

## سرنوشت یک نقد؛ بازخوانی نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

\* مهدی حسین‌زاده یزدی  
\*\* نازیلا اخلاقی

### چکیده

در میان قائلین به معناداری و امکان تحقق علم دینی، آیت‌الله جوادی آملی با اتخاذ رویکردی ایجابی و با تکیه بر مباحث مختلف سنت تفکر اسلامی، معتقد به امکان تحقق و هستی‌پذیری علم دینی است. در بیش از یک دهه گذشته با تقریرهای متنوعی مواجه‌ایم که در دوسویه نقادی و تایید نظریه ایشان به رشته تحریر در آمده و به تنقیح دیدگاه ایشان منجر شده است. در میان منتقدان، استاد خسرو باقری بیشترین و تأمل‌برانگیزترین نقدها را بر این دیدگاه وارد کرده است. با توجه به اینکه انتقادات ایشان ساحت‌های مختلفی از نظریه را در بر گرفته، در برخی موارد با پاسخ‌گویی صاحب‌نظران مدافع نظریه مواجه گردیده است. به نظر می‌رسد تأمل بیشتر در آثار آیت‌الله جوادی آملی، مانع از ظهور برخی انتقادات است. از این‌رو، نوشتار حاضر، درصدد پاسخ‌گویی به برخی از انتقادات ایشان با مرور و تمرکز بر آثار آیت‌الله جوادی آملی است.

### کلیدواژه‌ها

دین، علم، علم دینی.

## مقدمه و بیان مسأله

علم دینی، یک منظومه معرفتی درباره جهان واقع خواهد بود و فهم آن، مستلزم تحقیق در مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی علم و مبانی متقن دین‌شناختی است. امروزه پیدایش اصطلاح علم دینی در فضای فکری و فرهنگی جامعه علمی کشور به محور برخی مباحثات و مجادلات مبدل گشته است؛ به گونه‌ای که در میان موافقان و مخالفان با تقریرات متنوعی مواجه هستیم. به‌رغم طرح مباحث متنوع و گوناگون درباره علم دینی، همچنان حوزه‌های نامفتوح و پرسش‌های بسیاری برای پاسخ‌گویی بر جای مانده است. در عین حال، به نظر می‌رسد فارغ از پرسش‌های جدید، امر دیگری که شایان توجه است، بازخوانی ایده‌های موجود به منظور استخراج و تدقیق سؤالات و صورت‌بندی آن‌ها است. به همین سبب، زمینه برای بازبینی و بازپژوهی فعالیت‌های علمی انجام‌شده که بخشی از آن ارزشمند و قابل استفاده است، فراهم خواهد بود.

از این رو، مقاله حاضر، باهدف کاویدن، بازپردازی و بازخوانی آثار تولیدشده آیت‌الله جوادی آملی در زمینه تبیین نظریه علم دینی؛ با امید کشف پهنه‌های جدید و صورت‌بندی مجدد مباحث موجود و گشودن افق‌های نوین در این حوزه بحث‌برانگیز با تمرکز بر پاسخ‌گویی به برخی از انتقادات دکتر خسرو باقری در این حوزه آغاز خواهد شد.

## ۱. مفهوم‌شناسی دین

نقطه آغازین کلام در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، طرح و بررسی مبانی دین‌شناختی مورد تایید ایشان است. دکتر باقری نیز در منقح‌ترین نقد خود در مقاله‌ای با عنوان «نقد و ارزیابی: حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی» بررسی انگاره علامه جوادی آملی<sup>۱</sup> بیان کرده است که در میان باورهای پشتیبان نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، دین به حقایق برگرفته از قول خداوند و نیز به حقایق برگرفته از فعل خداوند اطلاق شده است (باقری، ۱۳۹۲: ۷۸). همچنین ذیل عنوان نقد باورهای مربوط به دین: الف) خلط امور تکوینی - دنیوی؛<sup>۱</sup>

۱. در پاسخ به نقد فوق، حجة الاسلام پارسانیا در گفت‌وگویی با عنوان «نقد نقد در پرتو ایضاح مفهومی نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی» به تشریح مبانی دین‌شناختی آیت‌الله جوادی آملی و رفع برخی شبهات پرداخته است.

ب) تناقض آمیز بودن تعریف موسع دین و در آمیختن مفاهیم الهی - دینی؛<sup>۱</sup> (ج) ویژگی دایرةالمعارفی،<sup>۲</sup> مطرح و به نقادی در این ساحت پرداخته‌اند. ایشان معتقدند که در تعریف دین دو معنا لحاظ شده است: در شرایطی که تعریف نخست حول محور متون دینی استقرار می‌یابد، تعریف دیگر فراتر از متون دینی است و هرگونه علم کاشف از واقع و یا فراهم‌آورنده اطمینان عقلانی را شامل می‌شود (همان: ۸۳). دکتر باقری، معتقد است آیت‌الله جوادی آملی دین را متعلق به جهان تکوین ندانسته و در قلمرو معرفت به جهان جای داده‌اند. حاصل آنکه دین را امری معرفتی قلمداد نموده‌اند، خواه چنین معرفتی در قالب قول خداوند جلوه‌گر شود و خواه ناظر به فعل خداوند باشد. در عین حال، دکتر باقری در تلاش است تا القا نماید آیت‌الله جوادی آملی، دین را از سنخ موجودات و حقایق ندانسته و آن را معطوف به گزاره‌ها و قضایا در نظر گرفته است؛ نتیجه حاصل آن است که دین از منظر آیت‌الله جوادی آملی امری معرفتی معرفی شده است و این معرفت می‌تواند در شریعت تمرکز یابد و یا حاصل مطالعه جهان باشد (همان: ۸۴). در نهایت، ایشان بر این باور است که آیت‌الله جوادی آملی، ذات و کُنه صفات خداوند را به‌عنوان عرصه‌هایی از دین که غیرقابل درک برای عقل است، نام برده و در عرصه‌هایی از دین معرفی نموده‌اند که برای عقل، منطقی ممنوعه است. با استناد به مطلب فوق، پرسش‌هایی را قابل طرح دانسته‌اند که عبارتند از: «آیا این سخن بدان معنا است که حقیقت، ذات و صفات خدا در علم و حیانی یا شریعت، تحقق تام دارد و عقل از دسترسی به آن عاجز است؟ آیا این سخن، معنای محصلی دارد؟ اگر دانش و حیانی به انسان‌ها ارزانی شده است، باید علی‌الاصول، متناسب با ساختمانی فهمی و عقلانی آن‌ها تنظیم شده باشد و چنانچه این ساختمان، قابلیت درک ذات و صفات خداوند را ندارد، مطرح شدن چنین حقایقی در قالب دانش و حیانی نیز ممتنع خواهد بود» (همان: ۸۵).

۱. در پاسخ به شبهه فوق، مقاله‌ای با عنوان «بازنگاری نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی» (همراه پاسخ به برخی شبهات) به قلم محمدعلی اکبری و حجة‌الاسلام واعظ جوادی شایان توجه است.  
 ۲. حجة‌الاسلام سوزنچی در مقاله‌ای با عنوان «علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی» و در کتاب «معنا، امکان و راه کارهای تحقق علم دینی» به اشکال فوق پاسخ گفته‌اند.

به منظور پاسخ به شبهات فوق رویکرد آیت‌الله جوادی آملی در زمینه دین بدین شرح است:

### چیستی دین

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است، اظهار نظر در زمینه دین و شریعت<sup>۱</sup> متفرع بر جهان‌بینی و هستی‌شناسی است و هستی‌شناسی خود متأثر از مسئله شناخت علم، ملاک‌ها و ابزار آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ب: ۱۹۸). به منظور شفافیت مطلب، در ابتدای بحث لازم است تفکیک و مرزبندی میان دین و شریعت صورت پذیرد:

### مفهوم دین

آیت‌الله جوادی آملی دین را شکوفاشده فطرت معرفی نموده و دین اسلام را دین فطری می‌داند. هر دو بخش دین، یعنی اعتقاد به هست‌ها و نیست‌ها و بخشی که مرتبط با التزام عملی به بایدها و نبایدها است، فطری انسان دانسته شده‌اند (همو، ۱۳۷۸: ۱۷۲). به حسب ظاهر، به نظر می‌رسد دین در آثار آیت‌الله جوادی آملی در معانی گوناگون به کار گرفته شده است. گوناگونی و تنوع تعاریف ذکر شده، وابسته به موضوعات متنوع مطرح شده در مجموعه آثار و نظریات ایشان، امری طبیعی خواهد بود؛ چراکه متناسب با هر مبحث، به جنبه‌ای از دین توجه شده است. متناسب با مباحث علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، دو تعریف از دین، یکی خاص و دیگری عام، بیشترین کاربرد را به خود اختصاص داده است. ایشان نام‌گذاری دین را مربوط به اصطلاح دانسته است. «اگر دین را امری الهی بر اساس مشاهدات عینی و عالم منفصل و عقل منفصل بدانیم - که حق نیز همین است - بسیاری از آنچه با نام دین شهرت یافته، دین نیست؛ اما اگر شهود غیبی یا امر الهی را در دین بودن یک مکتب شرط ندانیم - چنانچه احیاناً قرآن و آیه دین را بر مکتب باطل هم اطلاق کرده است - دین معنای گسترده‌ای می‌یابد» (همو، ۱۳۸۱: ج: ۸۸). حاصل آن‌که، دو تعریف از دین

۱. در بسیاری از آثار آیت‌الله جوادی آملی دین و شریعت مترادف یکدیگر استعمال شده و این امر منجر به بدفهمی و اختلاط جنبه‌های مختلف این دو حوزه در مباحث ایشان شده است. در برخی از آثار نیز میان دین و شریعت تفکیک لازم صورت پذیرفته است، در متن به معنای دقیق هر یک اشاره شده است.

در مکتوبات ایشان برجسته است: نخست، تعریف عام است که دین را مجموعه‌ای اعم از عقاید، اخلاق، فقه الهی و غیر الهی دانسته و در این معنا، مارکسیسم و اومانیزم را دین و مکتب می‌پندارد؛ در این معنا، مراد از دین، مکتبی است با مجموعه‌ای از مقررات اجرایی، عقاید و اخلاق که به‌منظور راهنمایی انسان در مسیر سعادت‌مندی ارائه شده است. بنا بر چنین ملاحظه‌ای، دین به دو قسم بشری و الهی تقسیم شده و عنوان دین، قابل اطلاق بر مکاتب غیرالهی نیز می‌باشد (همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۴). دوم، تعریف خاص است که دین را مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، حقوق و فقه الهی دانسته که فرآیندهای نظری و عملی را با مشاهدات باطنی، ادراک و آن را تجربه دینی قلمداد می‌نماید. این معنا، مترادف با دین حق است که از جانب خداوند متعال نازل شده است و به صورت حکمت عملی و نظری ارائه می‌شود (همو، ۱۳۸۶ ب: ۱۱۱؛ ۱۳۸۱ الف). این تعریف، سلسله معارف عملی و علمی را که مجموعه اعتقاد به هست‌ها و نیست‌ها و اعتقاد به مجموعه باید‌ها و نباید‌ها است، دین می‌نامد (همو، ۱۳۷۸: ۱۴۵؛ ۱۳۸۵: ۱۵۹؛ ۱۳۸۱ ب). در نهایت، به نظر می‌رسد تعریف مورد قبول آیت‌الله جوادی آملی از دین و آنچه در مباحث علم دینی مدنظر است، به شرح زیر می‌باشد: «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه 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، همان‌گونه که محتوای اخلاقی و این که چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌گردد» (همو، ۱۳۹۳ الف: ۱۹).

### بعد هستی‌شناختی دین

در بعد هستی‌شناختی، پرسش‌ها در ارتباط با مبدا پیدایش مجموعه‌ای با نام دین شکل گرفته است؛ مجموعه‌ای برای هدایت بشر و متعلق اراده تشریحی خداوند و پاسخ همان‌گونه که ذکر شد، دین را مخلوق اراده و علم ازلی خداوند می‌داند. این بعد از دین، موجودی حقیقی و خارجی است و در دسترس هیچ بشری نبوده و مکشوف کسی نیست (همو، ۱۳۹۳ الف: ۳۷۳). با فهم صحیح بعد هستی‌شناختی دین در ادبیات آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان دریافت مقصود ایشان آن‌گاه که دین را منحصرأ همان حکم خداوند در نظر

آورده‌اند، چیست؟ با این توضیح که حکم خداوند را تنها ناشی از اراده الهی دانسته و اراده الهی را حکیمانه و قابل استناد به علم و حکمت مطلق خداوند می‌داند (همو، ۱۳۹۴: ۲۴). در بخش هستی دین، دین شامل مجموعه‌ای از اعتقادات، احکام و اخلاقیات است و از این حیث، در مرحله نخست متعلق اراده الهی واقع شده است. با این توضیح که اراده از صفات ذات خداوندی است و از سنخ وجود است و مصداق عینی و خارجی دارد (همان: ۹). در این بعد از دین، عقل بشری تنها شأن ادراکی نسبت به محتوای دین دارد و عقل آدمی در این بُعد، فاقد شأن جعل و انشای احکام است. در هستی دین، سخن از خلق است نه فهم، به همین سبب، عقل همانند نقل، تنها گزارشگر و مدرک احکام و دستورات الهی است. به بیان دقیق‌تر، در بعد هستی‌شناسی دین، عقل می‌تواند برخی احکام مولوی شارع را کشف و ادراک نماید.

#### بعد معرفت‌شناختی دین

در بعد معرفت‌شناختی، پرسش آن است که بشر از کجا علم به محتوای دین خواهد یافت؟ پرسش اصلی در بعد معرفت‌شناختی، جست‌وجوی منابع معرفتی دین است (واعظی، ۱۳۸۷: ۱۱). «منبع معرفت دینی منحصر در دلیل عقلی<sup>۱</sup> و دلیل نقلی<sup>۲</sup> است و دلیل نقلی، منحصر در قرآن و حدیث است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۴). روشن شد که عقل، یکی از منابع دین است و نه در برابر آن؛ به این معنا که عقل از ابزار کشف دین است که منشأ آن اراده خداوند است. عقل، چراغی پُر فروغ و در خدمت وحی است (همو، ۱۳۸۱: ج ۴۱۰؛ ۱۳۸۲: ۴۱۹). این سخن، بدین معنا نیست که عقل و استدلال تجریدی و همچنین حس و تجربه، هم‌أفق با وحی است بلکه به این معنا است که آنچه در دسترس بشر عادی است، فهم و تفسیر وحی است. بنابراین، آنچه هم‌طراز با نقل منبع معرفت دینی قرار گرفته است، ادراک معتبر و مضبوط بشر از دین است (همو، ۱۳۹۳: الف: ۱۸۱). باید توجه داشت هر عقلی، از منابع اثباتی دین نیست، بلکه معیار و ضابطه‌ای در این خصوص مدنظر قرار داده شده است: عقل

۱. مقصود عقل برهانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

۲. مقصود نقل معتبر است (همان: ۱۱۲).

برهانی، منبع اثباتی دین است و با مبادی و مبانی آن، وجود خداوند و ضرورت نیاز به پیامبران، همچنین ضرورت نیاز به وحی به اثبات می‌رسد. در این معنا است که «منبع اثباتی بودن عقل برای دین، قطعی و بین است و احتیاج به دلیل ندارد؛ بلکه با دلیل عقلی بین، منبع اثباتی بودن نقل نیز ثابت می‌شود» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹۶). حاصل آنکه، عقلی که می‌تواند خداوند را در منطقه فعل<sup>۱</sup> مورد سوال قرار دهد و حجت و برهان آن از نظر قرآن حکیم، مسموع و معتبر است، چنین عقلی که به منظور رفع محذورات آن، خداوند، انبیاء را ارسال نمود، اگر در مواردی با همان مبانی متقن مطلبی را ادراک کند که خداوند چنین قرار داده است، در این حالت ادراک عقلی به مانند نقل معتبر می‌شود. «دلیل نقلی در حقیقت، قول خدا را ارائه می‌دهد و دلیل عقلی فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی حجت شرعی تلقی می‌شود» (همو، ۱۳۹۳ الف: ۶۵). عقل برهانی در چارچوب معرفت دینی قرار گرفته و همانند نقل، کاشف حکم الهی است، بدون آنکه خود، حاکم باشد؛ چراکه عقل در قلمرو ادله شرعی کاشفیت خود را زمانی احراز می‌کند که معارض و مزاحم وجود نداشته باشد. در صورت ابتلای به تعارض، با رجوع به قانون، تلاش می‌شود تا علاج تعارض با تشخیص یقینی و غیریقینی، دلیل قطعی برگزیده شود. به تبع زمانی که تعارض بین دو امر، یکی مفید طمانینه عقلی و دیگری غیرمفید باشد، دلیلی که موجب اطمینان می‌شود برگزیده خواهد شد. «در این جهت فرقی میان دلیل عقلی و نقلی نیست به طوری که گاهی دلیل نقلی، مقدم بر دلیل عقلی و زمانی دلیل عقلی، مقدم بر نقلی می‌شود» (همان: ۹۹).

عقل مبرهن به عنوان منبع غنی دین، خطوط کلی احکام دین را استنباط می‌نماید. با این وجود، آنچه از وحی در اختیار بشر عادی است، بعد معرفتی دین از نوع درجه دوم بوده و مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی را در بر می‌گیرد که بشر عادی توان فهم آن را از دین دارد. این بعد از دین، اعتباری بوده و علمی حصولی است؛ به همین سبب

۱. منطقه ذات و صفات ذات خداوند برای عقل ممنوعه است. «عقل می‌داند که ادراک ذات حق تعالی که عین ذات اوست نیز منطقه ممنوعه است و هیچ مدرکی به آنجا دسترسی ندارد همان‌گونه که صفات حق تعالی که عین ذات اوست نیز منطقه ممنوعه دیگری برای عقل است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف: ۵۶ - ۶۵).

خطا و اشتباه در آن راه دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ب: ۳۷۴؛ ۱۳۸۱: د: ۵۸). بنا بر آنچه تا کنون بیان شد، در می‌یابیم که عقل و نقل در مقابل یکدیگر نبوده و همتای هم از منابع اثباتی دین به‌شمار می‌آیند. از این‌رو، دین، گاه به زبان عقل بیان می‌شود و گاه به زبان نقل؛ با این وجود در بسیاری از فروع جزئی، عقل به دلیل نقلی معتبر نیازمند است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۸۶؛ ۱۳۸۱ الف).

### رابطه عقل و دین

دکتر باقری در بخش دیگری از مقاله یادشده به نقادی باورهای مربوط به نسبت میان عقل و دین پرداخته است. ذیل این عنوان آمده است:

«آیت‌الله جوادی آملی کوشیده است تقابل میان عقل و دین را حذف کرده و عقل و نقل، هر دو را در حیطه دین و در خدمت آن قرار دهد. هر چند این تلاش از صبغه‌ای عقل‌گرایانه برخوردار است و آمدن عقل در عرصه دین، جایی برای علوم عقلی در ذیل دین می‌گشاید، اما از دیگر سو، عقل را چنان محدود و منفعل می‌سازد که بتواند در این حریم استقرار یابد. همان‌گونه که در بیان باورها اشاره شد، از نگاه ایشان، عقل در داخل هندسه معرفت دینی، هیچ سهمی ندارد، جز اینکه آینه نمایان‌گر شریعت و احکام آن باشد. اگر هم عقل بتواند در قبال گزاره‌های متون دینی، نقش‌هایی چون تخصیص‌زدن به گزاره‌های عام یا مقید کردن گزاره‌های مطلق (به‌عنوان مخصص یا مقید لبی) ایفا کند؛ از نگاه ایشان، تمام این تلاش‌ها برای آن است که عقل، حکم دین را چنان که هست، آشکار سازد؛ زیرا عقل در قبال دین، هیچ‌گونه حکمی از ناحیه خود برای عرضه ندارد» (باقری، ۱۳۹۲: ۱۰۳).

به علاوه، ایشان معتقدند حاصل رویکرد آیت‌الله جوادی آملی منقاد کردن عقل است. در توضیح این نظر، بیان شده است که آیت‌الله جوادی آملی بر نقش انفعالی عقل آن‌چنان تاکید نموده‌اند که هم‌عنانی حکم عقل و حکم شرع را در قاعده فقهی مطرح‌شده (کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل)، در صورت پذیرش، هرگز به این معنا نمی‌گیرند که عقل از نزد خود حکمی صادر نماید که با حکم جداگانه شرع هماهنگ باشد، بلکه اصرار می‌ورزند که عقل از خود حکمی نداشته و آنچه عقل نامیده می‌شود، تنها بیان و بازتاب آئینه‌وار حکم شرع است (همان: ۱۰۴).



### مفهوم‌شناسی عقل

آیت‌الله جوادی آملی بر این اعتقاد است که از عقل باید در سه مرحله بحث شود: «۱. شناخت عقل، ۲. فرق یقین و قطع منطقی و قطع روانی، ۳. امتیاز عقل منبعی از عقلی که مخاطب فهیمی است؛ تا روشن شود فتوای عقل، فتوای دین است و نیز عقل در مقابل نقل است، نه در برابر دین» (جوادی آملی، ۱۳۸۱ ه.ق). در همین راستا، چندین پرسش قابل طرح است: اول آنکه آیا عقل توان جعل قانون دینی و انشای احکام اسلامی را دارد یا خیر؟ و در صورتی که جعل احکام دین خارج از صلاحیت عقل باشد، آیا عقل میزان شریعت است یا خیر؟ به این معنا که می‌تواند در صحت و درستی، صواب یا خطا، حق یا باطل بودن احکام به داوری بنشیند؛ به گونه‌ای که بتوان صحت و بطلان احکام دینی را توسط عقل نمایان ساخت (همو، ۱۳۹۳ الف: ۳۸).

توجه به این مهم ضروری است که مقصود از عقل در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، خصوص عقل تجربیدی محض نیست، بلکه گستره آن عقل تجربی، عقل نیمه تجربیدی و عقل ناب را در برمی‌گیرد. به عبارت دیگر، عقلی که در فلسفه و کلام، براهین نظری خود را نشان می‌دهد، عقلی که در علوم انسانی و تجربی ظهور می‌یابد، عقلی که عهده‌دار ریاضیات است و در نهایت عقلی که از عهده عرفان نظری برآید، جملگی را در بر گرفته است. ذکر این مطلب خالی از فایده نیست که توجه شود انسان چهار عقل ندارد. عقل، قوه فهمی است که در وجود انسان نهادینه شده و تفاوت در مقدماتی است که عقل به منظور استنتاج به کار می‌گیرد. گاه از مقدمات تجربی و یا از قضایای عرفی برای برهان بهره می‌برد، گاهی از مقدمات عقلی محض و یا نیمه‌محض استفاده کرده و در مسیر کشف مجهولات به نتیجه می‌رسد (همان: ۲۵ - ۲۸).

بنابراین در نظریه علم دینی، معنای عقل از نظر ایشان، شاخه‌های مختلف معرفت را که محصول کاربست گونه‌های چهارگانه آن است، در برمی‌گیرد و هرگاه یقین آور و یا موجب طمانینه گردند، علم به‌شمار آمده و در کنار نقل، منزلت ویژه‌ای در ساحت دین‌شناسی می‌یابند. حاصل آن که، محصول معرفتی عقل در دانش تجربی، ریاضی، کلام و فلسفه و نیز عرفان، در صورتی توان ورود به مباحث علم دینی را خواهد داشت که یا از سنخ قطع و یقین باشد و یا مفید طمانینه و اطمینان عقلایی؛ به بیان دیگر، یا علم و یا علمی

باشد. نتیجه مترتب بر این دیدگاه، آن است که عقل به معنای وسیع خود مدرک فعل و قول الهی است (همان: ۶۱).

### شأن عقل در برابر دین

در مقابل مدعای دکتر باقری و با مراجعه به آثار آیت الله جوادی آملی و تمرکز بر شأن عقل در برابر دین، روشن است که میان دین و عقل، ارتباطی دوسویه برقرار است؛ به گونه‌ای که پس از تبیین رابطه، تفکیک و جداسازی آن دو، امری بیهوده است. با مفروض دانستن دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابت که تبیین‌گر رابطه انسان و جهان و نیز پیوند میان این دو است، نقش دین نسبت به جمیع علوم آشکار شده و بر این مبنا، دین نه تنها در مخالفت با عقل نیست، بلکه مدلول اصل و قوانین مبرهن عقلی است (همو، ۱۳۸۶: ب: ۱۶۸). از سوی دیگر، تبیین ارزش گذاری عقل به واسطه چهار مطلب قابل اثبات است:

۱. محور شریعت، حکم الله است.
  ۲. تنها منبعی که حکم الله از آن منشا می‌گیرد، اراده الهی است.
  ۳. ادله شرعی، تنها کاشف اراده خداست.
  ۴. ادله شرعی، یا عقلی یا نقلی یا کتاب است یا سنت معصومین» (همو، ۱۳۹۴: ۱۸۱).
- اعتبار دینی عقل موجب شده است تا به عنوان حجت الهی در حوزه معرفتی دین از جایگاه معتبر و با اهمیتی برخوردار شود. چنین جایگاه و اعتباری بهره‌مندی از عقل در فهم وحی را ممکن و میسر ساخته و شأنیت داوری و حضور دین را در دایره علوم عقلی فراهم می‌آورد (همو، ۱۳۸۶: ب: ۳۵۱). از سویی، دین اهمیت عقل را در هر دو بعد نظر و عمل بیان می‌نماید و افزون بر ارزش گذاردن بر عقل، سمت و سوی اندیشیدن صحیح و انتخاب درست انگیزه‌ها را در تعالیم خود بیان می‌دارد، دین عقل را رها و تنها نمی‌گذارد و با راه و روش صحیح، عقل را به سمت کشف حقایق مجهول رهنمون می‌شود. از دیگر سو، ترقی ارزش تعقل به حدی است که از ادله قطعی شرع شناخته می‌شود و عقل نیز به مانند نقل دارای ویژگی حجیت و کاشفیت از اراده حکم خداست (همو، ۱۳۹۴: ۱۷۹). در توضیح این مطلب می‌توان از قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع بهره برد. ممکن است تصور شود که

قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل»، به این معنا است که عقل، مصدر صدور احکامی بوده و مورد تایید شرع قرار می‌گیرد. معنای این قاعده آن نیست که اگر عقل به حکمی فتوا دهد، الزاماً دلیل نقلی مطابق آن از شارع مقدس صادر شود؛ چرا که در این صورت، عقل نیز به مانند اجماع، استقلال خود را از دست داده و در برابر سنت به عنوان منبع مستقل دینی نیست، بلکه زیرمجموعه سنت قرار خواهد گرفت. معنای قاعده تلازم این است که اگر عقل، حکمی صادر کرده است مشخص می‌شود که اراده الهی تنها منبع مستقل است که به آن تعلق می‌گیرد. «همان‌طور که ظاهر قرآن، کاشف از اراده الهی می‌باشد و همچنین سنت اعم از قول و فعل و تقریر، کاشف اراده خداست، برهان عقلی نیز کاشف از اراده الهی است» (همو، ۱۳۸۱: ۵۸). مفاد قاعده مذکور، این است که عقل همتای نقل و در جوار آیات و روایات، منبع شناخت و کسب معرفت به احکام شرع است. در نتیجه، در حوزه شریعت به عنوان مدرک است و نه حاکم (همو، ۱۳۹۳ الف: ۴۳). عقل، به عنوان یکی از منابع قوی دین، گاه مصباحی است که مسائل دینی را به خوبی ادراک می‌کند، به این معنا که آیات و روایات را بررسی، تنظیم و هماهنگ می‌نماید و گاه خود، منبع مستقل دین است. در حقیقت، گاهی عقل، پیام مستقل دارد و برخی مواقع در زبان سکوت، مطلبی را امضا نموده و اعتراضی نسبت به آن ندارد. ناتوانی عقل از ادراک مستقل برخی امور به معنای مخالفت با آن احکام نیست، به این دلیل که مخالفت عقل در شرایطی معنا می‌یابد که درباره آن مطلب، نظری داشته باشد. به این معنا که عقل هرگاه مطلب را ادراک نماید، درباره آن فتوا می‌دهد و اگر در امری به جهت عجز و ناتوانی که برخاسته از ذات عقل است نتواند حکمی صادر نماید، موضوع مخالفت، منتفی خواهد بود (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۳۰). عقل در صورت استقلال در استدلال حکمی صادر می‌نماید و این به معنای فهم محتوای قرآن و روایات نیست. بلکه به اصطلاح اصولیین، عقل در مستقلات عقلیه، منبع دین است. بدین ترتیب، اگر در مواردی عقل، حکمی داشت و در همان موارد نقل نیز مطالبی را بیان کرده بود، نقل، موید عقل و حکم او، امضای حکم عقل است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۸۳). در انتها باید توجه داشت ناتوانی عقل از فهم جزئیات احکام شرعی قابل طرح است. در این گونه موارد پس از نظردهی وحی، عقل نه تنها در برابر چنین احکامی سکوت نکرده و مخالفتی ندارد، بلکه آن‌ها را مورد تایید قرار می‌دهد. حاصل

آنکه، عقل دلایل و حکمت‌های کلی را درک نموده و به یاری آن‌ها به فهم بسیاری از مصالح موجود در احکام نایل می‌آید و به تایید و تحکیم آن حکام می‌پردازد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۳۰).

### نسبت‌سنجی میان عقل، نقل، دین و وحی

پاسخ دیگر را می‌توان در نسبت‌سنجی میان عقل برهانی، نقل، دین و وحی جست‌وجو کرد. از رابطه میان عقل و دین و نسبت میان آن‌ها گاهی با عنوان عقل و وحی، گاه با عنوان عقل و نقل و گاهی به عقل و شریعت تعبیر می‌شود. به همین سبب، ضروری است نسبت میان هر یک به تدقیق بیان شود. در خلال این بحث دو سوال قابل طرح است: نخست، طرح این پرسش که آیا عقل در قلمرو دین و نقل و شریعت صاحب جایگاه است؟ و آیا همتای دین خواهد بود؟ دومین پرسش، مرتبط با نقش دین در تبیین نظام‌های اعتقادی است (همو، ۱۳۸۱ هـ).

نسبت میان عقل و نقل، در بخش مربوط به منابع معرفت‌شناختی دین به تفصیل بیان شده است. در تمامی نسبت‌سنجی‌ها و با استناد به منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، مقصود از عقل برهانی، همان است که با اصول و علوم متعارفه خود، اصل وجود جهان و صفات و اسمای الهی را به اثبات رسانده است (همو، ۱۳۹۰: ۱۷۰). لازم به ذکر است که ادراک‌کننده دلایل عقلی و نقلی، تنها عقل است. به این معنا که عقل در طرح دلیل عقلی، ابتدا می‌فهمد و سپس استدلال می‌نماید و در دلیل نقلی، ابتدا می‌شنود و سپس می‌فهمد و در نهایت استدلال می‌نماید. به عبارت دیگر، در یکی هم متکلم است و هم مستمع و در دیگری فقط مستمع فهیم است (همو، ۱۳۸۸: ۲۴). همچنین عقل، اموری را به نحو مستقل درک نمی‌نماید، برخی از این امور اصلاً به واسطه عقل درک نمی‌شود و برخی را نیز می‌تواند فی‌الجمله درک کند. نسبت دلیل نقلی متناسب با آن مقدار که به واسطه عقل قابل ادراک نیست، به شکل نوآوری و تاسیس است و نسبت به آن مقدار که عقل فی‌الجمله قدرت فهم دارد، تایید است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۴۰).

نسبت‌سنجی میان عقل و دین، نیازمند مقدماتی از جمله تنقیح و توضیح مبادی تصویری این بحث است. به همین منظور، پیش از این مراد از دین، عقل و مقصود از نقل بیان شد. در

سنجش نسبت میان عقل و دین، دین واحد و حق یعنی اسلام و عقل انسان با توانایی درک معارف، احکام و برخی قوانین به‌عنوان پیش‌فرض این بحث پذیرفته شده است. به این معنا که توان عقل و خرد در ادراک امور و حقایق و ارزش معرفت‌بخشی آن را مسلم دانسته و وجود دین اسلام در جایگاه دین حق - که مصنوع و مخلوق پروردگار است - به‌عنوان اصل موضوعی پذیرفته می‌شود (همو، ۱۳۹۳ الف: ۱۸). عقل برهانی که در حقیقت موازین قطعی الهی را ارائه می‌نماید، می‌تواند از مبانی احکام دین محسوب شود. بدین ترتیب، دین، اراده خداوند است که گاه توسط عقل و گاهی به‌واسطه نقل مکشوف می‌شود و در برخی موارد به هر دو سبب و به‌طور مستقل یا انضمام آشکار می‌گردد. «نقل (متن منقول) موجودی است ممکن؛ مخلوق و کاشف اراده خداوند و عقل (متن میرهن معقول) موجودی است ممکن؛ مخلوق و شاهد اراده الهی» (همو، ۱۳۸۲ د: ۱۴۵). به علاوه، عقل برهانی در قلمرو حکمت عملی، توان کشف قاعده اصولی، قاعده فقهی و نیز حکم فرع خاص را دارا است و این سه قسم، هر سه در حوزه علوم دینی مشهودند (همو، ۱۳۹۳ الف: ۱۰۰).

در نسبت میان عقل و وحی<sup>۱</sup> نیز، عقل می‌فهمد که از قدرت درک مسائل جزئی عاجز است و در این موارد نیازمند وحی است. با این وصف، نظرات موجود در این باب به چند دسته تقسیم شده است.

رویکرد مورد تایید آیت‌الله جوادی آملی، رویکردی است که در آن عقل نسبت به برخی معارف معیار و نسبت به برخی دیگر مصباح و در برخی دیگر مفتاح شریعت است. توضیح آنکه، معیار و میزان بودن عقل در نسبت با برخی از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن معنادار است. در این بخش، گرچه عقل معیار و میزان است اما وحی نیز مخالفتی با آن ندارد تا سخن از سنجش میان عقل و وحی مطرح شود. انسان با استعانت از اصول و قواعد عقلی به اثبات ضرورت شریعت و وحی می‌پردازد؛ در نتیجه، وحی هرگز نمی‌تواند مخالفت اصولی با آن داشته باشد. لازم به ذکر است؛ عدم مخالفت وحی با موازین عقلی به این معنا نیست که وحی در این زمینه سکوت اختیار نموده و یا آن که حق

۱. در نسبت سنجی عقل و وحی، آیت‌الله جوادی آملی، در برخی موارد وحی و شریعت را هم‌ردیف یکدیگر به کار گرفته‌اند. به همین سبب نسبت میان عقل و وحی و عقل و دین (شریعت)، ذیل یک عنوان (نسبت میان عقل و وحی) تقریر خواهد شد.

اظهار نظر ندارد، بلکه به این معنا است که آنچه وحی در این حوزه بیان می‌نماید، اصول و قواعد عقل است. بدین ترتیب، عقل با تدبیر در وحی، حقیقت خود را در می‌یابد. «در هر صورت عقل در همان محدوده که معیار و میزان است، هرگز در قبال وحی نیست تا آن که میزان تشخیص و صواب یا خطای پیامبران باشد. بلکه عقل و وحی، دو مرتبه از هدایت الهی هستند به گونه‌ای که یکی از آن دو یعنی وحی - فائق بر دیگری است و دومی از آنها ناظر به اولی است. هر دو حجت الهی هستند بدون آن که یکی سر مخالفت با دیگری داشته باشند» (همان: ۲۱۲). تواضع در برابر وحی، نشانه عقل است و با برهان فلسفی به اثبات رسیده است که انسان نیازمند به وحی است و این نیاز را چیزی جز وحی تامین نخواهد کرد. آن‌گاه انسان نمی‌تواند در برابر ره‌آورد وحی اظهار نظر نماید و به دنبال چیز دیگری برود (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۱). با توجه به اینکه عقل و وحی در طول یکدیگرند، نسبت میان این دو، بدین ترتیب قابل جمع‌بندی است: عقل برهانی در شناخت اصل معارف فی‌الجمله کافی و کامل است در حالی که وحی در شناساندن همه معارف جهان هستی لازم و اکمل از عقل برهانی است. آنچه عقل میرهن می‌فهمد، وحی تایید نموده و هر آنچه عقل بدان دسترسی ندارد، وحی آن را توصیه می‌نماید و معارفی که برای آن بالقوه موجود است، به فعلیت می‌آورد. همچنین حقایقی را که برای عقل تیره و یا کمرنگ است به صورت صریح و روشن تبیین می‌نماید. در نتیجه، وحی ضعف و کمبود عقل را تامین و جبران می‌کند (همو، ۱۳۸۶: ج: ۱۲۷).

از منظری دیگر، مصباح‌بودن عقل در نسبت با ره‌آوردهای درونی شریعت معنا می‌یابد. میزان‌بودن عقل در قلمرو دین به این معنا است که هر چه مطابق با عقل است و عقل توان اقامه برهان در آن زمینه را دارد، صحیح بوده و جزء دین محسوب می‌شود (همو، ۱۳۹۳ الف: ۵۰). حضور عقل در حوزه شریعت به مانند وجود چراغی است که انسان را به جریان جاودان رسالت و چشمه جوشان شریعت متصل می‌نماید؛ با تمسک به این چراغ است که احکام شریعت مشخص و ممتاز می‌گردد. اعتبار و حجیت عقل در استنباط احکام شریعت، آن را در کنار سه منبع فقهی امامیه، یعنی کتاب، سنت و اجماع به‌عنوان یکی از منابع فقهی قرار می‌دهد (همو، ۱۳۸۶: ب: ۲۱۲). به این معنا که عقل از منابع دین بوده و همتای نقل منبع استنباط فتوای دین است. به‌عنوان نمونه اگر با برهان عقلی، حکمی از احکام فقه، اخلاق،

سیاست و مانند آن به اثبات برسد، چنین حکمی کاشف از اراده الهی است و حریم عقل کاملاً تعیین و تحدید شده است. همچنین نظام سیاسی و اجتماعی اسلام، علاوه بر مسائلی که در علوم نقلی به آن‌ها اشاره مستقیم شده است، آن بخش از اشاره‌های شرع را که از طریق عقل حاصل می‌شود، از تعالیم نظام دینی قلمداد می‌نماید (همو، ۱۳۸۱: ۴۱؛ ۱۳۸۲: ۱۴۲؛ ۱۳۸۶ ج: ۱۲۱).

مفتاح بودن عقل نسبت به شریعت به این معنا است که پس از آنکه عقل به عنوان مصباح، وظیفه خود را در قبال شناخت قوانین و مقررات انجام داد و احکام شریعت را در افق هستی خود به صورت مفاهیم کلی، مجرد و ثابت اظهار داشت، پس از آن، حق دخالت و ورود در محدوده شرع را نخواهد داشت. بدین ترتیب، عقل در دامن شریعت، مصباح است و جایگاه خود را ارائه می‌دهد و دامنه آنچه را به برکت معرفت نبوی از مراتب برتر هدایت الهی نازل شده است، از منظر خود روشن می‌سازد و در کنار کتاب و سنت منبعی برای مبانی اسلامی است (همو، ۱۳۸۶: ۲۱۴ - ۲۲۴).

### علم دینی

پاسخ به انتقادات فوق، مقدمه ورود به نقد نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی از منظر استاد باقری را فراهم می‌آورد. ایشان ذیل دو عنوان الف) «خصیصه انفعالی» و ب) «حالت تعلیق»، بیان می‌کند که از منظر آیت‌الله جوادی آملی، یکی از گونه‌های علم دینی و طریقه تحقق آن، کشف واقع است. بدین ترتیب هر علمی، صرف اینکه علم بود به این معنا که مطابق با واقع بود، دینی است. در نتیجه، حامیان علم دینی مورد نظر آیت‌الله جوادی آملی، منفعلانه در انتظار می‌مانند تا به محض آنکه دانشمندی به کشف واقعیاتی پرداخت، آن را دینی اعلام نمایند. استدلال پشتیبان این دیدگاه از نظر دکتر باقری آن است که علم، کاشف واقعیت عینی است و از آنجا که واقعیت، فعل خداوند است و علم با پرده‌برداری از فعل خدا دینی خوانده می‌شود، چنین استدلالی متزلزل است (باقری، ۱۳۹۲: ۱۱۱). حاصل آنکه، علم دینی در حالت انفعالی خود در قالب گزاره‌ای شرطی بیان شده است که فرجام آن مشخص نیست و ما را در بلا تکلیفی رها کرده و دینی بودن را در هاله‌ای از ابهام و عدم تعیین وا گذاشته است (همان: ۱۱۳). مروری بر دیدگاه علم دینی آیت‌الله

جوادی آملی روشنی بحث را موجب می‌شود.

ناقد محترم، «انفعالی» بودن علم دینی را به مثابه نقد دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بیان کرده است. اولاً، گویی به صورت پیش فرض، «انفعالی» بودن نقد محسوب می‌گردد. پرسش اینجاست که چرا این مفهوم برجسته شده است و از دریچه آن، به ارزیابی نظر علامه پرداخته شد؟ برای روشن شدن مطلب آن را در قالب مثالی - البته با کمی مسامحه - پی می‌گیریم. شاید برای شما هم اتفاق افتاده باشد هنگامی که با یک نوجوان در مباحث اعتقادی وارد گفت‌وگو می‌شوید یا حتی گاهی در باب وجود خدا با او به بحث می‌نشینید، با این پرسش مواجه می‌شوید: اکنون این مطلب به چه کار خواهد آمد؟ خدا باشد یا نباشد. دیدگاه علامه به درست یا غلط به دنبال گشودن راهی به دیدن صحیح واقعیت است، نقد آن از موضعی پوزیتیویستی و یا پراگماتیستی زیبا جلوه نمی‌کند.

ثانیاً، نگارندگان متوجه نمی‌شوند که از کدام بخش دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، «انفعالی» بودن نتیجه گرفته می‌شود.

ثالثاً، به نظر می‌رسد این دیدگاه، نه تنها انفعالی را موجب نمی‌شود، بلکه فعالیت دو چندان را طلب می‌کند؛ زیرا علاوه بر فعالیت‌های تجربی در سامان علم، از مبانی اسلامی و منابع نقلی بهره برده است. ناقد محترم خود سرانجام به فعال بودن این نگرش اذعان می‌کند اما جنبه فعال آن را با مشکل مواجه می‌بیند (همان: ۱۱۳).

رابعاً، معیاری برای فعال بودن یا انفعالی بودن از سوی ناقد محترم ارائه نمی‌شود که آیا معیاری تجربی است یا می‌توان به طور پیشینی حکم به انفعالی بودن این دیدگاه جاری کرد؟ با تأکیدی که ناقد اندیشمند در دیدگاه‌های خویش بر تجربه دارد، به نظر می‌رسد بدون دخالت تجربه، چنین حکمی را صادر کرده است.

در پاسخ می‌توان به بیان صحیح دیدگاه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی اشاره نمود: آیت‌الله جوادی آملی ادله گوناگونی در زمینه چگونگی امکان تحقق علم دینی بیان نموده است. علم در سنت اسلامی، پیوند وثیقی با دین دارد. به منظور فهم امکان تحقق علم دینی و درک صحیح آن ذکر دو مقدمه ضروری است: یکی تصحیح نوع نگاه به دین و دیگری اصلاح نگاه به علم. به عبارتی، اتخاذ دو مبنای خاص دین‌شناختی و علم‌شناختی است که موجب می‌شود علم دینی در معنای صحیح خود نمودار شود (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۶۷).



با توجه به باورهای آیت‌الله جوادی آملی در باب علم و دین، می‌توان به بیان دیدگاه ایشان از علم دینی پرداخت. آیت‌الله جوادی آملی در تبیین چگونگی دینی‌بودن<sup>۱</sup> یک علم دو منظر را بیان می‌نماید: نخست منظر تفسیری با صبغه کلامی و نیز منظر فلسفی که فنی‌تر و پیچیده‌تر دانسته شده است. ذیل هر تفسیر ادله گوناگونی بر دینی‌شدن علوم اقامه شده است. در این بخش، ابتدا چگونگی دینی‌بودن علم از منظر تفسیری بیان شده و سپس رویکر فلسفی تقریر خواهد شد. لازم به ذکر است که دو رویکرد یادشده در عرض یکدیگر قرار نداشته بلکه از یک حیث، مبنای واحدی به‌شمار می‌آیند.

### منظر تفسیری

از مقدمات این تقریر در بخش علم‌شناختی پرداختن به علوم موجود و بیان نواقص و معایب آن است. از نظر آیت‌الله جوادی، تخصصی‌شدن علوم موجود و جداشدن آن‌ها از یکدیگر و بی‌خبری عالم هر یک از علوم از سایر علوم، از زمینه‌های بروز ناسازگاری موجود است. توضیح آن‌که، به واسطه جداشدن علوم، توجه به علت فاعلی و علل غایی از علوم خاص خارج و تلاش علوم طبیعی به مطالعه علل قبلی معطوف خواهد شد؛ در حالی که اساس نظام علی جهان مبتنی بر نظام فاعلی و غایی است (فنائی اشکوری، ۱۳۸۸: ۴۷). در حقیقت، رشته‌های علوم طبیعی و برخی رشته‌های علوم انسانی تنها به تبیین نظام داخلی اشیاء پرداخته و از نظام فاعلی و غایی آن‌ها غافل شده‌اند. غفلت از مبداء و معاد، موجب بروز معایبی در علوم تجربی و حسی و برخی علوم انسانی شده است؛ چراکه این علوم، منقطع‌الاول والاخر بوده و به تبع تفاسیر ارائه‌شده در این علوم، ناقص و نارسا خواهد بود. این علوم در سیر افقی خود، نه تنها برای عالم و طبیعت، مبدا در نظر نمی‌آورند، بلکه غایت و فرجامی نیز متصور نیستند. این علوم تنها به تبیین علل مادی و به تبیین صورت و ماده

۱. در آثار آیت‌الله جوادی آملی، دینی‌بودن و اسلامی‌بودن علوم مترادف یکدیگر به کار گرفته شده است. با توجه به محدودیت‌های موجود، امکان بیان زوایای گوناگون مطلب مذکور فراهم نیست. مطلب مهمی که در این جایگاه می‌توان بدان اشاره نمود، طرح این پرسش است که دینی‌بودن یافته‌های علم به چه معنا خواهد بود؟ نک به (جعفرزاده، ۱۳۹۲: ۵۵، موحد ابطحی، ۱۳۹۱: ۱۱، خسروپناه و بابایی، ۱۳۹۳: ۷۸، جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف: ۸۹، جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج: ۱۰۹، جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰، جوادی آملی، ۱۳۸۱ ج: ۴۱۶، فتحیه، ۱۳۹۳: ۵۱).

می پردازند. این نگاه، واقعیت الهی را مثله کرده و صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می پردازد. ماحصل چنین رویکردی، با توجه به اینکه عالم موضوع مورد تحقیق خویش را همچون لاشه و مردار می نگرد و جز علل و اسباب مشاهده پذیر مادی نمی بیند، ارائه علمی مردار است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۷؛ ۱۳۹۳ الف: ۱۴۰). به منظور رفع چنین نقیصه‌ای، آیت‌الله جوادی آملی در مطالعه و تبیین پدیده‌ها علاوه بر سیر افقی در مطالعات، سیر عمودی در تبیین را می افزاید، به این معنا که دو نظام فاعلی و غایی (خداوند متعال) را همچون دو بال نیرومند برای بدنه نظام داخلی در علوم تجربی و برخی علوم انسانی در نظر گرفته‌اند. به همین اعتبار، هویت تمام موجودات عینی را ذیل عنوان خلقت تشریح می نمایند. بنابراین علم تجربی باید حد خود را شناخته و از نظام خلقت با عنوان طبیعت یاد نکند؛ همچنین در صدد ارائه فلسفه علمی و جهان بینی بر نیاید؛ چرا که منابع معرفتی دیگر همچون وحی و به تبع آن نقل معتبر و نیز عقل تجربیدی، باید عهده دار ارائه جهان بینی باشند (همو، ۱۳۸۶ ج ۱؛ ۱۳۹۳ الف: ۱۴۰). بازنگری سرشت چنین علمی، منجر به تغییر اساسی در نگاه به علم و برطرف نمودن عیوب موجود، موجب می شود تا تحلیل‌ها فراتر از شانس و اتفاق و تصادف صورت پذیرد و موضوع، مبنا، منبع و روش علم از شرایطی متفاوت برخوردار شود. به همین سبب، موضوع علم از نظر ایشان باید خلقت باشد و نه طبیعت، به این معنا که علم باید قول و یا فعل پروردگار را تبیین نماید. از منظر تفسیری و کلامی، به این سبب که کل هستی، صحنه خلقت است، همه علوم رایج به خلقت شناسی باز خواهد گشت و این علوم در جایگاه تبیین فعل خداوند بوده؛ بنابراین اسلامی است. راه علم در نتیجه این رویکرد، خلقت شناسی است (همو، ۱۳۷۸: ۱۵). عنوان خالق که مبدا فاعلی است، محفوظ است؛ چرا که آفریدگار حکیم، صحنه خلقت را چنین قرار داده است که واجد شرایط، آثار و خواص ویژه‌ای باشد. به علاوه، هدف خلقت - که همانا پرستش خداوند است - به عنوان مبدا غایی منظور شود. حاصل آن که، مهم ترین عنصر در حل مسئله اسلامی نمودن علوم، دستیابی به تصور صحیح از آن است؛ چرا که ارزیابی موجودات جهان بدون اطلاع از آغاز و انجام آن‌ها منجر به شکل گیری علمی سکولار خواهد شد. برخی کتاب تکوینی پروردگار، یعنی جهان آفرینش را مثله کرده و در الهی بودن پاره‌های آن تردید نموده‌اند (همو، ۱۳۸۸: ۳۱). سخن از خلقت و در نظر گرفتن خالق مدبر، مسئولیت انسان را به دنبال خواهد داشت؛ در شرایطی که

سخن گفتن از طبیعت هیچ مسئولیتی برای انسان در پی نخواهد داشت؛ بدین سبب که داده‌ها و نتایج، بیگانه و بی‌ارتباط با دیگر علوم شکل می‌گیرد و تصویری مبهم از عالم و آدم عرضه می‌شود. نتیجه آن‌که، بنا بر نظر ایشان چیزی به نام علوم طبیعی نخواهیم داشت بلکه آن‌چه هست، خلقت‌شناسی است. «برای اسلامی شدن همه علوم، نه فقط علوم انسانی، توجه به خلقت، اساس کار است؛ در این صورت علم غیراسلامی نداریم؛ [بلکه] خلقت‌شناسی است و خلقت‌شناسی فقط و فقط اسلامی است. چون آن عالم در هر لحظه می‌گوید: خدا چنین کرد، خدا چنان کرد» (همو، بی‌تا: ۱۳).

### منظر فلسفی

«از منظر فلسفی، علوم - به استثنای فلسفه - یا الهی هستند و یا الحادی. ما علم سکولار نداریم، هیچ علمی سکولار نیست بلکه یا الهی است و یا الحادی؛ زمین‌شناسی، یا الهی است یا الحادی. عالم و استاد ممکن است سکولار باشد اما بدنه علم سکولار نیست. ولی فلسفه حدوثا سکولار است و بقائا یا الهی است یا الحادی. اینکه ما علم سکولار نداریم، صورت مسئله است. فلسفه در ابتدای پیدایش سکولار است اما در ادامه راه یا الهی است یا الحادی» (همو، ۱۳۷۸: ۱۶). سکولار به معنای لایشرط است، نه ضد دین و در این مقام هنوز دین ثابت نشده است؛ یعنی نمی‌داند خدایی هست و یا نیست؟ زمانی که فلسفه، راه مستقیم را طی نماید و دین به اثبات برسد و به فلسفه الهی و دینی مبدل شود، آن‌گاه به دیگر علوم تسری خواهد یافت و همه علوم را دینی می‌سازد. با توجه به اینکه تمامی علوم به علت و معلول متکی‌اند، و علت و معلول در فلسفه تنظیم می‌شود، اگر فلسفه، علت‌العلل و علت‌الغایات را خداوند بداند، خود و سایر علوم، الهی خواهند شد. در عین حال، اگر به بیراهه برود، الحادی شدن تمامی علوم بر عهده آن است (همو، ۱۳۹۲: ۲۵؛ بی‌تا: ۱۵).

«فلسفه مطلق، یعنی هستی‌شناسی و جهان‌بینی به‌طور کلی - که همان فلسفه ناب است - از هر قیدی آزادانه متولد می‌شود؛ یعنی در زادروز خود هیچ صبغه‌ای ندارد به‌طوری که نسبت او با الحاد و توحید همسان است و با هیچ کدام پیوندی ندارد» (همو، ۱۳۹۳ الف: ۱۶۸).<sup>۱</sup> گفته

۱. نک به: (جعفرزاده، ۱۳۹۲: ۶۰؛ فیروزجانی، ۱۳۹۳: ۱۹۰).

می‌شود فلسفه در بدو پیدایش سکولار است؛ چراکه در این مقام، در پی آن است که در جهان چه حقیقتی وجود دارد و در این راستا، به دنبال ساخت هویت خویش است. فلسفه در مقام اثبات، متناسب با مسیری که در تفسیر عالم برمی‌گزیند، در راستای پاسخ به این سوال که عالم مبدا و مقصدی دارد یا خیر، الحادی یا الهی خواهد بود (همو، ۱۳۷۸: ۱۶).

افزون بر این، آیت‌الله جوادی آملی علم را از دو حال خارج ندانسته و علم را یا الهی و یا الحادی در نظر گرفته و علم سکولار را از بنیان رد می‌نماید. سر این مطلب در آن است که ایشان الحادی و الهی بودن علوم را در گرو فلسفه علوم دانسته است. پیش‌تر عنوان شد که فلسفه متناسب با جهان‌بینی که ارائه می‌نماید و مسیر حرکت خود را جهت بخشیده، الهی یا الحادی خواهد بود. به علاوه، تمامی علوم مبادی، ساختار و عناصر زیربنایی خود را از فلسفه اخذ نموده‌اند. به بیان دیگر، فلسفه، مسیر معرفتی علم را روشن نموده و با تعیین مناسبات وجودی خود با علم، به آن هویت و معنا می‌بخشد (همو، ۱۳۹۳: ب؛ ۳۷۸؛ ۱۳۸۸: ۲۴). در نتیجه، علم از دو حال خارج نیست: علم یا در فضای تفکر ماتریالیستی و الحادی شکل می‌گیرد و عالم را طبیعت می‌داند و یا در چارچوب الهی بوده و عالم را خلقت می‌خواند (واعظی، ۱۳۸۷: ۱۵). به بیان دیگر، مبنای علوم اسلامی، ضرورتاً فلسفه الهی است؛ چراکه بنا بر رابطه میان فلسفه، فلسفه مضاف و علم، علوم مبانی خود را از فلسفه اخذ نموده و مسیری را طی می‌نمایند که نقشه راهش را فلسفه تعیین نموده است. به علاوه، علوم مبتنی بر فلسفه الحادی، غیرالهی خواهند بود (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۳۸). مطلب قابل تامل آن است که آیت‌الله جوادی آملی بر اساس فلسفه الهی، علم غیردینی را محال می‌پندارد و اصولاً بنا بر جهان‌بینی الهی، علم غیراسلامی وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج؛ ۱۲۵). توجه به این مطلب ضروری است که اگر فلسفه الحادی به الهی مبدل شود، ساختار جهان تغییر نکرده و جهانی که در غضب الحاد است به مرجع اصلی و توحیدی خویش باز می‌گردد (همو، ۱۳۸۸: ۳۰).

از دیگر سو، ایشان ملاک تمایز علوم، تمایز در روش و همچنین دینی بودن و غیردینی بودن را تمایز موضوعات در نظر گرفته است (همو، ۱۳۹۲: ۲۶). از منظر تفسیری، جهان چیزی جز فعل خداوند نیست و زمانی که بحث از واقعیت است، معلوم و موضوعی

غیر از فعل خداوند وجود ندارد (همان: ۲۶). مطابق با رویکرد کاشفیت علم، آنگاه که فلسفه الهی، جهان را خلقت بنامد و برای آن مبدا و منتهایی قائل شود، خلقت جایگزین طبیعت شده و حقیقت عالم هستی که عبارت از خدا و مظاهر، افعال و اسماء و اوصاف اوست، موضوع علم واقع می‌شود. در این جایگاه، علم، تفسیر خلقت بوده و دینی است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف: ۱۶۷). همان‌گونه که در مقدمه این بخش بیان شد، دو منظر تفسیری و فلسفی به نتیجه‌ای واحد ختم شده و هر دو مسیر، دینی شدن علوم را ترسیم می‌نمایند. پرسشی که در این بخش بر جا می‌ماند آن است که بنا بر نظر آیت‌الله جوادی آملی، ماهیت علم کشف واقع است و هر آنچه علم باشد، الهی و اسلامی است و لذا ماحصل فلسفه الحادی در صورتی که کاشف از واقع باشد، علم خوانده می‌شود؛ در حالی که اگر علم خوانده شود، الهی خواهد بود؛ در شرایطی که خروجی فلسفه الحادی، علم الهی نخواهد بود. به بیان دیگر، ایشان بر این باورند که در جهان خارج، غیر از خدا و آثار خدا، چیز دیگری وجود ندارد. به همین سبب، علم غیردینی محال است. اگر معلومی غیردینی داشتیم، آن‌گاه علم غیردینی معنا داشت؛ حال که علم، دینی است باید روشمند باشد تا بتواند واقعیت را کشف نماید (همو، ۱۳۹۲: ۲۶). با استناد به این تفسیر، فلسفه الحادی به علم ختم نخواهد شد. «حقیقتاً عالم، صنع خدای تعالی است، پس علم، لاجرم الهی و دینی است و هرگز علم الحادی نداریم و از آن جهت که علم کشف و قرائت طبیعت و جهان است و صدر و ساقه جهان، فعل خداست، پرده از فعل خدا بر می‌دارد و چون علم، تفسیر و تبیین فعل خداست، الهی و دینی است» (همو، ۱۳۹۳ الف: ۱۳۰).

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش شد پس از طرح برخی از انتقادات استاد خسرو باقری بر نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، همچون نقد ایشان در زمینه تعاریف دین، باورهای مربوط به نسبت عقل و دین، شناخت نقش عقل در حوزه دین، به‌عنوان مقدمه نقد نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، با استناد بر آثار و مکتوبات ایشان، نقاط ضعف موجود در نقادی فوق بیان گردد. بدین ترتیب، به‌واسطه پاسخ‌گویی به موارد مطرح‌شده، تقریر صحیحی از نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی صورت پذیرفته است.

نقشه راه دست‌یابی به تبیین صحیح نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی را می‌توان به شرح زیر دانست:

علم دینی در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی با روشی تفسیری و فلسفی، در صدد بازخوانی نسبت منطقی میان دین و عقل است و به تبع آن با توجه به مباحث علم‌شناسی و دین‌شناسی، نسبت منطقی علم و دین نیز تبیین می‌گردد.

برای درک مقصود آیت‌الله جوادی آملی متناسب با جایگاه علم در نظریه علم دینی ایشان، پس از ذکر مبانی متقن دین‌شناختی، ضروری است به بیان چیستی علم پرداخته شود و سپس چگونگی دینی‌بودن علم مطرح گردد. افزون بر این، بنا بر نظر آیت‌الله جوادی آملی، همواره میان مبانی معرفت‌شناختی و مبانی هستی‌شناختی نوعی هماهنگی موجود است. به این معنا که تبیین هر فرد در نسبت با مسئله شناخت و معرفت، با نحوه نگرش او به هستی و مسائل هستی‌شناختی، از ارتباطی منطقی برخوردار است. بدین ترتیب، برخی از قضایای موجود در حوزه هستی‌شناختی، به عنوان اصل موضوعی به براهین معرفت‌شناختی ورود پیدا کرده و برخی از گزاره‌های معرفتی نیز به صورت اصول موضوعه در براهین هستی‌شناختی وارد شده است و این ارتباط متقابل به گونه‌ای است که به دور منجر نشود. ورود به مسائل معرفتی با توجه به برخی گزاره‌های هستی‌شناختی میسر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ب: ۶۳). در طرح مبانی معرفتی مورد تأیید ایشان در مقام اصول موضوعه نظریه علم دینی، پس از توجه به اصول هستی‌شناختی و الهیاتی اصول معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی می‌توان به قضاوت صحیح دست یافت.

## کتابنامه

۱. باقری، خسرو (۱۳۹۲)، «حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی؛ بررسی انگاره علامه جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۶۹.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۳)، «گفت‌وگو: نقد نقد در پرتو ایضاح مفهومی نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۷۰ و ۷۱.
۳. پیروزمند، علیرضا (۱۳۹۲)، «دو‌گونگی و ابهام در سرنوشت اسلامیت علوم در کلام فیلسوف متاله»، کتاب نقد، ش ۶۹.
۴. جعفرزاده، قاسم (۱۳۹۲)، «چیستی، معنا و مسیر تحقق علم دینی از نگاه آیت‌الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۶۹.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن، جلد ۱۲، تنظیم: حجة‌الاسلام محمدرضا مصطفی‌پور، قم: مرکز نشر اسرا.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، مراحل اخلاق در قرآن، جلد ۱۱، تنظیم: حجة‌الاسلام علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسرا.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ الف)، «عقل و دین»، نشریه پاسدار اسلام، ش ۲۵۴.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ب)، «عقل و دین»، نشریه پاسدار اسلام، ش ۲۴۷.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ج)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن، جلد ۳، تنظیم: حجة‌الاسلام علی زمانی قمش‌ای، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ د)، سلسله بحث‌های فلسفه دین، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ و)، «عقل و دین»، نشریه پاسدار اسلام، ش ۲۵۰.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ه)، «عقل و دین»، نشریه پاسدار اسلام، ش ۲۴۹.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ الف)، انتظار بشر از دین، تنظیم: محمدرضا مصطفی‌پور، قم: مرکز نشر اسرا.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ب)، سرچشمه اندیشه، جلد دوم، تنظیم: حجة الاسلام عباس رحیمیان، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ج)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، حیات حقیقی انسان در قرآن، جلد ۱۵، حجة الاسلام غلامعلی امین، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲د)، سرچشمه اندیشه، جلد اول، تنظیم: حجة الاسلام عباس رحیمیان، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ه)، قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، ترجمه: زینب کربلایی، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳الف)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ب)، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶الف)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق و تنظیم: محمد حسین زاده الهی، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ب)، شریعت در آینه معرفت، تنظیم: حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ج)، اسلام و محیط زیست، تحقیق و تنظیم: حجة الاسلام عباس رحیمیان، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶د)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق و تنظیم: محمد حسین زاده الهی، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، تسنیم، جلد اول، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، جامعه در قرآن، تنظیم: مصطفی خلیلی، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳الف)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم: حجة الاسلام احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ب)، عمل عرفانی در پرتو علم و حیاتی، تنظیم: حجة الاسلام محمود قلی پور، قم: مرکز نشر اسرا.



۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، تنظیم: علیرضا روغنی موفق، قم: مرکز نشر اسرا.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، «تیین برخی مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، فصلنامه اسرا، ش ۲.
۳۰. \_\_\_\_\_ (بی تا)، «علوم انسانی در صبغه اسلامی»، نشریه عیار، ش ۲۳.
۳۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، «فلسفه الهی در محال بودن علم دینی»، کتاب نقد، ش ۶۹.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، «لذت کسب علم و پرورش روح»، نشریه تربیت، ش ۹۵.
۳۳. خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۳)، «ملاحظات انتقادی بر مبانی نظری علم دینی از منظر علامه جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۷۰ و ۷۱.
۳۴. خسروپناه، عبدالحسین و قاسم بابایی (۱۳۹۳) «نقد و ارزیابی: فرایند علم دینی از نظرگاه آیت‌الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۷۰ و ۷۱.
۳۵. سوزنجی، حسین (۱۳۹۱)، معنا، امکان و راه کارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳۶. سوزنجی، حسین (۱۳۸۹)، «علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، فصلنامه اسرا، ش ۲.
۳۷. علی اکبری، محمد و مرتضی واعظ جوادی (۱۳۹۲)، «بازنگاری نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی (همراه پاسخ به برخی شبهات)»، حکمت اسرا، ش ۴.
۳۸. علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۹۳)، «سنجش معیار علم دینی؛ بررسی نظریه علامه جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۷۰ و ۷۱.
۳۹. فتحیه، عباس (۱۳۹۳) «بررسی رابطه علم و دین در شش ساحت گوناگون»، کتاب نقد، ش ۷۰ و ۷۱.
۴۰. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۸)، «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری، تحلیل و بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت بشری»، معرفت فلسفی، ش ۴.
۴۱. موحد ابطحی، سیدمحمد تقی (۱۳۹۱)، «انحلال مسئله علم دینی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»، نشریه ذهن، ش ۵۰.
۴۲. واعظی، احمد (۱۳۸۷)، «علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، روش شناسی علوم انسانی، ش ۵۴.