

بازنگاری نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

(همراه پاسخ به برخی شبهات)

* محمد علی اکبری
* مرتضی واعظ جوادی

چکیده

تعارض علم و دین، یکی از موضوعات همچنان بحث‌برانگیز، در میان پژوهشگران عرصه دین است. مقصود از علم، علم تجربی و مقصود از دین، مجموعه معارفی است که پیامبر خدا ﷺ با یافت حضوری به آن دست یافته است و ما با عقل یا نقل، در پی فهم آن هستیم. در نظریه آیت‌الله جوادی آملی، با اثبات الهی و دینی بودن (به معنای عام) تمام داده‌های تجربی (داده‌های یقینی یا اطمینان‌آور) و اثبات دینی بودن (به معنای خاص) داده‌های تجربی مربوط به حیطة عمل مکلفان، و وجود راه‌حل‌های اصولی برای رفع تعارض ظاهری بین یافته‌های تجربی و دینی، مسأله تعارض علم و دین به صورتی بدیع، حل شده است. رسیدن به این نتیجه، مرهون مقدماتی است که به عنوان مبانی فهم نظریه ایشان، دانستنش ضروری است. این نوشتار، تلاشی است در تبیین برخی از اصول موضوعه‌ای که ما را در فهم نظریه مورد بحث، یاری می‌کند. با توضیح برخی از مبانی حضرت استاد، روشن می‌شود که بسیاری از اشکالاتی که بر نظریه ایشان گرفته می‌شود، ناشی از توجه نداشتن به مبانی فکری ایشان است.

کلیدواژه‌ها: دین، تعارض علم و دین، علم دینی، عقل و نقل، دانشگاه اسلامی.

* دانشجوی دکتری (سطح چهارم) موسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی. akbari7531@yahoo.com

* استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی‌معارف. mvaezjavadi@gmail.com

درآمد

تعارض بین علم و دین همچنان یکی از معضلات مهم عصر حاضر به شمار می آید؛ عده‌ای بر وجود چنین تعارضی صحه گذاشته‌اند و ضرورتی برای رفع آن نمی بینند؛ چراکه به زعم اینان، تعارض، حقیقی است نه تخیلی. برخی دیگر از اندیشمندان برای رفع این شبهه در صدد پاسخ‌گویی برآمده و تعارض علم و دین را نوعی تعارض ظاهری و غیرواقعی می‌پندارند. آیت‌الله جوادی آملی یکی از اندیشمندان عرصه علوم انسانی، از کسانی است که با انکار تعارض واقعی بین علم و دین و طرح نظریه‌ای جدید، به حل ریشه‌ای مسأله پرداخته‌اند. کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، محصول این اندیشه نو و پویای عصر حاضر است. بعد از عرضه این کتاب در دنیای نشر، عده‌ای از اندیشمندان از آن استقبال و برخی زبان به نقد گشودند که توقعی جز این نبود؛ چراکه تا اندیشه‌ای به محک نقد در نیاید، لباس عافیت به تن نخواهد کرد. اما ناگفته نماند که نقد دقیق و تکامل‌بخش، فرع فهم صحیح است؛ به نظر نگارنده، برخی از دیدگاه‌های جناب استاد آیت‌الله جوادی آملی، از آن‌جا که درست به مخاطب منتقل نشده، منشأ نقدهای ناصوابی گشته است.

۱. مبانی مهم علم دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی

این نوشتار در صدد ارائه بیانی گویاتر، از نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی است؛ این مهم محقق نمی‌شود مگر با پاسخ‌گویی به شبهاتی که سرمنشأ آن، چیزی جز فهم ناصواب از مبانی مهم نظریه ایشان نیست. لذا در این بخش، برخی از این مبانی مطرح می‌شود و در بخش دوم با نظر به مبانی طرح‌شده، تعدادی از شبهات مهم را بررسی خواهیم کرد.

۱.۱. دامنه پژوهش‌های بشری

تمام آنچه را که بشر تا کنون مورد کاوش قرار داده و هم اکنون نیز بسیاری، در عرصه علم‌آموزی مشغول آن هستند و آنچه که تا نسل آدمی برقرار است، مورد کاوش قرار خواهد گرفت، همه و همه، یا فعل خداوند است و یا قول خداوند؛ شق سوم

وجود ندارد. به عبارت دیگر، موضوع مورد مطالعه علوم در این عالم خاکی یا خلق (فعل) خداوند است و یا کلام (قول) او (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۵ و ۶۱).

البته ابزار مطالعه متفاوت است؛ یکی با عقل عرفی، به کشف مجهولات می‌پردازد؛ دیگری با عقل تجربی، سومی با عقل تجریدی یا عقل نیمه‌تجریدی و برخی نیز با عقل ناب شهودی و عرفانی که از دایره این پژوهش خارج است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۶؛ ۱۳۸۷ الف: ۱۱۳). البته توجه به این نکته خالی از فایده نیست که انسان چهار عقل ندارد؛ بلکه عقل، قوه فهمی است که در وجود انسان نهاده شده و غیرانسان - طبق آخرین داده‌های علمی - از آن محروم است. تفاوت در مقدماتی است که عقل برای استنتاج به کار می‌گیرد؛ گاهی از قضایای عرفی استفاده کرده و استنتاجی را به دست می‌دهد؛ گاهی از مقدمات تجربی برای برهان استفاده می‌کند و گاهی از مقدمات عقلی محض و یا نیمه‌محض؛ در هر یک از این اقسام، به اسمی نامیده می‌شود که توضیح هر یک، مقاله مستقلی را می‌طلبد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۸-۲۵).

۱.۲ چستی دین

بعد از روشن شدن گستره مطالعات انسان از نگاه استاد فرزانه آیت‌الله جوادی آملی لازم است چستی دین از دیدگاه ایشان نیز بررسی شود. استاد در تعریف دین می‌فرماید: «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از جانب خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است؛ پس دین، مصنوع و مجعول الهی است؛ به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن را خداوند تشریح و جعل می‌کند، همان گونه که محتوای اخلاقی و این که چه اموری از اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌شود» (همان: ۱۹-۲۳؛ ۱۳۸۱: ۱۱۲-۱۱۱؛ ۱۳۸۷ الف: ۲۷).

برای روشن شدن تعریف دین از منظر ایشان، توضیح نکته‌ای ضروری است؛ در تعریف دین باید به سه بُعد مختلف آن توجه کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۳-۲۵؛ ۱۳۸۱: ۲۴۳).

۱.۲.۱ بعد هستی دین

بُعد هستی دین، عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و

حقوقی که برای هدایت بشر، متعلق اراده تشریحی خداوند قرار گرفته است. دین از بُعد هستی، موجودی حقیقی و خارجی است که خدا آن را ایجاد کرده و در دسترس هیچ کس حتی نبی اکرم ﷺ نیست؛ به عبارت دیگر بُعد هستی دین، مکشوف کسی نیست (همو، ۱۳۸۷ ج: ص ۵۰۳۹).

توضیح مطلب این که ما در قرآن و سخنان نبی اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم السلام با مجموعه‌ای از قضایا سروکار داریم و همان طور که می‌دانید، هر قضیه یک محکی و مطابقی دارد؛ محکی آنچه در قرآن یا روایات - که مکمل و مبین قرآن است - آمده، عبارت است از حقیقتی عینی که از ازل متعلق اراده خداوند بوده و وجود داشته است. این حقیقت عینی، همان چیزی است که ما از آن به عنوان هستی دین، یاد می‌کنیم؛ موجودی ازلی که مسبوق به عدم زمانی نیست؛ گرچه ملبس به زی عدم ذاتی است. این موجود ازلی که با اراده خداوند تحقق عینی پیدا کرده، شامل تمام عقاید و اخلاقیات و حتی احکام فقهی و حقوقی می‌شود.

برای روشن شدن مطلب، هر یک از اقسام سه‌گانه را با مثالی توضیح می‌دهیم:
عقاید: «خدا موجود است»؛ این قضیه به عنوان یک عقیده دینی، بیان‌کننده واقعیتی عینی است؛ به این معنا که خداوند در عالم خارج تحقق دارد و فقط یک پدیده ذهنی نیست. البته همین قضیه خارجی، دارای دو بعد تکوینی و تشریحی است؛ بعد تکوینی از مطابقت این قضیه، همان وجود عینی و خارجی خداوند است. این قضیه - که امری است ازلی و در برهه خاصی از زمان اتفاق نیفتاده است - در زمان خاصی جزو مجموعه دین نیز قرار گرفته است؛ یعنی از اولین دین آسمانی که خداوند برای اولین نبی اولی العزم خود مکشوف کرده، این قضیه، جزو دین نیز قرار گرفته است و این همان بعد تشریحی مطابق «قضیه خدا وجود دارد» است. البته چون روی سخن ما درباره اسلام است، در زمان رسول مکرم اسلام ﷺ نیز بار دیگر این قضیه برای پیامبر ﷺ مکشوف گشته و بعد از کشف ایشان، جزو دین اسلام نیز قرار گرفته است.

اخلاقیات: «پاک‌دستی پسندیده است»؛ محکی این قضیه نیز به عنوان یک موجود عینی، متعلق اراده خداوند است و در برهه‌ای خاص برای رسول مکرم اسلام ﷺ به علم

حضوری، مکشوف شده و بعد از آن جزو دین اسلام قرار گرفته است. این حقیقت (مطابق عینی قضیه اخلاقی مذکور)، نیز موجودی ازلی است؛ به این معنا که قِدم زمانی دارد، نه ذاتی؛ و در زمان‌های مختلف به صلاح‌دید خدای حکیم، برای انبیا نازل گشته و در عصر ظهور اسلام نیز برای خاتم الانبیا محمد مصطفی ﷺ ظاهر شده است.

احکام عملی: «نماز واجب است»؛ این قضیه نیز همان توضیح سابق را دارد؛ یعنی محتوای این قضیه به عنوان یک موجود خارجی و ازلی، متعلق اراده خداوند بوده و در ادیان آسمانی مختلف به صورت‌های متفاوت برای انبیا ظاهر گشته و در اسلام نیز به گونه خاص و ظاهری متفاوت برای نبی اکرم ﷺ مکشوف و جزو اسلام قرار گرفته است.

توضیح یک نکته ضروری است: این که هر یک از قضایای ذکرشده، یک مطابق عینی و خارجی دارد، صرفاً بحث‌های انتزاعی و ذهنی نیست؛ شاید به ظاهر دور از ذهن باشد؛ ولی چنین نیست که به ظاهر دور از ذهن بودن این سخنان، دلیل غیرواقعی بودن آن باشد؛ بلکه هر یک از این ادعاها، استدلال خاص خود را دارد و این مقاله جای طرح مفصل تمام ادله نیست؛ ولی فهم درست این مبانی، شرط لازم برای دریافت نظریه مورد بحث است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۷۶-۱۷۸).

۱.۲.۲. بعد معرفت درجه اول از دین

بُعد معرفتی دین، از نوع معرفت درجه اول، عبارت است از دریافت شهودی دین از جانب نبی اکرم ﷺ که دریافتی است از سنخ علم حضوری و بدون خطا. این همان وحی است که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء/۱۹۳-۱۹۴). این بُعد دین فقط در اختیار پیامبر ﷺ خداست و دست بشر عادی از این شناخت معصومانه، به دور است.

۱.۲.۳. بعد معرفت درجه دوم از دین

بُعد معرفتی دین از نوع معرفت درجه دوم، عبارت است از مجموعه عقاید و اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی‌ای که بشر عادی از دین می‌فهد؛ این بُعد از دین اعتباری است و نه حقیقی؛ حصولی است و نه حضوری لذا با خطا همراه است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۵۰-۵۶).

۱.۲.۴. سه نکته کلیدی ذیل تعریف دین

نکته اول این که تعریف حضرت استاد از دین، ناظر به قسم دوم است؛ یعنی دین عبارت است از مجموعه عقاید و اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی ای که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است و هیچ خطا و سهوی در آن راه ندارد (جوادی آملی، بی تا: ۴۳)؛ اما از آن جا که آن معرفت حضوری و شهودی و تلقی معصومانه، از دسترس عموم مردم به دور است، بشر با ابزار عقل یا نقل به فهم آن مبادرت می کند؛ لذا تعریف دین این گونه می شود: مجموعه عقاید و اخلاق و احکام فقهی و حقوقی که بشر عادی با ابزار عقل و نقل، آن را می فهمد. دین در این سطح، از نوع معرفت درجه دوم است و خطا و سهو و نسیان در آن راه دارد.

نکته دومی که در ذیل تعریف حضرت استاد، باید به آن توجه داشت، پاسخ به این سؤال است که آیا ایشان نگاه دایرةالمعارفی به دین دارند؛ به این معنا که متون دینی (قرآن و روایات) را دربرگیرنده همه علوم و معارف می دانند؟

البته رویکرد دایرةالمعارفی به دین، دو بیان دارد که در یکی، دین حاوی همه جزئیات علوم است و در دیگری، تنها حاوی اصول علوم و معارف است. ایشان نه تنها قائلند که همه جزئیات در متون دینی یافت نمی شود، بلکه قبول ندارند که حتی اصول همه علوم و معارف در متون دینی وجود داشته باشد. بله؛ به صورت موجبه جزئی می پذیرند که برخی از اصول - که ناظر به علوم تجربی است - در قرآن وجود دارد (مثل خلق همه چیز از آب و...) و همان موارد، مصداق القاء الاصول است و می توان از آنها تفریع فروع کرد؛ همان طور که برخی از اصول مربوط به اخلاقیات و قوانین فقهی و حقوقی در قرآن وجود دارد و این عقل است که با اثاره متون، به تفریع فروع می پردازد. خلاصه نظر ایشان، این است که وجود سرنخ تمام علوم تجربی در قرآن و روایات را قبول ندارند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۸/۱).

نکته سومی که در ذیل تعریف دین از نگاه ایشان، نیازمند توضیح است، این که لزوماً هر چه الهی باشد دینی نیست. به عبارت دیگر، هر آنچه غیر خداست، فعل و مخلوق

اوست و هر آنچه فعل و مخلوق پرودگار است، الهی است؛ چراکه در عالم تکوین (فعل و خلق) چیزی نیست که فعل خداوند نباشد. به این معنا، خود دین (این جا مراد از دین، اسلام است) هم الهی است؛ چون دین، مجعول و مخلوق خداوند است و مجعول خداوند، الهی است؛ پس دین، الهی خواهد بود. سؤالی که مطرح می‌شود، این است که چه نسبتی بین امر دینی و الهی برقرار است؟

برای پاسخ به این سؤال و فهم این که چه نسبتی بین شیء الهی و دینی برقرار است، باید توضیح داده شود که مقصود از مفهوم «دینی بودن» چیست، تا بفهمیم چه چیزی دینی است و چه چیزی غیردینی است؛ و در ادامه، نسبت بین «دینی» و «الهی» را به دست آوریم. هر کدام از این سؤالها بخشی از مبانی نظریه ایشان را تشکیل می‌دهد.

۱.۳. چستی مفهوم دینی بودن

مفهوم «دینی» وصف برای نوعی معرفت است؛ صفت برای شیء تکوینی قرار نمی‌گیرد؛ لذا باید توجه داشت که لزوماً این معرفت است که وصف دینی بودن یا دینی نبودن را قبول می‌کند (همان: ۲۰۸/۱). برای روشن تر شدن مسأله، دقت چندباره در عبارتی از جناب استاد، ضروری است؛ ایشان در بیانی می‌فرماید:

«این نکته، شایان توجه است که گزاره‌هایی نظیر «خدا وجود دارد»، «بهشت و جهنم وجود دارد»، و «وحی از جانب خداوند است»، از آن جهت که صرف گزاره و قضیه‌اند، جزو علوم دینی‌اند و محکی این گزاره‌ها؛ یعنی خداوند و بهشت و دوزخ، عین دین نیستند. خدا و معاد و ملائکه از سنخ وجودات و حقایقند و خداوند، مبدأ جعل دین و منبع ایجاب احکام اعتقادی، اخلاقی و عملی است؛ حال آن که دین امری علمی، اعتقادی است. برای مثال، جمله «فاعلم أنه لا إله إلا الله» گزاره‌ای دینی است که محتوای آن جزو دین است. اعتقاد به این که خدا هست و واحد است، جزو بخش اعتقادات دین است؛ اما خود خداوند بخشی از دین نیست؛ بلکه مبدأ ایجاب آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹).

جناب استاد، گزاره‌هایی از سنخ اعتقادات را به عنوان مثال ذکر کرده و فرموده‌اند که محکی این گزاره‌ها عین دین نیستند؛ بلکه خود این گزاره‌ها دینی‌اند؛ گزاره هم که از

سنخ معرفت است، پس دینی بودن یا نبودن فقط وصف برای معرفت قرار می‌گیرد. ولی جای این سؤال باقی است که محکی گزاره‌هایی که ناظر به احکام شرعی یا اخلاقی‌اند، آیا دینی هستند یا غیردینی؟ مثلاً گزاره‌ای مثل «نماز واجب است» آیا محکی دارد یا خیر؟ اگر محکی دارد، چیست؟ یا گزاره‌ای مثل «دزدی ناپسند است» و یا «پاک‌دستی پسندیده است» آیا محکی دارند یا خیر؟ محکی آن‌ها چیست؟ و سؤال مشترک این‌که: اگر گزاره‌های ناظر به احکام شرعی و اخلاقی، محکی داشته باشند، آیا محکی این دو دسته از گزاره‌ها، دینی به حساب نمی‌آیند؛ همان‌گونه که گزاره‌های اعتقادی چنین بودند؟ یا این‌که حاکی و محکی، در گزاره‌های ناظر به احکام شرعی و اخلاقی، هر دو دینی به حساب می‌آیند؛ بر خلاف گزاره‌های مربوط به اعتقادات؟

پاسخ این است که چه برای گزاره‌ها و قضایای ناظر به تکوین (عقاید) و چه برای گزاره‌های تشریحی و اعتباری (اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی) محکی وجود دارد و محکی آن‌ها هم امری الهی است؛ اما محکی همه گزاره‌ها اعم از تشریح و تکوین، «نفس الامر» است که نفس الامر اعم از خارج و عین و ورای آن است؛ چون صدق و کذب گزاره‌ها، ناشی از انطباق و عدم انطباق آن‌ها با خارجشان (مطابقتشان) است. بنابراین گزاره‌هایی همچون «دزدی ناپسند است و پاک‌دستی پسندیده است» به لحاظ محکی، الهی و به لحاظ حاکی، دینی (به معنای خاص که توضیحش خواهد آمد) هستند.

همچنین گزاره‌های ناظر به احکام شرعی مثل «نماز واجب است» نیز دارای محکی هستند یعنی حقیقت نماز در عالم خارج وجود دارد، به صورت یک موجود نورانی و الهی؛ این حقیقت، بر پیامبر اکرم ﷺ مکشوف و با وحی بر پیامبر نازل شده است؛ و معرفت شهودی پیامبر ﷺ عین دین است. از این رو، مطابق هر سه دسته گزاره (اعتقادات، احکام شرعی و احکام اخلاقی) الهی‌اند نه دینی؛ فقط حاکی و مطابق این گزاره‌ها دینی است؛ لذا معرفت است که متصف به دینی بودن می‌شود، نه متعلق خارجی معرفت؛ و فرقی نمی‌کند این معرفت از نوع گزاره‌های مربوط به اعتقادات باشد یا احکام شرعی و یا اخلاق.

برای تصویر درست «چیستی مفهوم دینی بودن»، چند عبارت از استاد علامه جوادی آملی نیاز به تأمل بیش‌تری دارد؛ ایشان در بیانی می‌فرماید: «قرآن به تنهایی تمام اسلام نیست، مگر نزد کسانی که «حسبنا کتاب الله» را معتقدند؛ چنان‌که روایات نیز تمام اسلام نیستند، بلکه ثقل اصغرند. مجموع قرآن و روایات و عقل می‌توانند معرف احکام اسلام بوده، حجت شرعی در باب فهم دین را به دست دهند» (همان: ۷۳). واژه اسلام در این بیان، همان دینی بودن را می‌رساند؛ معرفت به دست آمده از مجموعه قرآن، روایات و عقل، دینی است؛ یعنی در این بیان، دینی بودن را وصف برای مطلق معرفت برآمده از عقل و نقل، قرار داده‌اند.

در بیانی دیگر ایشان فرموده‌اند: «از آن جهت که علم، کشف و قرائت طبیعت و جهان است، و صدر و ساقه جهان، فعل خداست، پرده از فعل خدا برمی‌دارد؛ و چون علم، تفسیر و تبیین فعل خداست، الهی و دینی است» (همان: ۱۳۰).
 در این جا دو نکته قابل توجه است: اول این که مقصود از علم در عبارت ذکر شده، علوم تجربی است؛ علمی که از طریق حس و مشاهده مستقیم به دست می‌آیند؛ و دوم این که ایشان تعبیر الهی و دینی بودن را قرین هم به کار برده‌اند؛ و مقصود از دینی در نقل مذکور، دینی به معنای عام است که مرادف واژه الهی است. به بیان دیگر، همه دستاوردهای علوم تجربی، الهی است؛ چون میدان کاوشش، فعل و خلق خداست؛ و مقصود از دینی بودن دستاوردهای علوم تجربی، دینی به معنای خاص نیست؛ بلکه معنای عام آن مد نظر است.^۱

با توجه به سخنان نقل شده، نتیجه چنین می‌شود که هر امر دینی، الهی است؛ چه خود دین باشد - که مجعول خداوند است - و چه معرفت دینی - که در بحث‌های آینده

۱. دینی به معنای خاص، شامل مجموعه اعتقادات و اخلاقیات و احکام فقهی و حقوقی‌ای می‌شود که از طریق وحی به ما رسیده است؛ یعنی همان معنایی که ما در ابتدای این نوشتار در تعریف دین بیان کردیم. اما دین، یک معنای عام نیز دارد که مساوی با همان معنای الهی است؛ یعنی در این اصطلاح، مفهوم دینی بودن به معنای هر آنچه منسوب به خداست، مد نظر است؛ در این صورت، رابطه بین دینی و الهی، تساوی است.

روشن خواهد شد که طبق مبنای حضرت استاد، هر فهم روشمند و مبتنی بر منطق صحیح، الهی است و نمی تواند غیرالهی باشد - ولی عکس گزاره، صادق نیست؛ یعنی هر امر الهی، دینی نیست؛ مانند امور تکوینی که الهی اند، ولی دینی نیستند. لذا به تعبیر منطقی، نسبت بین «دینی» و «الهی»، عام و خاص مطلق است.

۱.۴. عقل و بُعد هستی دین

این که عقل در بُعد هستی دین، چه نقشی دارد، فرع بر این است که تصور شفافی از این جنبه دین داشته باشیم. آغاز سخن، در تعریف دین گفتیم که دین را از دو منظر می شود تعریف کرد: یکی از منظر هستی دین و دیگری از منظر هستی شناختی دین. در بخش هستی دین، توضیحی لازم به نظر می رسد؛ این که دین مجموعه ای از اعتقادات و اخلاقیات و احکام فقهی و حقوقی است و در مرحله اول، این مجموعه متعلق اراده خداوند واقع شده است. اراده از صفات ذات خداوند است و ساخته و پرداخته ذهن نیست و همانند ذات خداوند، از سنخ وجود است و مصداق عینی و خارجی دارد. یعنی خداوند اراده نکرده است که پیامبر ﷺ بفهمد نماز کمال بخشش است و هر کسی نماز به جای آورد، تکامل می یابد؛ یا بفهمد که روزه کمال بخشش و دارای مصلحت واقعی است و هر کسی روزه بگیرد، داخل بهشت می شود؛ بلکه همان طور که در علم اصول مطرح است، احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه اند و در عالم واقع، خداوند برای نماز مصلحتی جعل کرده است (ر.ک: المظفر، ۱۳۷۵: ۲/۴۲-۴۷). جعل کرده، یعنی نماز را این چنین خلق کرده است و وجود بخشیده است. به عبارت دیگر، نماز و هر تکلیف شرعی اعم از روزه و حج و خمس و زکات و جهاد و... دارای حقایق عینی اند و برای هر یک از آنها مصلحت خاصی قرار داده شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲-۱۰). بعد از چنین جعلی - که همان اراده الهی است و در عالم خارج تحقق یافته - پیامبر مکرم اسلام ﷺ، این اراده الهی را با وحی دریافت می کند؛ و بعد از این، ما با معرفت پیامبر سروکار داریم، نه با هستی دین و به طور مطلق راهیابی به این ساحت دین (بعد هستی دین)، محال عقلی است؛ حتی برای

عقول کامله‌ای همچون انبیا و اولیا نیز امکان‌پذیر نیست، چه برسد به عقول متوسطه و بشری (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۴۵).

عقل در این بُعد دین (هستی دین)، هیچ دخالتی ندارد و نمی‌تواند به هستی دین، چیزی را اضافه کند؛ شأن عقل، فهمیدن است نه خلق کردن؛ در هستی دین، صحبت از خلق است، نه فهمیدن. بنابراین عقل در هستی دین شأنی ندارد؛ عقل نه تنها در هستی دین سهمی ندارد، بلکه در هستی هیچ چیزی سهمی ندارد (همان: ۴۰)؛ مثلاً در علم پزشکی، عقل تجربی با مطالعه و پژوهش، رابطه‌ی برخی عوامل با برخی بیماری‌ها را می‌فهمد و کشف می‌کند که راه درمان آن بیماری چیست. یک مثال ساده عرض کنم: پزشک در آزمایشگاه کشف می‌کند که ویروس x عامل بیماری y است و فلان دارو که از A, B, C ترکیب شده، می‌تواند آن بیماری خاص را درمان کند؛ یعنی عقل تجربی فقط رابطه‌ی بین این ویروس و آن بیماری را کشف و ادراک می‌کند؛ نه آن ویروس را می‌تواند خلق کند و نه آن بیماری را؛ و بعد از آن نیز می‌فهمد که دارویی با فلان ترکیب، بیماری را معالجه می‌کند. به دیگر سخن، عقل تجربی، رابطه‌ی بین این دارو و بهبود آن بیماری را کشف می‌کند، نه این که ماده‌ای به نام A, B, C خلق کند و رابطه‌ای تکوینی بین این دارو و بهبود آن بیماری ایجاد کند؛ بلکه فقط می‌فهمد که ترکیب این مواد، دارویی را تولید می‌کند که درمان آن بیماری است. عقل توان خلق حتی ذره‌ای در عالم را ندارد، چه برسد که بخواهد در بُعد هستی دین خودنمایی کند (ر.ک: همان: ۴۵، ۳۹).

به بیان دیگر، دین دارای دو مقام ثبوت و اثبات است؛ مقام ثبوت همان مقام هستی دین است و در مقام ثبوت دین، چیزی جز اراده‌ی الهی، دخیل نیست. عقل نمی‌تواند در مقام ثبوت دخالت کند؛ چراکه مقام ثبوت، مقام تکوین است و عقل نمی‌تواند چیزی را در مقام ثبوت، کم یا زیاد کند؛ بر خلاف مقام اثبات که جولانگاه عقل و فهم است.

خلاصه‌ی کلام، بُعد هستی دین (مقام ثبوت)، با اراده‌ی خداوند خلق می‌شود و همانند کوه و دشت و دریا و صحرا و فرشتگان و تمام موجودات، لباس بودن بر تن می‌کند و کسی را جز واجب الوجود هستی بخش، یارای عرض اندام در این مرحله از دین نیست.

عقل هیچ نقشی در بُعد هستی دین و مقام ثبوت نمی تواند داشته باشد؛ فاعلیت به معنای هستی بخشی، از غیر خدا ساخته نیست و این مسأله دلایل عقلی خاص خود را دارد که در فلسفه مطرح می شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۵۷: ۲۸۹/۵-۴۵۴). نکته این که این مبانی فلسفی، جزء مبادی تصویری و شرط لازمی است برای فهمیدن نظریه حضرت آیت الله جوادی آملی.

۱.۵. عقل و بُعد معرفت شناختی دین

در بُعد معرفت شناختی دین، دو گونه معرفت مطرح است: معرفت درجه اول که حقیقت دین به معنای مجموعه اعتقادات و اخلاقیات و احکام فقهی و حقوقی اسلام از طریق وحی به پیامبر اکرم ﷺ عرضه می شود؛ و معلوم (مجموعه دین)، بدون واسطه و با علم حضوری به پیامبر منتقل و پیامبر مکرم ﷺ دریافت خطاناپذیری از دین دارد. این معرفت درجه اول (دریافت مجموعه دین از طریق وحی)، به پیامبر ﷺ اختصاص دارد و دیگران، بی بهره از این مقامند. در این ساحت - که ساحت معرفت است - عقل پیامبر ﷺ حکم ساز و خالق چیزی نیست و از پیش خود چیزی را به مجموعه دین نمی افزاید یا از آن نمی کاهد؛ زیرا عقل به معنای قوه فهم، واسطه ای است تا نفس انسانی به معرفت برسد. در مسأله وحی، داده های وحیانی، بدون واسطه به نفس پیامبر ﷺ نازل می شود؛ عقل نبی مکرم ﷺ هیچ نقشی در حضور معلوم، نزد عالم (پیامبر) ندارد. بعد از این مرحله است که پیامبر ﷺ در صدد ابلاغ وحی برمی آید؛ در مقام ابلاغ نیز الفاظ را با وحی، به رسول اکرم ﷺ تلقین و حیانی می کنند و ایشان طبق «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/۴-۳)، حقیقت خالص (بُعد معرفت شناختی) وحی را برای مردم بازگو می کند (ر.ک: جوادی آملی، بی تا: ۸۰-۷۶).

تا این مرحله هیچ خطایی در وحی راه ندارد؛ چراکه در مقام تلقی (دریافت وحی)، به سبب حضوری بودن یافت پیامبر ﷺ، مجاللی برای خطا نیست. در مقام ابلاغ نیز به دلیل حکمت الهی و وجوب عصمت نبی اکرم ﷺ، خطایی در کار نیست (علامه حلی، بی تا: ۲۷۴). در مرحله ابلاغ نیز پیامبر خدا محمد مصطفی ﷺ، فهم خود از محتوای وحی را ابلاغ نمی کند؛ بلکه عقل پیامبر ﷺ - به معنای قوه فهم - نیز این جا کاره ای نیست؛ یافت

حضور و وحی با الفاظ وحی شده از جانب خدا، بر زبان ایشان جاری می‌شود و دیگران آن را می‌نویسند و وحی، وجود کتبی پیدا می‌کند و نسل اول مسلمین (صحابه) از طریق الفاظ قرآن و با دسترسی آسان به شارح وحی، به محتوای آن عالم می‌شوند که این معرفتی است درجه دوم (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۶-۱۴۵).

معرفت درجه دوم - که دیگران با مراجعه به الفاظ قرآن کسب می‌کنند - با تفاوت‌هایی که در نسل‌های بعدی لزوماً وجود دارد - مثل حضور یا عدم حضور شارح وحی - معرفتی است حصولی و نه حضوری. در این مرحله از معرفت، انسان با قوه فهم خویش و با استفاده از یکی از دو ابزار، به محتوای دین می‌رسد: نقل و عقل؛ نقل یعنی الفاظ قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام و عقل هم یعنی اعم از عقل تجربی و نیمه تجربی و تجریدی محض و عقل ناب. در این مرحله نیز همان طور که نقل، کاشف از مقصود شارع و محتوای دین است و چیزی به محتوای دین نمی‌افزاید، عقل نیز کاشف محتوای دین است و چیزی به محتوای دین نمی‌افزاید. لذا شأنی برای عقل جز کاشفیت نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۴۲). این مسأله به کشف عقل از محتوای دین اختصاص ندارد؛ بلکه عقل در فهم محتوای تکوین نیز شأنی جز کشف ندارد؛ یعنی در علوم تجربی نیز عقل رابطه بین پدیده‌ها را کشف می‌کند و قانونی هم که به دست می‌دهد، به این معنا نیست که چیز جدیدی به تکوین افزوده باشد؛ فقط از وجود تأثیر و تأثرات بین موجودات تکوینی، به یک حکم کلی می‌رسد؛ و این حکم کلی، بیانگر یک رابطه واقعی در عالم خارج است، نه این که عقل به عالم واقع چیزی بیفزاید.

به بیان دیگر، عقل در مقام اثبات فقط آنچه را هست، نشان می‌دهد؛ نه این که چیزی به تکوین تزریق کند. مثلاً فرض کنید دانشمندی به این نتیجه رسید که موجودات خارجی، مرکب از امواج هستند، نه ذرات؛ این به معنای خلق موجودات از امواج به وسیله عقل نیست؛ البته این به معنای منفعل بودن عقل نیز نیست؛ چراکه تشبیه عقل به آینه، باعث این تصور می‌شود که همان طور که آینه نقشی در موجودات خارجی ندارد، عقل نیز چنین است. بله، کار هر دو را کشف می‌نامیم؛ ولی بین کشف آینه‌وار و کشف

فعال، تفاوت به اندازه همان تصویر در آینه و مصداق خارجی آن تصویر است! کشف اسرار هستی و رابطه بین پدیده‌ها از آینه و آینه‌صفت بر نمی‌آید. رابطه پیچیده بین پدیده‌ها، خود به خود در ذهن کسی منعکس نمی‌شود؛ و الا همه انیشتن و ادیسون و کپلر بودند. مطالعه پدیده‌ها نیازمند یک عقل فعال و خلاق است و نصیب هر کسی هم نمی‌شود؛ لذا نخبگان تأثیرگذار در ایجاد جریان‌های علمی و جهت‌بخش تمدن‌ها، به تعداد خود تمدن‌هاست! بنابراین عقل خلاق و فعال کاشف پدیده‌هاست، نه عقل منفعل و بی‌رگ؛ گرچه خود این بحث نیازمند مقاله‌ای مستقل است و نحوه فهم عقل نسبت به عالم خارج، خود معرکه آرا است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹۴-۹۷).

۱.۶. محدودیت‌های عقل در فهم

یکی دیگر از مبانی مهم در نظریه مورد بحث، توجه به محدودیت‌های عقل در فهم است. عقل در هندسه معرفت دینی، جایگاهی هم‌شان نقل دارد و پا به پای نقل، کاشف دین است؛ ولی همین عقل محدودیت‌هایی نیز دارد. مثلاً عقل به ساحت ذات و کنه صفات پروردگار راهی ندارد و یا احکام جزئی شرعی، قابل فهم برای عقل نظری نیست، چه برسد به عقل تجربی که ابزاری جز حس ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۵۶-۶۰). همان طور که قبلاً گفته شد، دین به عنوان مجموعه‌ای از عقاید و اخلاقیات و احکام فقهی و حقوقی، دارای دو بُعد متمایز است: یکی بُعد هستی دین و دیگری بُعد معرفتی دین. در بُعد اول که مجموعه دین به عنوان حقایق عینی، متعلق اراده خداوند قرار می‌گیرند و دارای مابازاء خارجی و واقعی هستند، عقل به عنوان قوه فهم - چه از نوع تجربی و چه از نوع نیمه‌تجربی و چه از نوع نظری - به حاق واقع عینی این حقایق راهی ندارد؛ بلکه همان طور که در فلسفه مطرح می‌شود، هستی بما هو هستی، به ذهن نمی‌آید و عقل انسان نیز نمی‌تواند فهمی حضوری و بدون واسطه از عالم خارج داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸۰/۱-۱۸۱). این محدودیت، اختصاصی به فهم عقل از مجموعه دین ندارد؛ بلکه همه پدیده‌ها در برابر عقل، چنین وضعیتی دارند. یعنی در هیچ یک از مصادیق علم حصولی (اعم از تجربی، نیمه‌تجربی و تجریدی)، وجود عینی و خارجی

شیء به ذهن نمی آید؛ تنها ابزار فهم، در سنخ علم حصولی، فقط و فقط، مفاهیم هستند؛ همین مفاهیم هم ساخته ذهن است.

اما نسبت به بُعد معرفتی دین - که صحبت از فهم است و ادراک - این عقل است که از طریق نقل یا استدلال، پرده از معارف دینی برمی دارد. عقل در این قسمت نیز همان محدودیت را دارد و نمی تواند ذات و کنه صفات خداوند را فهم کند یا به کشف احکام جزئی دین راه یابد.

۱.۷.۱. مرز علوم تجربی و فلسفه

هفتمین مبنا از مبانی مطرح در نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی، تعیین مرز بین علوم تجربی و فلسفه است. علم به دو معنای متفاوت به کار می رود؛ توجه به این تفاوت، برخی از مغالطات ناشی از خلط بین مفهوم و مصداق را برطرف می کند. علم در یک کاربرد، به معنای مطلق دانستن است در مقابل جهل؛ علم به این معنا شامل هر دانستنی می شود و هیچ فهمی از حیطة آن خارج نمی ماند. در کاربرد دوم، علم به معنای معلومات برآمده از راه تجربه حسی مستقیم است؛ یعنی در این اصطلاح فقط به داده هایی که از راه تجربه حسی به دست آمده باشد، علم گفته می شود و دانش هایی که داده هایش از طریق تجربه نباشد، خارج از این کاربرد دوم علم، خواهد بود. به این معنای دوم، فلسفه، عرفان، کلام، و بخش اعظم فقه، خارج از مفهوم علم به معنای دوم خواهد بود.

تمایز علوم تجربی از علوم غیر تجربی، از چند جهت است که توجه به آنها ضروری است تا در دام مغالطه گرفتار نشویم:

۱.۷.۱. تفاوت در موضوع

اولین تفاوت، در موضوع دانش هاست؛ در علوم تجربی هر دانشمند با یک پدیده خاص از جهت خاص مواجه است؛ مثلاً در علم طب، طبیب با بدن انسان از جهت مرض و صحت سروکار دارد و پدیده های دیگر اعم از جمادات و نباتات، خارج از دامنه تحقیق اوست. حتی بدن انسان از جنبه های دیگر (غیر از صحت و مرض) نیز به کار طبیب نمی آید. یا در علم شیمی با انواع عناصر و خاصیت هر یک و تأثیر و تأثرات

آن‌ها با یکدیگر مواجهیم و جنبه‌های دیگر پدیده‌ها برای شیمیدان کارایی ندارد. اما در فلسفه با هستی بما هو هستی روبه‌رو می‌شویم و هستی خاص یا جنبه خاصی از هستی، بررسی نمی‌شود. مفهوم هستی از مفاهیم سهل و ممتنع است که به ظاهر چیز ساده‌ای به ذهن می‌آید؛ ولی در حقیقت، در میدان عمل و تفکیک مرز بین تجربه و فلسفه هنوز شاهد خلط بین هستی با مصادیقی از آن هستیم. به بیان دیگر، ذهن ماهیت مأنوس بشر، توان‌رهایی از این تور رنگارنگ ماهیت‌صفت و جدای ناپذیر از عالم هستی را ندارد تا تصور درستی از موضوع فلسفه به چنگ آورد و بتواند بین قوانین فلسفی و تجربی تفکیک کند. در هر صورت، مراجعه به کتاب‌های فلسفی برای فهم درست مفهوم هستی و تمایز آن از ماهیت، برای درک درست نظریه مورد بحث، ضروری است.

۱.۷.۲. تفاوت در روش

تفاوت دوم این دو، در روش و ابزار کار هر یک از آن‌ها است؛ در علوم تجربی با ابزار تجربه حسی به بررسی پدیده‌ها می‌پردازیم؛ ولی در فلسفه با روش عقلی محض و برهان عقلی به پژوهش می‌پردازیم.

۱.۷.۳. سعه و ضیق زاویه نگاه

تفاوت سوم بین علم تجربی و فلسفه، در نوع قوانین تجربی و فلسفی است؛ در علوم تجربی همیشه وجهی از یک پدیده مد نظر است و قوانین به دست آمده، تمام آن پدیده را از تمام جنبه‌ها در بر نمی‌گیرد. به دیگر سخن، همیشه زاویه‌ای خاص از یک پدیده، با ابزار حس تجربی، مورد مذاقه قرار می‌گیرد؛ قانون به دست آمده نیز فقط همان زاویه را پوشش می‌دهد؛ به زوایای دیگر آن پدیده کاری ندارد. ولی در فلسفه، مسأله به طور کامل برعکس می‌شود و قانون فلسفی به دست آمده، تمام هستی را بدون هیچ تقید و تعیین خاصی در بر می‌گیرد و هیچ جنبه‌ای از هستی - که موضوع فلسفه است - خارج از حیطه حکم فلسفی قرار نمی‌گیرد. مثلاً وقتی در فلسفه اثبات می‌شود که وجود، اصیل است، این حکم بر تمام هستی و از تمام زاویه‌ها صدق می‌کند و ناظر به بخش خاصی از

هستی یا تمام هستی از جنبه‌ای خاص نمی‌شود.

۱.۷.۴. سه نکته اساسی ذیل بیان تمایز فلسفه و علوم تجربی

با توجه به تمایزهای بیان‌شده درباره فلسفه و علوم تجربی، ذکر سه نکته، مهم و اساسی است:

نکته اول: اشاره به یک خلط ناخواسته ضروری است؛ وقتی فیلسوف می‌گوید انسان می‌تواند با ابزار عقل واقع را کشف کند، اشکال نشود که تمام واقع در دسترس نیست؛ وجهی از واقعیت در مقابل ما قرار دارد و نمی‌توان به واقع بما هو واقع معرفت پیدا کرد. این سخن از نگاه یک دانشمند علوم تجربی کاملاً صحیح است که تمام واقعیت یک پدیده، به صید تجربه در نمی‌آید؛ همیشه جنبه‌ای خاص از آن در دسترس تجربه‌گر است؛ اما در فلسفه حسب موضوع و روش، واقعیت بما هو واقعیت مد نظر است و هر حکمی که به دست آید عام خواهد بود و تمام هستی را پوشش می‌دهد.

نکته دوم: این که واژه جهان‌بینی از جمله واژگانی است که گاهی منشأ خلط و مغالطه می‌شود. واژه جهان‌بینی، مشترک لفظی است؛ دو معنای متفاوت دارد: یکی در علوم تجربی کاربرد دارد و دیگری در فلسفه مطرح است.

این که دانشمندان علوم تجربی با پژوهشی حسی به شناخت عالم خلقت می‌پردازند و از طریق حس و تجربه جهان را می‌کاوند و جهان‌بینی می‌کنند، کاملاً سخنی است درست و شکی در آن نیست؛ ولی این جهان‌بینی، غیر از جهان‌بینی فلسفی است؛ چراکه در فلسفه، عالم هستی با توجه به مبدأ و منتهی مورد بررسی قرار می‌گیرد و بریده از علت فاعلی و علت غایی نیست. به بیان دیگر، در علوم تجربی توجه به بخشی از عالم خلقت و بریده از علت فاعلی و غایی است. در علوم تجربی، شناخت هر پدیده‌ای، به صورت تفکیک‌شده از سایر موجودات و بی‌توجهی به مبدأ و منتهایش محط نظر است؛ چراکه اقتضای موضوع علوم تجربی چنین است. وقتی موضوع محدود شد، به صورت طبیعی، جهان‌بینی آن نیز محدود خواهد بود؛ بر خلاف فلسفه که حسب موضوع عامش، جهان‌بینی حاصل از آن نیز رنگ و بویی دیگر خواهد گرفت. این که گفته می‌شود علوم تجربی، جهان‌بینی درست نمی‌کند، به لحاظ فلسفی است؛ یعنی علوم تجربی جهان‌بینی

فلسفی به دست نمی‌دهد؛ گرچه به معنای تجربی، جهان‌بینی خاص خود را دارد. بین جهان‌بینی فلسفی و جهان‌بینی تجربی، دو جهان فاصله است! (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۰۸).

نکته سوم: تبدیل شدن فرضیه به نظریه، تابع فرایندی است که توسط پژوهشگر و از طریق تجربه حسی طی می‌شود؛ طی این فرایند، کاری است عالمانه حتی اگر هیچ وقت فرضیه به نظریه تبدیل نشود. این مطلب، منافاتی ندارد با این گفته که: تا فرضیه به نظریه تبدیل نشده است، قانون تجربی محصلی به دست نمی‌آید؛ به دیگر سخن فرضیه تا به علم یا اطمینان تبدیل نشده، نمی‌توان از آن، قانون علمی به دست داد و اعتبار و حجیت ندارد. در تعریف علم به معنای تجربی نیز گفته می‌شود که علم عبارت است از دانستنی‌هایی که از طریق تجربه حسی به دست آمده باشد. به بیان دیگر، از فرضیه تا قبل از رسیدن به قانون و نظریه، دانایی است، نه نادانی؛ ولی این دانایی، کارایی یک قانون تجربی را ندارد و در میدان عمل نمی‌شود بر اساس آن عمل کرد. فرضیه باید فرایند تکامل خود را پیماید و تا اقلیم نظریه طی طریق کند، تا بتوان از آن، قانون به دست داد و طبق آن عمل کرد. لذا این که گفته می‌شود فرضیه تا به علم و اطمینان نرسد، حجیت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۱۷)، ناظر به همین معناست. دستاوردهای علمی تا به حد قانون نرسد، نمی‌توان به آن احتجاج کرد؛ چراکه حجیت شرعی ندارد؛ همان طور که از دیدگاه علمی به معنای تجربی نیز کارایی ندارد.

۲. پاسخ برخی از شبهات

بعد از بیان برخی از مبانی مهم حضرت استاد، اینک به پاسخ تعدادی از شبهات مطرح، درباره نظریه ایشان می‌پردازیم؛ و توجه دقیق به مبانی ذکر شده، محور اساسی در رفع شبهات به حساب می‌آید.

۲.۱. شائبه نسبیت‌گرایی در نظریه علامه جوادی آملی

یکی از نقدهایی که بر نظریه استاد جوادی آملی مطرح می‌کنند، شائبه نسبیت در شناخت است. ایشان در فرازی از کتاب منزلت عقل فرموده‌اند:

از نکات پایه و کلیدی بحث حاضر، لزوم تفکیک وحی از نقل است. الفاظ قرآن همانند مطالب آن، وحی الهی است و بشر عادی لفظی را که تلاوت می‌کند، عین

وحی است و هیچ افزایش یا کاهش در متن الفاظ وحی راه نیافته و نمی‌یابد؛ اما فهم مفسر، فقیه، متکلم و فیلسوف از آیات قرآنی، قابل مقایسه با فهم پیامبر ﷺ و معصومان علیهم السلام از آیات قرآنی نیست. معصومان در خدمت وحی معصوم و دیگران در خدمت الفاظ منقولند؛ نه این که همه آنچه اینان از آن الفاظ می‌فهمند، عین همان چیزی باشد که پیامبر فهمید؛ زیرا بشر عادی به الفاظ حاکی از محتوای وحیانی که خود این الفاظ نیز عین وحی است، دسترسی دارد؛ نه حقیقت آن محتوا و مضمون و حیانی. سر اختلاف فهم متکلمان و فقیهان و عالمان اصولی درباره مضامین قرآنی، همین است که اینان در خدمت الفاظ منقول هستند؛ نه در خدمت محتوایی که عین وحی است؛ زیرا در این صورت، اختلافی بین علما وجود نداشت. وحی عین الیقین است و خطا و اختلاف‌پذیر نیست و در سه مقطع معصوم است، چنان‌که شخص دریافت‌کننده نیز در مقاطع سه‌گانه، معصوم است: مقطع تلقی؛ مقطع ضبط و نگهداری؛ و مقطع املاء و ابلاغ وحی (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۳۳-۳۴).

برخی از اندیشمندان با توجه به این بیان جناب استاد، نسبیّت را برداشت کرده و به نقد آن پرداخته و چنین بیان کرده‌اند:

«نکنه دوم مربوط به دور از دسترس نگاه داشتن معرفت و حیانی است. گفته شده است که «ما همواره با «فهم خود از وحی» سروکار داریم، نه با «خود وحی» ... مقصود از «خود وحی»، بی‌تردید، عمل وحی کردن نیست، بلکه «آنچه وحی شده است» مورد نظر است؛ و بنابراین «خود وحی» به معنای علم و حیانی است. حال، باید پرسید که فهم ما از وحی، هنگامی که 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»... 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 به مانند آن است که گفته شود در حوزه علوم عقلی، ما همواره با «فهم خود از واقعیت» سروکار داریم نه با «خود واقعیت». بار دیگر، در این جا نیز خود واقعیت

به معنای خود علمی واقعیت خواهد بود، نه خود ناعلمی آن؛ و در این صورت، اگر فهم ما معتبر و صحیح باشد، طبق موازین مورد قبول ایشان، شک گرایانه خواهد بود که گفته شود ما به واقعیت نایل نشده‌ایم» (باقری، ۱۳۹۲: ۹۰-۹۱).

در توضیح مطلب باید عرض کنیم، حضرت استاد می‌فرمایند حقیقت وحی دور از دسترس بشر عادی است و برای غیر پیامبر ﷺ راهی برای رسیدن به حقیقت وحی نیست. مقصود این است که حقیقت وحی از سنخ مفهوم نیست؛ بلکه امری است عینی و خارجی و ذهن انسان که از دریچهٔ مفاهیم به دنیای خارج از ذهن نگاه می‌کند، هرگز نمی‌تواند به حاق و وجود عینی وحی دسترسی پیدا کند و پیامبر اکرم ﷺ نیز، نه از راه مفاهیم، بلکه با دریافت حضوری، حقیقت وحی را تلقی کرده است و چون دریافت ایشان از سنخ علم حضوری است و خود معلوم نزد عالم (پیامبر) حاضر است، خطا بردار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۷؛ ۱۳۸۷ الف: ۲۴۲-۲۴۴). اما دیگران از راه الفاظ قرآن که بیانگر وحی هستند و راه فهم خویش - که واسطهٔ دیگری است برای رسیدن به واقع - به فهم وحی، بار می‌یابند و از آنجا که این نوع فهم از نوع فهم حصولی است و خود معلوم بی‌واسطه نزد عالم نیست، احتمال خطا وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶۷)؛ و همین مسأله، منشأ اختلاف عالمان فقه، کلام و فلسفه و عرفان با یکدیگر در فهم متون دینی می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۸۱: ۳۴۵-۳۵۰).

البته اختلاف اصناف مختلف از عالمان با یکدیگر، به معنای تناقض در فهم نیست، بلکه هر یک از این اندیشمندان لایه‌ای از وحی را می‌فهمند؛ چراکه هر یک، از منظری غیر از منظر دیگری، به وحی نظر می‌کند و این اختلاف به سبب تفاوت منظرهاست نه تفاوت حقیقت وحی.

ناگفته نماند که میان عالمانی هم که دارای یک منظر مشترکند (مثلاً فقیهان)، نیز اختلاف وجود دارد؛ مثلاً دربارهٔ یک مسألهٔ فقهی گاه بین فقها آرای مختلفی مطرح می‌شود و این نیز آسیبی به واقعیت نمی‌زند؛ چراکه منشأ اختلاف، مبانی است که هر فقیه برای رسیدن به حکم شرعی، آن‌ها را به کار می‌بندد و این خود نیز از جانب شارع

تشریح شده و همین حکم شرعی اختلافی نیز از جانب صاحب شریعت حجت شمرده شده است و منجز و معذر خواهد بود (همو، ۱۳۸۷: ج ۱۱۳-۱۱۵؛ ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۱).

به بیان دیگر، این که گفته می‌شود حقیقت وحی در دسترس بشر عادی نیست، مختص به وحی نیست؛ بلکه واقع هر چیزی، خارج از دسترس انسان است و انسانی راهی به عالم خارج از ذهن خود، غیر از راه مفاهیم ندارد. به عنوان نمونه، یک سنگ را در نظر بگیرید. انسان هیچ وقت به وجود عینی و خارجی سنگ دسترسی ندارد و حقیقت خارجی و عینی سنگ را راهی به ذهن نیست و تنها راه وصول به ماهیت و حقیقت سنگ، مفاهیم ذهنی‌اند (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۰/۱-۱۸۱). به عبارت دیگر، انسان از راه علم حصولی با ماهیت سنگ آشنا می‌شود، نه با علم حضوری؛ لذا این که استاد می‌فرمایند بشر عادی به حقیقت وحی دسترسی ندارد، چیز عجیبی نیست؛ بلکه حقیقت عینی هیچ موجود خارجی‌ای در دسترس بشر نیست و عموم انسان‌ها راهی برای رسیدن به عالم خارج غیر از طریق مفاهیم و الفاظ ندارند.

این نکته نباید از نظر دور باشد که دسترسی نداشتن بشر عادی به واقع وحی، به معنای نبود فهم معتبر از وحی نیست؛ فهم اگر بر اساس مبانی و اصول منطقی باشد، به همان میزان واقع‌نما است و واقع را آن گونه که هست، به ناظر خود نشان می‌دهد. این غیر از نسبیت است؛ چراکه در نسبیت، تأثیر عینک‌های کانتی ذهن، حتمی فرض شده است؛ یعنی برای این رنگ‌های مختلفی که برای ذهن فرض شده، نقش علیت فاعلی در شکل‌گیری فهم قائل شده‌اند و حال آن که حضرت استاد غیر از نقش قابلی برای این فیلترهای ذهنی، شأن دیگری قائل نیستند و حتی از منظر ایشان می‌توان ذهن را از این فیلترها تفکیک کرد و با فهم خالص با واقع مواجه شد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۴-۲۷۲؛ ۱۳۷۲: ۸۷ و ۹۴).

۲.۲. معارف دینی مطابق دستگاه فهم انسانی

یکی دیگر از اشکالاتی که درباره نظریه آیت‌الله جوادی آملی مطرح است، این سؤال است که آیا خداوند در مجموعه دین که از طریق وحی به پیامبر ﷺ خویش القا می‌کند،

صحبتی از ذات و صفات خویش کرده است یا خیر؟ اگر صحبت کرده - که چنین نیز هست - حتماً مطابق دستگاه فهم انسانی مطالبی مطرح شده است. بنابراین فهم ذات و کنه صفات برای انسان امکان‌پذیر بوده که خداوند تصمیم به بیان آن گرفته است؛ در نتیجه، معنا ندارد که بگوییم راهی برای فهم ذات و کنه صفات برای عقل بشری نیست؟! یا نسبت به احکام جزئی، اشکال شده که اگر احکام دارای حکمتی هستند، چرا عقل نتواند بالقوه به آن‌ها پی ببرد؛ گرچه بالفعل نداند که سبب جعل آن‌ها چیست؟ (باقری، ۱۳۹۲: ۸۶-۸۴).

پاسخ این است که در بُعد معرفتی دین، هم صحبت از ذات خداوند می‌شود، هم سخن از کنه صفات به میان می‌آید (جوادی آملی، بی‌تا: ۶۴)؛ ولی این به معنای شناخت بشر از ذات و کنه صفات نیست؛ چراکه اول این که شناختی که در قالب گزاره‌ها در ضمن آیات و روایات مطرح می‌شود، برگرفته از وجود واقعی و عینی این معارف در عالم تکوین است و دستیابی به ذات خداوند و کنه صفات از طریق علم حضوری حتی برای انبیا و معصومین علیهم‌السلام، غیرممکن است؛ چه برسد به بشر عادی، آن هم با علم حصولی.

دوم این که تدوین (آیات و روایات) مطابق تکوین است؛ یعنی ذات و کنه صفات مطرح شده در تدوین نیز طابق النعل بالنعل همتای تکوین، دور از دسترس بشر خواهد بود. مثلاً خداوند در قرآن می‌فرماید: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص/۲-۱). دو واژه «احد» و «صمد» دارای معنا هستند و بیانگر آن احدیت و صمدیت تکوینی‌اند؛ ولی دارای یک سطح ثابت از معنا نیستند. تشکیک معرفت در این دو واژه موج می‌زند و شاهد آن، فهم فقیه و متکلم و فیلسوف و عارف است. بنابراین اگر حضرت استاد علامه جوادی آملی در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» می‌فرماید، عقل را به ذات و کنه صفات راهی نیست، مقصود همان بُعد تشریح است، نه تکوین. یعنی حتی در بُعد تشریحی و تدوینی نیز راهی برای ورود عقل به ذات و کنه صفات نیست.

اما نسبت به احکام جزئی که حضرت استاد فرموده‌اند عقل نمی‌تواند فهمی از آن داشته باشد، ناظر به هر دو نوع عقل (بالفعل و بالقوه) است. یعنی این که عقل نمی‌داند که چرا نماز صبح دو رکعت است یا فلسفه سعی بین صفا و مروه چیست؟ چنین نیست که

نفهمیدنش تاریخ مصرف داشته باشد و روزی می آید و عقل این مسائل را هم کشف می کند؛ نه، چنین نیست. برای این که ابزار عقل در فهم، یا حس است یا برهان و دلیل؛ احکام جزئی چون محسوس نیستند، بنابراین عقل تجربی از فهم آن عاجز است؛ و چون این احکام به حوزه عمل مربوط می شود، در نتیجه، عقل نظری - که حوزه فعالیتش عقل و نظر است - به آن راهی ندارد. فهم حکمت و دلیل احکام، برای عقل بشری ممکن نیست؛ مگر در حدی که خود شارح شریعت بیان کرده باشد؛ مثل حکمتی که برای دو رکعت بودن نماز صبح در روایات ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۹/۸)؛ یعنی به صورت موجبه جزئی، حکمت برخی از احکام در روایات بیان شده است و تا همین مقدار گفته شده در لسان شارع، می توان حکمت احکام جزئی را فهمید. لذا تنها منبع فهم حکمت احکام، همان نقل است و عقل، بالقوه هم نمی تواند حکمت احکام عملی را بفهمد.

۲.۳. انفعالی نبودن نظریه علم دینی استاد جوادی آملی

یکی دیگر از نقدهایی که بر دیدگاه ایشان مطرح می شود، انفعالی بودن این نظریه است؛ برخی چنین گفته اند: «هر علمی، همین که علم بود، دینی خواهد بود. تا جایی که به این گونه از علم دینی مربوط می شود، تصویری انفعالی از علم دینی خواهیم داشت. به عبارت دیگر، به جای آن که حامیان علم دینی - در انگاره مورد بحث - با هویتی فعال، در پی ایجاد آنچه می خواهند بروند، می توانند منتظر باشند و به محض این که دانشمندی، به کشف واقعییتی پرداخت، آن را دینی اعلام کنند» (باقری، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۱۱). یعنی دین در صدد تولید علم تجربی نیست؛ بلکه چشم انتظار نشسته و دست روی دست گذاشته تا ببیند علوم تجربی چه چیزی را ثابت و چه چیزی را ابطال می کنند؛ و بعد از به کرسی نشستن داده تجربی، دین فعال (بخوانید منفعل) می شود و برچسب دینی بودن را به آن چسباند و در پایان، کشف تجربی را به نام خود به ثبت می رساند!

مستشکل در ادامه، انفعالی بودن نظریه مذکور را ناشی از دلیلی می داند که پشت سر این دیدگاه وجود دارد و چنین می گوید: «استدلال این است که علم، کاشف واقعیت عینی است؛ و از آن جا که واقعیت، فعل خداست، علم (با پرده برداری از فعل خدا) دینی

است. این استدلال مبتنی بر توحید افعالی، حداکثر نتیجه‌ای که می‌دهد، این است که علم، الهی است، نه این که دینی است. برقراری رابطه‌ی مترادف میان دینی و الهی، مشکل‌آفرین است. ایشان با اظهار این که پژوهش‌گر باید علاوه بر ماده و صورت، به علت فاعلی و غایی امور نیز توجه داشته باشد، نتیجه می‌گیرند که همه‌ی علوم، دینی‌اند» (همان: ۱۱۱).

پاسخ این است که عام و خاص مطلق بودن نسبت بین الهی و دینی، زمانی است که ما، دین را به معنای خاص آن لحاظ کرده باشیم که شامل مجموعه‌ی اعتقادات و اخلاقیات و احکام فقهی و حقوقی‌ای می‌شود و از طریق وحی به ما رسیده است؛ یعنی همان معنایی که ما در ابتدای این نوشتار در تعریف دین بیان کردیم. در این صورت هر امر دینی، الهی است؛ ولی هر امر الهی، دینی نیست. اما دین یک معنای عام نیز دارد که مساوی با همان معنای الهی است؛ یعنی در این اصطلاح، مفهوم دینی به معنای هر آنچه منسوب به خداست، مد نظر است. در این صورت، رابطه‌ی بین دینی و الهی تساوی است؛ لذا برخی جاها که استاد بر امر الهی، مفهوم دینی بودن را نسبت می‌دهد، مقصود دینی به همین معنای عام است، نه دینی به معنای خاص. نتیجه این که هر کشف علمی که بر اساس اصول علمی و اطمینان‌آور باشد، از نگاه حضرت علامه جوادی آملی دینی به معنای عام است، نه دینی به معنای خاص آن.

بنابراین آنچه توسط عقل تجربی کشف می‌شود، از همان ابتدا دینی و الهی است؛ چنین نیست که نیاز باشد برچسب دینی و الهی بودن را به آن بچسبانیم و به نام دین، مصادره کنیم؛ بلکه این علم از همان ابتدای شکل‌گیری، دینی و الهی منعقد می‌شود. به دیگر سخن، چون ابزار فهم، الهی است و موضوع مطالعه نیز خارج از امر الهی نیست، لذا دستاورد علوم تجربی، نمی‌تواند غیردینی و الهی متولد شود تا کسی بگوید علم دینی و الهی، منفعل است. در حقیقت، علم تجربی غیرالهی و غیردینی، تحقق نمی‌یابد تا دین با انتساب خود به آن، حالت انفعالی داشته باشد.

برای روشن‌تر شدن پاسخ، توجه دوباره به چند جمله از کتاب «منزلت عقل در

هندسه معرفت دینی» خالی از فایده نیست. علامه جوادی در بخشی از کتاب، درباره علم اسلامی و غیراسلامی می‌فرماید: «علم اگر علم باشد، نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیراسلامی نمی‌شود. علمی که اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می‌زند و پرده از اسرار و رموز آن برمی‌دارد، به‌ناچار اسلامی و دینی است و معنا ندارد که آن را به دینی و غیردینی و اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۴۳). مقصود ایشان از اسلامی و دینی در این بیان، همان اسلامی و دینی به معنای عام است که مساوی با الهی بودن است. یا در جای دیگر، ایشان تأکید می‌کنند که «علم اگر علم است، نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده، این حقیقت را دریابد و خلقت خدا را طبیعت‌پندارد» (همان: ۱۴۴). همان طور که می‌بینید، با تفکیک بین علم و عالم، بر اسلامی بودن علم تأکید می‌کنند و مقصود از اسلامی بودن در این بیان نیز همان معنای عامی است که برای مفهوم دینی گفته شد.

۲.۴. شبیهه فقه‌گرایی

یکی دیگر از نقدهای طرح‌شده بر نظریه حضرت علامه جوادی آملی، فقه‌آلود دانستن نظریه ایشان است. می‌توان اشکال را در چند جمله به صورت خلاصه چنین بیان کرد: مستشکل محترم قائل است که یکی از دلایل دینی بودن علوم تجربی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، حجت شرعی بودن داده‌های علوم تجربی است (باقری، ۱۳۹۲: ۱۱۷)؛ و این مبنا، به نظر مستشکل با دو مشکل اساسی 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، اما تکلیف علم و علم دینی را نمی‌توان با آن تعیین نمود...؛ 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» (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

همان طور که می بینید، مستشکل با استخراج یکی از دلایل دینی بودن علوم تجربی از کلام حضرت استاد، دو اشکال را متوجه بیان ایشان کرده‌اند و حال آن‌که چنین دلیلی در کلام استاد وجود ندارد. بله، ایشان حجت شرعی بودن علوم تجربی را یکی از آثار دینی بودن علوم تجربی می‌داند، نه دلایل آن؛ و این دو، تفاوت زیادی با هم دارند. بهتر این است که مخاطب محترم را به داوری فرا بخوانیم و با هم به مطالعه بیان استاد بنشینیم. حضرت استاد بعد از تبیین حجت منطقی و اصولی در بیانی می‌فرماید:

حجیت شرعی بودن علوم در ظرفی که از حد فرضیه و صرف ظن فراتر رفته و به مرز علم‌آوری یا طمأنینه عقلایی رسیده باشند، مجوز استناد به شارع مقدس است. این صحت استناد، موجب می‌شود که در جاهایی که آن قضیه و مطلب علمی، دارای بُعد عملی و فقهی و حقوقی است، صحت احتجاج داشته باشد؛ یعنی به لحاظ اصولی حجت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۱۷).

چند نکته در کلام جناب استاد قابل تأمل است:

یک: ایشان در هیچ‌کجای بیان خود، حجت شرعی بودن علوم تجربی را دلیل بر دینی بودن آن نگرفته‌اند و مستشکل نیز آدرسی را ذکر نکرده‌اند. عباراتی که گمان می‌شد مستند مستشکل باشد، بررسی شد؛ عبارتی صریح‌تر از آنچه بیان شد، نیافتیم. این عبارت نیز بر خلاف مدعای مستشکل است.

دو: ایشان (آیت‌الله جوادی آملی) تصریح دارند که حجیت علوم تجربی در جایی است که ثمره عملی بر آن مترتب باشد، نه این‌که تمام داده‌های علوم تجربی، حجت شرعی باشد. یعنی هر کجا، داده‌ای تجربی به صورت اطمینان‌آور اثبات شد و بُعد عملی در آن قابل تصور بود، می‌تواند حجت شرعی باشد. مثل همان مثالی که خود مستشکل ذکر کرده‌اند؛ یعنی مهار شدن عفونت با پنی‌سیلین (باقری، ۱۳۹۲: ۱۱۸). بله، اگر چنین شد، بر مکلفان واجب است که برای سلامتی خود، از پنی‌سیلین استفاده کنند و این یکی از آثار دینی و الهی بودن یافته‌های پزشکی است. به بیان دیگر، حجت شرعی بودن استفاده از

پنی سیلین، دلیل دینی بودن این داده پزشکی نیست؛ بلکه چون دینی است، حجیت شرعی دارد.

مستشکل مطلب دیگری را بر کلام استاد مترتب می‌دانند و آن این که در حجیت شرعی، آگاهی مکلف به علم عینی، مورد نظر شارع است؛ نه خود علم عینی (همان: ۱۱۹). یعنی با آگاهی مکلف به علم عینی، تکلیف عملی او مشخص می‌شود، نه تکلیف دینی و الهی بودن یا نبودن علم. این اشکال، بر انتساب مبنایی به حضرت استاد مبتنی است (این که حجیت شرعی بودن علوم تجربی، دلیل دینی بودن آن است) که نه مستشکل آدرس آن را ذکر کرد و نه راقم سطور به آن دست یافت؛ و عبارت محتمل هم ادعای ایشان را اثبات نکرد. در هر صورت، آیت‌الله جوادی آملی، حجت شرعی بودن را یکی از آثار دینی و الهی بودن داده‌های علوم تجربی می‌داند؛ آن هم به صورت موجه جزئی (در جایی که به عمل مکلف مربوط می‌شود). ایشان حجت شرعی بودن را دلیل دینی و الهی بودن علوم تجربی نمی‌داند تا کسی اشکال کند که بین علم مکلف به علم عینی و دینی دانستن علم عینی، تفاوت است.

۲.۵. غفلت از هویت‌سازی علم یا ساده‌سازی علم دینی!

نقد دیگری که بر نظریه حضرت استاد مطرح شده، با عنوان ساده‌پنداری علم دینی از جانب ایشان بیان می‌شود. مستشکل به کلام خاصی از علامه جوادی آملی استناد می‌کنند؛ ما نیز عین عبارت را نقل و نقدهای طرح‌شده را بیان می‌کنیم و در پایان به توضیح مطلب خواهیم پرداخت.

استاد جوادی آملی در بیان اسلامی کردن دانشگاه‌ها و متون درسی می‌فرمایند: «اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها اسلامی شود، 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 آیات 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» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج: ۱۴۱).

با توجه به سخن نقل شده، ایشان برای اسلامی شدن دانشگاه‌ها و متون درسی، هفت شرط را ذکر می‌کنند که بسیار ساده و گویا به نظر می‌رسد. برخی به همین ظاهر عبارت اکتفا کرده و اشکال می‌کنند که این نوع نگاه به علم دینی، نوعی ساده‌سازی است. اشکال طرح شده این است که «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 در آورند، به واقع، نشان از افراط و در عین حال ساده‌سازی امور دارد؛ زیرا چنین شیوه‌ای نه تنها گرایش به اسلام را به دنبال ندارد، بلکه مایه ملال خاطر و اسلام‌گریزی خواهد بود» (باقری، ۱۳۹۲: ۱۲۰).

در ادامه، اشکال را چنین توسعه می‌دهند: «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...؛ در حالی که در سطوح مختلف می‌توان به گونه‌های مختلف سخن گفت...؛ در یک سطح می‌توان، به طور مثال، به فعل و انفعال

مواد بر یکدیگر (در علم شیمی) توجه داشت، بی آن که بر ذکر نام خدا یا آفرینش او یا هدف آن ضرورتی وجود داشته باشد؛ البته در سطحی فراتر، وقتی بخواهیم با نگاهی الاهیاتی به جهان بنگریم، آن گاه به طور مثال، همان فعل و انفعال را در ربط با خدا خواهیم دید. مشکل در برآمیختن این دو سطح، به پشتوانه این استدلال است که همه چیز در جهان، فعل خداست. این مفهومی مغالطه آمیز از توحید است. در نظر داشتن جنبه‌ها و حیثیت‌های گوناگون، لازمه اندیشه و حکمت است؛ چنان که گفته‌اند: «لولا الحیثیات لبطلت الحکمة» (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

نقدکننده محترم با این بیان و با استناد به متن مورد استشهاد از جناب استاد جوادی آملی، به تصور خویش، مهم‌ترین اشکال خویش را به کرسی نشانده است. حال این که از یک بحث مبنایی برگرفته از حکمت متعالیه غفلت شده و آن هویت‌ساز بودن علم است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸-۹). بر اساس اتحاد علم و عالم و معلوم (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳/۹۳۵)، علم جدای از هویت عالم نیست و هویت انسان، متأثر از داده‌هایی است که بر او عرضه می‌شود. به عبارت دیگر، علم بعد از تحقق شرایط حصولش، در متن نفس انسان تحقق می‌یابد و هستی جدیدی بر هستی انسان افزوده می‌شود. به همین سبب است که تغییر طبیعت به خلقت و توجه به علت فاعلی و غایی، اهمیت خود را می‌یابد و نبودش، به دانشگاه‌ها آسیب می‌رساند. این سطحی‌انگاری توحید نیست؛ بلکه جریان پیدا کردن سطح ابتدایی توحید در لایه رویین جامعه است. انسان محصول اندیشه خویش است؛ اندیشه هر چه الهی‌تر باشد، باعث تعالی بیش‌تر انسان می‌شود. لذا توجه به خلقت به جای طبیعت، نگاه به آغاز و انجام به جای غفلت از آن و استمداد از تکوین و تدوین در علوم تجربی، نه تنها ملال‌آور نخواهد بود؛ بلکه اگر درست و آنچه‌ان که شایسته است اجرا شود، انسان را از لایه بیرونی علم (به تعبیر استاد لاشه علم) به درونگاه اسرارآمیز عجایب خلقت رهنمون خواهد شد.

۳. نتیجه‌گیری (نگاهی دوباره به نظریه آیت‌الله جوادی آملی)

با توجه به مطالب طرح‌شده، بازگشتی دوباره به نظریه حضرت آیت‌الله جوادی آملی می‌تواند به عنوان نتیجه بحث، حسن ختامی برای نوشتار حاضر باشد.^۱

از نگاه ایشان، هر پژوهشی که در عالم صورت می‌گیرد (گذشته، حال و آینده)، یا پژوهشی است در قول خدا و یا اندیشه‌ای است در فعل او. قول خدا یعنی آنچه از جانب پروردگار به عنوان کتاب هدایت بر انبیا نازل شده است؛ فعل خدا یعنی تمام خلقت - چه آنچه دیده شده است و چه آنچه دیده خواهد شد و چه آنچه دیده نخواهد شد - پدیده‌ای خارج از این چهارچوب وجود ندارد. البته در بحث علم دینی، فقط عالم ماده مقصود است؛ چراکه غیر از محسوسات، خارج از حیطه پژوهش علوم تجربی است.

ابزار موجود در دست بشر برای مطالعه و پژوهش، یکی عقل است و دیگری نقل. عقل دارای اقسام مختلفی است که هر کدام در رشته خاصی کاربرد دارد؛ عقل تجربی، عقل نیمه‌تجربی، عقل تجربیدی و عقل ناب. از آنجا که مقصود از علم دینی، علم دینی تجربی است، عقل مطرح در بحث فعلی، همان نوع تجربی آن است؛ عقلی که تنها از طریق حس مستقیم و مشاهده حسی بی‌واسطه، به مطالعه پدیده‌های مادی می‌پردازد. نقل نیز یا کتاب است یا سنت.

آنچه از نقل به دست می‌آید، یا مربوط به علوم تجربی است و یا غیرتجربی؛ آنچه مربوط به علوم غیرتجربی می‌شود، دینی و الهی خواهد بود و محل نزاع نیست. همچنین اگر دستاورد علمی به دست آمده از نقل، مربوط به علم تجربی باشد و دلیل مستقیمی از نقل

۱. البته حسب قواعد نوشتار، باید خلاصه و نتایج حاصل از مطالب طرح‌شده، در نتیجه‌گیری آورده می‌شد؛ ولی به سبب طولانی شدن بحث، تکرار آنچه گفته شد را برای مخاطب ملال‌آور دانستیم. لذا به زعم نگارنده، نتیجه معنوی و باطنی این مباحث، گشودن نگاهی تازه، به نظریه مورد بحث است و بر خلاف عادت مرسوم، مقاله حاضر را با نگاهی دوباره به نظریه ایشان به پایان می‌بریم. البته ناگفته نماند که این نوشتار، فقط فهم نگارنده، از بیانات و کتاب‌های حضرت آیت‌الله جوادی آملی (دام عزه) و مباحثه‌های بلندمدت راقم این سطور با استاد فرزانه، جناب حجت‌الاسلام والمسلمین حاج آقا سعید واعظ جوادی (حفظه الله و رعاه) است؛ و چه بسا جهل مرکبی بیش نباشد. نگارنده، پیوسته خود را نیازمند مطالعه و دیدگاه اساتید محترم می‌داند.

بر آن باشد، باز هم دینی و الهی خواهد بود و محل نزاع نیست. محل نزاع در جایی است که انسان با ابزار عقل تجربی، نه از تدوین و نقل، بلکه از تکوین و پدیده‌های مادی، چیزی را کشف کند؛ این جاست که سؤال می‌شود آیا این داده تجربی، دینی است یا خیر؟

حضرت آیت‌الله جوادی آملی در نظریه خویش اثبات می‌کنند که تمام داده‌های تجربی برآمده از تدوین و خلقت (یقینی یا اطمینانی)، دینی به معنای عام است، یعنی همان الهی؛ چراکه موضوع مطالعه، خلق خداست با ابزاری که خود او به انسان داده است؛ و آن داده تجربی - که یا به حد یقین رسیده است و یا اطمینان - اگر مربوط به حوزه عمل هم بشود، حجیت شرعی پیدا می‌کند و علاوه بر الهی بودن، دینی به معنای خاص نیز می‌شود.

به دیگر سخن، تمام داده‌های علوم تجربی، بعد از گذر از مرز فرضیه و تبدیل شدن به نظریه یقینی یا اطمینان آور، الهی و دینی به معنای عام آن است؛ علاوه بر این، اگر آن یافت تجربی، به عمل مکلفان مربوط شود، دینی به معنای خاص نیز خواهد بود.

بزنگاه تعارض ظاهری، در جایی است که داده تجربی به دست آمده از تدوین و خلقت، با دلیل نقلی هماهنگ نباشد؛ مثلاً نقل بگوید عالم ماده از آب خلق شده است و علم تجربی بگوید از گاز. حضرت استاد در این جا نیز همان راه حل مطرح در تعارض چند نقل را مطرح می‌کنند؛ یعنی همان طور که در ادله نقلی، در صورت تعارض، با تخصیص و تقیید یا مرجحات سندی یا دلالی، رفع تعارض می‌کنیم و یکی از ادله نقلی را از حجیت ساقط می‌کنیم؛ در صورتی هم که داده تجربی به دست آمده از تکوین، با نقل تعارض پیدا کند، با تخصیص ظاهر دلیل نقلی یا تقیید آن و یا مرجحات دیگر، رفع تعارض می‌کنیم؛ و همان طور که با تخصیص و تقیید دلیل نقلی با نقل دیگر، اسلام و دینداری به خطر نمی‌افتد، با تخصیص و تقیید دلیل نقلی، با داده تجربی - که حجت است - نیز چیزی به خطر نمی‌افتد.

منابع

۱. باقری، خسرو (۱۳۹۲)، «حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی»، کتاب نقد، سال پانزدهم، شماره ۶۹، ص ۷۵-۱۲۷.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف)، دین شناسی، انتشارات اسراء، قم، چاپ پنجم.
۳. _____، (۱۳۷۲)، شناخت شناسی در قرآن، انتشارات رجاء، بی جا، چاپ دوم.
۴. _____، (۱۳۷۵)، ریح مختوم، ج ۱ و ۵، انتشارات اسراء، قم، چاپ اول.
۵. _____، (۱۳۷۹)، تسنیم، ج ۱، انتشارات اسراء، قم، چاپ دوم.
۶. _____، (۱۳۸۰)، انتظار بشر از دین، انتشارات اسراء، قم، چاپ اول.
۷. _____، (۱۳۸۱)، شریعت در آئینه معرفت، انتشارات اسراء، قم، چاپ سوم.
۸. _____، (۱۳۸۷ ب)، اسرار الصلاة، انتشارات اسراء، قم، چاپ چهارم.
۹. _____، (۱۳۸۸)، «علم نافع و هویت ساز»، فصلنامه پژوهشی اسراء، ۱۳۸۸، سال اول، شماره اول، ص ۲۸-۹.
۱۰. _____، (بی تا)، وحی و رهبری، بی جا.
۱۱. _____، (۱۳۸۷ ج)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، انتشارات اسراء، قم، چاپ سوم.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، نهاية الحکمة، ج ۳، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم، چاپ اول.
۱۳. علامه حلی، (بی تا)، کشف المراد، انتشارات مصطفوی، قم.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، کافی، ج ۸، دار الکتب الإسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۱۵. المظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، ج ۲، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، چاپ سوم.