخشی از دین به شمار آورد. مخاطب قرآن، از این گزاره‌ها به قدر فهم عقلانی خود می‌فهمد و این، شامل پیامبر اسلام ﷺ که دریافت‌کننده وحی بوده نیز، می‌شود؛ چنان که آیت‌الله جوادی آملی درباره مقام ذات حق معتقدند که «حتی انبیا به آن راهی ندارند» (همان).

بدین ترتیب، در هیچ حالتی نمی‌توان گفت که عرصه‌هایی از دین برای عقل منطقه ممنوعه است. اگر دین - به‌ویژه در معنای شریعت - نظامی معرفتی برای بشر به شمار آید؛ آن‌گاه فرض وجود لایه‌های معرفتی علی‌الاصول غیرقابل دسترس برای بشر در آن، تناقض‌آمیز خواهد بود؛ البته روشن است که فرض وجود لایه‌های غیرقابل درک وجودی (نه معرفتی) در جهان، در معرض چنین تناقضی قرار ندارد. حاصل کلام اینکه ذات و صفات الهی به عنوان محدودیت عقل در حوزه دین نیست و اگر برای عقل چنین محدودیتی وجود دارد، ناشی از ویژگی‌های عالم تکوین (رابطه خدا و عقل) است.<sup>۱</sup>

۱. اهمیت تفکیک عقل و دین به موازات تکوین و تشریح را پیش از این نیز در نقد دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی آورده بودم (باقری، ۱۳۸۲)؛ اما برخی (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۹-۳۲۳) اظهار کرده‌اند که این تفکیک وجهی ندارد؛ به‌ویژه که از سویی، عقل به شناخت وحی می‌پردازد و از سوی دیگر، وحی نیز در مورد جهان تکوین سخن دارد. وقتی می‌گوییم تأمین برخی از دانش‌ها به عهده عقل در جهان تکوین گذاشته شده و برخی دیگر نیز به عهده دین در جهان تشریح؛ مقصود این است که برخی از علوم مورد نیاز انسان تنها با عقل تکوینی به دست می‌آید و برخی دیگر با دین تشریحی. این نکته به قدری وضوح دارد که منتقد، خود نیز، ناخواسته و ←



نادانسته، به تفکیک مذکور گردن نهاده است. وی اصرار دارد دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی دائرةالمعارفی نیست. اگر بنا را بر همین برداشت بگذاریم (هرچند چنان‌که در متن مقاله توضیح داده شده، این برداشت نادرست است و دیدگاه ایشان دائرةالمعارفی است)؛ حاصل کلام این خواهد بود که متون نقلی اسلام، در مورد برخی از دانش‌ها سکوت کامل کرده و اصول آن دانش‌ها (چه رسد به فروع و جزئیات آنها) را به دست نداده است. این، بدان معناست که دسترسی به این دانش‌ها تنها به کمک عقل میسر است. این معنا، حاکی از اقرار به آن است که تأمین برخی از دانش‌های مورد نیاز بشر، به عهده عقل گذاشته شده است. از سوی دیگر، این نیز بی‌تردید، مورد قبول منتقد است که دین و شریعت هم، به طور اختصاصی، عهده‌دار عرضه دستة دیگری از دانش‌ها (و اخلاقیات و احکام) به انسانند که عقل، دست‌کم در وضع بالفعل خود، به آنها دسترس ندارد. این، همان چیزی است که من از تفکیک عرصه‌های تکوین و تشریح در خصوص دانش در نظر داشته‌ام و منتقد نیز باید به اقتضای سخن خود به آن گردن نهد.

البته یک منطقه تداخلی نیز میان عقل و دین وجود دارد، حاکی از این که عقل، در درک و دریافت سخنان دین نقش ابزاری دارد؛ درحالی که عقل در منطقه خاص یا غیرتداخلی خود، نقش دانش‌زایی دارد. از سوی دیگر، دین نیز منطقه‌ای غیرتداخلی دارد که در آن دانش‌های ویژه و از پیش آماده‌شده‌ای را به آدمی اعطا می‌کند و منطقه‌ای تداخلی با عقل دارد که نقش ابزاری آن در درک محتویات دین شامل می‌شود. اگر دین در مورد جهان تکوین سخنانی به میان آورد، به طور غالب در سطحی بالاتر و از منظر فعل خدا (آیات) خواهد بود؛ درحالی که سخن گفتن عقل درباره جهان تکوین، در سطحی فروتر و از منظر رخدادها و چیزهاست. از این رو، سخن منتقد در این خصوص که عقل و دین هر دو با عرصه‌های تکوین و تشریح سر و کار دارند و تقسیم کار منتفی است، مردود خواهد بود.



### ۲-۱-۳. تعریف تناقض آمیز دین و درآمیختن مفاهیم الهی - دینی

چنان که ملاحظه شد، آیت‌الله جوادی آملی دو تعریف از دین به دست داده‌اند؛ حتی ممکن است چنین تصور شود که ایشان از تعریف ناقص نخست عبور کرده و تعریف دوم را به عنوان تعریف جامع دین و تعریف دین جامع برگزیده‌اند، آنچه در این باره می‌توان گفت اینکه ایشان با طرح این دو تعریف، خود را در معرض نوعی نقیض‌گویی قرار داده‌اند. ممکن است در نگاه نخست چنین به نظر آید که این دو تعریف، از هماهنگی لازم برخوردارند؛ زیرا در یکی قول خدا و در دیگری فعل خدا محور قرار گرفته است و چه چیز از قول و فعل خدا هماهنگ‌تر است؟ اما به بیانی که در زیر آمده‌است، تعریف دوم، در بستر دیدگاه ایشان، نه تنها در رابطه‌ای تناقض آمیز با تعریف نخست قرار دارد، بلکه خلط زیان‌باری میان مفاهیم «الهی» و «دینی» را دامن می‌زند.

اما وجه تناقض آمیز بودن تعریف دوم چنین است: آیت‌الله جوادی آملی، از منظر هستی‌شناسی دین، اظهار می‌کند:

پرسش نخست که بُعد هستی‌شناختی دین را تشکیل می‌دهد، از منشأ پیدایش این مجموعه سؤال می‌کند و پاسخ آن این است که دین، مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است و هیچ عامل دیگری جز خدای سبحان در تدوین محتوای آن سهمی ندارد...؛ عقل صرفاً عهده‌دار ادراک و فهم قوانین دینی است و به هیچ‌رو، سهمی در بُعد هستی‌شناختی دین ایفا نمی‌کند (همان، ص ۱۵).

حال، سخن در این است که خداوند، با همان قدرت انحصاری خود در تعیین دین، چیزی را به عنوان دین تدوین و به بشر ارزانی کرده است؛ یعنی همان تعریف

نخست دین: «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (همان، ص ۱۲). بدین ترتیب، عبور از این تعریف، به منزله تعریف ناقص، و نیز طرح تعریفی به عنوان دین جامع، ورود در قلمرو ممنوعه هستی‌شناسی دین است. چنانچه عقل «به هیچ‌رو سهمی در بُعد هستی‌شناختی دین ایفا نمی‌کند»، در این صورت، تعیین مصداق دین هم تنها به عهده خدا خواهد بود و او این کار را با ارسال دین مشخصی، حاوی گزیده معینی از عقاید، اخلاق و قوانین به انجام رسانده است و جایی برای تأمل عقلانی و عرضه مصداق دیگری برای دین باقی نگذاشته است.

اقتضای دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در هستی‌شناسی دین، این است که به همان مصداقی که خداوند برای دین تعیین کرده، بسنده نموده و به همان گزینشی که او از عقاید و اخلاق و قوانین راضی شده «و رضیت لکم الاسلام دینا»، راضی باشند؛ به دیگر سخن، تنها قول خداوند می‌تواند محمل دین باشد و افزودن فعل خداوند به عنوان محمل دیگری برای دین، نوعی ورود در منطقه ممنوعه هستی‌شناسی دین است.

در آمیختن مفاهیم «الهی» و «دینی» به عنوان پیامد تعریف دوم چنان است که ایشان با توسعه مفهوم دین به نتایج مطالعه فعل خدا در جهان، افزون‌بر قول خدا، یافته‌های حاصل از این مطالعه را به صورت مترادف، الهی و دینی می‌نامند (همان، ص ۷۸)؛ اما برقراری این رابطه ترادف، مشکل‌آفرین است؛ رابطه این دو، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر امر دینی، الهی است؛ اما هر امر الهی دینی نیست. البته به نظر می‌رسد این قاعده که «هر امر الهی، دینی نیست»؛ به طور

ضمنی مورد پذیرش خود آیت‌الله جوادی آملی نیز باشد؛ زیرا چنان‌که در بند نخست گذشت، در زمینه امور تکوینی، تصریح کرده‌اند که آنها دینی نیستند؛ اما هنگامی که نوبت به بحث از علم در پدیده‌های جهان می‌رسد، به اعتبار اینکه پدیده‌ها فعل خداوند هستند، آنها را الهی و دینی می‌نامند و این دو مفهوم را مترادف به کار می‌برند؛ اما اگر ایشان به اقتضای بُعد هستی‌شناسی دین، تنها قول خدا را محمل دین در نظر بگیرند، این ترادف در عرصه علم نیز منتفی خواهد بود و درحالی‌که می‌توان علم‌های حاصل از فعل خدا را الهی نامید؛ اما نمی‌توان آنها را دینی دانست؛ زیرا معیار دینی بودن چیزی، الهی بودن آن نیست؛ بلکه این است که به دین، در معنای نخست آن، قابل انتساب باشد.

### ۳-۱-۳. شائبه نسبیت‌گرایی

نکته دیگر، مربوط به دور از دسترس نگاه داشتن معرفت و حیانی است؛ اگر در بند نخست، سخن از ذات و صفات خدا به عنوان منطقه‌های ممنوعه دین بود؛ در گامی دیگر، آیت‌الله جوادی آملی معرفت و حیانی را به طور کلی، از دسترس فهم ما دور نگه می‌دارند. البته ایشان گاه امکان فهم دانش و حیانی را فی‌الجمله می‌پذیرد؛ اما فهم ناب و محض را منتفی می‌داند:

آنچه در دسترس بشر است، الفاظ وحی است، نه معانی آن؛ پس، فهم بشر عادی از وحی به هر شکل که باشد، فهم ناب و حق محض نیست؛ گاه فهم و تفسیر بشر عادی، به معنای واقعی وحی اصابه می‌کند و گاه ره به خطا می‌برد (همان، ص ۱۱۶).  
در اینجا امکان دسترسی بشر عادی به «معنای واقعی وحی» علی‌الاصول پذیرفته شده است؛ هرچند فهم بشری در عمل ممکن است در برخی موارد دچار خطا



باشد؛ اما در بیان‌های دیگر، همین امکان فی‌الجمله نیز منتفی اعلام می‌شود؛ چنان‌که در سخنان ایشان آمده است:

منطقه ممنوعه، یعنی وحی نبوی و معصومانه نسبت به عالمان غیرمعصوم برای همیشه ممنوعه است و هیچ‌گاه عقل هم‌تراز با وحی نمی‌شود و پا به عرصه حق صرف و ناب نمی‌گذارد...؛ ما دسترسی به وحی نداریم؛ چون بر پیامبران نازل می‌شود و آنچه سهم ماست فهم و تفسیر کلام و حیانی آن ذوات قدسی است که مانند دیگر فهم‌های بشری، از جمله فهم عقلانی، خطاپذیر است (همان، ص ۱۲۵).

این تعبیر که وحی نبوی برای عالمان غیرمعصوم برای همیشه ممنوعه است، حاکی از این است که فهم بشر عادی علی‌الاصول نمی‌تواند با حقایق و حیانی تماس برقرار کند. بیان مشابه دیگر این است: «ما همواره با "فهم خود از وحی" سروکار داریم، نه با "خود وحی"» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ب»، ج ۴، ص ۴۶-۴۹).

حال، باید پرسید هنگامی که فهم ما از وحی، معتبر باشد، چرا نباید با خود وحی یکی انگاشته شود؟ این بیان که «وحی سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست» (همو، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۲۲)، از این جهت که ورود علوم عقلی و نقلی را به حریم دانش و حیانی نفی می‌کند، سخن شگفت‌آوری است که می‌تواند، طبق تعاریف و موازین مورد قبول خود آیت‌الله جوادی آملی، حاکی از شک‌گرایی هر کسی باشد که چنین سخنی را به زبان می‌آورد؛ این مانند آن است که گفته شود در حوزه علوم عقلی، ما همواره با «فهم خود» از واقعیت سروکار داریم، نه با «خود واقعیت». در اینجا خود واقعیت به معنای «خود علمی» واقعیت خواهد بود نه «خود ناعلمی» آن، و در این صورت، چنانچه فهم ما معتبر و درست باشد، طبق موازین مورد پذیرش ایشان، شک‌گرایانه خواهد بود که گفته شود ما به واقعیت نایل نشده‌ایم.

#### ۴-۱-۳. ویژگی دایرةالمعارفی

عنوان دایرةالمعارفی را پیش از این نیز به دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی نسبت داده و بر این اساس آن را نقد کرده بودم و به تکرار آنها نیازی نیست (باقری، ۱۳۸۲) با این حال، برخی بر این اصرار ورزیده‌اند که ایشان را نمی‌توان در زمره باورمندان به رویکرد دایرةالمعارفی دانست؛ به این دلیل که دلالت منابع نقلی را امری ممکن و نه ضروری دانسته‌اند (واعظی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹)؛ یا به این دلیل که مقصود ایشان، همه علوم نبوده؛ بلکه بیشتر علوم یا برخی از دانش‌ها بوده است<sup>۱</sup> (سوزنجی، ۱۳۸۹، پاورقی، ص ۲۵۸). اما نگاهی به آثار گوناگون آیت‌الله جوادی آملی حاکی است که ایشان به

---

۱. احمد واعظی (در: باقری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹-۱۳۱) در نفی دایرةالمعارفی بودن دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی دو نکته اظهار کرده‌اند: نخست اینکه دین در نزد ایشان محدود به منابع نقلی نیست بلکه عقل را نیز در بر می‌گیرد. این دلیل ربطی به بحث مورد نظر ندارد؛ زیرا سخن آیت‌الله جوادی آملی این است که متون دینی حاوی اصول‌اند و تا همین جا دایرةالمعارفی بودن آشکار شده است و اگر عقل پس از این و برای تفریع اصول به کار آید، این از محل بحث خارج است. نکته دومی که اظهار کرده‌اند این است که در خصوص منابع نقلی، نظر آیت‌الله جوادی آملی این است که برخی از آیات و روایات «می‌تواند» و «ممکن» است در عرصه علوم، الهام‌بخش باشند. حسین سوزنجی (۱۳۸۹) نیز چنین می‌گوید: «آیت‌الله جوادی آملی تصریح نکرده‌اند که دین اصول جامع همه علوم بشری را می‌دهد تا نظریه ایشان را نظریه دایرةالمعارفی معرفی کنیم، بلکه تعبیر «اصول جامع برخی از علوم» به کار برده‌اند...» (پاورقی، ص ۲۵۸). اما عبارات ایشان که در متن مقاله آورده شده، نشان می‌دهد که نظر به برخی از دانش‌ها ندارند بلکه عرضه اصول همه دانش‌ها را مراد کرده‌اند.

متون نقلی دین، رویکردی دائرةالمعارفی دارد؛ به این معنا که متون دینی (قرآن و روایات) را تا جایی که برای بشر قابل دستیابی است، حاوی همه علوم و معارف می‌داند؛ البته رویکرد دائرةالمعارفی دو روایت دارد که در یکی، متون دینی حاوی همه جزئیات علوم است و در دیگری، تنها حاوی اصول علوم و معارف است؛ با نظر به این دو روایت، باید گفت بی‌تردید، نظر ایشان در گونه دوم استقرار خواهد یافت؛ در عبارات زیر به چنین رویکردی اشاره شده است:

نکته دیگر اینکه نباید گمان برد منابع نقلی دین هیچ سهمی در ساحت علوم ندارند. منشأ توهم فقدان ربط، آن است که در قرآن و کلام معصومان علیهم‌السلام درباره جهان و طبیعت، به تفصیلی که عالمان علوم طبیعی بحث می‌کنند؛ مطالبی مشاهده نمی‌کنیم. این روایات از کشف ماده‌ای جدید یا سیاره‌ای جدید یا سازوکار گردش خون و سلسله اعصاب و امثال ذلک سخن نمی‌گویند تا با رجوع به آنها بتوان بر دانش تجربی افزود. کسانی که چنین می‌اندیشند، از این نکته غافلند که در حوزه علوم نقلی نیز چنین نیست که تفصیل مسائل نقلی به وضوح و روشنی بیان شده باشد؛ بلکه ادراک معارف دینی در حوزه اخلاق و اعتقادات و فقه نیز محتاج تدقیق و پیگیری عالمانه است و چنین نیست که منابع نقلی زحمت عالمان را نیز برعهده داشته باشند. سخن از لزوم اجتهاد و استنباط و تفریع فروع از اصول است. کار قرآن و روایات القای اصول و روشن کردن خطوط اصلی و افق‌هاست. بر عهده عالمان شاخه‌های مختلف علوم اسلامی است که در تکاپوی علمی خویش زوایای نهفته مطلب و فروع را از این اصول استنباط و استخراج کنند...؛ سخن از نبودن مواد و منابع استخراج مطالب علمی در روایات نیست؛ سخن در پیگیری نکردن عالمان است. اگر همان‌طور که فقهای عظام در این دست روایات فقهی و



اصولی تأمل می‌کنند، عالمان علوم طبیعی نیز در مورد روایات و آیات کیهان‌شناختی و مربوط به طبیعت تأمل کنند؛ برکات زیادی نصیب علم تجربی خواهد شد (همو، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۸۹-۹۰).<sup>۱</sup>

تأکیدهایی که در عبارات پیش‌گفته آمده‌اند، برای آن است که مشخص گردد برخلاف نظر برخی از صاحب‌نظران (سوزنجی، ۱۳۸۹، پاورقی ص ۲۵۸)، آیت‌الله جوادی آملی نه تنها دیدگاه دائرةالمعارفی دارند (به این معنا که اصول همه دانش‌های مورد نیاز انسان را در متون دینی، موجود می‌دانند)، بلکه چنین نیز نیست که خود را به علوم مربوط به زندگی انسان و هدایت آن محدود کنند: «ایشان مثلاً از شیمی مولکولی و مانند آن مثال نزده‌اند» (سوزنجی، ص ۳۲۲)، چنان‌که در اینجا، به‌ویژه علوم طبیعی و تجربی را در کانون توجه قرار داده‌اند؛ هرچند ایشان گاه تعبیر «بسیاری از علوم» را به کار برده‌اند؛ اما در عبارات منقول در بالا از تعابیر «ساحت علوم»، «شاخه‌های مختلف علوم اسلامی» و «عالمان علوم طبیعی» استفاده کرده‌اند که به وضوح، عام و فراگیرند. افزون‌بر آن، چنانچه متون نقلی دین این‌را را وظیفه خود دانسته‌اند که به بیان اصول بسیاری از علوم بپردازند، چه دلیلی دارد که اصول اندکی از علوم را مسکوت بگذارند؟ همچنین این علوم کدامند و دارای کدام ویژگی هستند که باید مسکوت گذاشته شوند؟ اینها پرسش‌هایی است که برای آنها نمی‌توان پاسخی را در آثار آیت‌الله جوادی آملی یافت.

در مقابل، چنان‌که عبارات آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد، مواجهه قرآن

۱. تأکیدها از نویسنده مقاله حاضر است.

و روایات با هر دو دسته علوم نقلی و عقلی، به نحو یکسان، این است که اصول آنها را به دست دهند؛ زیرا «کار قرآن و روایات القای اصول و روشن کردن خطوط اصلی و افق‌هاست». در این عبارت، «کار» به وظیفه اصلی منابع نقلی اشاره دارد. تعبیر دیگر سخن مزبور این‌گونه بیان شده است:

معرفت دین خدا، گاهی با عقل است و گاهی با نقل که مقابل هم‌اند و هر دو از رهاورد وحی حکایت می‌کنند و هر دو در صدد کشف مطالبی هستند که اصل آن را پیامبر ﷺ معصومانه تلقی فرمود و به جامعه بشری ابلاغ کرد (همان، ص ۳۹).

گفتنی است که عقل، در اصطلاح آیت‌الله جوادی آملی، شامل علوم تجربی نیز می‌شود و سخن مذکور بیان‌گر آن است که اصول همه علوم در وحی آمده است و صورت منقول آن قرآن می‌باشد. بیان دیگر سخن یاد شده چنین است: «...ما در ساحت پیامبر ﷺ رعیت‌ایم و علوممان در پیشگاه وحی الهی که سلطان همه علوم است، خاضع است» (همان، ص ۲۲). بنابراین، گزاره‌های یاد شده از کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» نشان‌دهنده وجود رد پای رویکرد دائرةالمعارفی در آن است.

رویکرد دائرةالمعارفی در آثار دیگری از ایشان نیز به چشم می‌خورد و از این حیث، آثار مزبور دارای انسجام است؛ در «شریعت در آینه معرفت» می‌خوانیم: «معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جستجوی آنها می‌باشند» (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰)؛ چنان‌که ملاحظه می‌شود، تعبیر «علوم مختلف» در اینجا به کار رفته است؛ نه «بسیاری از علوم». بیان مشابه دیگری در «سلسله بحث‌های فلسفه دین: فلسفه حقوق بشر» آمده است:

راز توفیق فقه ما این است که طبق روایات ما، ارائه اصول در همه زمینه‌ها توسط کتاب و سنت صورت پذیرفته است و از سوی دیگر، به مجتهدان دستور داده شده که شاخه‌ها و فروع را به تناسب نیاز هر زمان، از آن اصول استنباط کنند (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰-۱۱۹).

اگر کسی گمان کند که تعبیر «در همه زمینه‌ها»، تنها می‌تواند به امور هدایتی دین، به گونه‌ای غیردائرةالمعارفی ناظر باشد، استناد ایشان به یک روایت، گمان وی را باطل می‌کند؛ در این روایت با اشاره به قرآن آمده است: «... در این کتاب، از آغاز آفرینش و هرچه تا روز قیامت پدید می‌آید، و نیز خبر آسمان و زمین و بهشت و دوزخ و هرچه هست و هرچه خواهد بود؛ سخن رفته است...» (همان، ص ۱۲۴). دیگر چه تعبیری صریح‌تر از این «هر چه هست و هر چه خواهد بود» باید به کار رود تا کسی باور کند که مقصود ایشان اشمال قرآن و روایات بر همه علوم است نه بسیاری یا برخی از آنها.

### ۳-۲. نقد باورهای مربوط به علم

چنان‌که گذشت، در سخنان آیت‌الله جوادی آملی در باب علم، باورهایی وجود دارد همچون نقش انفعالی عقل در برابر واقعیت؛ امکان شناخت مطلق واقعیت و پیوند آسان میان علوم رایج و اسلام؛ این باورها متضمن سه ویژگی در نگرش ایشان به علم است: واقع‌گرایی خام؛ تفکیک قاطع علم و فلسفه و فرجام‌گرایی. پیامد این ویژگی‌ها نقدهایی است که در زیر به آنها می‌پردازیم:

#### ۳-۲-۱. واقع‌گرایی خام

واقع‌گرایان، علم را امری اکتشافی دانسته و صدق نظریه را برحسب مطابقت آن با

واقعیت ارزیابی می‌کنند؛ اما واقع‌گرایی از یک حیث به دو دسته «خام» (Naïve) و «پیچیده» (Sophisticated) تقسیم می‌شود که از دومی به عنوان «واقع‌گرایی سازه‌گرایانه» یا «انتقادی» نیز یاد می‌شود؛ ویژگی بارز واقع‌گرایی خام این است که رابطه میان ذهن محقق با واقعیت را مستقیم در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که در شکل پیچیده واقع‌گرایی، این رابطه با حایل‌هایی چون زبان، فرهنگ و پیش‌فرض‌های فکری و فلسفی محقق در نظر گرفته می‌شود و بنابراین، معیار مطابقت نیز از گونه ساده آن خارج و به نحو پیچیده‌تری لحاظ می‌شود.

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی را از این جهت می‌توان ذیل واقع‌گرایی خام قرار داد که به نظر ایشان، نقش عقل آدمی در برابر واقعیت‌ها، انفعالی و آینه‌وار است، تا عقل بتواند واقعیت را کشف کند. نقش آینه‌وار عقل در برابر واقعیت‌های جهان حاکی از واقع‌گرایی خام است. براین اساس، عقل آدمی در جریان علم‌ورزی، می‌کوشد آنچه را هست، بنمایاند و خود در محتوای معرفت هیچ‌گونه سهمی ندارد. دلیل دیگر این است که از نظر ایشان، انسان علی‌الاصول می‌تواند واقعیت مطلق را همان‌گونه که مطلق است، بشناسد؛ هرچند در عمل، برخی نسبت به دیگران بهره‌شناختی بیشتری می‌یابند. استقبال از واقع‌گرایی خام در دیدگاه مورد بحث، در حکم نادیده‌گرفتن پیچیدگی واقعیت و پیچیدگی شناخت واقعیت است که به ظهور روایت‌های گوناگونی از واقع‌گرایی پیچیده منجر شده است (برای مثال: پوپر، ۱۹۵۲/ باسکار، ۱۹۸۹/ باقری، ۱۹۹۵، ۲۰۱۲). در واقع‌گرایی خام، نقش پیش‌فرض‌های دانشمند و دیگر امور حایل‌شونده میان او و پدیده‌های مورد مطالعه، نادیده گرفته می‌شود.



البته، این استقبال نکردن از نقش واسطه‌های حایل‌شونده، به دلیل نگرانی از نسبیت‌گرایی است؛ اما آیت‌الله جوادی آملی در طرد نسبیت‌گرایی، میان دوگونه خوش‌خیم و بدخیم آن تفاوتی نمی‌گذارند: مقصود از نسبیت‌گرایی بدخیم، گونه‌ای است که معیار صدق و کذب را نسبی می‌کند و امکان معرفت را از میان برمی‌دارد و می‌توان آن را «نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی» نامید؛ درحالی‌که گونه خوش‌خیم با قبول معیارهای داوری مشترک، افراد و جوامع را از بهره‌های گوناگون حقیقت برخوردار می‌داند و می‌توان آن را «نسبیت معرفتی» نامگذاری نمود. عامل این نسبیت معرفتی، موقعیت‌ها، منظرها، پیش‌فرض‌ها و امور مختلفی از این نوع است که انسان‌ها هریک به گونه‌ای به این امور محدود شده‌اند. انکار این محدودیت‌ها و سخن‌گفتن از معرفت مطلق نسبت به واقعیت مطلق، ادعای متهورانه‌ای است.

اما نکته جالب توجه این است که ایشان، به‌رغم طرد شدید نسبیت‌گرایی در علم، هنگام بحث از وحی و شناخت آن، به لهجه نسبیت‌گرایی سخن می‌گویند. چنان‌که گذشت، ایشان حقایق دین و وحی را چنان از دسترس عقل به دور می‌دانند که از آنها به عنوان منطقه همیشه ممنوعه یاد می‌کنند؛ درحالی‌که در بحث از علم، هرگونه فروترآمدن از معرفت مطلق در مورد واقعیت مطلق را نسبیت‌گرایی می‌دانستند. اذعان به امکان معرفت مطلق، از سویی و خطاپذیر دانستن عقل در مسیر نیل به این معرفت، از سوی دیگر، قابل جمع‌اند. اگر چنان حکمی درباره قول خداوند (حقایق و حیانی) صادق است، چرا درباره فعل خدا (حقایق علمی جهان) صادق نباشد؟ چرا باید تصور کرد که معرفت مطلق به



واقعیت جهان ممکن است، اما چنین معرفتی به حقایق و حیاتی، نزدیک به محال است؟ اگر واقع‌گراییِ خام را تعدیل کرده و به واقع‌گرایی پیچیده روی آوریم، هم امکان معرفت وجود خواهد داشت و هم جا برای نسبیت‌گرایی خوش‌خیم باقی خواهد ماند و دستیابی انسان به بهره‌هایی از حقیقت، معنادار خواهد بود.

### ۲-۲-۳. تفکیک قاطع میان علم و فلسفه

این تفکیک یکی از لوازم واقع‌گرایی خام است؛ براین اساس، علم تنها با امور واقع سروکار دارد و حساب چیزهایی همچون جهان‌بینی از علم جداست. آیت‌الله جوادی آملی، با اعتقاد به اینکه اسلامی‌کردن علوم، به طور عمده، به معنای افزودن جهان‌بینی اسلامی به علوم موجود و کنارگذاشتن جهان‌بینی الحادی آنهاست، تفکیک قاطع مذکور را خواسته یا ناخواسته پیش‌فرض گرفته‌اند؛ چنان‌که عبارات نقل‌شده از ایشان در باورهای مربوط به علم نشان می‌دهد، اسلامی‌شدن یک علم، مستلزم انقلابی در محتوای آن نیست؛ بلکه کم‌وبیش با همان محتوایی که دارد باید به جهان‌بینی اسلامی پیوند یابد. به دیگر سخن، علوم موجود به لحاظ «علم‌بودن»، از هر کاستی دور است و اگر کم و کاستی در آنهاست، به جهان‌بینی مربوط است. این تغییر جهان‌بینی هم، در واقع، جراحی کوچکی است که مستلزم آوردن «محتوای کاملاً جدیدی» در این علوم نیست؛ برای مثال، کافی است مفاهیمی مانند «خلقت» را جایگزین «طبیعت» کنیم؛ بی آنکه تغییری در محتوای یافته‌های علمی لازم باشد. آیت‌الله جوادی آملی به درستی علم را زیرمجموعه فلسفه علم و آن را نیز

زیرمجموعه فلسفه مطلق می‌دانند (همو، ۱۳۸۶، ص ۷۷)؛ با این هدف که علم باید موضع خود را برای تفسیر فلسفی یافته‌هایش مشخص کند؛ ایشان در این پیوند، تنها به دو تفسیر الهی و الحادی نظر دارند:

پاسخ پرسش‌های فلسفی سابق‌الذکر (آیا جهان آغاز و انجامی دارد یا نه؟ خالق دارد یا نه؟) یا مثبت است یا منفی. کسی که از طرف علم پاسخ منفی به این پرسش‌ها می‌دهد، علم را الحادی و کسی که از طرف آن، پاسخ مثبت به آنها می‌دهد علم را دینی و الهی می‌داند (همان، ص ۷۸).

به دیگر سخن، ایشان علم را به تنهایی ناقص دانسته و تنها با قراردادن آن تحت فلسفه الهی، نقص آن را قابل جبران می‌دانند؛ اما به دلیل همین بیان، علم را بدون فلسفه ممکن (هرچند ناقص) می‌دانند؛ از این رو، در خصوص اسلامی کردن علوم می‌گویند:

نباید تصور کرد علم اسلامی؛ یعنی فیزیک و شیمی اسلامی تافته‌ای جدابافته از علوم طبیعی رایج است. منشأ چنین گمانی آن است که نسبت علم دینی به علم رایج را نسبت فرش دستباف به فرش ماشینی بدانیم و تخیل کنیم که علم دینی محتوایی کاملاً متفاوت از علم رایج در اختیار می‌گذارد...؛ حقیقت این است که اسلامی کردن علوم به معنای رفع عیب و نقص از علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با سایر منابع معرفتی ببینیم؛ نه آنکه اساس علوم رایج را ویران کرده و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه‌های مختلف علوم انتظار بکشیم (همان، ص ۸۵).

این بیان حاکی از آن است که علم تنها با امور واقع سروکار دارد؛ اما گزارش این امور واقع همچون کتابی بدون جلد و بنا بر این فاقد نام مؤلف (مبدأ) و غرض نهایی (معاد) از تألیف کتاب است؛ در این صورت، با افزودن نگرش مبدأ

و معادی به یک علم می‌توان آن‌را دینی کرد، بدون اینکه تغییر اساسی در محتوای آن علم را انتظار داشته باشیم.

### ۳-۲-۳. فرجام‌نگری

سرانجام، دو ویژگی پیشین، زمینه را برای ظهور ویژگی فرجام‌نگری آماده می‌کنند. فرجام‌نگری، در برابر فرایندنگری است. اگر بر این باور باشیم که ذهن، آینه‌وار واقعیت را می‌نمایاند و حساب علم را نیز در علم‌بودن، فارغ از فلسفه بدانیم، آن‌گاه آنچه مهم است تنها همین خواهد بود که واقعیتی توسط علم کشف شود.

در مباحث آیت‌الله جوادی آملی، علم تنها به گونه‌ای فرجام‌نگرانه، یعنی برحسب کشف واقعیت، مورد توجه قرار می‌گیرد و تا بدین جا رویکردی واقع‌گرا، اما از نوع خام آن است. علمی‌بودن یک نظریه از دید ایشان تنها به کشف واقعیت معطوف است، یا به تأمینطمأنینه و اطمینانی برای عقلا در پذیرش آن: «فرضیه‌های علمی، تا وقتی به حد قطع و طمأنینه نرسیده و مفید یقین یا اطمینان عقلایی نشده‌اند، نه علم مصطلح‌اند و نه حجت شرعی و معتبر دینی...» (همان، ص ۶۷). ممکن است ایشان به عوامل مداخله‌گر و بازدارنده از کشف واقع توجه نشان داده باشند؛ اما به عوامل مداخله‌گر و سازنده فرایند کشف، که مورد توجه ماست، توجهی نشان نداده‌اند.

واقع‌گرایی پیچیده، فرایندنگری و فرجام‌نگری را با هم دنبال می‌کند؛ فرایندنگری در پی آن است که نشان دهد یک نظریه علمی، چگونه و طی چه فرایندی، با واقعیت مواجه شود. اما این مواجه شدن با واقعیت، بی‌پرده و مطلق نیست؛ بلکه از پس امکان و حدودی که پیش‌فرض‌های فلسفی برای دانشمند

فراهم می‌آورند امکان‌پذیر می‌شود. به این ترتیب، فلسفه با علم می‌آمیزد و نقش خود را در فرایند علم‌ورزی ایفا می‌کند و چنین نیست که تنها یک ماده «افزودنی» بر علم باشد که کمال آن را تأمین کند.

نقش پیش‌فرض‌ها نشان می‌دهد که دانشمند از بُعدی خاص به پدیده مورد بررسی می‌پردازد و پیش‌فرض‌های فلسفی او در ساختار نظریه‌اش نفوذ تعیین‌کننده‌ای دارند. دو ویژگی تفکیک قاطع میان فلسفه و علم و فرجام‌نگری، ناشی از عدم توجه به فرایند علم‌ورزی است.

فرایند تکوین نظریه‌های علمی از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا توجه به آن، از سویی حاکی است که چگونه فلسفه و علم درهم می‌آمیزند و یک نظریه، متناسب با پیش‌فرض‌های خود، نظامی از مفاهیم و قضایا را پدید می‌آورد و از سوی دیگر، آشکار می‌سازد که چرا و چگونه نظریه‌های رقیب، از یکدیگر متفاوت می‌شوند و هریک، سهمی از واقعیت را متناسب با پیش‌فرض‌های خود برای خود فراهم می‌آورند. فرایندنگری ما را بر آن خواهد داشت که به جای تعبیرهای کلی و فرجام‌نگرانه «کشف واقعیت» و «عدم کشف واقعیت» برای نظریه‌های علمی، از «وجه نظر به واقعیت» و «کشف وجهی از واقعیت»، از سویی و «محدودیت وجهه نظر به واقعیت»، از دیگر سو، سخن بگوییم؛ زیرا ساختار هر نظریه‌ای برحسب نوع مفاهیم، گزاره‌ها و استعاره‌هایی که آن را شکل می‌دهند، از زاویه معینی به واقعیت می‌نگرد؛ چنان‌که خود را از زوایای دیگر محروم می‌کند.

### ۳-۳. نقد باورهای مربوط به نسبت میان عقل و دین

چنان‌که گذشت، آیت‌الله جوادی آملی کوشیده است تقابل عقل و دین را حذف

کرده و عقل و نقل، هر دو را در حیطة دین و در خدمت آن قرار دهند. هرچند این تلاش، از صبغه‌ای عقل‌گرایانه برخوردار است و آمدن عقل در عرصه دین، جایی برای علوم عقلی در ذیل دین می‌گشاید، اما از دیگر سو، عقل را چنان محدود و منفعل می‌سازد که بتواند در این حریم استقرار یابد. همان‌گونه که در بیان باورها اشاره شد، از نگاه ایشان عقل در داخل هندسه معرفت دینی، هیچ سهمی ندارد، جز اینکه آینه نمایانگر شریعت و احکام آن باشد. اگر هم عقل بتواند در قبال گزاره‌های متون دینی، نقش‌هایی چون تخصیص‌زدن به گزاره‌ای عام یا مقیدکردن گزاره‌ای مطلق (به عنوان مخصّص یا مقید لّبی) ایفا کند؛ از نگاه ایشان، تمام این تلاش‌ها برای آن است که عقل حکم دین را آنچنان‌که هست، آشکار سازد؛ زیرا عقل در قبال دین، هیچ‌گونه حکمی از ناحیه خود برای عرضه ندارد.

در خصوص این نسبت میان عقل و دین و استدلالی که برای آن اقامه شده، نکات انتقادی زیر قابل بیان است:

### ۳-۳-۱. منقادکردن عقل

قراردادن عقل در ذیل دین، شمشیری دودم است: همان‌گونه که صبغه‌ای عقلی به دین می‌دهد، عقل را خلع سلاح می‌کند تا منقاد و قابل سکونت در دیار دین شود. با اینکه آیت‌الله جوادی آملی گاه عقل و نقل را هم‌تراز و البته هر دو را در ذیل دین قرار می‌دهند، اما گاه حتی فراتر رفته و اظهار می‌کنند که «عقل در خدمت نقل و هر دو در کنار هم، طریق معرفت بشر به محتوای دین هستند» (همان، ص ۹۸).

بدین ترتیب، هرچند عقل در هندسه معرفت دینی وارد شده است؛ اما نقش آن انفعالی است و همچون آینه، تنها نمایانگر محتواهای شریعت خواهد بود.

تمثیل «آینه» در اثر پیشین آیت‌الله جوادی آملی (شریعت در آینه معرفت) هم به کار رفته بود. در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» تمثیل آینه در ترادف با تمثیل جدید این کتاب، یعنی «مصباح» استفاده شده و نشان می‌دهد در این اثر تفاوتی به ظهور نرسیده است؛ زیرا عقل همچنان «همچون آینه نمایانگر دین و همچون چراغ روشنگر محتوای آن است» (همان، ص ۱۵).

آیت‌الله جوادی آملی بر این نقش انفعالی عقل چندان تأکید دارند که هم عنانی حکم عقل و حکم شرع را که در قواعد فقهی مطرح شده (کلمما حکم به العقل حکم به الشرع و کلمما حکم به الشرع حکم به العقل)، در صورت پذیرش، هرگز به این معنا نمی‌گیرند که عقل از نزد خود حکمی صادر کند که با حکم جداگانه شرع هماهنگ باشد، بلکه اصرار می‌ورزند که عقل از خود حکمی نداشته و آنچه حکم عقل نامیده می‌شود، تنها بیان و بازتاب آینه‌وار حکم شرع است و در صورتی که عقل در تشخیص اشتباه کند، آن‌گاه حکم هماهنگ شرع با حکم عقل به این معناست که شرع فهم (خطای) عقل را پذیرفته و برای آن حجیت قائل می‌شود. از این رو، ایشان تشخیص مناط و علت حکم شرعی توسط عقل و صدور احکامی جدید با استفاده از آن علت را نیز، برخلاف نظر برخی، به هیچ وجه به حساب عقل نمی‌گذارند؛ بلکه با اظهار اینکه تشخیص علت و معلول، همزمان انجام می‌شود، تمام احکام بعدی را نیز در واقع احکام شرع، و نه عقل، محسوب می‌کنند (همان، ص ۲۷).

ادعای دیگری که ممکن است استقلال را برای عقل نشان دهد، این است که عقل، اعتبارساز است و از همین طریق، مفاهیمی چون «باید» و «نباید» را

می‌آفریند؛ درحالی‌که چنین موجوداتی در جهان بیرون از عقل وجود ندارند. برابر این دیدگاه، جهان، جهان هست‌هاست و «باید» تنها در قلمرو عقل و توسط آن آفریده می‌شود. اما آیت‌الله جوادی آملی این ادعا را نیز برای عقل روا نمی‌داند و برآنند که «باید» چیزی نیست جز ترجمان «هست»: «عقل خواه در بود و نبود؛ یعنی حکمت نظری، و خواه در باید و نباید، یعنی حکمت عملی، فاقد حکم است... و معنای حکم عقل در همه این موارد کشف واقع است» (همان، ص ۲۶-۲۵).

به نظر می‌رسد دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی ما را بر سر یک دوراهی قرار می‌دهد: یا باید برای عقل، استقلال قائل باشیم و در معرض اتهام دین‌سازی عقل قرار بگیریم و یا اینکه به پذیرش عقلی منقاد تن دهیم. ممکن است علت این سرگشتگی، خطایی بنیادی‌تر باشد و آن، همانا آوردن عقل در داخل هندسه معرفت دینی است: اگر ما به جای فراهم آوردن منزلتی برای عقل در «هندسه معرفت دینی»، آن را در منزل تکوینی خودش و شرع را نیز در حوزه مشروع آن مستقر کنیم، در این صورت، هم عقل می‌تواند حکم کند، بدون آنکه متهم به دین‌سازی شود و هم هماهنگی حکم آن با حکم شرع برقرار باشد، بی‌آنکه نیازی به تفسیر تکلف‌آمیز این هماهنگی به عنوان بازتاب آینه‌وار حکم شرع یا قبول بازتاب خطاگونه عقل توسط شرع وجود داشته باشد.

توسعه در معنای دین و اظهار اینکه عقل و نقل هر دو دینی‌اند، موجب انفعال عقل خواهد بود؛ اما اگر بگوییم که عقل و دین هر دو مخلوق خدا و الهی‌اند بی‌آنکه عقل را دینی بدانیم، در این صورت عقل می‌تواند فعال باشد و

حکم بدهد و میان این حکم که به الهام تکوینی خداست «فالههما فجورها و تقویها» با حکم شریعت که حاصل وحی تشریحی اوست، هماهنگی نیز برقرار باشد. این هماهنگی حاصل موازنه الهی میان دو عرصه تکوین و تشریح است؛ بدون آنکه یکی از این عرصه‌ها تابع دیگری لحاظ شود.

### ۳-۳-۳. درآمیختن عقل بالقوه و بالفعل

محدودیت دیگری که عقل در داخل هندسه معرفت دینی با آن روبه‌رو می‌شود، این است که باید در مورد جزئیات دین به طور کامل سکوت کند؛ زیرا «عقل چه می‌داند که فلان نماز باید چند رکعت باشد»؛ در این‌گونه موارد، عقل «فقط عبد محض است و می‌فهمد که بی‌مدد نقل راه به جایی نمی‌برد» (همان، ص ۳۸).

باید پرسید که آیا منظور آن است که این‌گونه راهیابی برای عقل علی‌الاصول ممکن نیست یا اینکه ممکن است، اما نیاز به زمان طولانی و مشقت بسیار دارند؟ به دیگر سخن، بحث درباره عقل بالقوه است یا عقل بالفعل؟ چنانچه مقصود عقل بالقوه باشد، چه دلیلی وجود دارد که عقل به هیچ‌وجه نتواند به جزئیات دین راه یابد؟ آیا جزئیات دین از حکمتی برخوردارند یا به صورت دستورهای دلخواه مطرح شده‌اند؟ اگر حکمتی دارند، باید علی‌الاصول برای عقل قابل درک باشند. آیت‌الله جوادی آملی به وجود چنین حکمتی قائل است؛ چنان‌که در استناد به این روایت که «برای هر حلال و حرامی که خدا آفریده،



حد و مرزی است...؛ حتی تاوان یک خراش و نیز تنبیهاتی به میزان یک یا نیم تازیانه هم معین شده است؛ اظهار می‌کند:

مرحوم صدرالمثالیهین در شرح این روایت می‌فرماید که به کار بردن کلمه «خَلَقَ» به جای «جَعَلَ» نشان‌دهنده این است که همه اشیا دارای یک حکم ذاتی‌اند، نه اینکه حکم آنها امری اعتباری باشد...؛ در حقیقت، اعتباریات دین نیز بر امور تکوینی و حقیقی تکیه دارند و به لحاظ مبادی تکوینی در خور اقامه برهانند» (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱-۱۲۲).

براین اساس، علی‌الاصول عقل باید بتواند به همه جزئیات دین دست یابد؛ اما چنانچه عقل بالفعل، مورد نظر آیت‌الله جوادی آملی باشد دیدگاه ایشان پذیرفتنی است؛ زیرا ممکن است عقل در مقطع معینی از زمان، هنوز به برخی از آنچه می‌تواند دست یابد، نایل نشده باشد؛ اما پیداست که ویژگی‌های مقطعی عقل را نمی‌توان حکمی کلی درباره عقل دانست.

در بیان محدودیت عقل در خصوص جزئیات دین، باید میان عقل کنونی ما و عقل با همه قابلیت‌های نهفته‌اش تفکیک قائل شد و اگر دین، در شکل تام خود در نظر گرفته می‌شود، با عقل نیز باید به همین گونه، در شکل تام آن، معامله شود تا نسبت آنها به درستی مشخص گردد.

#### ۳-۳-۴. غفلت از حکم تنفیذی عقل

در هندسه معرفت دینی، عقل همتای نقل بوده و هر دو در زیر نفوذ دین قرار دارند؛ زیرا عقل نظری کاری جز درک و تشخیص آنچه در دین هست ندارد.

پرسش این است که حکم و فرمان دین چگونه به تصویب می‌رسد و بر فرد جریان می‌یابد؟ این امر از ناحیه خود دین نمی‌تواند باشد؛ زیرا دین امری تشریحی است و قدرت تکوینی ندارد که بر انسان حکم براند؛ پس باید از سوی خود انسان باشد.

آیت‌الله جوادی آملی عقل نظری را فاقد حاکمیت می‌دانند و تنها شأن ادراکی برای آن قائلند (در دو حوزه بود و نبود، باید و نباید). البته عقل عملی را دارای حاکمیت می‌دانند؛ اما تنها در عالم درون فرد و بر خود فرد؛ بر این اساس، باید گفت که همین، به تعبیر ایشان، عقل عملی حاکم است که باید حکم و حاکمیت قوانین شرعی را تنفیذ کند و به جریان اجرا بگذارد؛ به عبارت دیگر حکم برتر، از آن عقل عملی است و بر این اساس باید گفت که لحاظ تنفیذ، عقل از جایگاهی برتر از شرع برخوردار است؛ زیرا نسبت حکم او به حکم‌های شرع مانند نسبت حکم قاضی‌القضات به حکم قاضی‌های دیگر است؛ بنابراین، ایشان طبق اصطلاح خویش، باید به حکم تنفیذی عقل عملی در قبال حکم‌های شرع توجه نشان داده و عقل را در برابر شرع، یکسره منفعل قرار نمی‌داد.

اساس قراردادن عقل عملی، طبق بیان ایشان، نیز قابل چالش است؛ چراکه از یک سو می‌گویند عقل عملی حاکم درونی است و از سویی دیگر اظهار می‌کنند که عقل عملی می‌تواند اسیر دست هوای نفس شود (کم من عقل اسیر تحت هوی امیر) (همو، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۲۸)؛ اما چیزی که ممکن است اسیر شود، نمی‌تواند حاکم اصلی باشد؛ از این رو باید چیزی همچون «اراده» را حاکم اصلی دانست؛ البته تعبیر ایشان از عقل عملی، چیزی شبیه اراده است؛ زیرا

برای آن شأن ادراکی قائل نیستند و هرگونه ادراک نظری و عملی را به عقل نظری منسوب می‌کنند؛ اما نسبت عقل عملی - حتی در این معنا - با اراده، نسبت مترادف نیست؛ زیرا اراده می‌تواند به خیر یا شر معطوف بوده و تنها هنگامی که به خیر معطوف باشد، می‌توان آن را با «عقل» عملی - به مفهوم مورد نظر ایشان - یکی دانست و هنگامی که به شر معطوف باشد، باید - طبق برخی روایات - «شیطنت» نامیده شود.

بنابراین، بهتر است حاکمیت درونی را به عامل اصلی آن، که اراده است نسبت دهیم؛ نه به گونه‌ای از آن، که ایشان آن را عقل عملی نامیده‌اند؛ زیرا آنان که شیطنت می‌ورزند نیز از حاکمیت درونی برخوردارند؛ باین حال، اگر ایشان عقل عملی را مترادف اراده هم بدانند، نباید سرنوشت اسارت را برای آن ذکر کنند؛ اگرچه ممکن است اراده انسان، به امیال خویش تعلق بگیرد و انسان را در این حالت، اسیر امیال خود بدانیم؛ اما این، همچنان به معنای حاکمیت اراده است؛ هرچند موضوع اراده، میل‌های درونی باشد؛ درست مانند اینکه کسی تصمیم بگیرد خود را خدمتگذار کسی گرداند؛ این، حاکمیتی در عین اسارت است.

### ۳-۳-۵. هندسه نامنتظم

بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت با آمدن عقل در درون هندسه معرفت دینی، سهمی به حساب عقل واریز نمی‌شود و به این ترتیب، عقل دچار زیان می‌شود و در نتیجه باید گفت این هندسه، هندسه‌ای نامنتظم است. بهتر آن است که با



تفکیک تداخلی حوزه‌های تکوین و تشریح، عقل در حوزه تکوین، فعالانه به ایفای نقش دانش‌آفرینی خود در عرصه علوم تجربی بپردازد؛ دانشی که دین (در مفهوم اصلی آن، یعنی شریعت) عهده‌دار عرضه آن نیست؛ هرچند به ضرورت، سخنان مجملی در باب امور تجربی جهان داشته باشد؛ از سوی دیگر، دین نیز - البته به مدد نقش ابزاری عقل - دانش‌های ویژه هدایتگر آدمی به سوی خدا را که عهده‌دار عرضه آنهاست، در اختیار بشر بگذارد.

تفاوت هندسه جدید با هندسه معرفت دینی آیت‌الله جوادی آملی این است که در دیدگاه وی، عقل (علوم عقلی) و نقل (علوم نقلی) دو بال پرواز معرفت دینی‌اند؛ اما در هندسه جدید، عقل و دین دو بال پرواز آدمی‌اند؛ دو بالی که در بن، با هم تداخل داشته و هنگام پرواز، در کناره‌ها با یکدیگر تماس و تعامل برقرار می‌کنند؛ علم دینی، در صورت تحقق، حاصل چنین تعاملی است.

### ۳.۴. نقد انگاره علم دینی

ویژگی‌هایی که برای علم دینی در دیدگاه مورد بحث مطرح شد، در معرض انتقادهای زیر قرار دارند:

#### ۳-۴-۱. خصیصه انفعالی

چنان‌که در بخش پیش گذشت، یکی از گونه‌های علم دینی و طریقه‌های تحقق آن، کشف واقع است؛ یعنی هر علمی، همین‌که علم بود، دینی خواهد بود. تا جایی که به این‌گونه از علم دینی مربوط می‌شود، تصویری انفعالی از علم دینی خواهیم داشت؛ به عبارت دیگر به جای آنکه حامیان علم دینی - در انگاره مورد بحث - با هویتی فعال،

در پی ایجاد آنچه می‌خواهند برون‌داری می‌توانند منتظر باشند و به محض اینکه دانشمندی، به کشف واقعیتهای پرداخت، آن‌را دینی اعلام کنند؛ اما استدلال پشتیبان این نظر، متزلزل است؛ استدلال این است که علم، کاشف واقعیت عینی است و از آنجاکه واقعیت، فعل خداست؛ علم (با پرده‌برداری از فعل خدا) دینی است. این استدلال مبتنی بر توحید افعالی، حداکثر نتیجه‌ای که می‌دهد، این است که علم الهی است، نه اینکه دینی است. برقراری رابطه‌ی ترادف میان دینی و الهی، مشکل‌آفرین است. ایشان با اظهار اینکه پژوهشگر باید افزون‌بر ماده و صورت، به علت فاعلی و غایی امور نیز توجه داشته باشد؛ نتیجه می‌گیرند که همه علوم، دینی‌اند:

۱. حسین سوزنجی (۱۳۸۹، پاورقی ص ۳۵۱) اظهار می‌کند پیشنهاد تصویر انسان‌شناختی اسلام در کتاب «هویت علم دینی» (باقری ۱۳۸۲)، پس از دقت در خلأهای موجود در نظریه‌های روان‌شناختی غربی مطرح شده است و از این نتیجه می‌گیرند: «اگر خوب دقت کنیم می‌بینیم مدل‌های پیشنهادی خود همین اندیشمندان نیز به نحوی متأثر از مباحث اندیشمندان غربی است.» اما اگر خوب دقت می‌کردند، درمی‌یافتند که استدلال ایشان فاقد ربط است و نتیجه‌ای که گرفته‌اند از مقدمات آن بر نمی‌آید. آیا اگر کسی با ملاحظه خلأهای موجود در نظریه‌های دیگر، به طرح نظریه‌ای همت گمارد؛ می‌توان گفت نظریه او اصالت ندارد و انفعالی است؟ آیا این روند در همه پژوهش‌ها رخ نمی‌دهد؟ به علاوه، هنگامی که اظهار می‌کنند دیدگاه انسان‌شناختی پیشنهادی مذکور ممکن است در رشته روان‌شناسی مفید باشد؛ اما در سایر رشته‌های علوم انسانی مفید نخواهد بود، به این نکته توجه نکرده‌اند که تأثیر دیدگاه‌هایی که بر عاملیت انسان تأکید دارند، بر سایر عرصه‌های علوم انسانی نیز بسط یافته است. از این رو، دیدگاه پیشنهادی مذکور نیز که عاملیت انسان را در اسلام مورد توجه قرار داده؛ قابلیت این بسط را خواهد داشت.

چنین پژوهشگری در ذهن و عین، علم و معلوم و در محور توحید افعالی، آثار الهی را مشاهده می‌کند؛ آن‌گاه صلاهی بلند او این است که اصلاً علم غیردینی نداریم؛ نه زمین‌شناسی و نه هیچ علم دیگر، نه مطلق و رهاست و نه غیردینی؛ بلکه فقط دینی است (همان، ص ۵۵).

آنچه این نتیجه خلاف شهود در پی دارد، مترادف دانستن «الهی» و «دینی» است؛ اما چنین ترادفی برقرار نیست و بنابراین، حداکثر نتیجه‌ای که از مقدمات ایشان به دست می‌آید، این است که هر علمی الهی است؛ اما نه اینکه هر علمی، دینی است؛ این، بدان جهت است که رابطه الهی و دینی، عموم و خصوص مطلق است: یعنی هر امر دینی، الهی است، اما هر امر الهی، دینی نیست؛ چنان‌که در قسمت پیش اشاره شد، این قاعده که «هر امر الهی دینی نیست»؛ مورد قبول آیت‌الله جوادی آملی نیز هست، چراکه وی بر تمایز امور تکوینی و دینی تأکید دارد؛ اما ممکن است اظهار کنند که هر چند امور تکوینی، دینی نیستند، امور علمی، به سبب توحید افعالی، همه دینی‌اند. حاصل چنین استدلالی نیز تنها این خواهد بود که علوم به دست آمده، الهی هستند، نه دینی؛ از این رو، ادعای ایشان مبنی بر اینکه هر علمی دینی است، پذیرفتنی نخواهد بود.

### ۲-۴-۳. حالت تعلیق

علم دینی، در حالت انفعالی خود، در قالب یک گزاره شرطی بیان می‌شود که سرانجام، تکلیف آن مشخص نمی‌گردد؛ گزاره شرطی به این صورت است: اگر علمی کاشف از واقع باشد، دینی است و به هر میزان یا هر گونه (کامل یا ناقص،

یقینی یا ظنی) که کاشف از واقع باشد، به همان میزان یا نحوه، دینی خواهد بود. اما این گزاره شرطی، درست است؛ خواه مقدم و تالی آن کاذب باشند، یا صادق؛ یعنی چنانچه علمی کاشف از واقع باشد، دینی است و گزاره صادق است؛ چنان که اگر کاشف از واقع نباشد، دینی نیست و باز گزاره صادق است؛ چنان که اگر ابتدا تصور شود که کاشف است و آنرا دینی بدانیم و سپس معلوم شود که در کاشف دانستن آن اشتباه بوده، آن گاه آن را دینی ندانیم؛ باز گزاره صادق است. اما گزاره‌ای که در همه این موارد صادق است، ما را در بلا تکلیفی رها کرده و دینی بودن علم را در هاله‌ای از ابهام و عدم تعیین وامی گذارد.

#### الف) مخاطره جزمیت‌گرایی

ویژگی دائرةالمعارفی انگاره آیت‌الله جوادی آملی، حاکی از آن است که علم دینی سراسر انفعالی نیست؛ بلکه جنبه‌ای فعال نیز در آن وجود دارد. در این جنبه فعال، نظر بر آن است که عالمان، اصول دانش‌ها را از متون دینی اخذ کنند و بر اساس آنها به تفریع و فراهم آوردن جزئیات بپردازند.

این جنبه فعال با دو مشکل روبه‌رو است: نخست اینکه به دلیل نادرست بودن ایده مبنایی آن، یعنی دائرةالمعارفی بودن، ناکارآمد می‌شود؛ زیرا اصول (همه) دانش‌های مورد نیاز بشر در متون دینی موجود نیست تا بتوان به تفریع پرداخت.

دوم و مهم‌تر اینکه به این سبب که اصول می‌توانند بسیار کم‌دامنه نیز باشند، این دیدگاه می‌تواند در عرصه علم از حیث جزمیت‌گرایی مخاطره‌آمیز شود. برخی بدون توجه به اینکه اصول در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، شامل موارد کم‌دامنه نیز می‌شوند؛ احتمال داده‌اند که اصول در نظر ایشان، قابل مقایسه با «سخت‌هسته»

در دیدگاه لاکاتوش باشد (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۲)؛ اما چنین نیست؛ زیرا مقصود لاکاتوش از «سخت‌هسته»، گزاره‌های بنیادی و یا متافیزیک گونه‌اند.

لاکاتوش در پی حل یکی از مشکلات دیدگاه پوپر به مفهوم سخت‌هسته متوسل شد؛ آن مشکل این بود که در دیدگاه پوپر مشخص نمی‌شد که هنگام بروز شواهد ابطال‌کننده، کدام بخش از یک نظریه علمی را باید مسئول ابطال دانست؛ به‌ویژه که نمی‌شود تعیین این مسئولیت را به صورت نامضبوط به رأی دانشمند وا گذاشت؛ از این رو، لاکاتوش اظهار کرد که قسمت‌های مختلف یک نظریه علمی، جایگاه و مقامی یکسان ندارند؛ بلکه برخی قسمت‌ها از جایگاهی بنیادی در نظریه برخوردارند. اگر برخی قوانین یا اصول نظریه چندان بنیادی‌تر از بقیه باشند که بتوان آنها را «ویژگی بارز» (Defining feature) نظریه دانست - به طوری که حیات نظریه به آنها وابسته باشد - در این صورت، می‌توان آنها را به منزله سخت‌هسته در نظر گرفت؛ این سخت‌هسته نه تنها مصون از ابطال انگاشته می‌شود و نباید مسئولیت بروز شواهد ابطال‌کننده را به عهده آنها گذاشت؛ بلکه در اصل، تحول نظریه علمی را می‌توان همچون بسط دلالت‌های اصول و قوانین مذکور دانست؛ برای مثال، در نظریه نیوتن، سه قانون حرکت به اضافه قانون جاذبه از چنین جایگاه بنیادی برخوردار بودند. یا در نظریه مارکس می‌توان نزاع طبقاتی به عنوان عامل اصلی تغییرات اجتماعی را از عناصر سخت هسته دانست (چالمرز، ۲۰۱۳، ص ۱۳۱).

این درحالی است که آیت‌الله جوادی آملی، اصول را شامل مفاهیم بسیار کم‌دامنه نیز می‌داند؛ از این رو، به این روایت استناد می‌کنند: «هر امری که دو تن در آن اختلاف نظر داشته باشند، حتماً در کتاب خداوند بلندمرتبه دارای ریشه‌ای (اصل) است؛ اما اندیشه‌های مردم عادی بدان دست نمی‌یابد» (جوادی آملی،



۱۳۷۵، ص ۱۲۳). این روایت نه تنها بار دیگر، دیدگاه دائرةالمعارفی ایشان (اشتمال بر همه علوم) را نشان می‌دهد؛ بلکه حاکی از آن است که اصول به مسائل بسیار جزئی نیز مربوط است. یکی از نمونه‌های اصول مورد نظر ایشان در فقه و اصول، این قاعده است: «لا تنقض الیقین بالشک: یقین را با شک نقض نکن».

اما خطر خیز بودن این اصول کم‌دامنه، به سبب نزدیک بودن به عرصه یافته‌های علمی، از آن‌رو است که می‌تواند به صورت جزئی، به دخالت در این یافته‌ها منجر شود و سد راه علم‌ورزی گردد؛ به‌ویژه، در مقایسه با دیدگاه لاکاتوش، این نکته را نیز نباید نادیده گرفت که اصول سخت‌هسته لاکاتوش، در عین مصون انگاشته شدن از ابطال، سرانجام، در معرض ابطال قرار دارند؛ درحالی‌که در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، اصول هنگامی که به درستی از شریعت دریافت شده باشند، به نحو پایدار، از ابطال‌پذیری مصون هستند.

تاریخ علم، درس‌های خوبی در مورد این‌گونه جزمیت‌ها به ما می‌دهد؛ برای مثال، عالمان مسیحی، در برابر شواهد علمی کوپرنیک و گالیله بر خورشید مرکزی منظومه ایستادند؛ زیرا با اصل برگرفته آنان از متون دینی، مبنی بر زمین محور بودن منظومه در تعارض بود. گالیله در واقع، حامی دیدگاه کوپرنیک در برابر دیدگاه ارسطویی - بطلمیوسی بود؛ اما مقاومت کلیسا در برابر گالیله به این سبب بود که کلیسا دیدگاه ارسطویی - بطلمیوسی را با متن برابر مطابق می‌دانست و در نتیجه دیدگاه کوپرنیک را خلاف متن مقدس و کفرآمیز می‌انگاشت.

گالیله که در سال ۱۶۱۰م. اولین تلسکوپ خود را ساخت و طبق مشاهدات خود از ماه، مشتری و زهره شواهد مهمی در بطلان نظریه بطلمیوسی فراهم

آورد، نظریه کوپرنیک را مورد حمایت جدی قرار داد. البته گالیله که خود به کتاب مقدس ایمان داشت، برای تصحیح بدفهمی عالمان کلیسا در مطابق دانستن تفسیر بطلمیوسی با کتاب مقدس، در نامه ۱۶۱۵م. خود به مادام کریستینا لورین بر این نکته تأکید داشت که از نظر وی و حتی از نظر کوپرنیک، معنای درست کتاب مقدس نمی‌تواند خلاف واقعیت باشد؛ بنابراین، معتقد بود که نباید آیات کتاب مقدس در مورد حرکت خورشید را به صورت تحت‌اللفظی، آن‌هم متناسب با دیدگاه بطلمیوسی، درک کرد؛ زیرا کتاب مقدس با فرض حرکت زمین نیز سازگار است. با این همه، کلیسا، او را واداشت که نظریه «کفرآمیز» کوپرنیک را اشاعه ندهد. اما گالیله در سال ۱۶۳۲م. کتابی در حمایت از کوپرنیک و رد بطلمیوس نوشت و عالمان کلیسا را نیز از حمایت دیدگاه بطلمیوس برحذر داشت؛ اما آنان این بار وی را مرتد اعلام کردند.

کاردینال بلارمین که نماینده کلیسا در محاکمه گالیله بود، خود متفکر ارسطویی مشرب سرسختی بود که دیدگاه بطلمیوسی واتیکان را به عنوان وصف واقعیت جهان مطرح می‌کرد (تارتاگلیا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۹). سرانجام، کلیسا در محکومیت گالیله اعلام کرد:

این قضیه که خورشید مرکز جهان است و از جای خود حرکت نمی‌کند، یاوه و از جهت فلسفی نادرست و رسماً در حکم ارتداد است؛ زیرا به صراحت با متن مقدس مخالف است. این قضیه که زمین مرکز جهان و ثابت نیست؛ بلکه حرکت می‌کند و حرکتی روزانه [بر گرد] خود دارد، نیز به همان صورت یاوه و از حیث فلسفی نادرست است و از جهت الهیاتی، دست‌کم خلاف ایمان است (رور، ۱۹۸۸، ص ۲۴).

البته کاردینال بلارمین به نمایندگی کلیسا حاضر بود برای رفع تعارض میان علم و دین، مخالفت با گالیله را متوقف کند؛ مشروط بر اینکه وی بپذیرد که سخن کتاب مقدس گویای واقعیت است و نظریه خورشیدمرکزی یک مصنوع ریاضی است و تنها یکی از نظام‌های متعدد محاسباتی ممکن است که می‌توان درباره پدیده‌های مشهود در آسمان به کار گرفت؛ اما گالیله هرگز این را نپذیرفت و نظریه خورشیدمرکزی را مطابق با واقع می‌دانست (پترسون و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۳۵۹).

#### ب) فقه‌گرایی

یکی دیگر از ویژگی‌های قابل نقد انگاره مورد بحث از علم دینی، فقه‌گرایانه بودن است؛ چنان‌که گذشت، از نظر آیت‌الله جوادی آملی، یکی از دلایل دینی بودن علم، حجیت شرعی آن است؛ اما پرسش اساسی این است که آیا با نگرش فقهی که برای روشن کردن تکلیف عملی افراد فراهم آمده، می‌توان وضع علم و علم دینی را روشن نمود؟ چنین استدلالی با دو مشکل روبه‌رو است:

نخست به همین دلیل که حجیت شرعی، به تکلیف عملی مکلفان ناظر است و علوم، در درجه نخست، وضع امور و واقعیت‌ها را در جهان روشن می‌سازند؛ اگر هم بتوان با توسل به حجیت شرعی، تکلیف مکلفان را مشخص کرد؛ تکلیف علم و علم دینی را نمی‌توان با آن تعیین نمود؛ برای نمونه، در علم ممکن است چند نظریه رقیب - مانند رفتارگرایی، شناخت‌گرایی، روانکاوی - همزمان، از اعتبار نسبی برخوردار باشند. تصمیم‌گیری در این باره، که تبیین کدام یک را باید پذیرفت، با معیارهای فقه امکان‌پذیر نیست؛ ممکن است تکلیف مکلف به این نحو مرتفع گردد که به یکی از این نظریه‌های



هم‌توان و مقبول پایبند شود و به این ترتیب، معذوریت خود را فراهم آورد؛ اما مسئله این علوم، از حیث سروکار داشتن با واقعیت مطرح است؛ به دیگر سخن، درحالی که قبول یک نظریه، معذوریت در عمل را برای فرد فراهم می‌آورد؛ تکلیف آن نظریه را از حیث علمی مشخص نمی‌کند. مؤلف محترم، خود، به این اشکال توجه نموده است:

شاید تصور شود که در مورد دستاورد عالمان علوم تجربی و طبیعی، هیچ یک از دو معنای حجیت منطقی و اصولی راه ندارد زیرا قضایای علمی در آنها به سرحد یقین نمی‌رسد...؛ از سوی دیگر، حجیت اصولی به حوزه عمل و رفتار مربوط می‌شود...؛ حال آنکه یافته‌های عالمان علوم تجربی، فاقد لوازم عملی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۶۹).

اما پاسخی که به این اشکال داده شده، در همین حد است: «درست است که همه قضایای علوم تجربی، آثار و نتایج عملی به دنبال نمی‌آورد؛ بسیاری از آنها به نحوی با حوزه عمل مکلفان مربوط می‌شود» (همان، ص ۷۰). نه تنها باید مشخص کرد که علومی که جزو این «بسیاری» نیستند؛ از جهت دینی بودن چه وضعی خواهند داشت، بلکه باید دید در مواردی که لوازم عملی هم وجود دارد، تنها تکلیف مکلفان مشخص می‌شود یا تکلیف خود علم هم معلوم می‌گردد؟

مشکل دوم در برابر توسل به حجیت شرعی برای دینی کردن علم، این است که در این دیدگاه، میان اعتنای به یک علم و خود آن علم تمایز گذاشته نشده است؛ آنچه از جنبه شرعی برخوردار بوده و مورد نظر شرع است، اعتنای فرد به علم است، نه خود آن علم؛ برای مثال، چنانچه معلوم شد که پنی سیلین عفونت را مهار می‌کند، کسی که به عفونت دچار است و می‌داند که پنی سیلین مایه

سلامت اوست؛ به لحاظ دینی بر او واجب است که به این علمش اعتنا و از پنی سیلین استفاده کند. آنچه در این میان، مورد نظر شرع و دین است، علم فرد به اثر پنی سیلین است، نه این علم عینی که «پنی سیلین مهارکننده عفونت است». یعنی علم فرد به علم عینی یا آگاهی او از علم عینی، مورد نظر شرع است، نه خود علم عینی («علم به علم»، نه «علم»).

### پ) ساده‌سازی

انگاره مورد بحث در علم دینی با ساده‌سازی امور همراه است و این، هنگامی به خوبی بارز می‌شود که در مقام کاربرد قرار گرفته و چگونگی دانشگاه اسلامی را معرفی کند. در این باره، تأمل در سخنان زیر بایسته است:

اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها اسلامی گردد، باید اولاً، عنوان «طبیعت» برداشته شود و به جای آن عنوان «خلقت» گذاشته شود؛ یعنی اگر عالمی بحث می‌کند که فلان اثر در فلان ماده معدنی هست، یا فلان گونه گیاهی چنین خواص و آثاری دارد؛ با تغییر عنوان یادشده این گونه می‌اندیشد و آن را تبیین می‌کند که این پدیده‌ها و موجودات چنین آفریده شده‌اند؛ ثانیاً، عنوان خالق که مبدأ فاعلی است، ملحوظ باشد؛ یعنی آفریدگار حکیم، صحنه خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند؛ ثالثاً، هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است به عنوان مبدأ غایی منظور شود؛ رابعاً، محور بحث، دلیل معتبر نقلی؛ مانند آیت قرآن و حدیث صحیح قرار گیرد؛ خامساً، از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد شود؛ سادساً، در هیچ موردی دعوای «حسبنا العقل» نباشد؛ چنان‌که ادعای حسبنا النقل مسموع نشود؛ سابعاً، تفسیر هر



جزئی از خلقت با در نظر گرفتن جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به شمار آید؛ نظیر تفسیر تدوین به تدوین؛ زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش آیت، کلمه و سطری از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است (همان، ص ۸۴).

با اینکه مؤلف محترم در ادامه مطالب پیش گفته اظهار می‌کنند که در اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌ها نباید افراط و تفریط کرد، شیوه پیشنهادی ایشان، خود نمونه بارزی از افراط است. تصور یک کتاب درسی (مانند شیمی) که در آن همواره باید با ارجاع به «خلقت»، خالق، هدف آفرینش، ذکر آیات و روایات، و نظام یکپارچه الهی جهان، مطالب درسی را به نگارش درآورند، به واقع نشان از افراط و درعین حال ساده‌سازی امور دارد؛ زیرا چنین شیوه‌ای نه تنها گرایش به اسلام را به دنبال ندارد، بلکه مایه ملال خاطر و اسلام‌گریزی خواهد بود.

به نظر می‌رسد، حتی خدا نیز چنین شیوه‌ای را بر نمی‌تابد و این را از گزارش مکالمه پروردگار با موسی علیه السلام می‌توان دریافت. مثال حضرت موسی علیه السلام از این جهت جالب توجه است که آیت‌الله جوادی آملی، مورد دیگری از سخن این پیامبر را آورده که نشان دهد چگونه او به طور همزمان به مبدأ فاعلی و نظام ساختاری چیزها و علت غایی آنها توجه داشته است: «ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی» (طه: ۵۰) (همان، ص ۸۷). اما در نمونه‌ای که اینجا مورد نظر است، فضای متفاوتی وجود دارد؛ مکالمه به این صورت است که خداوند از موسی علیه السلام می‌پرسد: «ای

موسی! این چیست در دست تو؟»؛ او در پاسخ می‌گوید: این عصای من است که به آن تکیه می‌کنم و با آن برای گوسفندانم برگ درخت می‌ریزم و کارهای دیگری نیز با آن انجام می‌دهم (طه: ۱۷-۲۱).

این سخن موسی علیه السلام، طبق پیشنهاد یادشده، برای اسلامی کردن، «اسلامی» به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ذکری از مبدأ فاعلی و علت غایی به میان نیاورده است. اگر بخواهیم این سخن موسی علیه السلام را به شیوه مذکور اسلامی کنیم، به این صورت خواهد شد: «این عصای من است که از چوبی که تو آفریده‌ای، فراهم آمده و من به آن تکیه می‌کنم که البته تکیه‌گاه اصلی تویی و کارهای دیگری نیز با آن می‌کنم که همگی باید در جهت هدف اصلی آفرینش باشند!»؛ به راستی، چرا خداوند، طرز سخن گفتن این «پیامبر بزرگ» را تصحیح نمی‌کند و به این ترتیب، بر این گونه سخن گفتن او صحه می‌گذارد؟ این درحالی است که قرآن، کتاب دین و الهیات است و بسا سزاوار است که چنین کند. حال چگونه ما می‌خواهیم این امر را درباره کتاب‌های علمی و دانشگاهی اعمال کنیم؟!

مشکل در این است که ما گاه اعتقاد به توحید را به شیوه‌ای مغالطه‌آمیز، متضمن جریان یافتن سطحی‌نگرانه توحید در همه ابعاد، سطوح و جنبه‌های فکر و عمل و زندگی خود می‌دانیم؛ به این معنا که همه جا را از نام خدا پر کنیم؛ آیات قرآن را ذکر کنیم و... درحالی‌که در سطوح مختلف می‌توان به گونه‌های مختلف سخن گفت؛ چنان‌که در دوگونه سخن حضرت موسی علیه السلام نیز این امر ملاحظه شد. از این رو، در یک سطح می‌توان، به طور مثال، به فعل و انفعال مواد

بر یکدیگر (در علم شیمی) توجه داشت؛ بی‌آنکه بر ذکر نام خدا یا آفرینش او یا هدف آن ضرورتی وجود داشته باشد؛ البته در سطحی فراتر، هنگامی که بخواهیم با نگاهی الهیاتی به جهان بنگریم، برای مثال، همان فعل و انفعال را در پیوند با خدا خواهیم دید. مشکل در برآمیختن این دو سطح، به پشتوانه این استدلال است که همه چیز در جهان، فعل خداست. این مفهومی مغالطه‌آمیز از توحید است. در نظر داشتن جنبه‌ها و حیثیت‌های گوناگون، لازمه اندیشه و حکمت است؛ چنان‌که گفته‌اند: «لولا الحیثیات لبطلت الحکمه».

### نتیجه‌گیری

دیدگاه «هندسه معرفت دینی» از این حسن برخوردار است که می‌کوشد مؤانست دین با عقل را برجسته کند؛ در حالی که برخی، دین را در برابر خرد و در آغوش خرافه نهاده‌اند و برخی دیگر، در پی آنند که حساب دین و عقل را تفکیک کنند. در انداختن طرح «هندسه معرفت دینی»، به سهم خود، کوشش مبارکی است؛ اما آوردن عقل در عرصه معرفت دینی با مخاطراتی نیز همراه است. در این مقاله سعی بر آن بوده که باورهای پشتیبان این دیدگاه در باب دین، علم، و نسبت دین و عقل بررسی و نقادی شده و در پرتو آن، انگاره علم دینی مربوط به این دیدگاه نیز مورد ارزیابی انتقادی قرار گیرد.

در خصوص باورهای مربوط به دین، استدلال شده است که دین به معنای متون دینی، با ماهیتی دائره‌المعارفی در نظر گرفته شده و در معرض اشکال‌های مربوط به آن قرار دارد. در مفهوم دوم و موسع دین، رگه‌های تناقض‌آمیز آن



همراه با ترادف الهی و دینی، با نظر به رابطهٔ عموم و خصوص مطلق میان آنها، مورد انتقاد واقع شده است. سپس در باب باورهای مربوط به علم، نشان داده شده است که در دیدگاه مورد بحث، علم با ویژگی‌هایی چون واقع‌گرایی خام، تفکیک علم و فلسفه، و فرجام‌نگری به تصور در آمده است و براین‌اساس، در معرض انتقادهایی چون نادیده‌گرفتن پیچیدگی واقعیت و غفلت از فرایند علم ورزی قرار دارد. در نسبت میان دین و عقل، مثلث‌سازی میان دین، عقل و نقل مورد ارزیابی قرار گرفته و نشان داده شده که در معرض اشکال‌هایی این‌گونه قرار دارد: منقاد کردن عقل؛ خلط امور تکوینی و دینی؛ درآمیختن عقل بالقوه و بالفعل؛ غفلت از حکم تنفیذی عقل و هندسهٔ نامنتظم که عقل در آن جایگاه مناسب خود را نیافته است.

سرانجام، در باب علم دینی، ایدهٔ برآمده از «هندسهٔ معرفت دینی» از جوه زیر مورد انتقاد قرار گرفته است: خصیصهٔ انفعالی و قبول نظریه‌های موجود؛ حالت تعلیق به مشخص شدن کشف از واقعیت؛ خطر جزمیت‌گرایی؛ فقه‌گرایی و برآمیختن منطق معذوریت مکلف با منطق متناسب با فضای علم؛ ویژگی دائرةالمعارفی و انتظار بیش از حد از دین و ساده‌سازی در اسلامی کردن دانشگاه و منابع درسی آن. باتوجه به مشکلاتی که «هندسهٔ معرفت دینی» دارد، می‌توان بدیلی برای آن پیشنهاد کرد: به جای در نظر گرفتن عقل و نقل، همچون دو بال پرواز دین و معرفت دینی، باید بگوییم که عقل و دین را با استقلال نسبی از یکدیگر، دو بال پرواز آدمی دانست که در بُن باهم تداخل داشته و در کناره‌ها با یکدیگر تعامل دارند.

ممکن است این پرسش مطرح شود که میان دو بال عقل و دین در این پیشنهاد و دو بال علوم عقلی و علوم نقلی در «هندسه معرفت دینی» چه تفاوتی وجود دارد؟ تفاوت در این است که در «هندسه معرفت دینی»، علوم عقلی زیر نفوذ دین قرار دارند و این، ممکن است ناشی از وجود ژن‌های دائرةالمعارفی در این دیدگاه باشد. تصور این که همه علوم عقلی، اعم از فلسفه، عرفان، ریاضیات و علوم تجربی، باید در خدمت دین و شناخت آن باشند، حاکی است که دین، ماهیتی دائرةالمعارفی دارد و ساختار مینیاتوری علوم و معارف در متون دینی باید به کمک علوم بسط‌یافته عقلی و نقلی، انبساط یابد و نمودار گردد. اما پیشنهاد دو بال مکمل عقل و دین در پرواز آدمی، با فرض استقلال نسبی عقل و دین مطرح شده است؛ بنابراین، دانش‌های عقلی، در این دیدگاه از آزادی برخوردارند و از افتادن در دام بدفهمی‌های دین‌داران برای کنترل آنها، به نام پرده‌برداری از حقایق دینی، مصون خواهند بود.

در این میان، علم دینی، حاصل تعامل میان عقل و دین است؛ در حالی که عقل، خود به طور مستقل، عهده‌دار فراهم آوردن علوم تجربی است، می‌تواند از پاره‌ای آموزه‌های بنیادی دینی به عنوان پیش‌فرض خود استفاده کرده و آنها را در جریان پردازش فرضیه‌ها، شامل مفاهیم و قضایا، دخالت دهد و هنگامی که فرضیه‌های خود را با شواهد مناسب پشتیبانی کرد، عنوان علم دینی را بتوان به آن اطلاق نمود. در این تصور از علم دینی، علم تجربی، فعال بوده و در صورت صلاحدید، پیش‌فرض‌هایی را از آموزه‌های

دینی اخذ می‌کند، درحالی‌که در انگاره مذکور، «دین» فعال است و «علم» و «عقل» در حالت انفعال به سر می‌برند؛ این درحالی‌است که «دین»، در تلقی یادشده، غرق در ابهام و دور از دسترس است و باید به کمک «علوم عقلی» و نقلی، پرده از رخسار آن برداشته شود. همین ابهام، موجب می‌شود که در عمل، تلقی دین‌داران در هر زمانی «دین» به شمار آمده و زمینه‌ساز کنترل نامیمون خادمان خود، یعنی علوم عقلی و نقلی، گردد؛ اتفاقی که در طول تاریخ بارها رخ داده است.





۱۰. Bagheri Noaparast, Khosrow; **Constructive realism**: A reading of Islam and a new conception of religious science. In F. Wallner (ed.); *Aspects of Constructive Realism*; Vienna: Peter Lang, ۲۰۱۲.
۱۱. Bhaskar, R; **Reclaiming reality**: A critical introduction to contemporary philosophy. Verso, London, ۱۹۸۹.
۱۲. Chalmers, A.F; **What is this thing called science?** Hackett Publishing; ۲۰۱۳.
۱۳. MacKay, D.M; **Complimentarity in scientific and theological thinking**; *Zygon: Journal of Religion and Science* ۹(۳), ۱۹۷۴.
۱۴. Popper, K; **The logic of scientific discovery**. London: Hutchinson and Co, ۱۹۵۲.
۱۵. Rohr, Janelle; **Science & religion Opposing viewpoints**; Greenhaven Press, ۱۹۸۸.
۱۶. Tartaglia, James; **Rorty and the mirror of nature**; London: Routledge, ۲۰۰۷.
۱۷. Whitehead, A.N; **Religion in the makin**; New York: McMillan, ۱۹۲۶.