

واکاوی دیدگاه استاد جوادی آملی در نسبت عقل و دین

و تأثیر آن بر علم دینی*

مهدی عبداللہی (نویسنده مسئول)**

مصطفی صالحی اردکانی***

چکیده

استاد جوادی آملی درباره رابطه عقل و دین دیدگاه بدیعی ارائه کرده است. ایشان با بازخوانی محل نزاع و ارائه تعریفی متفاوت از عقل در این مباحث، دو حوزه نسبتاً متنازع انگاشته عقل و دین و علم و دین را به هم پیوند می‌زند. در نتیجه با بازشناسی نسبت عقل و دین، به پرسش امکان یا عدم امکان تحقق علمی دینی نیز پاسخ داده می‌شود. وی عقل را در این مباحث به معنای وسیعی که معادل تمامی دریافت‌های متعارف انسانی است به کار برده است. عقل به این معنا هر دریافت بشری را پوشش می‌دهد و از سوی دیگر مراد از دین نیز صرفاً معارف منقول نیست، بلکه اگر مؤدای قول خداوند دینی است، محتوای فعل او به طریق اولی چنین است. این گونه است که عقل در کنار نقل معتبر به منبعی از منابع معرفتی دین تبدیل و امکان تعارض آنها از اساس منتفی می‌شود. با تبیین رابطه عقل و دین، چگونگی رابطه علم و دین نیز روشن می‌شود. اگر علوم تجربی در هندسه معرفت دینی جایگاه خود را درست دریابند و در سایه فلسفه و دین به مطالعه جهان بپردازند به طبیعت به عنوان خلقت نگریسته و پرده از کتاب تکوین الهی بر خواهند داشت و به این اعتبار دینی خواهند بود. دیدگاه استاد جوادی در رابطه با علم دینی، دیدگاهی معتدل و واقع نگر است.

کلید واژه‌ها: جوادی آملی، عقل و دین، علم و دین، علم دینی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۴/۰۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۰۵/۰۲۸

** استادیار انجمن حکمت و فلسفه ایران / mabd1357@gmail.com

*** دانشجوی دکترای دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی / tahatooba@gmail.com

مقدمه

نسبت عقل و دین به عنوان دو منبع مهم مدعی معرفت بخشی از دیرباز مورد توجه الهی‌دانان مسلمان و مسیحی بوده است؛ حتی پیش از شکل‌گیری رسمی نظام‌های الهیاتی، داعیان ادیان مجبور بوده‌اند معارضه ملحدان و منکران را که در موارد متعددی با ادعای عقل‌ستیزی بودن مدعیات دینداران توأم می‌شد و تمسخر آنها را به دنبال داشت، پاسخ گویند. به عنوان مثال در سنت اسلامی، اعتقاد به زنده شدن مردگان و روز رستاخیز از سوی مشرکان، غیر عقلانی تلقی می‌شد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با استناد به آیات متعدد قرآن کریم، این اتهام را می‌زدود.

در سنت مسیحی فایق آمدن بر این چالش با توجه به نوع قرائتی که از پیام مسیح رایج شد به مراتب سخت‌تر می‌نمود. از سوی دیگر ورود به عصر جدید و شکوفایی علمی که از قرن ۱۷ میلادی به اوج رسیده و تا به امروز ادامه دارد، باب منزاعه مدعیات دینی با دستاوردها و مدعیات علم، به ویژه علوم طبیعی را ابتدا در دنیای غرب و به تبع در جهان اسلام گشود.

نگاهی هر چند گذرا به تحقیقاتی که در باب چگونگی نسبت علم و دین و عقل و دین در جهان اسلام و دنیای مسیحی صورت گرفته، گویای این است که این دو مسئله، عموماً در دو حیطه مختلف و با پرداختن به مباحثی متفاوت، طرح شده و مورد بررسی قرار گرفته است. برای نمونه در میان الهی‌دانان مسیحی، موضوعاتی چون وجود خدا، معجزات، شرور، تجسد، فدیة تثلیث دستمایه منازعات فلسفی و الهیاتی در باب عقل و دین بوده است. از سوی دیگر انقلاب علمی و کشفیات جدید و به میدان آمدن نظریه‌های صرفاً علمی، انگاره تعارض علم و دین را پیش نهاده و الهی‌دانان را مجذانه به مبارزه طلبیده است. بسیاری از منازعاتی را که در طول قرون بعد، میان علم و دین در گرفت، می‌توان نزاع بر سر حد و مرز، یعنی اختلاف نظر درباره قلمرو واقعی علم و دین تلقی کرد. (پترسون، ۱۳۸۳: ۳۶۰) ویلیام آلستون معتقد است:

در چند قرن اخیر، بیشترین معارضه‌ها با آموزه دین در جامعه غربی به نام علم صورت گرفته است. با التفات به شاخه‌های مختلف علم، از اخترشناسی کوپرنیک و زیست‌شناسی داروین گرفته تا روانشناسی فروید، ادعا بر این بوده است که اکتشافات علمی، برخی از آموزه‌های دین را ابطال و یا دست کم به طور جدی تضعیف می‌کنند. (آلستون، ۱۹۷۲: ۲۸۲)

اگر چه بسیاری از منازعات علم و دین مربوط به معتقدات کلیسا و عهدین است. اما در میان ادیان به ویژه ادیان ابراهیمی مشترکات فراوانی است که توسط پاره‌ای از دستاوردهای علمی به نحو یکسان به چالش کشیده می‌شوند. برای مثال نظریه تکامل داروین، اعتقاد به خلقت مستقیم آدم از خاک را که اعتقاد هر سه دین ابراهیمی است،

مورد مناقشه قرار می‌دهد یا دیدگاه کیهان‌شناسی نیوتن، پارادایم ماکس پلانک و نسبیت انیشتین با تلقی جدید از علیت و زمان، نحوه ارتباط خداوند با جهان را تغییر داده است. در این میان، الهی‌دانان نیز کوشیده‌اند مبارزه طلبی علم را پاسخ دهند و هر یک، راهی را برای رسیدن به این منظور برگزیده‌اند.

به اعتقاد «درک استینز بی»، در این منازعه بعضی می‌کوشند تا اثبات کنند الهیات علم است به این قصد که هر آنچه موجب تمییز علم از الهیات است از اساس بر اندازند، در حالی که بعضی دیگر به تأسی از توماس آکویناس، آرزومند دستیابی به ترکیبی جامع از علوم طبیعی و الهیات جزمی هستند و کسان دیگری به پیروی از تیار دوشاردن^۱ بر آن هستند که با وسعت بخشیدن به مرزهای علم، وارد خطه دین می‌شویم. باز کسان دیگری که ذهنشان عجین به نظریه جهان‌شناختی جدید است معتقدند که دین علم نوظهوری است. همگانی‌ترین همه این رأی و نظرها از آن کسانی است که از دو سطح حقیقت، حقیقت علمی و حقیقت دینی سخن می‌رانند یا کسانی که در برابر حجیت و اقتدار علم سر تعظیم فرو می‌آورند و با شور و شغف دین را به ایمانی خردگریز تنزل می‌دهند. (استینزی، ۱۳۸۶: ۱۳)

در میان دانشمندان مسلمانان اگرچه رابطه عقل و دین از گذشته دور مورد بحث بوده است و تحقیقات فارابی، غزالی و ابن رشد را می‌توان نمونه‌های روشن این مدعا دانست (ر.ک: فاخوری، ۱۳۷۳: ۳۷۸-۳۷۰) اما مبحث رابطه علوم، اعم از طبیعی و انسانی و دستاوردهای آن با دین و مدعایت آن، به عنوان یک مسئله، سابقه زیادی در میان اندیشمندان ندارد. در طول این سالیان هر چند شخصیت‌هایی چون نقیب العطاس، اسماعیل فاروقی، سید حسین نصر و ... حتی به امکان تحقق بلکه ضرورت علم دینی معتقد شده‌اند اما عموم روشنفکران با تأسی به دیدگاه‌های رایج غربیان یا منکر هرگونه رابطه‌ای میان علم و دین هستند و برای آنها دو حوزه کاملاً مستقل مطرح کرده‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۹۰) و یا آنها را متعارض دانسته و برای رفع تعارض مزعوم، به برداشت‌های تقلیل‌گرایانه از دین و ایمان روی آورده‌اند. (جعفری، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۴ و ۶۶-۶۲) طرفداران علم دینی نیز مدعا و رویه واحدی ندارند، اما عموماً متفق‌اند که علوم به خودی خود وصف دینی ندارند بلکه دینی و یا به تعبیر اخص اسلامی شدن علوم، نیازمند طی کردن مراحل و فراهم آوردن شرایطی است که هر یک بر اساس مبانی خویش برشمرده‌اند. در این میان، استاد جوادی، پارادایم حاکم بر تحقیقات این حوزه را در هم شکسته است.

برای وضوح بیشتر این مدعا لازم است به قالب‌های رایجی که دین پژوهان، نظریات مختلف را در ضمن آنها دسته بندی کرده‌اند، توجه کنیم. برای مثال دیدگاه‌های مطرح درباره نسبت عقل و دین را عموماً در ذیل سه دسته قرار داده‌اند: عقل‌گرایی حد اکثری؛ ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی انتقادی.

عقل‌گرایی حداکثری معتقد است برای آنکه نظام اعتقادات دین واقعاً و عقلاً قبول باشد، باید صدق آن را چنان معلوم کرد که جمیع عقلا به آن قانع شوند. در مقابل، ایمان‌گرایی، دیدگاهی است که اعتبار گزاره‌های دینی را منوط به تأیید عقل نمی‌داند و عقل‌گرایی انتقادی کوشیده است راهی میانه برگزیند. درباره رابطه علم و دین نیز بعضی از محققان، نظریات را ضمن چهار گروه خلاصه کرده‌اند:

۱. **تعارض:** اعتقاد به اینکه علم و دین اساساً آشتی ناپذیرند؛
 ۲. **تمایز:** این ادعا که هیچ تعارض واقعی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا علم و دین هر کدام به سؤالات کاملاً متفاوت پاسخ می‌دهند؛
 ۳. **تلاقی:** رویکردی که به دنبال مکالمه، تأثیر متقابل و هماهنگی ممکن بین علم و دین است و خصوصاً به دنبال راه‌هایی است که در آنها علم به شناخت دینی و کلامی شکل می‌دهد؛
 ۴. **تأیید:** دیدگاه تا حدودی ساکت‌تر ولی بسیار مهم که راه‌هایی را مورد تأکید قرار می‌دهد که در آنها دین از کار علمی محض حمایت می‌کند و آن را دامن می‌زند. (اف هات، ۱۳۸۵: ۳۰-۵۷)
- دیدگاه‌های مذکور علیرغم اختلافات بعضاً اساسی‌شان، در این پیش فرض مهم متحدند که عقل و دین، حوزه‌ای متفاوت از حوزه دین دارند، در حالی که از نظر استاد، نوعی اتحاد میان عقل و دین حاکم است. علیرغم غرابت اولیه این ادعا، با بررسی بیشتر آن، اتقان منطقی و کارآمدی آن بیش از پیش روشن می‌شود. این امر منوط به بررسی تلقی استاد از مفاهیم عقل، علم و دین است.

عقل از دیدگاه استاد جوادی

نویسندگان، عموماً ذیل مباحثی از نوع مبحث حاضر به تفصیل از معانی و استعمالات مختلف عقل بحث می‌کنند. بعضی نیز با دیدن کثرت معانی و استعمالات عقل از کشف معنایی متفق‌علیه، بلکه روشن از آن ابراز ناامیدی کرده‌اند. (رشاد، ۱۳۹۲) اما به نظر نمی‌رسد تعدد و اختلاف معانی و استعمالات عقل در علوم و فرهنگ‌های مختلف، مشکلی در بحث حاضر ایجاد کند. آنچه لازم است آن است که به جای تلاش برای استیفای تمام معانی و استعمالات واژه عقل، معنای مراد از آن را در مسئله مورد

منازعه (عقل و دین) تبیین کنیم.^۱ استاد جوادی معتقد است: مقصود از عقل در این سلسله مباحث، خصوص عقل تجریدی که در فلسفه و کلام، براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست؛ بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد، عقل نیمه تجریدی را که عهده‌دار ریاضیات است و عقل ناب را که از عهده عرفان بر می‌آید نیز در برمی‌گیرد. بنابراین در مقام تعیین منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، نسبت هر چهار قسم (عقل تجربی، نیمه تجربی، تجریدی و ناب) با دین مشخص می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۵)

در تأیید این دیدگاه اشاره به دو نکته ضروری است: ۱. اینکه استعمال عقل در معنای گسترده فوق به هیچ وجه شاذ و یا بی سابقه نیست؛ ۲. این تلقی از عقل کاملاً با سیر واقعی و تاریخی منازعه عقل و دین هماهنگ است.

گرچه به کارگیری عقل در این پهنه وسیع، در ابتدا نامأنوس به نظر می‌رسد، اما باید توجه داشت که این تلقی در میان اندیشمندان مسلمان و مسیحی، سابقه دارد. برای نمونه، ابن طفیل در داستان حیّ بن یقضان پس از بیان اینکه حیّ، ابتدا از راه به کارگیری تفکر و استدلال و سپس از طریق کشف و شهود عرفانی به معارف والایی درباره مبدأ و معاد دست یافته است از هماهنگی و انطباق این معارف خود آموخته با آموزه‌های پیامبران این چنین حکایت می‌کند: معقول و منقول در نظرش مطابق آمد. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۲۲) در این عبارت از تأملات عرفانی نیز به عقل تعبیر شده است. این تلقی در میان متألهان مسیحی نیز دیده می‌شود. برای نمونه پل تیلیش فیلسوف و متأله بزرگ پروتستان، اعتقاد دارد که یکی از نقطه ضعف‌های عمده اکثر نوشته‌های کلامی و گفتارهای دینی آن است که کلمه عقل را به گونه‌ای مبهم و بی‌دقت به کار می‌برند. گفتار عامیانه به خاطر چنین سهل‌انگاری‌هایی معذور است، لکن اگر متکلم اصطلاحات را بدون تعریف یا تبیین دقیق آنها به کار برد، هرگز معذور نخواهد بود. (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۱۶) به این دلیل از همان آغاز باید معلوم کرد که اصطلاح عقل به چه معنایی استعمال می‌شود. تیلیش معتقد است که می‌باید بین دو سنخ عقل، یعنی عقل هستی‌شناختی^۲ و عقل ابزاری^۳ تمایز قائل شد. او همچنین از مفهومی از عقل به نام ژرفای عقل^۴ یا عقل مجذوب^۵ نیز نام می‌برد. اگرچه مراد او از

۱. برای اطلاع از معانی لغوی و اصطلاحی عقل، ر.ک: هادی صادقی، ۱۳۸۶: ۴۰-۶۹.

3. ontological reason
4. Technical reason
5. the depth of reason
6. ecstatic reason

این قسم عقل کاملاً معلوم نیست، اما به گفته شارحان می‌تواند نوعی اتحاد شهودی با واقعیت باشد. (جی وود، ۱۳۸۲: ۲۹)

از دیدگاه تیلیش عقل، عرفان و علم همه مصادیق عقل‌اند. البته بر خلاف تیلیش که طرح نزاع سنتی بین عقل و دین را فقط در حیطه عقل هستی‌شناختی روا می‌داند، استاد جوادی معتقد است محصول معرفتی عقل در ساحت‌های مختلف دانش تجربی و ریاضی و کلامی و فلسفی و عرفانی در صورتی که از سنخ قطع و یقین و یا مفید طمأنینه و اطمینان عقلایی باشد به حریم بحث حاضر وارد می‌شود. بر این پایه، منظور از عقل همان علم و یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجربی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۲۶)

از این مهمتر، آنکه در طول تاریخ منازعه عقل و دین، معارضه با دین به نام عقل، مختص فلاسفه یا دانشمندان ملحد نبود، بلکه بسیاری از مخاطبان عادی دعوت انبیا نیز مدعی بودند که بعضی از مدعیات انبیا مخالف عقل است. آنها از عقل دریافت‌های معمول و رایج خویش را که مورد اعتمادشان بود اراده می‌کردند. برای نمونه معتقد نشدن به غیب و موجودات غیبی همیشه به این بهانه نبوده که با استدلال‌ات انتزاعی فلسفی، مغایر انگاشته شده است؛ بلکه چون مردم گمان می‌کردند هر آنچه را هست، باید دید و ادراکات عادی‌شان نمی‌توانست غیب را درک کند، منکر وجود عالم غیب می‌شدند. به این معنا دریافت‌های مبتنی بر حس و معتقدات برآمده از استقراء نیز عقلی تلقی می‌شد.

روش صحیح آن است که صرف نظر از وجود معنایی متفق‌علیه یا صحیح از عقل، با نگاهی واقع‌گرایانه آنچه را در این نزاع، عقل و یا عقلانی تلقی شده است، از دایره بحث خارج نکنیم.

استاد دیدگاه خود را چنین خلاصه کرده است:

عقل به معنایی که اینجا اراده می‌کنیم، علم مصطلح و فلسفه را پوشش می‌دهد و مقابل نهادن علم و فلسفه صرفاً محصول وضع اصطلاح است. علم و دانش به معنای مطلق آن علم و فلسفه را شامل می‌شود و عقل تأمین‌کننده مبادی و مسائل آنهاست، هرچند در اصطلاح رایج چنین رسم شده است که شاخه‌های مختلف علوم تجربی و انسانی، نظیر فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی را علم بنامند و آن را از فلسفه مطلق و عرفان نظری متمایز تلقی کنند. (جوادی‌آملی، همان: ۲۷)

این تبیین، فاصله مزعوم میان دو حوزه عقل و دین و علم دین را مرتفع می‌سازد.

دین از دیدگاه استاد جوادی

تعریفی همه پسند و در عین حال منطقی از دین، به مراتب از تعریفی این چنینی از عقل سخت‌تر است. دین پژوهان، در ارائه معنایی از دین که بتواند همه ارباب ادیان را خشنود سازد، عاجز مانده‌اند.

تعاریف بسیار متعددی که از دین صورت گرفته است بیشتر به این دلیل است که هر یک از تعریف‌کنندگان بر عنصری خاص از عناصر دین که در نظرشان مهم‌تر بوده است، تکیه کرده‌اند. بعضی نیز کوشیده‌اند با ارائه تعاریفی بسیار گسترده و عام، همه ادیان را ذیل عنوان مورد مطالعه خود یعنی دین داخل کنند؛ هر چند این امر به فرو نهادن عناصر مهمی از دین انجامیده است.

این تشتت و تنوع در تعاریف مختلف از دین نیز برای ما مشکل‌ساز نیست، مهم دریافت این مطلب است که در مسئله رابطه عقل و دین چه مفهومی از دین اراده شده است. استاد جوادی اگر چه دین اسلام را ذیل اصول موضوعه بحث، به عنوان تنها دین حق، معرفی کرده اما در عین حال به تحلیل مفهومی دین نیز پرداخته است. تعریف ایشان از دین تعریفی حداکثری است. بر این اساس، دین عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. دین در این دیدگاه امری علمی و اعتقادی است. (جوادی آملی، همان: ۱۹) از دیدگاه استاد جوادی، ایمان، پذیرش و التزام به گزاره‌هایی است که بیان‌کننده محتوای اصول و فروع دین‌اند. کسی که ایمان می‌آورد، عصاره قضایای دینی را به جان خود گره می‌زند و به آنها معتقد می‌شود و قضایای فوق معتقد وی می‌گردد.

به نظر می‌رسد اگر (دست کم در میان ادیان ابراهیمی) مؤمنان چنین برداشتی از دین نداشتند، نزاع دیرینه عقل و دین مجالی برای بروز نمی‌یافت. مؤمنان دین خود را اعتقاد به گزاره‌هایی می‌دانستند که ممکن بود محتوای آن از دیدگاه ملحدان و منکران، با دریافت‌های عقلی هماهنگ نباشد. تعریف‌های عموماً تقلیل‌گرایی که بعدها از دین صورت گرفت اگر چه توانست با فروکاستن دین به احساس و اموری نظیر آن و نادیده گرفتن مدعیات معرفتی دین تا حد زیادی معارضه و تقابل عقل و دین را منتفی کند، اما هیچ‌گاه مورد تأیید مومنان راست‌گیش قرار نگرفت. محققانی که به بررسی نسبت علم و دین پرداخته‌اند نیز به این حقیقت توجه داشته‌اند. به عنوان نمونه «جان اف هات» در کتاب علم و دین از تعارض تا گفتگو می‌نویسد:

در این کتاب، وقتی من از دین صحبت می‌کنم، در درجه اول منظورم اعتقاد خداپاورانه به یک خدای شخصی است که مرتبط با ادیان پیامبردار است. دین‌های شامل پیامبر عبارت‌اند از: دین یهود، مسیحیت و اسلام. همچنین من تحت مقوله دین، نوعی تفکر در مورد ایمان دینی را که معمولاً الهیات نامیده

می‌شود وارد می‌کنم... به طور خاص برای ما مناسب است که اینجا درباره رابطه علم با خداواری تفحص کنیم. یعنی تأکید کلامی خداوندی که مشترک بین یهودیت، مسیحیت و (هرجا ذریبط باشد) اسلام است. و نه تدین غیرخاصی که تقریباً هر کس تا حدی دارد. (اف هات، ۱۳۸۵، ۲۷-۲۵)

نیکولاس ولترستورف نیز گزاره‌ای بودن دین را چنین تشریح کرده است:

من اظهار داشته‌ام که ایمان مسیحی، مشتمل بر اعتقاد موعظه حواریون در خصوص افعال نجات‌بخش الهی و پاسخ شایسته ماست... ایمان مسیحی نه تنها شامل این باور است که عیسی مسیح برای نجات گناهکاران به این جهان آمده است، بلکه در بر دارنده این اعتقاد نیز است که در این جهان گام نهاد تا ما را نجات دهد... امروزه که گاه پرسیده می‌شود آیا ایمانی که در منطق عهد جدید فهمیده می‌شود محتوای گزاره‌ای دارد؟ شکی نیست که اشخاص متفاوت، برداشت‌های متفاوتی از گزاره دارند اما فرض کنید مقصود ما از یک گزاره صرفاً چیزی است که می‌توان صحت آن را باور کرد. در این صورت پاسخ پرسش مزبور مثبت است. ایمان خالص و کامل همواره مستلزم باور است و باور نیز همواره واجد یک امر باور شده، مفاد گزاره، یعنی محتوای گزاره‌ای است. چنان که دیده‌ایم، این مضمون گزاره‌ای همراه مؤلفه عقیدتی ایمان راستین، در بر دارنده موعظه حواریون است، گرچه فراتر از آن نیز می‌رود. (Plantinga and wolterstorff, 2004:13)

اما این فقط قدم اول است. تفاوت جوهری دیدگاه استاد جوادی در گام بعدی است که دین را از این گستره نیز فراتر می‌برد. در نگاه استاد، شرع حتی دایره‌ای وسیع‌تر از منطقه فقه و حقوق و بازتر از محدوده فروع دینی را شامل می‌شود، زیرا مسائل حکمت و کلام را که از شاخص‌های اصول برتر شرعی است نیز در بر دارد. بنابر این دریافت‌های معتبر عقلی و علمی را می‌توان به عنوان بیان‌کننده صنع الهی و آیه‌ای از آیات تکوینی پروردگار شرعی تلقی نمود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۳۵) این نکته‌ای کلیدی در فهم رابطه عقل و دین از منظر استاد جوادی است. آیا استعمال دین در این گستره وسیع، نتیجه نوعی جعل اصطلاح از سوی ایشان است که اگر صورت نمی‌گرفت، طرح ایشان به نتیجه نمی‌رسید؟ آیا در اینجا با خلط حوزه الهی و دینی مواجه‌ایم؟ در برداشت‌های معمول بیشترین ادعایی که مطرح می‌شود این است که تکوین و تشریح همسو هستند و یا اینکه امور وحیانی با عقل و فطرت هماهنگ‌اند؛ اما اینکه ماسوی الله را به عنوان فعل و قول خدا، دینی بدانیم و بنامیم، مسئله جدیدی است. اما چنانکه در باب عقل نیز گذشت، استاد نشان داد تعهدی به اصطلاحات رایج ندارد، برای همین، تفکیک بین علم و عقل را نیز نتیجه وضع اصطلاح و در نتیجه غیر ضروری دانست. در این مباحث، استاد جوادی آنچه را دیگران به خاطر انتساب به

خداوند الهی می‌نامند، دینی نامیده است. به این اعتبار، تفاوتی بین الهی و دینی وجود ندارد. اگرچه ممکن است اصطلاح جدیدی از دین و دینی تلقی شود، مهم آن است که ملاکی که به اعتبار آن به داده‌های نقل، دینی اطلاق شده است، همان ملاک نیز درباره داده‌های عقل و علم وجود دارد.

رابطه عقل و دین از دیدگاه استاد جوادی آملی

رابطه عقل و دین را از دو منظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌توان بررسی کرد. از دیدگاه استاد جوادی تنها منبع هستی‌شناختی دین، اراده و علم ازلی خداوند است و عقل در این حیطة نقشی ندارد. عقل به همراه نقل، دو منبع معرفت‌شناختی دین هستند و صرفاً شأن گزارشگری و ادراک احکام و فرامین الهی را دارند. این تصور در ذهن بسیاری وجود دارد که آنچه به وسیله نقل، شرعی دانسته می‌شود، دینی است اما مؤدای عقل، معرفتی بشری است و ربطی به دین ندارد. از این جهت ممکن است این دو با هم در بعضی مدعیات همسو و در بعضی دیگر، متعارض باشند؛ اما استاد جوادی ما را متوجه واقعیتی می‌کند که بعد از تذکر، آن را بسیار روشن می‌یابیم. اگر عقل برهانی برای جهان مبدئی قائل است (هو الاول) و هم او فاعل هر موجود ممکن و مرجع و معاد همه چیز است (هو الاخر) پس هر چه در این میان است یا فعل خدا و تکوین اوست و یا قول خدا و تشریح او. ما سوی الله یا تکوین است نظیر آسمان و زمین و انسان و حیوان و یا کتاب تدوین و تشریح اوست، نظیر تورات و انجیل و صحف ابراهیم و قرآن. (همان: ۶۲)

با توجه به این حقیقت، دریافت‌های عقلی که بیان‌کننده واقعیت‌هایی در دفتر تکوین الهی هستند نیز معارفی دینی خواهند بود نه معارفی صرفاً بشری که در تقابل با معرفت‌های دینی‌اند. در نتیجه، عقل در حکایت از دین، هم‌طراز نقل خواهد بود. هم‌سطح بودن عقل و نقل در بعد حکایت‌گری و کاشفیت از دین باعث شده است تا استاد جوادی آملی طرح درست بحث را در این بدانند که به جای برابر نهادن عقل و دین، عقل و نقل را برابر نهیم:

عقل همتای نقل است نه همتای وحی به این معنا که هیچ‌گاه علوم عقلی مانند فلسفه هم سطح وحی نیستند، اما می‌توانند هم‌سطح علوم نقلی باشند. یعنی آنچه برهان فلسفی افاده می‌کند با آنچه از ظواهر قرآن به وسیله مفسران فهمیده می‌شود، هم‌سطح بلکه گاهی متحد و یکسان باشد نقل موید عقل و عقل موید نقل باشد اما خود وحی از حریم بحث بیرون است. (همان: ۳۶)

اعتبار عقل حتی از قبیل حجیت اجماع نیست که کاشف از سنت باشد و زیرمجموعه نقل قرار گیرد، بلکه مستقلاً از حکم خداوند حکایت می‌کند و به بیان دیگر، عقل در مقابل نقل واقع می‌شود، نه در سایه نقل. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۹۳)

با توجه به این بیان لازم است موارد متعددی را که تحت عنوان تعارض عقل و دین مطرح شده است، تعارض عقل و نقل قلمداد کرد. این حقیقت، صرفاً تفننی در عبارت نیست بلکه بازگرداندن بحث به جایگاه اصلی آن است. برای نمونه، اعتقاد به تثلیث، فدیة، تجسد و ... را که همواره موضوعات مناقشه برانگیز در الهیات مسیحی بوده‌اند و از دیدگاه بسیاری، از مصادیق مسجل تعارض عقل و دین است، می‌توان از مصادیق تعارض عقل با منقولات کتاب مقدس یا عهدنامه‌های مسیحی دانست. در این موارد، برای رفع تعارض عقل با نقل، باید به همان ابزاری متمسک شد که در حل تعارض دو نقل مورد استفاده قرار می‌گیرند. اگر با اعمال روش‌های معمول و یا ابداع شده تعادل و تراجیح، نقل را به نفع عقل کنار زدیم، دیگر به این معنا نخواهد بود که در تعارض عقل و دین، دین شکست خورده است، بلکه دو دلیل شرعی تعارض داشته و یکی بر دیگری ترجیح داده شده است.

علم از منظر استاد جوادی آملی

نگاه دانشمندان به علم و شرایط حصول آن و میزان اعتبار آن در تمام اعصار یکسان نبوده است. به عنوان نمونه، در حالی که نگاه پوزیتیویستی دوران مدرن به دانش و علم تجربی کاملاً خوشبینانه است، (به قسمی که به سایر دانش‌هایی که روش حسی و تجربی را دنبال نکند وقعی نمی‌نهد) نگاه پست مدرنیستی، نگاهی سرشار از تردید به روش و دستاورد علوم است. از نگاه فلاسفه مسلمان نیز - که استاد جوادی ادامه دهنده سنت فکری ایشان است - شناخت حسی و تجربی در صورتی می‌تواند یقین‌آور باشد که از اصول و مبادی عقلی استفاده کند. (ابن سینا، ۱۹۵۷: ۶۹-۵۸ و ۷۸) استاد جوادی معتقد است که علم هم می‌تواند مفاد یقین‌آور داشته باشد و هم مفاد علمی (اطمینان‌آور) اما فرضیه‌های علمی که عموماً از ظن و گمان فراتر نمی‌روند از مبحث رابطه علم و دین خارج‌اند و نمی‌توانند مصداق علم مصطلح باشند. با این همه، یقینی بودن یا نبودن علوم طبیعی در بحث کنونی مداخلیت تامی ندارد، آنچه واقعاً مهم است حجیت دستاورد این علوم است. لذا مناقشاتی از این دست که نتایج علوم همگی ظنی‌اند - در فرض اثبات نیز - باعث اشکالی در روند بحث نمی‌شود؛ به این معنا که اگر توانستیم ملاک‌های حجیت دستاوردهای علمی را تعریف کرده و به کار بندیم دستاوردهای غیر یقینی نیز می‌توانند با شرایطی در حوزه بحث داخل شوند.

علم و دین

اگر جایگاه عقل در هندسه معرفتی دین مشخص شد، آن گاه، رابطه علم نیز به خودی خود مشخص می‌شود. به این معنا که علم را نیز باید مانند نقل از منابع معرفت دینی شمرد. طبیعی است که در این صورت دیگر تعارضی بین علم و دین نخواهد بود و در نتیجه جایگاه علم همان جایگاه نقل خواهد بود که می‌توان آن را به معتبر و غیر معتبر تقسیم نمود. توضیح بیشتر اینک:

علم تجربی در دنیای جدید همانند گذشته بر مبنای علیت عمل می‌کند، اما جدا شدن حیطه علوم از یکدیگر و مستقل شدن علوم به این انجامیده است که علم تجربی از سایه فلسفه و دین خارج شود. در نتیجه امروزه هم علم، صرفاً کاوش در علل قابلی است یعنی اینکه فلان شیء چه بوده و اکنون چیست و سرانجام چه خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۸)

در حالی که در گذشته علوم در تعامل با همدیگر رشد می‌کردند، معارف عهده‌دار تبیین جهان‌شناسی و جهان‌بینی، مبادی و مبانی و پیش‌فرض‌ها را تحلیل و تثبیت می‌کردند و در اختیار شاخه‌های دیگر دانش، نظیر علوم طبیعی قرار می‌دادند و علوم طبیعی به استناد و اتکای آن مبانی و پیش‌فرض‌هایی که در حکمت و الهیات فلسفی مدلل و تنقیح شده بود به کار خویش ادامه می‌داد.

امروز نیز اگر علم تجربی در هندسه معرفتی جایگاه خود را درست دریابد و خود را بی‌نیاز از عقل تجریدی و برهانی نداند به جای تبیین محدود طبیعت، پرده از چهره خلقت خدا و فعل الله بر خواهد داشت و از آنجا که کتاب دین، اعم از کتاب تشریح و تکوین است معرفت علمی هم، معرفتی دینی خواهد بود که ثمرات علمی و عملی متعددی در پی خواهد داشت. در نتیجه و با توجه به مطالب گذشته، علم به عنوان یکی از جلوه‌های مهم عقلانیت انسانی و تأمین‌کننده بخش قابل توجهی از معرفت بشری، مانند سایر جلوه‌های عقل، همسطح نقل است و اگر تعارضی هم رخ دهد، تعارض بین علم و نقل خواهد بود که ادله علاجیه متکفل رفع آن هستند.

حجیت علم و علمی

حجیت علم در صورتی که مؤدای آن، یقینی باشد واضح است؛ اما اگر دیدگاه‌های جدید درباره علوم تجربی را که توانایی واقع‌نمایی و بی‌طرفی در علوم را مورد نقد قرار می‌دهند و در نتیجه یقینی بودن دستاورد علوم را رد می‌کنند، بپذیریم آیا باز هم می‌توان گفت علم مانند نقل از ابزار معرفت دین است؟ و آیا توان معارضه با ادله نقلی را خواهد داشت. جواب این پرسش را نیز باید با توجه به جایگاهی که برای علم قائل شدیم به دست آوریم. آیا نقل که به تعبیر استاد حاکی از قول خداوند است همیشه

یقینی است و آیا تمام نقل‌هایی که به درجه یقین نمی‌رسند، فاقد حجیت‌اند؟ در مورد علوم تجربی نیز که اینک هم‌رتبه نقل شرعی محسوب می‌شوند و حکایت‌کننده فعل خدا و دفتر تکوین‌اند همان مباحث حجیت اصولی مطرح می‌شود. واقعیت این است که در علوم عرفی، رسیدن به یقین ریاضی و منطقی عملاً بسیار مشکل است، لذا در این علوم، به طمأنینه عرفی و اطمینان عقلایی نیز ترتیب اثر داده می‌شود. فقها و اصولیون نیز به این تحلیل‌های عرفی و عقلایی اعتماد و اطمینان می‌کنند. به تعبیر استاد:

مهم آن است که در سنت فقهی و رویه علمی عالمان اصولی به این طمأنینه‌های عقلایی اعتنا می‌شده و یقین منطقی و عقل تجریدی و برهانی محض، مبنای کار آنان نبوده است. حجیت شرعی علوم در ظرفی که از حد فرضیه و صرف ظن فراتر رفته به مرز علم‌آوری یا طمأنینه عقلایی رسیده باشند، مجوز استناد به شارع مقدس را دارند. لذا در جاهایی که آن قضیه و مطالب علمی دارای بعد عملی و فقهی و حقوقی‌اند، صحت احتجاج دارند، یعنی به لحاظ اصولی حجت هستند. (جوادی آملی، همان: ۷۲ و ۱۱۷)

پاسخ به دو اشکال

۱. ممکن است این مسئله طرح شود که نظریات علمی حتی اطمینان عقلایی را هم به دنبال ندارند و نهایتاً مفید ظن بوده و معرفت ظنی را استاد جوادی اصلاً علم نمی‌داند؛ در نتیجه اگرچه استاد رابطه علم یقینی و اطمینانی را با دین تبیین کرده و حکم به عدم تعارض آنها داده است اما مشکل واقعی و عینی، مشکل رابطه علوم تجربی موجود با دین است که با توجه به تلقی استاد از علم، این علوم چون به حد یقین و طمأنینه نمی‌رسند از سوی ایشان بررسی نشده باقی می‌مانند. (حسنی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۹۱)

پاسخ: اگرچه راجع به منزلت منطقی نظریه‌های علمی، اختلاف دامنه‌داری از دیدگاه‌های وسیله‌انگار و ایده‌آلیستی گرفته تا نظریات رئالیستی وجود دارد، اما به گفته ایان باربور:

واقعیت این است که دانشمندان در کار خود عموماً قائل به رئالیسم‌اند... اختر شناسان، زیست‌شناسان و شیمی‌دانان تقریباً همیشه نظریه‌ها را نمایانگر رویدادهای جهان خارج تلقی می‌کنند. اگرچه دانشمندان معمولاً اهل تأمل و موشکافی فلسفی نیستند، با این حال، ما باید مقبولات و مسلمات رایج در زبان جامعه علم را جدی بگیریم. دانشمندان عموماً خود را مواجه با ماهیت حوادث یا ساخت رویدادهای واقعه در جهان می‌یابند نه ملخص داده‌ها یا مجعولات مفید یا برساخته‌های ذهنی. اینان علم را راهی به سوی درک و شناخت می‌بینند نه فقط ابزاری برای تصرف و پیش‌بینی و مهار... هیچ

تضمینی وجود ندارد که نظریه‌ها آخرین کلام و حقیقت نهایی باشند؛ هر یک از آنها می‌توانند در آینده تصحیح یا تعدیل یا در مواردی نادر با یک انقلاب علمی بزرگ، منسوخ شوند. با این حال نظریه‌های علمی نوعی (اطمینان بخشی)^۱ دارند و در نتیجه، عرف اهل علم به اجماعی دست می‌یابد که به ندرت در سایر انواع پژوهش نظیر دارد. (باربور، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۰۷)

با توجه به این توضیح، این پیش فرض استاد جوادی که علوم، شأن حکایتگری از واقع را دارند نیز فی‌الجمله تأیید می‌شود، اما این حکایتگری به چه نحو است؟ آیا استاد جوادی از دیدگاه‌هایی مانند آنچه امروزه رئالیسم افراطی (رئالیسم خام) نامیده می‌شود پیروی می‌کند؟ اگر چنین است چه استدلال توجیه کننده فلسفی یا علمی بر آن دارد. این مسئله چنان که منتقدان نیز اشاره کرده‌اند، نیازمند بررسی بیشتری از سوی نظریه‌پرداز است.

۲. یافته‌های عالمان علوم تجربی، فاقد لوازم عملی است و صرفاً جنبه حکایت‌گری دارد، اما حجیت اصولی وقتی معنا دارد که مؤدای ادله با فعل و وظیفه مکلفان در ارتباط باشد. اینکه زمین کروی است یا به دور خورشید می‌گردد، صرف اخبار از واقع است و برای مؤمنان و مکلفان، رفتار و عمل خاصی را در حوزه شریعت و رابطه انسان و خدا در پی ندارد.

پاسخ: اولاً بسیاری از قضایای علوم تجربی آثار و نتایجی دارند که با حوزه عمل مکلفان در ارتباط است. مثلاً توصیه‌های پزشکی که ناشی از یافته‌های یقینی و یا علمی‌اند به عنوان حکم شرعی واجب‌الاطاعه خواهند بود و عدم اعتنا به آنها فرد را شرعاً در معرض مؤاخذه قرار خواهد داد و از این قبیل، مثال‌های فراوانی می‌توان ذکر کرد.

ثانیاً: حجیت و صحت استناد مؤدای علوم به خدا باعث می‌شود تا در مواردی که محتوای ادله نقلی دین با ادراک معتبر علمی و عقلی بشر ناسازگار است، معرفت اطمینان‌آور عقلی و علمی به عنوان مخصص یا مقید لبی ظاهر شود و مراد جدی را به دست دهد و در صورتی که امکان تخصیص و یا تقیید نیست و دلیل نقلی و عقلی تعارض مستقر دارند به آنچه اقوی است اخذ شود و دلیل قوی‌تر مقدم گردد، خواه نقلی باشد و یا عقلی و علمی. (جوادی آملی، همان: ۱۱۶-۱۱۷)

ماحصل جواب استاد این است که حجت بودن نقل شرعی به این است که انسان اجازه دارد محتوای آن را به شارع نسبت دهد، خواه این محتوا حکمی از احکام فقهی و حقوقی باشد یا اخباری از عالم و یا وقایعی که در قیامت اتفاق خواهد افتاد و ... حجت

بودن عقل (در بحث کنونی عقل حسی و تجربی) هم به این معناست که مدلول آن صحت انتساب دارد. در نتیجه مودای علم، الهی و یا به تعبیر آشناتر، دینی خواهد بود.

علم دینی از دیدگاه استاد جوادی

در مورد ضرورت، امکان و یا تحقق علم دینی نظریه‌های متضاری وجود دارد. در حالی که بعضی از ضرورت علم دینی سخن می‌گویند و اعتقاد دارند که تمامی مفاهیم، روش‌ها، روش‌شناسی‌ها و حتی قواعد منطق و ریاضیات می‌تواند دینی و غیر دینی باشد، عده‌ای مطلقاً ضرورت و امکان علم دینی را نفی می‌کنند. استاد جوادی آملی معتقد است علم یکسره دینی است و تقسیم دینی و غیر دینی را بر نمی‌تابد. این نظریه اگرچه ایشان را در زمره طرفداران علم دینی قرار می‌دهد، اما در عین حال تفاوت جوهری آن را با سایر دیدگاه‌های هوادار علم دینی نشان می‌دهد.

در دیدگاه‌های رقیب عموماً این مسئله مفروض است که محصول عقل، اعم از تجریدی و تجربی، دانشی دنیایی و غیر دینی است و باید با راهکارهایی در جهت دینی کردن آن کوشید؛ درحالی که استاد، عقل را به معنای وسیع آن تجریدی، نیمه تجریدی، تجربی و ناب داخل هندسه معرفتی دین می‌داند. با این بیان، محصول علم که مصداق عقل تجربی است خود به خود دینی است. ممکن است با توجه به سرنوشت علم در عصر حاضر و ازدیاد دانشمندان بی‌دین یا سکولار و طرح نظریه‌های ضد دینی، مخصوصاً در حیطه علوم اجتماعی، این دیدگاه تا حدودی ساده‌انگارانه تلقی شود، اما در این مورد توجه به چند نکته لازم است:

۱. چنان‌که گذشت، استاد جوادی یکی از آفات تخصصی‌شدن و منحاز شدن علوم از یکدیگر را این نکته می‌داند که دیگر نمی‌توان با نگاهی جمعی و متعاون به موضوعات نگریست. علوم در عصر حاضر چون از دامان فلسفه و دین جدا شده‌اند دیگر متوجه علل فاعلی و غایی نیستند و به عالم به عنوان طبیعت نگاه می‌کنند نه خلقت و دفتر صنع خدا. در نتیجه اگرچه هنوز قسمتی از واقع را نشان می‌دهند اما از بخش دیگر غافل‌اند. دانشمندان علوم تجربی اگر در فضایی تحقیق کنند که فلسفه الحادی و ماتریالیستی حاکم است ممکن است دستاوردهای خود را با همان نگاه تفسیر کنند. از دیدگاه استاد، نکته اساسی برای رسیدن به معرفت آن است که همه ابزار معرفتی در جایگاه خود قرار داشته باشند. بر این اساس برای رسیدن به حکمی دینی صرفاً ملاحظه ادله قرآنی و یا روایی کافی نیست؛ بلکه می‌باید مقتضای عقل (تجربی و تجریدی) را نیز در نظر گرفت و با ملاحظه امکان تخصیص و تقیید و سایر انحاء و قراین احتمالی در مسئله حکم داد. به همین سیاق، در کاوش و نظریه‌پردازی علمی نیز دخالت دادن مبانی صحیح فلسفی ضرورت دارد. با این بیان معلوم می‌شود که علوم

فعلی، شأنیت دینی بودن را دارند؛ اما دچار آفاتی شده‌اند که باید در رفع آن کوشید. این دیدگاه در تعارض با نظریاتی است که علوم جدید را ذاتاً جهت‌دار و غیر ناظر به واقع دانسته و خواستار انقلاب در همه پیش فرض‌ها و روش‌ها و فلسفه علم‌اند. استاد جوادی نگاهی معتدل را پیگیری می‌کند و اعتقاد دارد:

در زمینه اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌ها از هرگونه افراط و تفریط باید دوری جست و نباید تصور کرد علم اسلامی، یعنی فیزیک و شیمی اسلامی، تافته‌ای جدا بافته از علوم طبیعی رایج است. منشأ چنین گمانی آن است که نسبت علم دینی به علم رایج را نسبت فرش دستباف با فرش ماشینی بدانیم و تخیل کنیم که علم دینی محتوایی کاملاً متفاوت از علم رایج در اختیار می‌گذارد و چون مشاهده می‌کنیم که از دل علم دینی، فیزیک و شیمی متفاوتی به دست نمی‌آید به این تصور کشانده شویم که از اساس منکر امکان علم اسلامی گردیم. (جوادی آملی، همان: ۱۴۲)

۲. قرار گرفتن عقل (به معنای وسیع آن) در هندسه معرفت دینی و همسان دانستن آن با نقل معتبر به معنای نادیده گرفتن آفات و نقایص این منبع معرفتی نیست. کما این که استفاده از نقل نیز چارچوب علمی خود را دارد. استاد برای اسلامی کردن علوم، موارد ذیل را لازم می‌داند:

(الف) عنوان طبیعت برداشته شود و به جای آن خلقت قرار گیرد؛

(ب) 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؛

(ج) هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است به عنوان مبدأ غایی

منظور شود؛

(ه) محور بحث، دلیل معتبر نقل، مانند قرآن و یا حدیث صحیح قرار گیرد؛

(و) از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استفاده شود؛

(ز) در هیچ موردی دعوی حسبنا العقل نباشد، چنان که دعوی حسبنا النقل مسموع

نیست؛

(ح) تفسیر هر جزئی از خلقت با توجه به جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین

به تکوین حساب آید؛ نظیر تفسیر تدوین به تدوین زیرا هر موجودی از موجودات

عالم، آیه، کلمه و سطر از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین

است. (همان: ۱۴۳)

بعضی از ثمرات این دیدگاه

مهمتر از تبیین دیدگاه فوق، به کارگیری آن در حوزه‌های مختلفی است که به نحوی از انحاء با علم و عقل و دین در ارتباطند. از شرایط مقبولیت یافتن یک نظریه، امکان پاسخگویی و کارگشایی آن است. در این زمینه و در مورد تأثیرات احتمالی این دیدگاه در رشته‌های مختلف علمی، هنوز کاری جدی صورت نگرفته است. برای نمونه اصول فقه به عنوان دانشی که متکفل فراهم کردن ابزار استنباط احکام دینی است مستقیماً در موارد متعددی چون مباحث حجج و امارات و تعادل و تراجیح از مبانی ذکر شده تأثیر خواهد پذیرفت. بررسی همه جانبه تأثیرات احتمالی دیدگاه استاد جوادی به تحقیق جداگانه‌ای نیاز دارد. در این جا به عنوان نمونه به بعضی از ثمرات نظریه استاد اشاره می‌شود.

۱. نقدی بر مکتب تفکیک

با توجه به تبیین استاد جوادی روشن شد که عقل نه تنها می‌تواند به عنوان ابزار معرفت دینی عمل کند بلکه برای رسیدن به معرفت دینی معتبر و جامع، ضروری است از آن در این عرصه بهره برد. حکمی را که صرفاً مبتنی بر نقل به دست آورده‌ایم نمی‌توانیم به شارع نسبت دهیم:

معرفت نسبت به دین و شناخت از اسلام، زمانی شکل می‌گیرد که همه منابع معرفتی آن در کنار هم و با هم لحاظ شوند؛ بنابراین کسی مجاز نیست به صرف مراجعه به همه قرآن در مسئله‌ای مدعی شود که دین و اسلام چنین می‌گوید... باید سهم عقل در شکل‌دهی فهم از دین، مورد اعتنا قرار گیرد. در این صورت چه بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی معارض باشد یا مفاد یک روایت به وسیله دلیل عقلی تخصیص یا تقیید یابد. (همان: ۷۲-۷۳)

این تبیین، (مخصوصاً با توجه به اینکه استاد جوادی از عقل معنایی را اراده می‌کند که تقریباً معادل تمام دریافت‌های متعارف انسانی است) خط بطلانی بر تلقی ظاهرگرایان و اصحاب مکتب تفکیک است که مداخله عقل را آفت معرفت دینی می‌دانند. آنچه را مکتب تفکیک خالص‌سازی معرفت می‌نامد در حقیقت ناقص‌سازی آن است. درست مانند آنکه فرد برای کشف حکم شرعی فقط به قرآن یا فقط به روایات استدلال کند، درحالی که این دومکمل هم هستند. اشکال معرفت‌شناختی که به قائل حسینا کتاب‌الله وارد است، در اینجا نیز به وضوح بیشتری خود را نشان می‌دهد.

۲. تلقی صحیح از قلمرو دین و مسئله خاتمیت

برداشت عده‌ای از ختم نبوت آن است که رشد عقلانی بشر، موجب فراهم شدن خود کفایی او و بی‌نیاز شدن وی از وحی و دین را فراهم آورده است. در گذشته، قصور

عقلانی انسان باعث نیاز او به رسالت انبیا و ارشادات وحی در همه امور زندگی بود و در نتیجه قلمرو دین نیز بسیار گسترده بود؛ اما امروزه انسان، با توجه به رشد عقلانیت، خود، متکفل حیطة وسیعی از نیازهایی است که در گذشته، وحی و دین عهده‌دار آن بودند.

این تلقی نیز، مبتنی بر جدا انگاری حوزه معرفت دینی و معرفت بشری است. این دیدگاه عقل و معرفت عقلانی را رقیب دین و معرفت دینی می‌داند، در نتیجه رشد معارف عقلانی را موجب تنگ‌شدن عرصه بر معرفت دینی می‌پندارد، اما طبق دیدگاه مقبول که معتقد است عقل هم داخل هندسه معرفت دینی است، رشد عقلانی و عمق آن، در حقیقت به معنای عمق بخشیدن به معرفت دینی و فهم بهتر فعل الله است. ختم نبوت به معنای آن است که تمام اصول، قواعد، ضوابط و قوانین اعتقادی، علمی، اخلاقی، فقهی و حقوقی به صورت جامع در متون دینی آمده است و عقول اثاره شده دفتان خود را بارور می‌بیند، لذا منبع وحیانی جدیدی به بشر ارائه نمی‌شود و دینی که عقل را در کنار نقل، منبع شناخت احکام الهی قرار داده، برای همیشه به این دو منبع موجود در هدایت بشر اکتفا می‌کند نه آنکه رشد عقلانی فضا را برای دین محدود کند. عقل رقیب دین نیست بلکه در درون آن است.

۳. تضعیف دیدگاه‌های افراطی طرفدار علم دینی

یکی از عواملی که مبحث علم دینی را از نگاه بعضی اندیشمندان، ناموجه جلوه می‌دهد، مدعیات کلانی است که خط بطلان بر تمامی علوم حال و گذشته بشریت کشیده و آنها را به خاطر عدم تولی ولایت خدا از سوی مبدعان و دانشوران‌شان، علومی غیردینی و بلکه باطل قلمداد می‌کند.

مطابق با دیدگاه برخی از نظریه‌پردازان این گروه، هیچ یک از معارف بشری و از جمله علم دینی کاشف و یا ناظر به واقع نیستند بلکه همگی گزاره‌هایی انشائی‌اند. از دیدگاه آنان علم بر خلاف تلقی مشهور، فرایندی اکتشافی نیست بلکه صرفاً عبارت است از نوعی فعالیت و بروز و ظهور انگیزه‌های درونی انسان. (حسنی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۴)

خلاف دیدگاه فوق، استاد جوادی معتقد است که هم واقع، مطلق است و هم علم و معرفت مطلق امکان‌پذیر؛ اگر چه در مواردی خطا نیز واقع می‌شود و نمی‌توان همه معارف بشر را صواب دانست. ایمان و کفر عالم و مفسر نیز در اصل فهم کتاب تکوین و اصل علم به کتاب تشریح تأثیر نمی‌گذارد و علم را اسلامی و غیر اسلامی نمی‌کند. چنان که اگر شرایط فهم معتبر رعایت شده باشد، فهم قرآن نیز اسلامی و غیر اسلامی نمی‌شود. نباید پنداشت کسی که نمی‌داند قرآن کتاب چه کسی است، توان فهم آن را

ندارد، بلکه فهم او برایش حجت است و اگر طبق آن عمل نکرد شرعاً مسئول و معاقب خواهد بود. همین مطلب در حق مؤمنی که به فهم و تفسیر قرآن پرداخته و به همان فهم شخص کافر رسیده، حجت شرعی است.

دینی کردن علوم در گرو برطرف کردن بیگانگی و فاصله‌ای است که به نادرست میان علم و دین برقرار شده است، نه آنکه از روش تجربی دست برداریم و ساز و کار کاملاً جدیدی برای علوم طبیعی پیشنهاد کنیم. حقیقت آن است که اسلامی کردن علوم به معنای رفع عیب و نقص حاکم بر علوم تجربی رایج است نه انقلابی در تمام مبانی، روش‌ها و پیش فرض‌ها.

نتیجه گیری

با توجه به اینکه عصر حاضر هم دوران شکوفایی هر چه بیشتر علم و دانش و هم دوران بازگشت دوباره انسان مدرن به دین و معنویت است، دیدگاهی که بتواند دین و دنیا را به هم نزدیک کرده و واقعیت‌های موجود را با نگاهی منتقدانه بپذیرد، دیدگاهی مفید و درخور تأمل است.

استاد جوادی آملی به عقل و علم، اعتباری دوباره می‌بخشد. ایشان دیوار بلند میان دریافت عقلی به عنوان معرفت بشری و دریافت نقلی به عنوان معرفت دینی را فرو می‌ریزد و گامی بلند به سوی آشتی سنت و مدرنیته بر می‌دارد. در این دیدگاه، مدرنیسم کاملاً رد نمی‌شود و صددرصد نیز تأیید نمی‌گردد. آنچه مهم است تفسیر دوباره عالم به عنوان دفتر صنع خدا و قرار گرفتن منابع معرفتی در جایگاه مناسب‌شان است. این بازخوانی اگرچه می‌تواند تأثیرات شگرفی در پی داشته باشد، اما در پی انقلاب در همه علوم رایج و روش‌ها و پیش‌فرض‌های آن نیست. این دیدگاه به دغدغه‌هایی که باعث شد، عده‌ای به دنبال بومی‌سازی علوم و اسلامی کردن آن بیافتند به روشی دیگر پاسخ داده است. نیازی به اسلامی کردن علوم نیست، کافی است تا علوم را در جایگاه منطقی و مناسب‌شان در هندسه معرفت دینی قرار دهیم. آنچه به این روش به دست می‌آید نه تنها تعارضی با دین ندارد، بلکه خود دینی است.

منابع و مآخذ

- ابن سینا، ابوعلی حسین (۱۹۵۶)، *البرهان*، نشر وزارة التربية و التعليم، القاهرة.
- استینزی، درک (۱۳۸۶)، *علم، عقل و دین*، ترجمه: علی حقی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- اف هات، جان (۱۳۸۵)، *علم و دین از تعارض تا گفتگو*، ترجمه: بتول نجفی، کتاب طاهای، قم.
- باربور، ایان (۱۳۸۵)، *علم و دین*، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۲)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران.
- تیلیش، پل (۱۳۸۱)، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه: حسین نوروزی، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران.
- جعفری، محمد (۱۳۸۶)، *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر*، صهای یقین، قم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، مرکز نشر اسراء، قم.
- _____ (۱۳۸۶)، *تفسیر انسان به انسان*، مرکز نشر اسراء، قم.
- _____ (۱۳۸۰)، *انتظار بشر از دین*، مرکز نشر اسراء، قم.
- جی هی وود (۱۳۸۲)، *توماس، پل تیلیش*، نگاه معاصر، تهران.
- حسنی، حمید رضا و دیگران (۱۳۹۰)، *علم دینی دیدگاهها و ملاحظات*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، *علامه طباطبایی فیلسوف علوم انسانی- اسلامی*، ج ۱، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۹۲)، *فصلنامه کتاب نقد*، سال پانزدهم، شماره ۶۹، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- صادقی، هادی (۱۳۸۶)، *عقلانیت ایمان*، کتاب طاهای، قم.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی، فرهنگی، تهران.
- یوسفیان، حسن و شریفی، احمد حسین (۱۳۸۶)، *عقل و وحی*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران.
- Plantinga, Alvin and wolterstorff, Nicholas (2004): Faith and Rationality, 1university of Notre Dame Press.
- William. P.Alston, problems of philosophy of religion," The Encyclopedia of
- Philosophy, Paul Edwards Ed (1972): New York, Macmillan publishing, Vole 6

