

دوگونگی و ابهام در سرنوشت اسلامیت علوم در کلام فیلسوف متأله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۱۶

علیرضا پیروزمند*

چکیده

در این مقاله ابتدا به تقریر اجمالی و نظام‌مند دیدگاه استاد فرزانه، آیت‌الله جوادی آملی خواهیم پرداخت تا مقدمه‌ای باشد برای بررسی این اندیشه. در تقریر، ارکان و نتایج سخن از یکدیگر تفکیک شده‌اند. ارکان عبارت‌اند از: ۱. دین‌شناسی؛ ۲. علم‌شناسی؛ ۳. فلسفه‌شناسی؛ ۴. عقل‌شناسی. نتایج نیز در دو مرحله مورد توجه قرار گرفته‌اند: ۱. معنای اسلامیت علوم بر اساس مبانی پیش‌گفته؛ ۲. تعیین تکلیف نسبت به علوم عصر جدید.

* استادیار فرهنگستان علوم اسلامی (a.bayatani@gmail.com)

ارزیابی اندیشه آیت‌الله جوادی آملی نیز در همین قالب انجام گرفته است و طی آن، به طرح پرسش‌هایی خواهیم پرداخت که درستی مبانی و نتایج مطرح‌شده، به چگونگی پاسخ به این سؤالات وابسته است. در این رهگذر همچنین از دیدگاه ایشان، دو نظریه کاملاً متفاوت قابل برداشت است که بنابه یکی، غالب علوم موجود بدون تغییر جدی محتوایی، اسلامی هستند و بنابه دیگری، غالب علوم موجود نیازمند تغییری بنیادی می‌باشند. یک تقریر بنابه نظر نگارنده کاملاً قابل پذیرش بوده و تقریر دیگر در مبانی و نتایج با ابهامات و مشکلات جدی روبه‌رو است.

واژگان کلیدی: علم اسلامی، دین‌شناسی، علم‌شناسی، فلسفه‌شناسی، عقل‌شناسی.

مقدمه

آیت‌الله جوادی آملی، سالیانی است که به موضوع علم دینی و اسلامی اهتمام فرموده و با نگرشی فیلسوفانه، تقریر خاصی از رابطه علم و دین ارائه نموده‌اند. به باور ایشان و کسانی که این نظر را تقریر نموده‌اند، تکلیف علم اسلامی مشخص شده و برای تعارض علم و دین، جایی باقی نمانده است.

در این مقاله پس از تقریر اجمالی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، به طرح پرسش‌هایی خواهیم پرداخت که درستی مبانی و نتایج مطرح‌شده، به چگونگی پاسخ به این پرسش‌ها وابسته است. قرائنی ذکر می‌کنیم که نشان خواهد داد از فرمایش‌های ایشان دو نظریه متفاوت را می‌توان دریافت که بر مبنای یکی از آنها، غالب علوم موجود بدون تغییر جدی محتوایی، اسلامی بوده و بنابه دیگری، غالب علوم موجود نیاز به تغییر بنیادی دارند. در میان این دو برداشت، یک

تقریر بنابه نظر نگارنده، کاملاً قابل همراهی است؛ اما تقریر دوم در مبانی و نتایج با ابهامات و مشکلات جدی روبه‌رو خواهد بود.

نظریه، در دو مرحله قابل بررسی است: در مرحله نخست آنچه در متن سخنان ایشان مورد اهتمام بوده است، واکاوی می‌شود و در مرحله دوم، زوایایی از مطلب که بدان پرداخته نشده یا کمتر به آن پرداخته شده است مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این مقاله به دلیل محدودیت حجم، تنها مرحله اول انجام شده است.

۱. تقریر نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

۱-۱. ارکان نظریه

به نظر می‌رسد اندیشه آیت‌الله جوادی آملی بر ارکانی استوار است که عمده‌تاً در چهار محور قابل تلخیص و تجمیع است: ۱. دین‌شناسی؛ ۲. علم‌شناسی؛ ۳. فلسفه‌شناسی؛ ۴. عقل‌شناسی.

۱-۱-۱. دین‌شناسی

از نظر ایشان، «دین، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (جوادی

۱. از آنجا که این مقاله برای بررسی نظریه آیت‌الله جوادی آملی نگاشته شده است، در تقریر اندیشه ایشان تنها به امهات مطالب بسنده می‌شود تا مخاطب بدانند بررسی انجام شده بر چه درکی از کلام ایشان استوار بوده است.

آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۹) و یا «دین به مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد» (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸). دو تعریف یادشده به یک معناست. نهایت اگر بخواهیم آنها را ترکیب کنیم، تعریف دین چنین خواهد بود: «مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که از سوی خداوند برای هدایت و رستگاری بشر و برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد»؛ براین اساس؛ نخست، عرصه‌های دین عبارت‌اند از: عقاید، اخلاق و قوانین فقهی؛ دوم منشأ دین جعل خداوند متعال است و سوم غایت دین، اداره جامعه، پرورش انسان و درنهایت رستگاری بشر است.

افزون‌بر دیدگاه پیش گفته، نکته زیربنایی دیگری که بر نتیجه‌گیری‌های بعدی مؤثر خواهد بود، تفکیک بُعد هستی‌شناختی دین از بُعد معرفت‌شناختی آن است؛ بُعد هستی‌شناختی دین، «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» (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۴)؛ در بُعد معرفت‌شناسی دین، «به جنبه معرفت و علم بشر به محتوای درونی مجموعه دین» پرداخته می‌شود (همان، ص ۲۳). همچنین در بُعد معرفت‌شناختی، عقل و نقل بعد از وحی و تحت شعاع آن، هر دو منبع معرفت‌شناختی دین را تأمین می‌کنند» (همان، ص ۲۴)؛ «دین مجموعه معارف عقل و نقل است، نه چیزی در برابر عقل» (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶). «عقل برهانی منبع دین است و با ملاحظه دلیل معتبر نقلی، فتوایش همان فتوای دین است؛

مانند دلیل نقلی که هر آنچه را با ملاحظه برهان عقلی ثابت کند، همان به حساب دین می‌آید» (همان، ص ۱۳۰)؛ بنابراین، برای شناخت دین نباید تنها به آیات و روایات که در بردارنده نقل هستند مراجعه کرد، بلکه عقل نیز می‌تواند مستقل از نقل، کاشف از دین باشد. البته در این میان، بر تفاوت بین وحی و نقل نیز تصریح دارند:

وحی، عین‌الیقین است و خطا و اختلاف‌پذیر نیست و در سه مقطع معصوم است؛ چنانچه شخص دریافت‌کننده نیز در مقاطع سه‌گانه، معصوم است: مقطع تلقی، مقطع ضبط و نگهداری و مقطع املا و ابلاغ وحی (همان، ص ۳۴). اما فهم متکلم، فقیه و عالم اصولی، از الفاظ منقول بشر از وحی است. عالمان دینی در خدمت الفاظ منقول هستند، نه در خدمت محتوایی که عین وحی است و همین امر، مبدأ اختلاف آنان شده است (همان).

۲-۱-۱. علم‌شناسی

«علم» در ادبیات آیت‌الله جوادی آملی، در دو معنا به کار رفته است: نخست، مطلق درک و معرفت: آنجاکه علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده و هر یک را تعریف می‌کنند- یا از منظر معرفت‌شناسانه به علم می‌نگرند یا به مقایسه گزاره‌های علمی و نقلی می‌پردازند؛ دوم، به معنای شاخه و رشته‌ای از علوم: آنجاکه از علم به معنای «فن جامع مسائل هماهنگ» (همان، ص ۸۵) یاد نموده و از زوایای گوناگون تقسیمات مختلفی را برای آن بیان داشته‌اند؛ همچون تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری، عقلی و نقلی، انسانی و طبیعی، تجربی و تجریدی، برهانی و عرفانی، نظری و عملی (همان)؛ آنچه در بحث

علم دینی محل نزاع است، اصطلاح دوم است و نگارنده نیز با اصطلاح دوم مقاله را دنبال می‌کند.

البته به دلیل تمرکز بر منزلت عقل، تقسیم علم به عقلی و نقلی در کلام ایشان برجسته‌تر بوده و علم را نیز بر همین اساس تعریف کرده‌اند. گرچه در جای دیگر، علم را به «آگاهی از ربط افقی اشیا که فعل خدای سبحان است»، تعریف نمودند (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴)؛ ایشان در موارد دیگر، افزون‌بر کشف روابط تکوینی، کشف جعل و تدوین الهی را نیز علم به شمار آورده‌اند: عبارت مفسر قرآن این است که خداوند چنین گفت و عبارت مفسر طبیعت این است که خداوند چنان کرد؛ پس به برکت فلسفه الهی، هم طبیعت دینی است و هم علم به طبیعت دینی است (همو، ۱۳۸۹، ش ۶، ص ۱۱).

ملاک علمی بودن، کاشفیت آن از واقع است و حصول یقین یا اطمینان از این کاشفیت، ضروری است؛ خواه چنین یقین و اطمینانی از راه حس، عقل و شهود حاصل شده باشد و خواه از راه نقل. کاشفیت قطعی از واقع در قیاس برهانی حاصل می‌شود که حجت منطقی است. اعتبار راه دوم و سوم استنتاج (استقرا و تمثیل) به شرایطی وابسته است که منطبق عهده‌دار تبیین آنهاست و با رعایت آن شرایط، بازگشت غیر قیاس، به قیاس منطقی خواهد بود (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹-۱۲۰). ایشان به همین دلیل، معتقدند که فرضیه، علم نیست؛ چراکه نه برهان است و نه مایه فراهم آمدن طمأنینه و اعتقاد عقلانی. فرضیه‌های علمی تا هنگامی که به حد قطع یا طمأنینه نرسیده و مفید یقین یا اطمینان عقلایی نشده‌اند، نه علم مصطلح‌اند و نه حجت شرعی و معتبر دینی

(همان، ص ۱۱۱). در عین حال، هر چهار نوع عقل^۱ با رعایت شرایطی می‌توانند به علم دست یابند.

۳-۱-۱. فلسفه‌شناسی

آیت‌الله جوادی آملی، با تفکیک فلسفه مطلق از فلسفه مضاف، معتقدند «هر علمی فلسفه علم خاص خود را دارد (فلسفه مضاف) و هر فلسفه علمی، برخاسته از نگرش خاص فلسفی است (فلسفه مطلق)» (همان، ص ۱۲۹). فلسفه مطلق یا کلی، تولیت نگرش جامع به جهان و هستی (همان، ص ۱۶۹) و حقایقی همچون مبدأ و معاد است؛ اما فلسفه مضاف، مربوط به علومی است که هر یک بخشی از جهان را می‌بینند؛ مثلاً زمین‌شناسی، اخترشناسی، معدن‌شناسی و... که هر یک به قلمرو خاصی معطوف هستند؛ از این رو، فلسفه کلی، نسبت به سایر علوم ریاست دارد و این ریاست نه تنها در تأمین هستی و موضوع برخی از مبادی تصدیقی مسائل آنهاست، بلکه سرنوشت حساس و مهم اسلامی و الحادی بودن آن را رقم می‌زند (همان، ص ۱۶۷).

با وجود اینکه اسلامیت سایر علوم بدان وابسته است؛ خود «دانشی است جهان‌بین که در حد ذات خود، دینی و غیردینی نیست» (همو، ۱۳۸۹)؛ دانش است، چون بر عقل فلسفی و برهانی تکیه دارد و ذاتاً دینی نیست و حقایق مبنایی اسلام همچون مبدأ و معاد به وسیله آن اثبات می‌شود. ایشان از رابطه

۱. در بند ۴-۱-۱ (عقل‌شناسی) چهار نوع عقل ذکر شده است.

طولی که بین فلسفه، فلسفه مضاف و علم قائل می‌شوند، نتیجه می‌گیرند که «اساساً چیزی به نام علم سکولار و خنثی و بی‌طرف نداریم؛ بلکه علم از دو حال خارج نیست: یا الهی است و یا الحادی» (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹).

۴-۱-۱. عقل‌شناسی

به نظر می‌رسد مهمترین مبنای نظریه آیت‌الله جوادی آملی، منزلتی است که به عقل در هندسه معرفت دینی بخشیده است؛ این مبنا مشتمل بر چند نکته مهم است:

نخست: از نگاه ایشان عقل، چهار گونه است و تمامی آنها موضوع بررسی علم دینی هستند؛ این چهار قسم عبارت‌اند از: ۱. عقل تجریدی؛ ۲. عقل نیمه تجریدی؛ ۳. عقل ناب و ۴. عقل تجربی. هر قسم از عقل نیز منبع علم یا علوم خاصی است؛ از نگاه ایشان:

مقصود از عقل در این سلسله مباحث، خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست؛ بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد؛ عقل نیمه تجریدی را که عهده‌دار ریاضیات است و عقل ناب را که عهده‌دار عرفان نظری می‌باشد نیز در بر می‌گیرد؛ بنابراین، در مقام تعیین منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، بر آنیم که نسبت هر چهار قسم عقل تجربی، نیمه تجریدی، تجریدی و ناب با دین مشخص شود (همان، ص ۲۵).

دوم: کارکرد دلیل عقلی - در کنار دلیل نقلی - کشف فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی خداوند است؛ «دلیل نقلی در حقیقت قول خدا را ارائه می‌دهد و دلیل عقلی می‌تواند فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند» (همان، ص ۶۵).

سوم: آثار کارکرد دلیل عقلی این است که «در کنار دلیل نقلی، حجت شرعی

تلقى می‌شود» (همان)؛ براین اساس، فهم نظر اسلام و ادراک حکم خداوند منوط به این است که نظر عقل و نقل را به طور کامل بررسی نماییم؛ چنین منزلتی از اعتبار، باعث می‌شود تا نظر عقل هم در فهم احکام و هم در عمل به احکام شرعی دارای بازتاب فقهی باشد.

از آنجاکه عقل در کنار نقل منبع مستقلاً در اجتهاد به شمار می‌آید، می‌تواند در فهم احکام، دلیل نقلی را تخصیص زده و در عمل به احکام نیز می‌تواند عنوان عملی را تغییر دهد؛ برای مثال اگر هواشناسی پیش‌بینی سیل کرد و فرد در سفر به آن اعتنا نکرد، سفر او سفر معصیت بوده و نماز او در سفر باطل است.

چهارم: ایشان دلیل اعتبار عقل را مفروض می‌گیرند:

حجیت و اعتبار عقل در نمایاندن و کشف از واقع، از اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های بحث کنونی است و بنا نداریم که تردیدها و مناقشات برخی فلاسفه یا محدثان شرق و غرب درباره‌ی توان عقل در ادراک و معرفت واقع، پاسخ‌گوییم (همان، ص ۲۷).

با وجود این برای اثبات شأنیت عقل برای کاشفیت حکم خدا از جمله به این آیه شریفه استناد می‌نمایند که «لَيْسَ كُنُوفٌ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حِجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵): «اگر انبیا را نمی‌فرستادم، عقل در قیامت مرا زیر سؤال می‌برد»؛ براین اساس آیه مزبور عقل آدمی را کاملاً تقدیس و حجیت و اعتبار آن را تثبیت کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۴-۶۵).

پنجم: عقل در عین حجیت و اعتبار، محدودیت‌هایی نیز دارد؛ از جمله اینکه «عقل می‌داند که ادراک ذات حق تعالی منطبقه ممنوعه است (همان، ص ۵۶). «صفات ذات خدا نیز که عین ذات اوست منطبقه ممنوعه است» (همان، ص ۵۷). «یکی دیگر

از محدودیت‌های ادراکی عقل به مقوله جزئیات دینی مربوط می‌شود. عقل خود می‌داند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و تنها در فرضیه‌های کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد» (همان، ص ۵۹/ نیز ۱۳۸۵، ص ۱۷۱). افزون بر این، عقل در کشف روابط علی نمی‌تواند ادعای حصر کند (همان، ص ۱۲۰ و ۱۲۱)؛ چه اینکه ادعای «حسبنا العقل» نیز از او پذیرفته نیست (همان، ص ۸۵-۱۴۱).

۲-۱. حاصل نظریه

باتوجه به مقدمات، ارکان یا مبانی پیش‌گفته، ادعای ایشان در خصوص علم دینی و اسلامی قابل طرح و قابل فهم است؛ برای وضوح بیشتر، دستاورد نظریه را نیز در دو مرحله تبیین می‌نماییم:

الف) تقریر چیستی علم اسلامی و دینی، مبتنی بر این مقدمات.

ب) تعیین تکلیف نسبت به علم موجود و اینکه در نهایت چه مقدار از این علوم را به چه دلیل باید اسلامی دانست.

۱-۲-۱. چیستی علم اسلامی

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، برای اسلامی بودن علم باید موضوع، مبنا، منبع و روش آن از شرایط لازم برخوردار باشد:

نخست اینکه موضوع علم اسلامی باید خلقت باشد و نه طبیعت (همان، ص ۱۴۱)؛ یعنی قول یا فعل خداوند را تبیین کند. علوم نقلی، قول خداوند و سایر علوم، فعل خداوند و اوراق کتاب تکوین را واضح می‌کنند. بدین ترتیب از نگاه ایشان: علم اگر علم است - نه وهم و فرضیه - نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم

صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است؛ گرچه فهمنده، این حقیقت را در نیابد و خلقت خدا را طبیعت بیندارد (همان، ص ۱۴۴).

دوم اینکه مبنای علوم اسلامی باید فلسفه الهی باشد. بنابه رابطه‌ای که بین فلسفه، فلسفه علم و علم بیان شد و اینکه فلسفه دو قسم الهی و الحادی دارد، نتیجه این می‌شود که اگر علم بر فلسفه الحادی مبتنی باشد، غیراسلامی است و اگر بر فلسفه الهی مبتنی باشد، اسلامی خواهد بود. «آن جهان‌بینی و فلسفه الحادی، مولد فلسفه علم الحادی است و این چنین فلسفه مضافی قهراً به علم صبغه الحاد می‌بخشد» (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸). به اعتبار این‌گونه ارتباط علم با فلسفه، آیت‌الله جوادی آملی معتقدند که علم سکولار نداریم و علم، لزوماً یا الحادی است یا الهی:

مگر می‌شود فیزیک و شیمی شخصی سکولار و بی‌طرف باشد؟ بالاخره این علم خاص باید به فلسفه علم خاصی تکیه زده باشد و فلسفه علم وی که فلسفه مضاف است، به فلسفه مطلق تکیه کند. فلسفه مطلق او امرش دایر میان نفی و اثبات آن است؛ یعنی یا الهی است یا الحادی (همان، ص ۱۲۹).

سوم اینکه منبع علوم اسلامی باید اعم از نقل و عقل باشد. نه در کشف قول خداوند باید دعوی «حسبنا النقل» کرد و نه در کشف فعل خداوند باید دعوی «حسبنا العقل» نمود؛ چراکه از نگاه ایشان هیچ یک از دو منبع معرفتی، قدرت احاطه به تمام آنچه هست و آنچه باید باشد را نخواهند داشت و استقلال هر یک - از عقل و نقل - بدون هماهنگی با دیگری با شعار مشئوم «حسبنا العقل» یا با شعار ناصواب «حسبنا النقل» روبه‌رو خواهد بود (همان، ص ۸۵).

به همین دلیل آیت‌الله جوادی آملی امکان تغییر حکمی را که تنها به استناد نقل به دست آمده است، به واسطه حکم عقل، محتمل می‌دانند:

اگر به شأن عقل در بُعد معرفت‌شناختی دین توجه شود، باید سهم عقل در شکل‌دهی فهم از دین مورد اعتنا قرار گیرد؛ در این صورت چه بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی معارض باشد یا مفاد یک روایت به وسیله دلیل عقلی تخصیص یا تقیید یابد (همان، ص ۷۳).

در مقابل، در علوم طبیعی - تا چه رسد به علوم انسانی -، نقل می‌تواند نقش‌آفرین باشد؛ از این رو نباید گمان کرد که منابع نقلی دین هیچ سهمی در ساحت علوم ندارند؛ از نگاه ایشان:

علاوه بر آنچه در مورد اصول اعتقادی و مسائل ارزشی در متون قرآنی و روایی وجود دارد، آیات و روایات فراوانی درباره حقایق تجربی، طبیعی و تاریخی وارد شده است. بخش عمده این آیات به تاریخ تکوین زمین و آسمان و بخش دیگر به چگونگی حدوث و پیدایش انسان و حیوانات و بعضی به نقل حوادث گذشتگان و احکام و سنن قواعد غیرقابل تغییر و تحویل زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد. طبیعی است که هر یک از گزاره‌های فوق در دایره مسائل و مبانی علمی خاص از علوم طبیعی قرار داشته و نقشی تعیین‌کننده نسبت به استنباط‌های و استدلال‌های مربوط به آن علم ایفا می‌نمایند (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳).

چهارم اینکه، علم اسلامی باید روشمند بوده و روشی در آن پذیرفته است که مفید یقین یا اطمینان عقلایی باشد:

براین اساس علم فیزیک در شرایطی که مفید یقین یا طمأنینه عقلانی است و در مرز فرضیه و وهم و گمان به سر نمی‌برد، یقیناً اسلامی است؛ هر چند شخص، فیزیکدان ملحد و یا شاک باشد (همان، ص ۱۴۳).

حاصل آنکه هر چند عالم به علم کافر باشد باز هم غیراسلامی نمی‌شود: علم، اگر علم باشد، نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیراسلامی

نمی‌شود. علمی که اوراق کتاب تکوین الهی را رقم می‌زند و پرده از اسرار و رموز آن برمی‌دارد، به ناچار اسلامی و دینی است و معنا ندارد که آن را به دینی و غیردینی، اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم (همان، ص ۱۴۳).

علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا، حتماً اسلامی است؛ گرچه فهمنده، این حقیقت را در نیابد و خلقت خدا را طبیعت پندارد (همان، ص ۱۴۴). به این ترتیب، تعارض میان علم و دین یا عقل و دین پدید نمی‌آید. تعارض میان علم و یا عقل با نقل است (همان، ص ۷۴)؛ چنانچه در مواردی چنین تعارضی پدید آمد، به جای جنجال نابجا به نام تعارض علم و دین، باید در فکر راه حل تعارض علم و نقل برآمد که کدام یک حجت قوی‌تر است؛ و یا چنانچه راهی برای جمع هر دو باشد، باید به گونه‌ای، میان آنها سازگاری برقرار کرد (همان، ص ۱۱۰).

۲-۲-۱. اسلامی بودن یا اسلامی نبودن علم موجود

مبتنی بر ارکان پیش‌گفته و تقریری که از علم اسلامی مبتنی بر آن ارائه شد، قضاوت نسبت به علوم موجود قابل پیش‌بینی است. پیش از ورود، شایان ذکر است که آیت‌الله جوادی آملی در قضاوت‌های خود بر تفکیک علوم انسانی و علوم تجربی تأکید و بلکه تصریحی ننموده و مجموعه علوم را یک‌جا مورد ارزیابی قرار می‌دهد. علت این امر نیز روشن است؛ چراکه ایشان به اقتضای تفکیک موضوع - که انسان است یا طبیعت - اسلامی بودن علوم را معنا نمودند؛ بلکه به اقتضای مبنا، منبع، غایت، روش علم و اسلامیت آن را معنا کرده و از این منظر، بین علوم طبیعی و غیر آن تفاوتی نگذاشته‌اند.

آیت‌الله جوادی آملی، موضوع علم را در امتداد نگاه هستی‌شناسانه بیان می‌نمایند؛ به همین جهت اصرار دارند که موضوع علم باید خلقت باشد، نه طبیعت. البته این عدم تفکیک را می‌توان از جمله امتیازهای دیدگاه ایشان برشمرد. گرچه معمولاً در عبارات خود به علوم طبیعی تصریح نموده‌اند، ولی پرواضح است که علوم انسانی موجود نیز به طریق اولی مشمول سخن ایشان می‌باشد. به هر حال، مهم این است که آیت‌الله جوادی آملی علوم موجود را از جهات متعددی معیوب می‌دانند:

نخست اینکه مبنای آن مورد اشکال است؛ چون مبدأ و غایت عالم را در نظر نگرفته و علمی مردار تحویل می‌دهد:

علم تجربی موجود، معیوب است؛ زیرا در سیری افقی به راه خود ادامه می‌دهد، نه برای عالم و طبیعت مبدأ می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد... بلکه صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می‌پردازد و علم را زائیده فکر خود می‌پندارد، نه بخشش خدا. در حقیقت علمی مردار، تحویل می‌دهد (همان، ص ۱۳۵).

یا در ادامه با تعبیر مشابه می‌فرماید: «این نگاهی که واقعیت هستی را مثله می‌کند و طبیعت را به عنوان خلقت نمی‌بیند و برای آن خالق و هدفی در نظر نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می‌پردازد و علم را زائیده فکر خود می‌پندارد و نه بخشش خدا، در حقیقت علمی مردار تحویل می‌دهد، چون به موضوع مطالعه خویش به چشم یک مردار و لاشه می‌نگرد، چون بال مبدأ فاعلی و نیز بال مبدأ غایی از آن کنده شده است.» (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶).

علاوه بر عالم برای عالم و علم نیز مبدأ و غایت قائل نیست؛ لذا مرگ را پوسیدن می‌پندارد و علم را حاصل کوشش خود یا تصادف می‌داند (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸).

دوم اینکه از نظر منبع، علم محدود است؛ زیرا خود را به عقل، آن هم عقل تجربی محدود کرده است، در صورتی که می‌بایست اولاً برای همه ساحت‌های چهارگانه عقل (عقل تجربیدی، نیمه‌تجربیدی، ناب و تجربی) اعتبار قائل باشد، و ثانیاً خود را نیازمند نقل بدانند (همان، ص ۱۴۱).

سوم اینکه از نظر روش نباید خود را به روش تجربی محدود نماید:

کسی که در فضای مسموم تلقی معیوب از علم، تنفس می‌کند در طبیعت جز علل و اسباب مشاهده‌پذیر مادی را نمی‌بیند؛ لذا قادر به فهم این نکته نیست که مبدأ حکیمی که سر تا پای کار او حکیمانه است؛ بساط عالم را برپا کرده و کارگردان صحنه هستی است و آنچه واقع می‌شود، همه به اذن و اراده اوست. این نگاه معیوب تجربه‌زده سمی، سهم و مجالی برای نیایش و دعا و نماز برای تغییر حوادث و وقوع امور طبیعی قائل نیست و همه چیز را مرهون تحقق اتفاقی و تصادفی اسباب طبیعی و مادی می‌داند (همان، ص ۱۳۷).

تجربه‌زدگی و ملاحظه طبیعت، تنها از دریچه تنگ علل و اسباب مادی، محدود شدن به روش تجربی را در پی دارد، روشی که علل ماورای طبیعی را به حساب نمی‌آورد.

چهارم اینکه از نظر موضوع باید عنوان «خلقت» به جای «طبیعت» قرار گیرد: اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه اسلامی گردد، باید اولاً عنوان «طبیعت» برداشته شود و به جای آن عنوان «خلقت» قرار گیرد. 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 آنرا این گونه تبیین می‌کند که این پدیده‌ها و موجودات چنین آفریده شده‌اند (همان، ص ۱۴۱).

قهراً متناسب با آسیب‌شناسی که نسبت به علوم موجود دارند، راه‌حل پیشنهادی ایشان شکل می‌گیرد که خلاصه آن را ذیل فصل دوم از بخش دوم کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» با عنوان «اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌ها» آورده‌اند.

با وجود کاستی‌های یادشده، ایشان معتقدند آن مقدار از علوم موجود که یقین‌آور و یا اطمینان‌آور و روشمند تولید شده‌اند، اسلامی هستند؛ هرچند عالم آن ملحد باشد (همان، ص ۱۴۳)؛ چون بر اساس عقلی به دست آمده‌اند که حجت خداست (همان، ص ۱۴۲).

۲. بررسی نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

در این مختصر، بررسی نظریه از دو منظر انجام می‌پذیرد: نخست، از منظر ارکان چهارگانه‌ای که آیت‌الله جوادی آملی بدان پرداخته‌اند؛ دوم، از منظر نتیجه و دستاورد اندیشه و اینکه سرنوشت اسلامی بودن علوم چگونه رقم می‌خورد.

۲-۱. بررسی ارکان نظریه

چنان‌که بیان شد، در این موضوع بنیادهای اندیشه آیت‌الله جوادی آملی را چهار رکن «دین‌شناسی»، «علم‌شناسی»، «فلسفه‌شناسی» و «عقل‌شناسی» تشکیل داده‌اند. در ادامه به بیان پاره‌ای ملاحظات، ابهامات و پرسش‌ها پیرامون

رکن‌های یادشده خواهیم پرداخت.

۱-۱-۲. دین‌شناسی

ایشان دین را از دو جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تبیین فرمودند؛ آنچه در مورد هستی‌شناسی دین ادعا شده، قابل تصدیق است؛ یعنی اینکه دین از جانب خداست؛ برای هدایت بوده و مشتمل بر عقاید، اخلاق و حقوق است و وحی الهی حامل آن می‌باشد. همچنین تفکیک فهم از دین اسلام از خود اسلام و تفکیک وحی از نقل نیز امر واضح و اجتناب‌ناپذیری است؛ چراکه وحی در قالب کلمات به مسلمانان رسیده است و فهم برابر و صددرصدی از کلمات با ادلهٔ مختلف امکان‌ناپذیر است.^۱

سؤال و ابهام از اینجا آغاز می‌شود که قرارگرفتن عقل در هندسهٔ معرفت دینی، به برابر نشستن آن در کنار نقل معنا شده و در نتیجه، شناخت اسلام به هر دو منبع معرفتی متعلق گردیده است (همان، ص ۷۲)؛ همچنان‌که صرف مراجعه به کتاب و سنت برای فهم از دین، پایان مراحل وصول به فهم حجت و معتبر از

۱. در کتاب قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها و نمادها نگارنده و همکاران، «خاستگاه دین، غایت دین و قلمرو دین» را مورد بررسی قرار داده؛ به زعم خود تلاش نمودند از منظری کامل‌تر و عمیق‌تر رابطهٔ دین را با جریان ولایت خدای متعال، ولایت انبیاء و معصومین علیهم‌السلام و سرانجام با تکامل تاریخی، اجتماعی و فردی در قالب تکامل نظام ولایت، بیان دارند؛ اما پرداختن به آن مطالب در اینجا ضرورتی ندارد.

دین قلمداد نشده است؛ با این توجیه که چنانچه به شأن عقل در بُعد معرفت‌شناختی دین توجه شود، ضروری است تا به سهم عقل در شکل‌دهی به فهم از دین توجه شود (همان، ص ۷۳). برای روشن شدن عمق ابهام، بیان دو مقدمه ضروری است:

نخست، تفاوت بین اسلام و اسلامی: آیت‌الله جوادی آملی در فرازهایی از سخن خود، به درستی بین علم و علمی، تفاوت قائل شده و هر دو را معتبر دانسته است؛ اما آیا نمی‌توان بین «اسلام» و «اسلامی» تفاوت قائل شد و چنین گفت: «اسلام» اموری است که خدای متعال برای هدایت و کمال بشر بیان داشته و «اسلامی»، اموری است که برای جریان یافتن اراده الهی در زندگی لازم است؛ برای مثال شارع، حفظ حجاب، عفاف و در نیامیختن نامشروع محرم و نامحرم را درخواست می‌کند که این جزئی از «اسلام» است؛ اما معماری‌ای که بر اساس رعایت این اصل انجام شده و برای محیط منزل، اندرونی و بیرونی در نظر گرفته است، یا در طراحی شهری اشراف‌نداشتن منازل بر یکدیگر را مورد نظر قرار می‌دهد، «اسلامی» است. طراحی معماری با عقل انجام می‌شود؛ اما آیا صحیح است که آن را اسلام بدانیم؟ یا باید اسلامی دانست؟

بنابر تعریف آیت‌الله جوادی آملی، از دین و جایگاهی که ایشان برای وحی قائل است، دین از راه وحی به دست می‌آید و قطعاً موارد بیان شده و ده‌ها مورد از این قبیل مورد وحی الهی نبوده‌اند. از این رو چنین مسائلی از استنتاجات «دین» نیست، بلکه می‌تواند «دینی» باشد. پرسش دیگر آنکه ملاک تمایز اسلام و اسلامی از نظر ایشان چیست؟ و سؤالی بنیادی اینکه اصولاً به چه دلیل مجاز هستیم که

عقل را در عرض نقل، مرجع اسلام‌شناسی و تعیین محتوای دین جامع بدانیم؟ دوم، اینکه «باید سهم عقل در شکل‌دهی فهم از دین مورد اعتنا قرار گیرد» (همان، ص ۷۴)، به چه معناست؟ سهم‌دادن به عقل در چه مواردی است؟ و تا کجاست؟ البته عقل، شأن رفیع و بی‌بدیلی در ضرورت دین‌داری، در فهم از دین و در اجرای آن دارد که می‌توان موارد آن را بدین‌گونه برشمرد:^۱

۱. در اثبات اصول اعتقادات اسلامی؛^۲
۲. در ساختن منطق فهم از کتاب و سنت؛
۳. در به‌کارگیری منطق فهم دین، در شناخت کتاب و سنت؛
۴. در تولید علوم انسانی اسلامی مبتنی بر فهم دینی؛
۵. در شناخت صحیح موضوعات احکام در مقام اجرا؛
۶. طراحی الگوی اسلامی پیشرفت و نیز طراحی ساختارها و نظام‌های اجتماعی، به منظور عینیت‌بخشی به تعالیم اسلام؛
۷. تصمیم‌گیری و اجرا بر اساس الگوی تولیدشده و در بستر نظام‌های طراحی‌شده. آیا موارد بیان شده، برای تأمین سهم عقل در فهم و اجرای دین کافی نیست و باید عقل را در کنار نقل، منبع مستقلی در تعیین محتوای دین جامع دانست؟ با در نظر گرفتن این دو مقدمه، چنانچه منزلت عقل را در هندسه معرفت دینی،

۱. موارد مورد اشاره نیز توسط عقل شناخته می‌شود.

۲. گرچه متکلمان، اثبات اصول اعتقادی را با استفاده از منابع کتاب و سنت ممکن و کافی می‌دانند و یا برخی ایمان را صرفاً حاصل استدلال عقلی نمی‌دانند، اما ورود به این اختلافات لزومی ندارد.

کارسازی آن در موارد پیش گفته بدانیم و آن را مرجع در اسلامی کردن فهم بدانیم، نه در چیستی اسلام، سخن بجا و ستودنی است؛ اما اگر منزلت عقل به این باشد که رأساً محتوای اسلام- و نه اسلامی بودن- را معین کند و همان قابلیت را داشته باشد که نقل دارد؛ بسیار قابل تأمل و تردید است به این دلیل که:

نخست، این سخن، خود مخالف حکم عقل است؛ مگر نه این است که آیت‌الله جوادی آملی، هم‌نظر با عموم فلاسفه و متکلمان اسلامی، معتقدند که عقل تجربیدی (فلسفی) در جهان‌بینی، خود «می‌فهمد که نمی‌فهمد»؛ پرسش این است که چه چیز را نمی‌فهمد؟ بنابه تعریف ایشان از دین، قاعدتاً پاسخ مورد قبول این است: نمی‌فهمد چه باورها، ارزش‌ها و رفتاری سعادت دنیوی و اخروی وی را تأمین می‌نماید؛ یا به تعبیر ایشان، مسیر «هدایت» را نمی‌فهمد.

اما آیا این مسئله تبعض‌پذیر است؟ آیا عقل چنین حکم کرده یا می‌تواند چنین حکم کند که «بخشی از آنچه به هدایت فرد و جامعه مربوط می‌شود، خودم مستقلاً می‌فهمم و هر جا که نفهمیدم، به سراغ انبیا می‌روم؟»؛ اگر کسی چنین پاسخی را از عقل بپذیرد، اصل ضرورت بعثت انبیا را نپذیرفته است. همچنین اگر تمامی آنچه را به هدایت انسان مربوط است، در دو بخش «الف»- که عقل می‌فهمد و «ب»- که عقل نمی‌فهمد- تقسیم کنیم؛ به همان دلیل که عقل، بخش «الف» را مستقل از انبیا می‌فهمد، حق اظهارنظر در بخش «ب» را نیز دارد؛ پس، به انبیا نیازمند نیست و حکم مورد اتفاق عقل که «می‌فهمد که تعالیم

هدایت را نمی‌فهمد» از بین رفته است.^۱ نمی‌توان پذیرفت که عقل مدرک کل تعالیم هدایت نیست؛ به وحی نیازمند است؛ اما مُدرک جزئی از آن هست؛ زیرا ادعای درک جزئی و بخشی از برنامه هدایت، نیازمند احاطه کلی به تأثیر باورها، ارزش‌ها و رفتارها در دنیا و آخرت است که عقل فلسفی به ناتوانی خود در این زمینه اذعان دارد. آیت‌الله جوادی آملی تصریح دارد که عقل مُدرک کل نیست؛ اما اشکال متوجه این ادعاست که مدرک جزء بودن آن، چه توجیهی دارد؟

دوم، تفکیک جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دین، درست است؛ اما راه را برای فهم استقلالی عقل باز نمی‌کند؛ فقط پرسش را یک پله عقب‌تر می‌برد. تأثیر اینکه دین را محصول خواست خدای متعال بدانیم و بپذیریم که عقل نمی‌تواند هم‌تراز اراده الهی، اراده‌ای داشته باشد؛ فقط در هستی‌شناسی دین محدود نمی‌شود. ایشان به درستی دین را محصول وحی الهی می‌دانند و عقل و نقل را به دلیل حکایت و کاشفیت از وحی معتبر می‌شمرند (همان، صص ۶۲، ۱۹۶).^۲ با این وصف اگر بپذیریم که عقل و نقل در عرض یکدیگر، دین

۱. اشکال دوم، تکمیل اشکال اول نیز هست.

(وحی) را کشف می‌کنند، بدین معناست که منحصرشدن ابلاغ وحی به طریق نقل، شکسته شده است؛ یعنی عقل، مستقل از انبیا می‌تواند بگوید مضمون وحی چنین است! مگر به غیر رسول ﷺ هم وحی می‌شود و مگر رسول ﷺ جز از طریق کلام و نقل، وحی الهی را به دیگران ابلاغ کرده یا می‌توانسته ابلاغ نماید؟ آیا چنین لازمه‌ای (فهم بخشی از وحی توسط عقل مستقل) پذیرفتنی است و منافی بعثت انبیا و مغایر با نظر عموم فلاسفه و متکلمان و فقها نیست؟ یعنی اینکه تلقی وحی را تنها از طریق نقل و کلام ندانسته و بخشی از آن را بر عهده عقل بگذاریم، یا اینکه وحی را ناقص دانسته و عقل را جابر نقص آن بدانیم، به لحاظ نتیجه یکی است؛ مشروط به اینکه پذیرفته باشیم پیامبر ﷺ، هم تنها تلقی‌کننده وحی است و هم تنها ابلاغ‌کننده آن و این ابلاغ نیز از طریق نقل انجام می‌شود.

دست‌کم اینکه عرضیت عقل در کنار نقل در معرفت‌شناسی دین - با حفظ اینکه ایشان هر دو را کاشف وحی می‌دانند - بدین معناست که عقل، مستقل از نقل، به وحی دسترسی دارد. این نتیجه نه با باور قطعی و عمومی بین علمای اسلام و مسلمین (مبنی بر اینکه وحی بر پیامبر ﷺ نازل شده و خود وی باید گویای آن باشد) سازگار است و نه با برخی از عبارات ایشان.

آیت‌الله جوادی آملی در فصل چهارم از بخش دوم کتاب منزلت عقل به شکل مشروحی به نقد نظریه تفکیک پرداختند و برای جانداختن اینکه «وحی و

عقل هرگز نیامیخته‌اند تا نیازی به تفکیک باشد» (همان، ص ۲۰۸) می‌فرمایند:
وحی اشرف از آن است که از بارگاه شکوهمند و معصومانه خود هبوط کند و
عقل کوچک‌تر از آن است که از کارگاه آلوده به جهل، آمیخته به سهو و نسیان
خود صعود نماید تا همسان گردند؛ آنچه به عنوان هماهنگی تفکیک‌ناپذیر
مطرح است، مسئله عقل و نقل است (همان).

۱۵۱



ایشان در توضیح این دیدگاه در چند سطر پیش‌تر بیان می‌دارند که:

قرار گرفتن عقل کنار نقل معتبر غیر از آن است که عقل را در مرتبه وحی
بنشانیم، ما به وحی دسترسی نداریم؛ چون بر پیامبران نازل می‌شود و آنچه
سهم ماست، فهم و تفسیر کلام و حیانی آن ذات قدسی است» (همان).

آیت‌الله جوادی آملی در تکمیل همین معنا می‌گویند:

وحی الهی یک امر صامت و گنگ نیست تا آنکه دیگران با زبان خود از آن کام
بگیرند؛ بلکه لسان الهی است که با جریان ظاهر خود، گوش جان آدمیان را از
آلودگی‌ها تطهیر نموده و پاک می‌گرداند؛ وحی، زبان آفرینش است که با
عصمت تمام به تفهیم حقایق هستی و تبیین تمامی آنچه در سعادت آدمی
دخیل است، می‌پردازد (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۴۲).

ایشان همچنین در عبارات اخیر به چند مطلب تصریح فرمودند که ما نیز به
همان‌ها نیازمندیم: ۱. هر آنچه در سعادت آدمی دخیل است، در وحی است؛ ۲.
وحی بر پیامبران نازل می‌شود؛ ۳. ما به وحی دسترسی نداریم؛ ۴. سهم ما، تفسیر
کلام و حیانی است، پس وحی از طریق کلام، منتقل می‌شود؛ ۵. وحی الهی امر
صامت و گنگ نیست تا هر تفسیری را در برگیرد. این سخنان با دیدگاه دیگری
که بیان شد - مبنی بر اینکه عقل در پاره‌ای موارد مستقل از نقل، کاشف وحی



است (همو، ۱۳۷۸، ص ۶۲-۱۹۶) - چگونه جمع می‌شود؟ و کدام سخن درست‌تر و با مسلمات فلسفی و کلامی سازگارتر است؟ اگر این سخن را بپذیریم که راه دسترسی به وحی تنها از کلام (قرآن و حدیث) است، چگونه می‌توان اظهار داشت که عقل - حتی در پاره‌ای موارد - بدون تمسک به نقل، گویای چیهستی وحی خواهد بود؟!

سوم: آیاتی را که ایشان در این خصوص بدان استناد فرمودند، ظاهراً دلیل عرضیت عقل و نقل در فهم دین به شمار نمی‌روند؛ در این پیوند آیت‌الله جوادی آملی در اثبات مدعای خود دو گونه استدلال نموده‌اند:

در یک بیان نخست به آیات شریفه ۱۶۳ تا ۱۶۵ سوره نساء استناد نموده و با تعمیم آن به نتیجه مورد نظر نایل آمده‌اند؛ این آیه می‌فرماید: «أَنَا أَوْحِينَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحِينَا إِلَى نُوْحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ... لَتَلْمِزَكُنَّ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حِجَّةً بَعْدَ الرِّسَالِ»؛ از آیه این‌گونه استناد جسته‌اند که عقل مجاز است تا در منطقه فعل خداوند - نه منطقه ذات و صفات ذات - با او احتجاج نماید و خداوند برای پیشگیری از این امر، وحی را بر انبیا نازل نموده است. از نگاه ایشان، خداوند در این آیه می‌فرماید: اگر انبیا را نمی‌فرستادم، عقل در قیامت مرا زیر سؤال می‌برد و می‌گفت تو که می‌دانستی آغاز و انجام عالم و آدم چگونه است و پس از مرگ سرای دیگری است و ما به پاداش و مجازات اعمال خویش می‌رسیم، چرا راهنما نفرستادی تا به وسیله رهنمود وی هدایت شویم؟! (همان، ص ۶۴).

از این فراز سخن ایشان درباره آیه مزبور، دیدگاه ما ثابت می‌شود؛ یعنی

اینکه عقل می‌فهمد برای هدایت به راهنما نیازمند بوده و به وسیله رهنمود پیامبران- و نه عقل مستقل- هدایت می‌شود؛ بنابراین، عقل در امر دین (چیستی تعالیم هدایت) از مرجعیت برخوردار است.

آن‌گاه توانمندی عقل را این‌گونه تعمیم می‌دهند:

عقلی که می‌تواند خداوند را در منطقه فعل- نه منطقه ذات و صفات ذات- که منطقه ممنوعه او نیست، زیر سؤال ببرد و حجت و برهانش از منظر قرآن حکیم، مسموع و معتبر است و خداوند برای دفع آن محذور عقلی، انبیا را مبعوث کرده است؛ اگر در مواردی با همان مبانی متقن، مطلبی بفهمد که خداوند متعال چنین قرار داده است؛ فهم او مانند نقل معتبر می‌شود. دلیل نقلی، در حقیقت قول خدا را ارائه می‌دهد و دلیل عقلی می‌تواند فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی، حجت شرعی تلقی شود (همان، ص ۶۵).

پرسش این است که تعمیم یاد شده از چه توجیه عقلی برخوردار بوده و منظور از «مواردی» که عقل همانند نقل معتبر می‌شود، چیست؟ اگر مراد، تعالیم هدایت است که نقض بوده و با شرحی که بر آیه فرمودند منافات دارد؛ اگر غیر تعالیم هدایت مراد است، عقل توانایی فهم آن را دارد؛ اما به معنای فهم از دین نیست و نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که عقل منبعی مستقل در عرض نقل برای فهم دین به شمار می‌رود.

به دیگر سخن، در استناد به آیات شریفه مواردی که قرآن از عقل یاد می‌کند از نگاه ایشان: «گاه عقل نظری را مورد توجه دارد و گاه عقل عملی را (همان، ص ۶۸)؛ در عقل نظری به اموری نظیر مبدأ و معاد عالم، حقانیت قرآن، بطلان

ربوبیت غیرخدا توجه می‌دهد و در عقل عملی، به کنترل امیال، هواها و انانیت‌های خود» (همان، ص ۹۹)؛ بدین ترتیب، به استناد «فلا تعقلون»، «افلا يتدبرون»، «قوم لا يعقلون»‌های قرآن، می‌توان نتیجه گرفت که این کتاب آسمانی به عقل در فهم دین مرجعیت داده است.

این نتیجه‌گیری نیز می‌تواند مورد تردید باشد. مواردی که از آن به عنوان مصداق‌های عقل نظری یاد کردند، مربوط به مرحله اول از کارکرد شش‌گانه‌ای است که برای عقل برشمردیم؛ یعنی می‌فهمد که باید خدا را بپرستد و برای پرستش نیازمند راهنماست؛ اما آنچه به عنوان دین از آن یاد می‌کنیم و فهم آن توسط عقل محل اختلاف است، به مرحله بعد از این، یعنی مناسک و تعالیم هدایت و پرستش مربوط است. همچنین آنچه به عنوان مصداق عقل عملی از آن یاد نمودند نیز، به مرحله پس از ابلاغ دین از سوی انبیا مربوط است؛ یعنی مجدداً عقل حکم می‌کند که به آنچه نبی و رسول و امام بیان داشته‌اند، باید عمل کرد و بر امیال خود که مانع تبعیت عملی است، غلبه نمود. این نیز به معنای توان استقلالی عقل در شناخت بعضی مصداق و موارد سعادت و ضلالت یا عدل و ظلم که ارسال راهنما برای آن بوده است، نیست.

چهارم: نگاه اعتدالی به نقش عقل، به گونه دیگری نیز قابل طرح است. آیت‌الله جوادی آملی در استدلالی دیگر با ترسیم نگاه افراطی و تفریطی به عقل، سهیم بودن عقل در معرفت‌شناسی دین را نگاه معتدل به عقل قلمداد می‌نمایند. نگاه افراطی، تفسیر ناصواب از خاتمیت پیامبر اکرم ﷺ است؛ این نگاه، رشد عقل بشر را به اندازه‌ای می‌داند که از وحی بی‌نیاز شده است. نگاه تفریط این

است که عقل را تنها مفتاح شریعت و کلید ورود بشر به عرصهٔ دین می‌شمارند: عقل وجود خدا و ضرورت وحی و ارسال پیامبر او را ثابت و حجیت کتاب و سنت را برای بشر مدلل می‌کند؛ آنگاه کار وی پایان رسیده و به کنار می‌رود و جامعهٔ بشری با محتوای این روبه‌رو است که از راه فهم کتاب و سنت باید به آن برسد (همان، ص ۵۲).

اما به نظر می‌رسد بر سر دو راهی فوق قرار نداشته باشیم تا نظر اعتدالی، سهیم بودن عقل در معرفت‌شناسی دین باشد. نگاه اعتدالی می‌تواند فرض چهارمی باشد و در مقابل عرضیت عقل و نقل به سرانجام نگاه افراطی مبتلا شود. به نظر نگارنده، فرض چهارم این است که عقل نیازمند شریعت است؛ اما نباید بدین‌گونه که پس از آن کلید را به کنار نهاده و خود بدون استعانت از کلید، با محتوای گنجینه روبه‌رو شویم (همان)؛ بلکه پس از گشودن در گنجینه، کار عقل به اتمام نمی‌رسد؛ و با استعانت از عقل باید محتوای گنجینه فهمیده شود و با استعانت بعدی از آن محتوای دریافت شده، آن‌را در سایر علوم و بعد در عینیت زندگی ظاهر و حاضر نمود.^۱ چه‌بسا این نگاه، اعتدالی باشد و بنابه عرضیت مورد ادعا- بنابه یک تقریر از کلام ایشان-، نوع دیگری از تفسیر

۱. تمایز این نظر با نگاه دائرةالمعارفی به نقل، کاملاً واضح است؛ چه اینکه در نگاه دائرةالمعارفی ادعا بر این است که می‌توان تمامی علوم را از طریق فهم متون دینی به دست آورد؛ اما در نظر فوق ابدأ این ادعا در بین نیست و اتفاقاً نقش عقل را در طول نقل، برای به دست آمدن علوم انسانی اسلامی برجسته می‌کند.

ناصواب از خاتمیت به مشام برسد؛ تفسیری که به جای ادعای بی‌نیازی کلی، بی‌نیازی بخشی - یعنی در برخی موارد - را ادعا می‌کند و در چرخشی دیگر، بنیان خاتمیت را از بین می‌برد.

پنجم: آیت‌الله جوادی آملی، با ذکر مواردی از امکان تخصیص یا تقييد نظر شارع با حکم عقل، چنین نتیجه می‌گیرند که عقل در فهم دین، مستقل است؛ اما موارد بیان شده خالی از مناقشه نیست؛ هرچند ذکر تمامی موارد از حوصله این مقاله بیرون است. در ادامه برای نمونه به مواردی اشاره می‌کنیم:

از نگاه ایشان چنانچه در زیست‌شناسی به شکل یقین ثابت شود که در ترکیب برخی موجودات زنده آب به کار نرفته است، این به مثابه مخصص لَبی آیه «و جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیاء: ۳۰) تلقی می‌شود. یا اگر در نصوص دینی آمده است که هر موجود زنده‌ای، نر و ماده دارد؛ اما دانش تجربی ثابت کرد که بعضی موجودات زنده این‌گونه نیستند؛ این سلب جزئی، مخصص یا مقید آن عام یا مطلق خواهد بود (همان، ص ۹۱).

ایشان هرچند تصریح می‌کنند که «پیدایش چنین یقینی (یقین ریاضی) در دانش تجربی گوگرد احمر است» (همان)؛ اما چه بسا بتوان ادعا کرد که هیچ مصداقی نداشته و اصولاً علم تجربی بر مدار چنین یقینی دور نمی‌زند. بر فرض که عقل تجربی در پاره‌ای موارد، ادعای دستیابی به چنین یقینی هم داشته باشد؛ چه محذوری وجود دارد که درستی نتیجه علم تجربی مورد تردید قرار گیرد؟ چراکه کم نیست مواردی که علم تجربی به خطاب‌بودن اطمینان پیشین خود پی

برده است؛ به ویژه هنگامی که فهم تجربی با فهم حجیت یافته‌ای از نقل در تعارض باشد. ایشان برای استدلال خود مثال می‌زنند:

زمانی که به دلیل صریح عقلی برای ما مسلم شد خداوند جسمانی و دارای اعضای قابل رویت با حواس ظاهری نیست؛ آن دسته از آیاتی که ظهور در جسم داشتن خداوند دارد نظیر «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰) و «وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة» (قیامت: ۲۲-۲۳) را بی‌درنگ به محل صحیحی تأویل می‌بریم» (همان، ص ۷۴).

پرسشی که اینجا مطرح است اینکه چنانچه عقل چنین حکمی نمی‌کرد، آیا با ادله نقلی این معنا قابل فهم نبود؟! در نهج‌البلاغه، توحید صدوق، آیات قرآن، ادله فراوانی دال بر این معنا وجود ندارد که آن‌را هنرنمایی استقلالی عقل بدانیم؟^۱ ششم: برخی از مواردی که بدان استناد شده نیز حداکثر حاکی از اسلامی بودن دیدگاه عقل است و نه اسلام‌بودن آن؛ برای مثال ایشان در جایی دیگر به توافق عقل جمعی بر شیوه جمهوری استناد می‌کند:

اگر عقل جمعی و تجربی به این نتیجه رسید که تنها راه برقراری نظام جامعه مسلمانان و یا بهترین راه حفظ استقلال و آزادی آنان روش جمهوریت است، نه راه‌های دیگر، در این حال، تعیین ظرف خلافت و شکل سیاست اسلامی است و نه بشری؛ چون ادراک عقل، حجت الهی است (همان، ص ۸۳).

پرسش این است که در فرض یاد شده، تعیین شیوه خلافت، «اسلام» است یا

۱. هرچند در منابع نقلی نیز استدلال عقلی شده باشد.

«اسلامی»؟ اسلام نیست، چون ذکر شد که عقل در عرصه‌های گوناگون احکام متعددی دارد؛ اما همگی آنها اسلام نیست؛ اسلامی بودن آن نیز به نسبت یافتن با اسلام مشروط است؛ از این رو لازم است که آموزه‌های اسلامی، اسلامی بودن را معنا ببخشند. به نظر می‌رسد در عرصه علوم انسانی باید در جستجوی علوم اسلامی بود و آنچه عقل و تجربه مبتنی بر فرهنگ مذهب به آن می‌رسد، اسلامی است و نه اسلام؛ یعنی کاشف وحی در این رابطه نیست.

حاصل آنکه در خصوص رابطه عقل و نقل با دین، به دو تقریر متفاوت از سخنان آیت‌الله جوادی آملی می‌توان دست یافت:

الف) عقل در عرض نقل، کاشف از وحی بوده و در کنار هم، دین را تشکیل می‌دهند. این تقریر بنابه ادله پیش گفته مورد تردید جدی قرار گرفت.

ب) دین در وحی خلاصه می‌شود و جز از طریق کلام انبیا به وحی الهی راهی نداریم و عقل در اسلامی‌سازی کارسازی دارد. این مبنا مستدل و غیرقابل خدشه به نظر می‌رسد.

۲-۱-۲. علم‌شناسی

به نظر می‌رسد در علم‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز فیلسوف گرانمایه یکسان سخن نگفته و بین معرفت‌شناسی سنتی (رتالیستی) و معرفت‌شناسی جدید (نسبیت‌گرا) در تردد است؛ هرچند غلبه با نگاه نخست می‌باشد. بنابه معرفت‌شناسی سنتی، علم، باور صادقی است که کشف تطابقی از واقع دارد و از این رو:

۱. انگیزه تنها در انتخاب موضوع علم دخالت دارد، نه در داوری و حتی گردآوری.

۲. علم تحت تأثیر انگیزه، اطلاعات پیشینی و شرایط تاریخی شکل نگرفته و تغییر نمی‌کند؛ در نتیجه به هیچ‌وجه نسبت‌گرایی در علم را بر نمی‌تابد.
۳. علم واقع‌نمایی دارد؛ اما نه واقع‌نمایی تطابقی که به طور کلی راه را بر نسبت معرفت می‌بندد.
- بنابه معرفت‌شناسی متأخر بیشتر فلاسفه علم غرب (نظیر کوهن، فایرابند و ...)، علم پدیده‌ای تاریخی و اجتماعی است؛ از این رو:
۱. پیش‌فرض‌ها (پارادایم‌ها) و دانش‌های پیشینی، به علم شکل می‌دهند.
 ۲. هیچ دانش ثابت و مطلق وجود ندارد و نسبت‌گرایی از نظریه‌های علمی جدایی‌ناپذیر است.
- بنابه احتمال سوم:
۱. علم محصول اجتماعی است؛ اما جامعه‌ای که قائم به نظام ولایت است و قوام و دوام آن به ولی تاریخی و ولی اجتماعی جامعه است.^۱
 ۲. علوم تجربی و انسانی نسبی هستند؛ اما نه نسبت مطلق که هیچ محور ثباتی نداشته باشد؛ محور ثابت اراده الهی است.
 ۳. علم، واقع‌نمایی دارد؛ نه واقع‌نمایی تطابقی و خام (رتالیسم خام).
 ۴. علم برای مقاصد، غایات و کارکردها ایجاد می‌شود؛ اما صرف کارکرد، معیار درستی آن نیست؛ بلکه کارکرد به جهتی مقید می‌شود که متصف به
-
۱. این اصل بر مبانی فلسفی و جامعه‌شناختی استوار است که جای ذکر آن نیست. قسمتی از آن در بخش نخست کتاب **نظام معقول** به قلم نگارنده آمده است.

حقانیت و بطلان است.

۵. اراده انسان نقشی محوری را در شکل‌گیری علم ایفا می‌کند؛ هم در انتخاب موضوع، هم در گردآوری و هم در داوری؛ اما نه بدین معنا که علم، صرفاً تابع اراده عالم شکل می‌گیرد، چنان‌که در نگرش‌های پست‌مدرن، همچون نظریه فایرآبند به چشم می‌خورد؛ بلکه محصول نظام اراده است و این نظام اراده، یا بر محور ولیّ حق و خواست الهی است و یا بر محور ولیّ باطل و خواست شیطانی.^۱

آنچه در صورت‌بندی پیش‌گفته بدان اشاره شد، برای آن بود تا مشخص شود که ایشان بر کدام اساس به تحلیل علم موجود پرداخته و نفی علم سکولار (خشتی) یا پذیرش تأثیر پیش‌فرض‌ها و مبانی در نظریه‌های علمی، با کدام معرفت‌شناسی سازگار است.

آیت‌الله جوادی آملی، از یک‌سو می‌فرماید: «علم، سکولار و غیرالهی نیست» (همان، ص ۱۴۶) و معتقد است معنا ندارد آن‌را به دینی و غیردینی، اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم (همان، ص ۱۴۳) چراکه علم بر فلسفه مبتنی بوده و از این‌رو، لزوماً دینی است؛ اما از سوی دیگر، وی در فرازی از کتاب خود برای نفی نسبی‌گرایی (نوع دوم معرفت‌شناسی)، ظاهراً به مطلق‌انگاری در

۱. به دلیل اهمیت رکن دین‌شناسی و عجین‌بودن بررسی منزلت عقل با دین‌شناسی با تفصیل بیشتری به بررسی آن پرداختیم. به ناچار بخش عمده ملاحظات در مورد عقل‌شناسی نیز در همین بخش بیان شد. در ادامه تلاش بر ایجاز بیشتر خواهد بود. تفصیل بیشتر نظریه سوم و تفاوت آن با دو دیدگاه قبلی، در رساله دوم از کتاب «رابطه منطقی دین و علوم کاربردی» به قلم نگارنده آمده است.

علم (نوع اول معرفت‌شناسی) روی می‌آورند؛ به این بیان که آنچه گفته شد بر این مبناست که واقع، مطلق بوده و علم و معرفت مطلق امکان‌پذیر است؛ گرچه در مواردی خطا نیز واقع می‌شود... نه واقع نسبی است و نه معرفت؛ پس آنچه در درون هندسه معرفت دینی قرار می‌گیرد باید معرفت قطعی و یقینی باشد یا علم اطمینان‌آور (همان، ص ۱۴۶). حال باید گفت که این دو سخن چگونه با هم قابل جمع هستند؟

اگر معرفت‌شناسی پیش‌گفته را بپذیریم، علمی بودن علم دایرمدار صدق و کذب است و صدق و کذب تابع مطابقت با واقع است، نه تابع ابتدای علم بر فلسفه و جهان‌بینی تا بگوییم علوم سکولار نداریم. بنابه معرفت‌شناسی پیش‌گفته وجود علم سکولار قطعی خواهد بود؛ هرچند عالم لزوماً دینی بوده و به کارگیری علم نیز در جهت اعتقادات و ارزش‌های او بی‌جهت است؛ چون با اراده و با فلسفه مضاف و مطلق که ملاک حق و باطل است، پیوند ندارد. در نقطه مقابل، اگر تأثیر فلسفه مطلق و مضاف را در متن علم بپذیریم و سرنوشت علم را تابع تغییر آن، متفاوت بدانیم - چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی در فرازهای مختلف بر آن اصرار دارند - به معنای پذیرش این است که تحت جاذبه جهان‌بینی الهی یا الحادی، تفسیر از واقعیت متفاوت می‌شود^۱ و این مطلب، با

۱. اگر قائل به نوع سوم از معرفت‌شناسی باشیم، این سخن می‌تواند به معنای افتادن در ورطه نسبی‌گرایی باطل نباشد.

معرفت‌شناسی مطلق‌گرا سازگار نیست.

افزون‌بر این، ایشان از یک‌سو معتقدند: «ایمان و کفر عالم و مفسر در اصل فهم کتاب تکوین و اصل علم به کتاب تشریح اثر نمی‌گذارد و علم را اسلامی و غیراسلامی نمی‌کند» (همان، ص ۱۴۶)، و از سوی دیگر، شرط درستی علم را اخذ علم از معلم خود که خدای متعال است می‌دانند. همچنان‌که ایشان شناخت علم به اموری همچون موضوع، محمول و روش را ناقص دانسته و کمال آن را در پاسخ دادن به این پرسش می‌دانند که علم را نزد چه کسی آموختی؟ در پی آن، توضیح زیبا و دقیقی می‌دهند:

در دستگاه دین و شریعت به ما می‌آموزند که در کنار مسیرهای متعارف کسب دانش، گونه‌ای دیگر از علم هست که ویژگی و خصوصیت آن مرهون معلم آن است. اگر نزد خدا دانش آموختی چنین علمی «لُدُنّی» می‌شود (همان، ص ۱۴۲). در ادامه تصریح می‌کنند که تحصیل چنین علمی به شناخت معلم واقعی، باورکردن او و باریافتن به حضور او با جهاد اکبر و اصغر است (همان). در این حالت چگونه صحت علم ارتباطی با کفر و ایمان ندارد؟ آیا کافر چنین معلمی را شناخته، باور کرده و به بارگاه او حضور یافته است؟ یا بپذیریم حصول علم به باریافتن به حضور چنین معلمی وابسته نیست؟

افزون‌بر این، در فصلی که نظریه تفکیک را نقد می‌کنند، به مناسبت، چگونگی فهم از کتاب و سنت را توضیح داده و به وضوح نسبت در معرفت دینی را پذیرفته‌اند. ایشان پس از اشاره به مباحث مهم هرمنوتیک می‌نویسند: واقعیت این است که در بسیاری از موارد، تأثیر باورها و اعتقادات و نظرهای قبلی

مفسر و قرائت‌کننده متن - حتی به صورت غیرارادی و ناآگاهانه - بر فهم او تأثیر می‌گذارد؛ پس، بر عهده مفسر است که کوشش کند ذهن خویش را از دخالت‌های ناروای پیش‌دانسته‌ها، باورها و معتقدات خود عاری سازد؛ اما چنین نیست که بتوان ذهن را از همه آگاهی‌ها و دانش‌ها و معارف تهی کرد. این امر نه اساساً امکان‌پذیر است و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر (همان، ص ۱۹۶).

مگر هرمنوتیست‌ها - که اصولاً مطلق‌انگاری در فهم را برنمی‌تابند و نسبی‌گرایی شالوده‌تفکر آنهاست - اعتقادی جز این دارند؟ البته به درستی توصیه می‌کنند که باید از دخالت‌های ناروای پیش‌دانسته تا حد امکان پیشگیری کرد. آیا این سخن با نوع اول معرفت‌شناسی سازگار است یا سرفصل رویکرد نوینی در معرفت‌شناسی خواهد بود؟ همچنین آیا با دخالت ندادن کفر و ایمان عالم در علم او سازگار است یا نقطه عطفی برای پذیرش حضور اراده و باورهای دین در علم به شمار می‌رود؟ آیا تأثیر پیش‌دانسته‌ها و... تنها به فهم متون مقدس محدود می‌شود، یا در فهم کتاب تکوین نیز همین نوع معرفت‌شناسی جاری است؟ آیا به رسمیت شناختن اطمینان در کنار یقین در علم معتبر، به معنای متزلزل کردن معیار صدق و کذب در معرفت‌شناسی نوع اول نیست؟

در نتیجه به نظر می‌رسد در علم‌شناسی خود نیز، دو روش را به کار برده‌اند که نتایج متفاوتی در پی خواهد داشت و چنانچه بر معرفت‌شناسی مطلق‌گرا اصرار شود نیز با فزاینده‌های دیگر سخن ایشان، از جمله تأثیر فلسفه بر علم، قابل نقد است.^۱

۱. البته به نوع سوم نظریه معرفت‌شناسی و نقد بر اساس آن نپرداختیم؛ چراکه مجالی واسع‌تر
←

۲-۱-۳. فلسفه‌شناسی

در خصوص تأثیر فلسفه بر دین و اسلامی‌کردن علوم، آیت‌الله جوادی آملی دیدگاهی دقیق و عمیق را مبنی بر ابتدای علم به فلسفه علم و فلسفه ارائه فرموده و از آن نتیجه گرفتند که اگر علم مبتنی بر فلسفه الحادی باشد، الحادی بوده و چنانچه مبتنی بر فلسفه الهی باشد، اسلامی است. اما در توضیح دیدگاه خود به نکاتی اشاره می‌کنند که همچنان موهوم دو معنای متفاوت است: هم انتظار دگرگونی علم با تغییر مبنا و غایت را می‌توان از آن دریافت و هم امکان درک صحیح از روابط عالم، فارغ از اینکه عالم به چه مبدأ و معادای اعتقاد داشته است؛ برای مثال پس از منقطع الاولی و الاخر دانستن علم موجود، به دلیل حذف مبدأ فاعلی و غایی - یعنی ابتدای بر فلسفه الحادی - برای اسلامی شدن دانشگاه پیشنهاد می‌دهند: همان‌گونه که علوم طایفه‌ای که سخن خداوند را موضوع تلاش علمی خود قرار داده‌اند دینی و اسلامی است، علوم گروهی که همت خود را مصروف ادراک و فهم فعل خدا قرار داده و در صدد تفسیر جهان خلقت هستند نیز اسلامی است؛ از این‌رو دانشگاه اسلامی، منوط به رعایت ظواهر اسلامی در دانشگاه نبوده، بلکه به داشتن علوم اسلامی بستگی دارد (همان، ص ۱۴۰). اما در پاسخ به این سؤال که اسلامیت علم به چیست؟ معتقدند که لزوماً به تغییری در علم منجر نمی‌شود. از جمله اینکه:



طلبیده و نیازمند تمهید مقدمات بیشتری است.

داشتن دانشگاه اسلامی منوط به داشتن علوم اسلامی است و این علم زمانی فراهم می‌شود که اولاً، علم را به حریم هندسه و معرفت دینی راه دهیم و چتر دین را بر سر آن بگسترانیم و ثانیاً، طبیعت را خلقت ببینیم و بین طبیعت‌شناسی و الهیات وفاق و آشتی برقرار کنیم و از سیر افقی فقط در مسیر علم دست برداریم و هرگونه فکر ناب، اندیشه سرّه، عقل صرف و رهاورد علم صائب را موهبت الهی بدانیم که به انسان عطا کرده است (همان).

از این سخن چنین می‌توان دریافت که عقل، نه تنها مستقل از نقل، بلکه مستقل از اعتقادات اسلامی، می‌تواند به علم صائب نایل شود؛ مشروط به اینکه آن‌را به حریم هندسه معرفت دینی راه داده، موضوع آن را خلقت دانسته و نه طبیعت و بالاخره آن را موهبت الهی بدانیم. حال با داشتن چنین باوری، آیا باید انتظار داشت در محتوا و قوانین علمی تغییر اساسی رخ دهد؟ آیا فهم بشر از کتاب تکوین متفاوت می‌شود؟ ظاهراً پاسخ منفی است؛ مگر در موارد محدود، آن‌هم به دلیل خاص.

از دیگر سو، عباراتی وجود دارد که تأثیر بیشتری برای فلسفه در علم را می‌توان از آن دریافت؛ از جمله اینکه در توضیح تعارض ذاتی نداشتن دین و علم معتقدند: فلسفه الحادی و جهان‌بینی ملحدانه، اساساً برای نفی دین آمده و با آن سر ناسازگاری دارد. مبانی و اصول موضوعه این قسم هستی‌شناسی و جهان‌بینی، الحادی است و طبعاً چنین نگرشی فلسفه علم و علم را نیز ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و از او می‌خواهد همه هستی را از تجربه حسی ببیند و آن را بر اساس دانش تجربی تبیین و تفسیر کند. آن جهان‌بینی و فلسفه الحادی، مولد



فلسفه علم (فلسفه مضاف) الحادی است و این چنین فلسفه مضاف الحادی، قهراً به علم، صبغه الحادی می‌بخشد (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸).^۱

تعبیر دقیقی در این عبارت وجود دارد که حاکی از تأثیر فلسفه در متن و محتوای علم است؛ اینکه فلسفه الحادی، علم را ابزار الحاد خود قرار می‌دهد؛ اینکه فلسفه الحادی می‌خواهد با تغییر نگاه به هستی آنرا صرفاً بر اساس تجربه حسی، تبیین و تفسیر کند و بالاخره اینکه فلسفه مضاف الحادی، به علم صبغه الحاد می‌بخشد.^۲

همچنین در فراز دیگری از دیدگاه خود آورده‌اند:

هیچ مسئله‌ای از مسائل علوم جزئی، مانند فلسفه مضاف یا علم تجربی نیست، مگر آنکه وامدار برخی از منابع معرفتی و مبانی هستی‌شناسی و پیش‌فرض‌های اولی است و آن منابع، مبانی و اصول موضوعه یا پیش‌فرض در گرو جهان‌بینی الهی یا الحادی است (همان، ص ۱۷۰).

بنابر عبارت بیان شده، جهان‌بینی، مبانی و اصول موضوعه‌ساز می‌سازد و این مبانی و اصول موضوعه، در همه مسائل علوم جاری هستند. براین اساس

-
۱. البته در حاشیه تقسیم فلسفه مطلق و مضاف به الهی و الحادی این سؤال نیز قابل طرح است که اگر مرجع و ملاک در فلسفی شدن، استناد به عقل یقینی و تجریدی است، می‌تواند فلسفه باشد و الحادی یا اصولاً از مرز فلسفه خارج شده است؟
 ۲. البته با وجود قیود فوق در ادامه همین عبارت می‌آورند: «حال آنکه علوم طبیعی و تجربی به طبع و ذات خویش هیچ اقتضایی نسبت به الحاد ندارند». این طبع و ذات اگر فرض ذهنی است، اشکال ندارد؛ اما چنانچه به واقعیت علم مربوط است، ناقض عبارات پیش‌گفته به نظر می‌رسد.

نمی‌توان پذیرفت که با تغییر فلسفه مطلق و مضاف، تفسیر از عالم خلقت تغییر نکند و صرف اعتقاد به اینکه موضوع علم، خلقت است و منبع علم (عقل)، موهبت الهی است، مسئله حل شود.

۴-۱-۲. عقل‌شناسی

تعیین منزلت عقل و قراردادن آن در درون هندسه معرفت دینی را می‌توان نقطه ثقل اندیشه آیت‌الله جوادی آملی دانست. بخش مهمی از ارزیابی دیدگاه حکیم فرزانه در مورد عقل، در بخش مربوط به دین‌شناسی ارائه شده و در نقد منبع بودن عقل در دین‌شناسی نکاتی بیان گردید. در این بخش، با گشودن زاویه‌ای دیگر، به تکمیل مطالب پیش‌گفته خواهیم پرداخت.

پرسش دیگر این است که آیا ساحت‌های چهارگانه عقل - بنابه نظر ایشان - کاملاً مستقل از یکدیگر هستند؟ عقل تجربی و ابزاری - که مبدأ علم جدید است - چه ماهیت و جهت‌گیری‌ای داشته و محصولات آن تا چه اندازه یقینی یا قابل اعتماد هستند؟

آیت‌الله جوادی آملی به درستی نواقصی را برای عقل تجربی در علوم موجود بیان داشته است؛ از جمله اینکه عقل حسی و تجربی در قالب محدود و صرفاً مادی‌نگر خویش از اساس نمی‌تواند جهان‌بینی ارائه دهد (همان، ص ۱۰۸)؛ همچنان‌که در امور مادی و محسوس نیز تجربه لسان حصر ندارد (همان، ص ۱۲۰) و تجربه‌گرایی افراطی، بشر را نسبت به بسیاری از معارف محدود کرده است؛ زیرا علم با هر ابزار و وسیله‌ای اعم از حس، عقل، شهود، وحی و نقل که به دست آید، در متن خلقت الهی قرار دارد (همو، ۱۳۸۹).

اما این پرسش همچنان باقی است که رابطه عقل تجربی و عقل تجریدی و انواع دیگر تعقل چیست؟^۱ آیا نظر ایشان آن است که هریک از این عقول، موضوع و روش ویژه خود را دارند؛ بنابراین، نتایج آنها به یکدیگر مربوط و وابسته نیست؟ در این حالت سخن گفتن از مبتنی بودن علم بر فلسفه مضاف و مطلق و یا ابتدای علم بر مواردی که نصوص شرعی در آن وجود دارد، نابجاست. اما اگر نظرشان این باشد که درستی نتایج در عقل تجربی به نتیجه‌گیری صحیح در عقل تجریدی - و حداقل در پاره‌ای موارد - به محوریت دادن نقل در علوم انسانی و حتی تجربی است؛^۲ پذیرش ایجاد یقین و اطمینان با تکیه صرف به عقل تجربی، در سایر علوم - حداقل در علوم انسانی - محل تردید و ابهام خواهد بود؛ چراکه بنیان هستی‌شناسانه عقل ابزاری که تمدن غرب محصول آن است، ویران می‌شود.

بنابه پذیرش فرض اخیر (وابستگی صحت نتایج عقل تجربی به درست بودن نتیجه عقل تجریدی یا ابتدای علم اسلامی به فلسفه اسلامی) دیدگاه ایشان چه توجیهی دارد؟ آنجا که می‌گویند:

اینان [عالمان علوم موجود] بخشی از حقیقت را می‌گیرند و بخشی از آن

۱. این رابطه از چند نظر قابل بررسی است: رابطه عقل‌ها؛ رابطه روش‌های تعقل؛ رابطه دستاوردهای تعقل؛ رابطه دستاورد یک عقل در تعقل در عرصه‌ای دیگر، مثل تأثیر بر دستاورد عقل تجریدی بر تعقل تجربی. در ادامه تا حدودی به قسم سوم توجه می‌دهیم.

۲. عبارات دال بر این معنا در نقل قول‌های پیشین بیان گردید.

(ارتباط طبیعت با خداوند و مبدأ تعالی) را انکار می‌کنند. کنار گذاشتن بخشی از حقیقت، مانع از آن نیست که بخش مثمر و مثبت آنکه علم صائب و مطابق با واقع است، مطرود شود (همان، ص ۱۴۴).

بنابراین سخن، گویا سد عظیمی بین محصول عقل تجربیدی - که ارتباط طبیعت با خداوند را بیان می‌دارد - و عقل تجربی - که فهم انسان از طبیعت را رقم می‌زند - وجود دارد؛ به گونه‌ای که اگر در جهان بینی به خطا رفت، تأثیری بر کیفیت شناخت از تکوین یا خلقت ندارد.^۱

عقلانیت ابزاری در علوم جدید، به ویژه در علوم انسانی، نیاز بیشتری به واکاوی دارد تا مرز آن با عقلانیت یقین‌آور و اطمینان‌آوری که در فلسفه اسلامی از آن یاد می‌شود بهتر و بیشتر معلوم شود. علم جدید (Science)، محصول عقلانیت ریاضی دکارتی است که به تصرف در عالم طبیعت ناظر است. این عقل در دوران تطور خود از تبیین‌های فلاسفه عقل‌گرای قرن هفدهم اروپا، به رویکردهای فلاسفه تجربه‌گرای قرن هجدهم ناسوتی‌تر شده و سرانجام در دستگاه فلسفی پوزیتیویسم دامنه‌اش چنان محدود می‌شود که برای دیدن هستی به نابیناترین وضعیت تاریخ خود می‌رسد. این عقلانیت، با عقلانیت یقین‌آور در سنت فلسفی فاصله‌ای صدها ساله دارد. اینکه یقین و حتی اطمینان عقلایی در علوم انسانی و طبیعی کافی و حجت است، سخن قابل قبولی است؛ اما چنین

اطمینانی باید توسط کدام عقل، با چه ابزار و منطقی، با پشتوانه کدام هستی‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی به دست آمده باشد؟ با علم بر فساد بنیان‌های یادشده، چگونه تحقق شرط صحیح آیت‌الله جوادی آملی (یقین و اطمینان) در علوم موجود قابل احراز است!؟

رویکرد تجربی دوره جدید، نه تنها با هستی‌شناسی توحیدی سازگار نیست، بلکه ذیل نگاه اومانستی که انسان را خدای هستی می‌داند، شکل گرفته و با در نظر نگرفتن ساحت‌های غیرحسی اشیا، بسط می‌یابد؛ بنابراین هم‌خوان قلمداد نمودن محصول عقل ابزاری سکولار با عقلانیت فلسفی دینی، محل سؤال جدی است.

جالب اینکه ایشان در کتاب «نسبت دین و دنیا» به نقد نظریه سکولاریسم پرداخته و به مناسبت، تفاوت‌های عقلانیت سکولار و عقلانیت دینی را بر شمرده‌اند: از جمله نبود حقایق ثابت، امکان‌پذیر نبودن فهم حقایق در عقلانیت سکولار (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۱۷۲). آیا مواردی از این دست بر چگونگی فهم از طبیعت مؤثر نیست؟ ایشان در کتاب یادشده برای توضیح پیدایش سکولاریسم به سه مسئله علم‌گرایی، عقل‌گرایی و انسان‌محوری اشاره نموده و در نقد این نوع عقل‌گرایی می‌گویند:

بنابراین، عقلی مطلوب است که در خدمت انسانیت جامعه باشد و تنها در این صورت است که عقل به قضا و داوری منصفانه می‌پردازد و نیز با تحقق شرایط دیگر به حقایق جهان هستی دست می‌یابد؛ وگرنه انسان آلوده‌ای که ملکات حیوانی، انسانیت او را تباه کرده است، از دسترسی به عقل حقیقت‌جو و نیز از خود حقیقت محروم است (همان، ص ۵۱).

براین اساس، ابهام مطرح شده درباره نظر آیت الله جوادی آملی، اشکال در محرز نشدن یقین به وسیله عقل تجربی نیست تا چنین پاسخ داده شود که فهم از نقل هم خطاپذیر، اما حجت است؛ چه اینکه غرض از طرح تردید فوق، نفی کلی حصول اطمینان از تمامی دستاوردهای عقل تجربی نیست؛ بلکه در این تحلیل - همچون ایشان - با نگرش فیلسوفانه به ارزیابی عقل تجربی پرداخته شده؛ آن هم عقل ابزاری سده‌های اخیر که تمدن غرب محصول آن است؛ نه عقل تجربی مبتنی بر هستی‌شناسی توحیدی و تربیت یافته در سپهر اهل بیت علیهم‌السلام.
 جالب توجه اینکه ایشان، ظاهراً متفاوت با عبارت پیش گفته، به زیبایی به استناد روایات، مسئله اثاره یا شوراندن عقل را مطرح کرده و اهل بیت عصمت علیهم‌السلام را محل و میدان این انقلاب علمی معرفی می‌نمایند.^۱ آیت الله جوادی آملی ضمن بیان اینکه باید عقل از حالت دفینه‌ای خارج شود تا ظرافت‌های حقایق عالم و لطایف قرآنی و حدیثی را درک کند، به استناد حدیث امیرالمؤمنین علیه‌السلام که «و یشیروا لهم دفائن العقول» (نهج البلاغه، خطبه ۱)، شوراندن و اثاره عقل را یکی از اهداف اولیا و انبیا و ارسال وحی الهی می‌دانند (همو، ۱۳۷۸، ص ۷۷). سپس به استناد کلام دیگری از نهج البلاغه می‌فرماید:

حضرت امیرمؤمنان علیه‌السلام در بیان نورانی خویش اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام

۱. البته این سخن را به مناسبت در توضیح اینکه ادله نقلی بنابراین نبوده است که بدون سخت کوشی‌های علمی و عقلایی مراد و مطلوب معلوم شود، بیان داشتند.

را میدان این انقلاب و «مستتار العلم»^۱ معرفی می‌کند. «مستتار» اسم مکان به صورت اسم مفعول است؛ یعنی محل ثوره و شوراندن و اثاره عقل و علم؛ پس اهل بیت علیهم‌السلام محل رسیدن این ثوره و انقلاب علمی هستند» (همان، ص ۷۸).
از آنجا که بنابه نظر آیت‌الله جوادی آملی، عقل تجربی، عهده‌دار فهم بخشی از حقایق عالم است، حتماً باید مشمول قاعده کلی فوق در اثاره عقل قرار گیرد تا فهم او اعتبار یابد. این سخنی بسیار حکیمانه است که به ظاهر با برخی دیگر از دیدگاه‌های ایشان سازگاری ندارد.

۲-۲. بررسی دستاورد نظریه

۲-۲-۱. سرنوشت اسلامی بودن علوم موجود

آخرین بخش ارزیابی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، تعیین تکلیف تأیید شدن یا نشدن بخشی یا کلی علوم موجود است. ارکان پیش‌گفته، مقدمه این نتیجه است. ایشان تلاش وثیقی به عمل آورده تا تعارض نداشتن عقل و علم با دین را ثابت کنند و تعارض عقل و علم با نقل را نیز با مراجعه به حجت اقوال، قابل حل معرفی نمایند؛ اما سؤال این است که پذیرش شکل عدم تعارض یادشده، چه میزان از پذیرفته شدن یا نشدن علم موجود را در پی دارد؟ اگر عباراتی دال بر دوگانگی

۱. کلام فوق همچنین شاهی بر تأیید عدم عرضیت عقل و نقل است. اگر انقلاب عقل به شاگردی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است، پس در طول نقل قرار می‌گیرد. البته با وجود در طول بودن همچنان دارای قابلیت‌ها و آثار فراوانی است.

در این خصوص نیز وجود نداشت، به دلیل ابتنا و پاسخ این پرسش بر مقدمات پیش‌گفته و دوگانگی - دست‌کم ظاهری - در تحلیل علم، دین، فلسفه و عقل، استوار نمودن یک نظر قاطع و روشن بر آن مقدمات امکان‌پذیر نبود. با وجود این به عبارات دال بر نظرات متفاوت در پاسخ به این سؤال نیز اشاره می‌شود.

در مقدمه بررسی مطلب پیش‌گفته، توجه به این نکته لازم است که آیت‌الله جوادی آملی در طرح دیدگاه خود، علوم را به دو دسته عقلی و نقلی تفکیک نمودند: علوم نقلی، قول خداوند و علوم عقلی، فعل خداوند را کشف می‌کنند. علوم عقلی نیز بنابه عقول چهارگانه تجریدی، نیمه‌تجریدی ناب و تجربی، به ترتیب به چهار بخش اصلی تقسیم شده‌اند: فلسفه، ریاضیات، عرفان و بالآخره علوم انسانی و طبیعی. سپس با وارد کردن عقل به هندسه معرفت دینی، مجموعه علوم عقلی را علوم دینی قلمداد نمودند؛ آنچنان‌که اگر از تراز علم برخوردار باشد، حتماً اسلامی است.^۱

بنابراین، در ادبیات آیت‌الله جوادی آملی در این بحث، علم به لحاظ «منبع»، یعنی عقل و نقل یا اقسام عقل، تفکیک شده است، نه به اعتبار «موضوع»، تا به انسانی و طبیعی و امثال آن تقسیم شود و نه به اعتبار «روش علم» تا به تجربی و

۱. البته تعبیر دیگری هم داشتند که بسته به فلسفه علم که الحادی یا الهی است، علم نیز الحادی و اسلامی خواهد داشت. جمع دو تعبیر این است که علم الحادی، علم صائب نیست و در حقیقت علم نیست.

غیر تجربی تقسیم گردد.^۱ به همین دلیل، ایشان تعبیر فیزیک اسلامی و شیمی اسلامی را راحت به کار می‌برند و وقتی سخن از علوم طبیعی به میان می‌آورند، منظورشان علمی است که موضوع آن طبیعت یا فعل خداوند است و از این منظر تفاوتی میان علوم طبیعی و انسانی نیست. مهم این است که عقل با ضوابط پیش‌گفته، علم‌ورزی کند. اگر چنین کرد، در علوم طبیعی باشد یا انسانی، اسلامی است، و اگر چنین نکرد، خواه علوم طبیعی باشد یا انسانی، غیر اسلامی است (یا اصلاً علم نیست).^۲

با در نظر داشتن این اصطلاح و مرور تعابیر آیت‌الله جوادی آملی درباره پذیرفتن یا نپذیرفتن علوم موجود،^۳ به این نکته می‌پردازیم که هر یک با چه مبنایی سازگار است.

از پاره‌ای تعابیر ایشان، می‌توان دریافت که علوم موجود در بیشتر موارد، اسلامی هستند؛ چون با استفاده از عقلی به دست آمده‌اند که حجت الهی بوده و اطمینان‌آور است؛ چنان‌که می‌گویند: «اینان بخشی از حقیقت را می‌گیرند و بخشی از آن (ارتباط طبیعت با خداوند و مبدأ تعالی) را انکار می‌کنند...»

۱. البته در درون تقسیم علوم بر اساس منبع و بعد عقول چهارگانه، تقسیم علم بر اساس موضوع نیز قابل انجام است؛ اما تقسیم اصلی نیست.

۲. این در حالی است که بیشتر نظریه‌پردازان معاصر کشور در بررسی علم دینی آن‌را بر اساس موضوع تفکیک می‌نمایند؛ چون باور دارند که اسلامی‌سازی در علوم انسانی ضرورت و امکان دارد؛ اما در علوم تجربی خیر.

۳. غالب مثال‌های آیت‌الله جوادی آملی مربوط به علوم تجربی - و نه انسانی - است.

(همو، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴)؛ از این رو، شناخت طبیعت، بخشی از حقیقت است که کنار گذاشتن بخش دیگر حقیقت، مانع علم صائب و مطابق واقع در بخش دیگر نشده است.

ایشان همچنین ضمن تأیید تلویحی روش تجربی، می‌گویند که برای برطرف کردن این بیگانگی که به نادرستی میان علم و دین برقرار شده است، در پی سازوکار کاملاً جدید و بدیعی برای علوم طبیعی نیستیم:

حقیقت آن است که اسلامی کردن علوم به معنای رفع عیب و نقص حاکم بر علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با دیگر منابع معرفتی ببینیم، نه آنکه اساس علوم رایج را ویران کرده و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه‌های مختلف علوم انتظار بکشیم» (همان، ص ۱۴۳).

این تقریر در اسلامی کردن علوم برای پیشگیری از این نتیجه‌گیری است که «چون مشاهده می‌کنیم که از دل علم دینی فیزیک و شیمی متفاوتی به دست نمی‌آید، به این تصور کشانده شویم که از اساس منکر امکان اسلامی کردن علوم گردیم» (همان، ص ۱۴۲). بنابه ظاهر این عبارات، اصولاً در طرح علم اسلامی از نظر محتوایی و علمی دنبال گمشده جدیدی نباید بود؛ بلکه با تفسیری که از دین، عقل و موارد دیگر به عمل آمد، به اشتباه قبلی خود پی بردیم. چراکه پیشتر چنین می‌اندیشیدیم که علوم موجود، چون در بستر فلسفه الحادی، مستقل از نقل و توسط عالم ملحد تولید شده، قاعدتاً اسلامی نیست و باید دنبال نوع اسلامی آن گشت؛ اکنون دریافتیم اتفاقاً همان علمی که در دست کافر بوده، اسلامی است:

یقیناً اسلامی است، هرچند شخص فیزیکدان ملحد یا شاک باشد. اینکه او به سبب اعوجاج و الحادش، ارتباط عالم طبیعت را با خدا 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 یا اعتبار شرعی تلقی گردد و تفسیر فعل خدا قلمداد نشود (همان، ص ۱۴۳).

پس این همه تأکید بر اینکه آنچه علم را اسلامی می‌کند، ابتدای آن فلسفه مطلق و مضاف اسلامی است و تهاجم به علم موجود برای افقی دیدن و منقطع کردن اول و آخر علم (همان، ص ۱۴۰)، تنها برای این بود که خاطر خود را راحت کنیم که اگر اعتقاد به مبدأ فاعلی و علت غایی داشته باشیم، خود را از وحی بی‌نیاز ندانیم، موضوع علم را خلقت بدانیم و نه طبیعت، انگیزه و اعتقاد عالم را دخیل در علم او ندانسته؛ منطق قارونی را کنار گذاشته و عقل را موهبت الهی بدانیم، آن‌گاه می‌توانیم کلیت علوم موجود را اسلامی به شمار آوریم؛ هرچند بنیان‌گذاران آن مسلمان نباشند و علم تولید شده خود را نیز غیردینی (سکولار) بدانند!!

در مقابل، تعبیرهای متفاوت دیگری دیده می‌شود که نتیجه گوناگونی در پی دارد؛ از جمله اینکه: «علوم موجود متعارف و طبعاً دانشگاه‌ها و مراکزی که در چارچوب این ناهماهنگی درونی و بیگانه‌سازی ناموجه به تحقیق مشغولند، از اساس عیب‌ناک هستند» (همان، ص ۱۳۵). در ادامه عیوب مزبور را این‌گونه بر می‌شمارند:

در علوم موجود، حقایق و واقعیاتی که شاخه‌های دیگر معرفتی در اختیار می‌نهد، نادیده گرفته می‌شود؛ در سیر افقی به راه خود ادامه می‌دهد، نه برای عالم و طبیعت مُبدئی می‌بیند و نه غایت و فرجامی؛ دانش خود را موهبت الهی نمی‌داند، در نتیجه صرفاً به لاشه طبیعت می‌پردازد و علمی مردار تحویل می‌دهد (همان).

در مقابل، اسلامی کردن دانشگاه را به داشتن مسجد و نمازخانه یا نوشتن بسم‌الله و نصب آرم جمهوری اسلامی ندانسته؛ بلکه به برطرف کردن نقص دانش معیوب می‌دانند:

تا هنگامی که علوم و دانشگاه‌ها از سیر محدود و افقی خویش دست برنداشته و در مسیر صعودی گام برندارند، هرگونه کار و اقدام شکلی و ظاهری، تغییر ماهوی در ساختار معیوب علوم ایجاد نمی‌کند (همان، ص ۱۳۶).

بنابراین اسلامی کردن علوم به تغییری ماهوی در ساختار علوم موجود بستگی دارد؛ اینکه صنع خدا را در عالم دیده و هستی و طبیعت را از دریچه تنگ علل مادی مشاهده نکنند؛ با جهاد اکبر و اصغر به محضر الهی بار یابد و علم را از معلم واقعی بیاموزد (همان، ص ۱۳۷-۱۳۶)؛ مبادی، مبانی، غایات و مسائل آن بر اساس فلسفه مضاف و مطلق الهی به دست آمده باشد؛ محور بحث دلیل معتبر نقلی مانند آیه قرآن یا حدیث صحیح قرار گیرد و از تأییدهای نقلی یا تعلیم‌های آن استمداد شود؛ تفسیر هر جزئی از خلقت با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد (همان، ص ۱۴۱)؛ در این صورت است که در علوم تجربی، هر جا در حکمت نظری، از بود و نبود خیر داد، حجت خداست و هر جا در حکمت عملی از باید و نباید خبر داد، باز هم حجت خدا خواهد بود (همان، ص ۱۴۲).

با تحقق آنچه بیان شد، باید انتظار داشت که کلیت علم اسلامی، حتی در غیر علوم انسانی، ماهیت متفاوتی داشته باشد و از نظام مبانی، غایات و مسائل متفاوت تشکیل یافته باشد.

چنانچه اصرار بر این باشد که نگاه نخست (اسلامی بودن بخش عمده‌ای از علوم موجود) مورد نظر آیت‌الله جوادی آملی است و تعابیر اخیر بر همان نظر

حمل می‌شود، پرسش پیش‌گفته بی‌پاسخ خواهد ماند که این همه مقدمه‌چینی و شرح و بسط، چه ثمره‌ای در پی داشته است؟ آیا هدف این بود که با اصلاحات جزئی، با کمک ادبیات مذهبی، مُهر تأییدی بر علوم موجود بزنیم؟! آن‌وقت، چگونه چشم خود را بر دریچه‌هایی که به واسطه کلام آیت‌الله جوادی آملی و استادان مشابه بر ما گشوده شده است، ببندیم؟ بنابراین «نقل» در تولید علم - دست‌کم در علوم انسانی - چه جایگاهی دارد؟ جهت‌گیری و ماهیت علم، یا علوم انسانی چگونه با فلسفه مطلق و مضاف حاکم بر آن وابستگی دارد؟ انقلاب و پرورش عقل چه تأثیری بر رسیدن به حقایق دارند و این پرورش، به ویژه در عقل تجربی، به تعلیم در محضر ربوبی و ساحت اهل بیت علیهم‌السلام چه ربطی دارد؟ همچنین تغییر انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، معرفت‌شناسی چه تأثیری بر سرنوشت اسلامی‌سازی علم برجا خواهد گذاشت؟ و ...

۲-۲-۲. خلاصه و نتیجه

برای آنکه معلوم باشد ارزیابی نگارنده بر اساس چه دریافتی از کلام آیت‌الله جوادی آملی است، تلاش شد تقریری هرچند به اختصار، اما جامع و مستدل از کلام ایشان ارائه شود. ارکان نظریه ایشان ذیل چهار عنوان: دین‌شناسی، علم‌شناسی، فلسفه‌شناسی و عقل‌شناسی توضیح داده شد و نتیجه این مقدمات، با دو عنوان: علم اسلامی و اسلامیت علم موجود از نظر آیت‌الله جوادی آملی بیان گردید. در ادامه، با همین ترتیب نخست ارکان و سپس نتیجه را مورد ارزیابی قرار داده و نشان دادیم که تعابیر ایشان، ظرفیت دوگانه نتیجه‌گیری کاملاً متفاوت، بلکه متضاد را دارد.

یک تقریر، در اصل تلاشی است برای اثبات اسلامی بودن علم موجود و رفع تعارض علم و دین از این طریق؛ اما تقریر دیگر، تلاشی است برای اثبات اسلامی نبودن کلیت علوم موجود و ترسیم مسیری برای اسلامی کردن و البته رفع تعارض آن؛ اما از این طریق - صرف نظر از اینکه آیت الله جوادی آملی با شفافیت بر درستی کدام تقریر تأکید نمودند - ضمن بیان شواهد این دوگانگی یا دست کم ابهام، درستی نظر دوم را تقویت نموده و از بیان اشکالات نظر اول فروگذار نکردیم.

ان شاء الله ایشان و شاگردان فاضل ایشان، جسارت و سهو نگارنده را به دیده اغماض خواهند نگریست! امیدوارم درس آزاداندیشی بر محور تعلق به هدف، توأم با منطق و اخلاق را از استادانی همچون ایشان به خوبی فراگرفته باشم! این گونه مواجهه علمی، پاسخی محکم به کسانی است که تصور می کنند در حوزه های علمیه، تقلید جای پرسش گری و نواندیشی را گرفته است. مشاهده کنند که چگونه استادان با سعه صدر ذره پروری کرده و شاگردان در اندیشه ایشان متوقف نمی مانند.

منابع

* قرآن.

* نهج البلاغه.

۱. جوادی آملی، عبدالله؛ **فصلنامه علمی پژوهشی اسراء**؛ ش ۶، زمستان ۱۳۸۹.
۲. _____؛ **اسلام و محیط زیست**، چ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۳. _____؛ **دین شناسی**؛ چ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، پاییز ۱۳۸۷، ص ۱۱۱-۱۱۲.
۴. _____؛ **فلسفه دین**؛ چ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، بهار ۱۳۸۷، ص ۱۱۱-۱۱۲.
۵. _____؛ **شریعت در آینه معرفت**؛ چ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۶. _____؛ **حق تکلیف در اسلام**، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، بهار ۱۳۸۵.
۷. _____؛ **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**؛ چ سوم، قم: مرکز نشر اسراء، زمستان ۱۳۷۸.
۸. _____؛ **فلسفه دین**؛ چ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، بهار ۱۳۸۷، ص ۱۱۱-۱۱۲.
۹. _____؛ **رابطه منطقی دین و علوم کاربردی**، چ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.