تبیین منابع معرفت‌شناختی اسلام و بررسی نقش آن‌ها در اسلامی‌سازی علوم به‌منظور عملیاتی نمودن اندیشه‌های امام خمینی (ره) در زمینهٔ اسلامی کردن دانشگاه‌ها

اکبر رهنما
عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد

سید علی‌رضا صفوی
کارشناس ارشد تاریخ و فلسفهٔ آموزش و پرورش

چکیده

هدف اساسی پژوهش حاضر، تبیین منابع معرفت‌شناختی اسلام و بررسی نقش آن‌ها در اسلامی‌سازی علوم به‌منظور عملیاتی نمودن اندیشه‌های امام خمینی (ره) در زمینهٔ اسلامی کردن دانشگاه‌هاست. بر این اساس، سه سؤال پژوهشی پیرامون «منابع معرفت‌شناختی اسلام»، «نقش منابع معرفت‌شناختی اسلام در اسلامی‌سازی علوم» و «ویژگی‌های دانشگاه اسلامی در اندیشهٔ امام خمینی (ره)» مطرح شده و مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است.

روش انجام پژوهش توصیفی و تحلیلی است. روش توصیفی عبارت از بیان واقعی موضوعات مختلف است که در آن محقق براساس اطلاعات توصیفی، به تشریح موضوع می‌پردازد. همچنین با تحلیل محتوای صحیفهٔ امام (ره) در راستای رسیدن به پاسخ سؤال آخر، از مضامین، عبارات و جملاتی که دارای معنایی در حوزهٔ اسلامی کردن دانشگاه‌ها بوده‌اند، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های ارزشمندی درباره دانشگاه اسلامی حاصل گردیده‌است.

یافته‌ها مبیّن آن اســت که انســان در راه نیل به شناخت از حس، به‌دلیل همگانی بودنش، بهــره برده و اکنون نیز در دو رویکرد علمی رایــج اثبات‌گرایی و مابعداثبات‌گرایی، بدان اتکا نموده است. لیکن در اسلام منابعی چون عقل و نقل نیز از جایگاه خاصی برخوردار می‌باشند که با تکیه بر منبع عظیم وحی الهی، در تکوین علم سهم عمده و تعیین‌کننده‌ای خواهند داشت. درک اهمیت جایگاه وحی در معرفت‌شناسی، نقش آن را در اسلامی‌سازی علــوم و همچنین عملیاتی شــدن اندیشــه‌های امام خمینی (ره) در زمینهٔ اســلامی کردن دانشــگاه‌ها بارز خواهد ســاخت، به‌ویژه اینکه امتیازهایی همچون توحید، منتهای مقصد، هماهنگی با مسیر انبیا (ع)، توجه به جنبهٔ الهی و معنوی علوم، وحدت با حوزه‌های علمیه در جهت تشــکیل دانشگاه توحیدی، تلاش برای خودکفایی و دوری از غرب‌زدگی، توأم بودن تعلیم با تربیت، دفاع از حیثیت مملکت، شــناخت صحیح جامعهٔ اســلامی و مردمی بودن، از ویژگی‌های این رویکرد است.

کلیدواژگان: امام خمینی (ره)، اسلامی‌سازی علوم، دانشگاه، حس، عقل، نقل و وحی

مقدمه

جوامع بشــری در طول تاریخ، بســتر فرهنگ‌های گوناگونی بوده‌اند. بی‌تردید یکی از مؤلفه‌های فرهنگ‌ســاز که توانســته تمدن‌های بزرگ را به وجود آورد، دانش و همچنین حضور دانشــمندان بوده است. علم و عالم در فرهنگ قرآن و اسلام نیز از شأن و جایگاه والایی برخوردار اســت؛ به‌گونه‌ای که در آیات و احادیث فراوان، بدان اشاره شده است. قرآن عقل‌ورزی، هدایت و تربیت را در ســایهٔ علم‌آموزی می‌داند و «إنمّا یَخشَــی اللهُ مِن عِبادِهِ العُلماء» مدال زرینی است که بر گردن دانشمندان می‌آویزد و آن‌ها را چنین تمجید می‌نماید. (صفوی، ۱۳۹۰) لیکن آنچه ذهن و اندیشــهٔ کاوشگران عرصهٔ فرهنگ و دانش را به خود مشــغول نموده این اســت که چــرا امروزه جوامعی که در علــم و فناوری در میدان مســابقه، از رقبای خود پیشــی گرفته و خود را کدخدای دهکدهٔ جهانی می‌نامند، فرهنگ جهانی را خدشــه‌دار کرده‌اند؟ در پاســخ به این سؤال، باید گفت که اکنون «علم»

مورد تعرض واقع شـــده و بعد از به هم ریختن شاکلهٔ حقیقی‌اش، قامت بی‌قواره‌ای از آن را به مجامع علمی تحمیل نموده‌اند. به‌عنوان مثال، لاپلاس طبیعت را دســتگاهی بی‌جان و نابخود (بی‌شــخصیت) می‌شــمرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷) همچنیــن واینبرگ می‌گوید: «به نظر من، این یک کشــف مهم اســت که مــا می‌توانیم در توضیــح جهان خیلی پیش برویم، بدون اینکه دخالت خدا را در کار بیاوریم، هم در زیست‌شناســی، هم در فیزیک.» (گلشــنی، ۱۳۸۸: ۵۱) نتیجــه اینکه «امروزه چیزی جز لاشــه‌ای از دانش در دانشــگاه‌ها تدریس نمی‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۱)

نزدیک به شــصت ســال پیش، ابوالاعلی مودودی به هنگام طرح ایراداتش بر دانشگاه علیکرهٔ هند، مسئلهٔ تأسیس دانشگاه اسلامی را طرح کرد. وی از نقش و جایگاه فرهنگ و ایدئولوژی جامعه‌ها در تدوین برنامهٔ آموزشی مؤسسات آموزشی سخن گفت و این سؤال را مطرح کرد که کدام دانشگاه از فرهنگ اسلامی حمایت می‌کند؟ (گلشنی، ۱۳۸۸: ۱۵۱)

وی معتقد است: «نیازی نیست بگوییم یک دانشگاه یا هر مؤسسهٔ آموزشی دیگر باید تابع نوعی هویت فرهنگی باشد و فرهنگی را که به آن متعهد است منعکس کند... هر مؤسسه برنامهٔ آموزشی خود را بر طبق ایدئولوژی و فرهنگی که به آن متعهد است، می‌ریزد. اکنون ســؤال این است که آیا دانشگاه اسلامی تأسیس شده است که از فرهنگ اسلامی حمایت کنــد یا فرهنگ غربی؟ وی دربارهٔ اســلامی کردن دانش‌ها می‌گویــد: «تجددگرایان کافی می‌دانند که به فهرست دروس، معارف اسلامی را بیفزایند و این از نظر آنان حاکی از این اســت که آن‌ها مقتضیات اسلام را در برنامهٔ آموزشی‌شــان برآورده کرده‌اند. آن‌ها نه تنها مسلمانان را گمراه می‌کنند، بلکه خودشان را نیز فریب می‌دهند که از طریق نظام آموزشی غربی، به نســل جوان به اندازهٔ کافی جهت‌گیری اسلامی می‌دهند. این تبعیت کورکورانه و اســلامی کردن فریبکارانه نمی‌تواند دوام بیاورد... بنابراین موقع آن اســت که مسلمانان از نظام قدیمی و کهنهٔ آموزشــی و از نظام جدید جهت‌گیری سکولار رهایی یابند و یک نظام جداگانهٔ آموزشــی برای خودشــان بنا کنند که سرشت آن‌ها تا آنجا که ممکن است جدید باشــند، بهترین اســتفاده را از علم و فنون جدید بکند، ولی جهت‌گیری اسلامی آن

رقیق نشـــده باشد. این طرح را آن‌هایی می‌توانند اجرا و پیاده کنند که نه تنها وقوف کامل به اسلام دارند، بلکه مجهز به ایمان و اعتقاد راسخ نیز هستند.» (همان: ۱۵۲)

امام خمینی (ره) ســعادت و شــقاوت یک ملت را به دانشگاه و دانش‌آموختگان در آن مرتبط دانســته و می‌فرمایند: «دانشــگاه مبدأ همهٔ تحولات است. از دانشگاه، چه دانشگاه علــوم قدیمه و چه دانشــگاه علوم جدیده، از دانشــگاه ســعادت یک ملــت و در مقابل سعادت، شقاوت یک ملت سرچشمه می‌گیرد. دانشگاه را باید جدیت کرد، جدیت بکنید دانشــگاه را درستش کنید، دانشگاه را اسلامی‌اش کنید.» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۸: ٦٤) با توجه به اهمیت و ضرورت اســلامی کردن دانشگاه‌ها در کشورهای اسلامی و ارتباط آن با ســعادت و شقاوت ملت‌ها، مناسب است بر تأکیدات امام خمینی (ره) نسبت به برخی از ویژگی‌های دانشــگاه اسلامی اشــاره‌ای داشته باشــیم؛ به‌طوری‌که فرموده‌اند: «مهم در دانشگاه‌ها، دانشسراها، تربیت‌های معلم، تربیت‌های دانشجو، این است که همراه تعلیمات و تعلمات، تربیت انسانی باشد.» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج٤: ۵۳۲)

«دانشگاه در هر کشوری نقش‌شان این است که انسان درست کنند، مأمور سازمان انسان هست دانشگاه.» (همان: ۳۸۹)

«آنچه که در اسلام مطرح است اموال نیست، مادیات نیست، معنویات است که باید از دانشگاه به همهٔ اقشار سرایت بکند.» (همان: ٣٦٦)

«اگر این انســان در دانشگاه‌های شــما و ما تربیت شد، مملکت‌شان را نجات می‌دهد.» (همان: ۳۷۰)

«باید کاری کنید که دانشــگاه‌هایمان روش توده‌های مردم را داشــته باشد که اگر ملتی چیزی را خواست، خلافش را نمی‌توان بر آن تحمیل کرد.» (همان، ۱۳۷۹، ج۱۹: ۲۲۳)

«ایــن دو جناح دانشــگاه و فیضیه، که بحمدالله امروز با هــم تحکیم وحدت کرده‌اند و با هم یک عضو برای جامعه شــده‌اند، این‌ها می‌توانند که کشــور را به اســتقلال حقیقی برسانند.» (همان، ج۱۷: ۱۱۱)

«اگر بخواهید خدمت‌گزار اســلام باشــید، خدمت‌گزار ملت اســلامی باشید و اسیر در

دســـت ابرقدرت‌ها و آن‌ها که پیوند با ابرقدرت‌ها دارند نباشـــید، باید دانشـــگاه و فیضیه و همهٔ آن‌ها که مربوط به دانشـــگاهند و همهٔ آن‌ها که مربوط به فیضیه هســـتند، در رأس برنامه‌های تحصیلی‌شان برنامهٔ اخلاقی و برنامه‌های تهذیبی باشد.» (همان، ج١٤: ١٦٩) از بیانات مهم و ارزشـــمند امام خمینی (ره) در ارتباط با دانشگاه و دانشگاهیان اهداف قابل تأملی استخراج نموده‌ایم که بدان‌ها اشاره می‌گردد:

١. تربیت انسان

٢. نجات مملکت

٣. مردم‌گرایی

٤. وحدت با حوزه‌های علمیه

٥. رساندن جامعه به استقلال حقیقی

٦. اخلاق‌مداری

بیان مسئله، سؤال‌ها و روش پژوهش

اکنون با توجه به اهداف مطرح‌شده و اهمیت فوق‌العادهٔ این موضوع، این مسئلهٔ اساسی مطرح می‌شـــود کـــه آیا عملیاتی نمودن اندیشـــه‌های امام خمینی (ره) در زمینهٔ اســـلامی کردن دانشـــگاه‌ها از طریق اسلامی‌ســـازی علوم، که باید مورد توجـــه مجامع علمی قرار گیرد، به‌خوبی تحلیل و تبیین شـــده است؟ بر این اســـاس، مسئلهٔ اساسی پژوهش حاضر «تبیین منابع معرفت‌شـــناختی اســـلام و بررسی نقش آن‌ها در اسلامی‌سازی علوم به‌منظور عملیاتی نمودن اندیشـــه‌های امام خمینی (ره) در زمینهٔ اسلامی کردن دانشگاه‌ها» و هدف آن دستیابی به ویژگی‌های دانشگاه اسلامی در اندیشه‌های امام خمینی (ره) است.

در پژوهش حاضر سه سؤال اصلی ذیل، مطرح و مورد بررسی واقع شده است:

١. منابع معرفت‌شناختی اسلام چیست؟

٢. نقش منابع معرفت‌شناختی اسلام در اسلامی‌سازی علوم چیست؟

٣. ویژگی‌های دانشگاه اسلامی در اندیشهٔ امام خمینی (ره) چیست؟

روش تحقیق: پژوهش حاضر توصیفی و از نوع مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای است. روش توصیفی عبارت از بیان واقعی موضوعات مختلف است. در این روش، محقق براساس اطلاعات توصیفی به تشریح موضوع می‌پردازد. همچنین با تحلیل محتوای صحیفهٔ امام (ره) در راستای رسیدن به پاسخ سؤال آخر، از مضامین، عبارات و جملاتی که دارای معنایی در حوزهٔ اسلامی کردن دانشگاه‌ها بوده‌اند، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های ارزشمندی درباره دانشگاه اسلامی حاصل گردیده است.

جامعه‌ی پژوهش: شامل کلیهٔ منابع (کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها) مرتبط با موضوع مورد بررسی است.

نمونهٔ تحقیق: در این ارتباط، نمونه‌گیری انجام نشده، بلکه منابع در دسترس، مورد مطالعه و بررسی واقع شده است. نمونه در این پژوهش متون انتخاب‌شده‌ای است که در آن بتوان منابع معرفت‌شناختی اسلام و ویژگی‌های دانشگاه اسلامی در اندیشهٔ امام(ره) را احصا نمود؛ همچون قرآن، نهج‌البلاغه، اصول کافی، صحیفهٔ امام (فرمایشات امام خمینی)، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها. متون منتخب به صورت هدفمند و براساس سؤالات پژوهش گزینش شده‌اند.

ابزار پژوهش: از فرم‌های فیش‌برداری به‌منظور گردآوری نتایج مطالعات مرتبط استفاده شده است.

شیوهٔ تحلیل داده‌ها: در این پژوهش، مطالب جمع‌آوری‌شده براساس اهداف و سؤالات پژوهش طبقه‌بندی شده و سپس براساس سؤالات تحقیق، مورد تحلیل قرار گرفته است.

تحلیل یافته‌های پژوهش

منابع معرفت‌شناختی اسلام

اگرچه در بسیاری از جوامع دینی ما، اولین واجب معرفت خداوند معرفی شده، ولی قبل از معرفت معروف، شناخت خود معرفت لازم است. یعنی معرفت‌شناسی مقدم بر خداشناسی است چون مقدمهٔ او است؛ گرچه خداشناسی مقدَّم بر آن است، به جهت اینکه

هدف وی به‌شمار می‌رود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲) گستردگی بحث معرفت‌شناختی از یک طرف و محدودیت بحث پژوهش از طرف دیگر اقتضا می‌کند که به منابع معرفت‌شناختی اسلام پرداخته شود که در ذیل مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد:

حس

انسان بهره‌مند از حواس پنج‌گانه، وقتی در مقام شناخت برمی‌آید، از این قوه‌ها به دلیل همگانی بودنش استفاده می‌نماید. اگر حقیقت را نیز همانند وجود دارای مراتب و سطوح متفاوتی فرض نماییم، برای درک و فهم مرتبه‌ای از آن، لاجرم باید به حس و تجربه پناه برد. انسان به‌واسطهٔ حواس پنج‌گانهٔ خود، امور مختلف را ابتدا مورد ادراک حسی قرار داده و سپس آن‌ها را به‌عنوان مواد خام دستگاه تفکر، در راه اندیشه‌ورزی و سطوح بالاتر تفکر به کار می‌گیرد. علامه طباطبایی (ره) در المیزان با استناد با آیهٔ ۳۱ سورهٔ مائده، به توضیح و توصیف حال انسانی می‌پردازد که با استفاده از حواس خود، خواص و ویژگی‌های هر چیز را درک کرده و مجسم می‌سازد.

به هر روی، انسان پژوهنده‌ای است که در راه نیل به حقیقت، نیازمند ابزارهای متعدد و کارآمدی است که تجربه و آزمایش، مفیدترین و در دسترس‌ترین ابزار شناخت او است و قدمت استفادهٔ بشر از این ابزار به قدمت تاریخ است. این ابزار مفید مورد تأیید و تأکید شرع مقدس اسلام نیز قرار گرفته است؛ چنان‌که در منطق قرآن، به استفاده و بهره‌برداری از حس و تجربه تأکید گردیده است. نمونهٔ آن در آیات ۲۷ تا ۳۲ بقره است که در اشاره به داستان پسران حضرت آدم (ع) و کشته شدن یکی از آن‌ها به دست دیگری، خداوند متعال کلاغی را مأمور کرد تا با کندن زمین به قاتل تعلیم دهد که جسد برادرش را در زمین و درون خاک پنهان نماید. البته باید در نظر داشت که علی‌رغم تأکید اسلام به بهره‌برداری از حس و تجربه، موضع اصالت حسی یا اصالت تجربی در آن جایگاهی ندارد. تشویق اسلام به مشاهده امور طبیعی و آثار آفاقی و انفسی جهت‌های گوناگونی دارد و اهداف متعددی در آن نهفته است که در نهایت به توحید منتهی می‌گردد. یک

انسان مسلمان، ضمن اینکه بیشترین استفاده را از حواس خود در رفع نیازمندی‌های مادی‌اش می‌نماید، با مشاهدهٔ نظم در آثار خداوندی به شگفتی‌های خلقت نیز پی برده و بهره‌های معنوی فراوانی نیز از آن به دست می‌آورد. این در حالی است که علم مدرن امروزی دایرهٔ نظام عِلّی را در حصار تنگ حس و تجربه محدود ساخته و تمام همّ‌وغمش آن است که عقل حسی و تجربی را کاوش در علل قابلی و آشکار ساختن علل طبیعی گردانیده و آشکارا از پرداختن به علت فاعلی و غایی سر باز می‌زند و بلکه یارای پرداختن به آن را ندارد، نتیجه آنکه کوشیده‌اند تا شناسایی را برحسب تجربهٔ حسی بیان کنند و معلومات به‌دست‌آمده از طریق منابع غیرتجربی را رد و انکار نمایند. (پاپگین، ۱۳۷۵)

برخی از مفسران مسلمان برآنند که تجربه لسان حصر ندارد. معنی این سخن آن است که می‌توان در سایهٔ مشاهدات تجربی به کشف مثلاً رابطهٔ بین دو پدیدهٔ «الف» با پدیده «ب» دست یافت، ولی فراتر از این‌ها، همین کشف تجربی نمی‌تواند تعیین نماید که رابطه‌ای دیگر وجود ندارد؛ چراکه دیگر راه‌ها از دسترس حس و تجربه به‌دور است و حس و تجربه را یارای رسیدن به آن نیست. به عبارتی با کاربرد روش حسی و تجربی در راه معرفت‌اندوزی، ما نباید دچار حصرگرایی روش‌شناختی شویم؛ بدین معنا که تنها راه کشف حقیقت امور و اشیا، حس است و تجربه و لاغیر. (جوادی آملی، ۱۳۸٦)

در نگاه کلی‌تر و جامع‌تر باید خاطر نشان کرد که انسان و ابزارهای ادراکی و تحریکی او همگی در حکم مخلوقات خداوند متعال هستند و بنابراین می‌توان به‌صورت ابزاری در راه شناخت خداوند که یکی از غایات اصلی علم اسلامی است، قرار گیرد. بدین ترتیب، در نگاه توحیدی آنچه بیشتر از راه حواس و تجربهٔ حسی به دست می‌آید، همانند عطیه‌ای الهی است. نتیجه‌ای که از لحن آیات مطرح‌شده در قرآن، که به حس و تجربه اشاره نموده است، می‌توان گرفت آن است که خداوند سبحان در کنار این‌ها، به انسان عقل و قوهٔ تعقل نیز داده است تا با استفاده از مواد خام حسی و مشاهده‌ای، به تفکر و استدلال بپردازد و در مسیر کمال خود از آن‌ها بهره ببرد. (طباطبایی، ترجمه موسوی همدانی، بی‌تا، ج ٤)

در نگاه اثبات‌گرایانه، تصور بر این اســت که معرفت علمی با مشــاهدهٔ محض و عاری از هرگونه پیش‌زمینه و حدس دربارهٔ واقعیت خارجی یا فیزیکی آغاز می‌شــود؛ در حالی که در نقد این حرف آمده اســت که هر مشــاهده‌ای متأثر از معرفت‌های قبلی فرد، شامل نظریه‌ها، مفروضات، پیش‌فرض‌ها یا طرح‌های مفهومی است که مشاهده‌گر با خود دارد. بنابراین مشاهدهٔ یک جزء ضرورتی ذهنی یا روان‌شناختی دارد که ادعای اثبات‌گرایان را مبنی بر اینکه مشــاهدهٔ بنیان محکمی برای معرفت علمی اســت، نقض می‌کند. (باقری، ۱۳۸۹/۲)

عقل

در فارســی عقل معادل خرد به کار می‌رود و آن قوتی اســت که نفس انسان بدان تمییز دقایق اشــیا کند و آن را نفس ناطقه نیز گویند و گویند چیزی اســت که حقایق اشــیا را دریابد. (منصورنژاد، ۱۳۸۳: ١٦) در فرهنگ عربی، مفهوم عقل نقیض جهل و ضد حمق و در معانی الحجر، النهی، التثبیت فی الامور، القلب و... آمده است. در کلام برخی لغوی‌ها، عقل عملی است که مناط و ملاک تکالیف و محل و جایگاه ثواب و عقاب است. راغب اصفهانی اصل عقل را امســاک و استمســاک، به‌معنای بازداشتن و طلب منع گرفته و مثال آن را منع شتر به‌وسیلهٔ زانوبند ذکر می‌کند. در نهایت، قاموس قرآن عقل را در معانی فهم، معرفت و درک گرفته و به آیاتی نیز در این راســتا استشهاد نموده است. مثلاً آیهٔ ۷۵ بقره که در آن آمده است: «ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون» یعنی کلام خدا را پس از فهمیدنش دگرگون می‌کردند، در حالی که می‌دانستند. (همان: ۱۷)

عقل در اسلام در دو مقام هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه مورد بررسی قرار گرفته است. فلاســفهٔ اســلامی در مقام بیان و تفکیک موجودات از یکدیگر، موجودات را منحصر در ده مقوله کرده‌اند که نُه مقولهٔ آن عرض و یک مقولهٔ آن جوهر اســت و جوهر پنج قســم است که به ماده، صورت و جسم، که ذاتاً مادی‌اند و نفس و عقل، که ذاتاً مجردند، تقسیم می‌شــود. عالم عقل مجرای فیض خداوند برای ســایر عوالم از جمله مثال و ماده است و

از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

آنچه مطرح شد، به شأن عقل در مقام هستی‌شناسانه برمی‌گشت، ولی در بحث از مقام انسان‌شناسانهٔ عقل باید گفت که وقتی از قوای ادراکی انسان صحبت به میان می‌آید، می‌شود آن را در دو بخش مجزا مورد بررسی قرار داد؛ ادراک مربوط به امور جزئی که حس، وهم و خیال عهده‌دار آن هستند و ادراک مربوط به معانی کلی که عقل سروکارش با آن‌هاست. در این مرحله، شخص می‌تواند از تصور افراد، الف، ب و ج بگذرد و انسان کلی را که همان حیوان ناطق است، بدون در نظر گرفتن خصوصیات افراد از جهت مادی، مشخصات زمانی، مکانی و... ادراک نموده و به مرحلهٔ تعقل برسد که البته بسیار مشکل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳/۲)

عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی معتبر، در تفکر شیعی از مقام والایی برخوردار است؛ چنان‌که در کنار نقل از منابع اصیل دین به حساب آمده است. بدین ترتیب شناخت عقلی به‌عنوان یکی از منابع معرفتی، بسی بالاتر از شناخت حسی بوده و درک روابط میان اشیا و امور نامحسوس را برعهده دارد و این‌گونه شناخت‌های کیفی در سایهٔ عقل نظری و عملی به دست می‌آید. به نظر برخی از مفسران، عقل بدون هدایت وحی الهی و بدون توجه به محدودیت‌های خود، اگر بخواهد زمامدار امور باشد، به سر منزل مقصود نخواهد رسید. (جوادی آملی، ۱۳۸۷)

انسان به دلیل محدودیتش و همچنین محاط بودن در جهان، نمی‌تواند از عهدهٔ همهٔ حقایق هستی برآید و به آن‌ها احاطه داشته باشد. در واقع عقل زمانی کاشفیت خود را حفظ می‌کند که حدود خود را قبول کرده و در شناخت این حدود کوشا باشد. (باقری، ۱۳۸۸) چنان‌که امام علی (ع) نیز در خطبهٔ ٤٩ نهج‌البلاغه به آن اشاره می‌نمایند: «لَمْ يَطْلِعِ العُقُولَ عَلَى تَحدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْها عَنْ واجِبِ مَعْرِفَتِه» یعنی عقل‌ها را بر حقیقت ذات خود آگاه نساخته، ولی از معرفت و شناسایی خود نیز باز نداشته است.

در نگاه قرآنی به منابع معرفت، در کنار دو منبع شناخت حسی و عقلی، یک منبع تعدیل‌کننده و مجرای فیضی به نام «تقوا و تزکیه» به‌عنوان یک صافی مهم و وسیلهٔ اساسی

معرفــت مطرح می‌گــردد. تقوا دل را از غبار گناه پاک می‌کند و صحنهٔ دل وقتی شــفاف شــد و زنگارهایش زدوده شد، اسرار الهی در آن متجلی می‌گردد؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «وَاتَّقُواللهَ وَ یُعَلِّمُکُم الله» تقوای خدا داشــته باشید و خدا شما را تعلیم می‌دهد. (بقره: ۲۸۲)

صاحب تفسیر المیزان با استناد به آیات الهی در قرآن، تفکر بدون رعایت تقوای دائمی و تــرس از خدا را غیرمجاز می‌داند و آن را خطرناک می‌شــمرد که هیچ فایده‌ای به حال بشریت نخواهد داشت (طباطبایی، بی‌تا/۵: ۵۱۳) شاید آنچه روژه گارودی پیرامون فلسفهٔ معاصر غرب و بی‌اعتنایی آن به مسئلهٔ مرگ و زندگی گفته است محصول همین بی‌تقوایی در تفکر باشد: «به‌راستی فلسفهٔ معاصر غرب برای خود این رسالت را قائل نیست که ذهن و اندیشهٔ ما را دربارهٔ مسئلهٔ مرگ و زندگی روشن سازد، حتی حاضر نیست آن را مطرح نماید. فلســفهٔ غرب فقط یک قالب فنی اســت که مجموعهٔ اندیشه‌های سنتی غرب را با همــهٔ محدودیت و تنگــی آن، در خود جمع می‌کند و دیگر به همهٔ آنچه خارج از مغرب زمین، در زیر طاق بلند آســمان می‌گذشته و می‌گذرد کاری ندارد؛ به آن بخش عظیمی از جهان که سیاستمداران آن را «جهان سوم» نامیده‌اند اعتنایی ندارند. منظور از جهان سوم، مجموعهٔ آن فرهنگ‌هایی است که به صنعتی شدن و رشد اقتصادی افسارگسیخته به‌عنوان یک بت، یک خدا و یک غایت آمال نمی‌نگرند، خدایی ســتمگر که جز تسلیح دیوانه‌وار بشــر، جنگ‌های مســتعمراتی و مرگ و فنای انسان‌های بی‌شمار، نعمت دیگری ندارد که ارزانی کند. خدایی که جز حاکمیت فن‌ســالاران و ســلطهٔ عالمان و تضعیف و پژمردگی سایر ابعاد زندگی، سرنوشت دیگری برای بشر رقم نمی‌زند. (گارودی، ۱۳۷٤: ۵۰-٤۹)

نقــل

آیــات متعــددی در قرآن مبنی بر معتبر بــودن منبع معرفتی نقل مطرح گردیده اســت. حوزه‌های اندیشه‌ورزی در نقل تفاوت‌هایی با سایر حوزه‌ها، از جمله تجربه، عقل و وحی دارد. نقل معتبر از دیدگاه اســلام، همان کتاب و سنت است که سنت شامل تقریر، قول و

فعل معصوم می‌گردد. در نزد حکمای اسلامی، علوم نقلی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. فارابی در کتاب احصاءالعلوم خود، وقتی که دانش‌ها را در هشت دسته طبقه‌بندی می‌کند، علم فقه را نیز به‌عنوان یک معرفت نقلی در یک دسته و در کنار سایر علوم مطرح می‌کند. (حلبی، ۱۳۷۳: ۱۰۲)

تقسیم‌بندی فارابی از چنان اهمیتی برخوردار بود که از آن زمان تاکنون اساس برنامه‌های حوزه‌های علمیه را تشکیل می‌دهد. (داوری اردکانی، ۱۳۷۷: ۱۵۵) معرفت نقلی با نیرو گرفتن از ثقلین، به‌عنوان یک منبع مستقل تلقی می‌گردد که تجلی آن در آثار دانشمندان این حوزه قابل مشاهده است. علوم نقلی بی‌ارتباط با علوم تجربی و آزمایشی نیست، چنان‌که می‌تواند پیش‌فرض‌های یک دانشمند تجربی را تشکیل دهد و در تدوین فرضیه و ارائهٔ نظرات گوناگون به علوم تجربی کمک نماید. نکتهٔ مهم دیگر، لزوم و ضرورت تحول در علوم نقلی است. چنان‌که اگر قرار باشد علوم نقلی با توجه به دستاوردهای سایر قلمروهای علمی، از قبیل علوم عقلی و تجربی، هماهنگ و دوشادوش آنان حرکت نماید، باید به فقه پویا و اجتهاد علمی و عملی دست زد. مثلاً در کنار فربه شدن بخش‌هایی از فقه، مانند طهارت، نماز و... نباید سایر بخش‌ها، از جمله فقه تربیت، فقه معرفت، فقه اجتماع، فقه اقتصاد نحیف و نزار بمانند و قادر نباشند به مسائل مبتلابه روز جوابگو باشند. باز بودن باب اجتهاد در هر زمان، میدان دادن مناسب به منبع معرفتی نقل در کنار سایر منابع معرفتی است.

وحی

اساسی‌ترین منبع معرفتی که می‌تواند مستقیماً در تولید و ارائهٔ طرحی از علم اسلامی نقش بازی کند، منبع معرفتی «وحی» است. بحث در خصوص وحی، شامل بررسی وحی به‌عنوان لبّ کلام الهی و نص صریح قرآنی است که ضمن روشن کردن ماهیت حقیقی وحی، چگونگی ارتباط عالم فراماده یا ماده یا به تعبیری ارتباط مُلک با ملکوت را نشان می‌دهد. چنان‌که خداوند متعال در آیهٔ ۱۹ سورهٔ انعام می‌فرماید: «قُلْ أَیُّ شَیْءٍ أَکْبَرُ شَهَادَةً

قُلِ اللّهِ شَـهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْـهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لاَّ أَشْـهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْـرِكُونَ » ای پیامبـر بگو چه گواهی بزرگ‌تر اسـت (از گواهی خدا)، بگو خدا میان من و شـما گواه اسـت و وحی می‌کند به من (آیات) این قرآن را تا به آن و شـما و هرکس از افراد بشـر که خبر این قرآن به او رسـد، برسانم. آیا شـما گواهی می‌دهید که با خدای یکتا خدایان دیگـر وجود دارد، بگو من به این گواهی ندهـم. بگو محققاً جز خدای یکتا هیچ خدایی نیست و من از آنچه شما شریک خدا قرار می‌دهید، بیزارم. آیات دیگری که به ماهیت و ویژگی‌های وحی در قرآن اشاره می‌کند آیات ۱۹۱ تا ۱۹۵ سورهٔ شعراء است: «وَإِنَّ رَبَّکَ لَهُـوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ. وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِکَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ» و این قرآن به‌حقیقت از جانب خدا نازل شده است. جبرئیل (روح‌الامین) آن را نازل گردانیده و آن را بر قلب تو فرود آورده تا خلق را متذکر ساخته و از عقاب خدا بترسانی و به زبان عربی فصیح آنان را هدایت کنی.

همچنین در نهج‌البلاغه نیز پیرامون ویژگی‌های قرآن مطالب بسـیار پرمحتوایی از زبان امام علی (ع) مطرح شـده اسـت که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. در قسمتی از خطبهٔ ۱۵۲ نهج‌البلاغه ترجمهٔ دشـتی چنین آمده اسـت: «وَ بَيَّنَ حُجَجَهُ، مِنْ ظاهِرِ عِلْمٍ، وَ باطِنِ حِكَمٍ. لا تَفْنى غَرائِبُهُ وَ لا تَنقَضِي عَجائِبُهُ. فِيهِ مَرابِيعُ النِّعمِ وَ مَصابِيحُ الظُّلَمِ، لاتُفتَحُ الخَيراتُ ألّا بِمَفاتِيحِهِ، وَ لاتُكشَفُ الظُّلُماتُ ألّا بِمَصابِيحِهِ. قَد أحمى حِماهُ وَ أرعى مَرعاهُ. فِيهِ شِفاءُ المُسْتَشْـفى وَ كِفايَةُ المُكتَفى» قرآن ظاهرش علم و باطنش حکمت است. نوآوری‌های آن پایان نگیرد و شگفتی‌هایش تمام نمی‌شود. در قرآن برکات و خیرات، چونان سرزمین‌های پرگیاه در اول بهاران فراوان اسـت و چراغ‌های روشـنی‌بخش تاریکی‌ها فراوان دارد که درِ نیکی‌ها جز با کلیدهای قرآن باز نشـود و تاریکی‌ها را جز با چراغ‌های آن روشـنایی نمی‌توان بخشید. مرزهایش محفوظ و چراگاه‌هایش را خود نگهبان است. هر درمان‌خواهی را درمان و هر بی‌نیازی را در طب کافی است.

نیز در بخش‌هایی از خطبهٔ ۱۹۸ ترجمهٔ دشـتی دربارهٔ ویژگی‌های قرآن بدین‌گونه امام

علی (ع) فرموده‌اند: «...نُوراً لا تُطفَأُ مَصابیحُهُ وَ سِراجاً لایَخْبُو تَوَقُّدُهُ وَ بَحْراً لایُدْرَکُ قَعْرُهُ وَ مِنهاجاً لایُضِلُّ نَهْجُهُ وَ شُعاعاً لایُظْلِمُ ضَوؤُهُ وَ فُرقاناً لایُخْمَدُ بُرهانُهُ وَ تِبیاناً لا تُهْدَمُ أرکانُهُ وَ شِفاءَ لاتُخْشَی أسقامُهُ وَ عِزّاً لا تُهْزَمُ أنصارُهُ وَ حَقّاً لاتُخّذَلُ أعوانُه» قرآن نوری است که خاموشی ندارد، چراغی است که درخشندگی آن زوال نپذیرید، دریایی است که ژرفای آن درک نشود، راهی است که روندهٔ آن گمراه نگردد، شعله‌ای است که نور آن تاریک نشود، جداکنندهٔ حق و باطلی است که درخشش برهانش خاموش نگردد، بنایی است که ستون‌های آن خراب نشود، شفادهنده‌ای است که بیماری وحشت‌انگیز را بزداید، قدرتی است که یاورانش شکست ندارد و حقی است که یاری‌کنندگانش مغلوب نشوند.

معنای وحی از نظر لغوی به هرگونه اعلام سریع و مخفیانه (غیرعلنی) اطلاق می‌گردد؛ چنان‌که فهم آن مخصوص مخاطب یا مخاطبان خاص خواهد بود و دیگران از مضمون آن آگاه نخواهند بود، مگر اینکه خود مخاطب خاص، دیگران را به‌واسطه از این مضمون آگاه گردانند. راغب اصفهانی نیز گفته است: «اصل الوحی الاشارة السریعة» وحی پیامی پنهانی است که اشارت‌گونه و با سرعت انجام گیرد. (معرفت، ۱۳۸۵)

در قرآن کریم کلمهٔ «وحی» به لحاظ معنای لغوی آن در موارد مختلفی استعمال گردیده است که به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

الف) آنچه بر انبیا (ع) نازل گردیده است.

ب) القای امر فطری و غریزی که دربارهٔ حیوانات القا شده است. از جمله اینکه در آیهٔ ٦٨ سورهٔ نحل، دربارهٔ زنبور عسل آمده است: «پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها خانه‌ای بسازد و...»

ج) نفخات رحمانی «اوحینا الی ام موسی ان ارضعیه...» (قصص: ۷) به مادر موسی وحی کردیم که فرزندت را شیر بده. کلمهٔ «اوحینا» صیغهٔ متکلم مع‌الغیر از فعل ماضی باب «ایحاء» است که به معنای گفت‌وگوی پنهانی است و در قرآن کریم، در سخن گفتن خدای تعالی با بعضی از مخلوقاتش استعمال می‌شود که به‌صورت الهام و افکندن به دل کسی صورت می‌گیرد.

د) نفحات شـیطانی «أنّ الشـیاطینَ لَیوحونَ إلی اَولیائِهِم» (انعام: ۱۲۱) شیاطین به دوستان خود وسوسه می‌کنند.

هـ) اشـارات رمـزی و کنایی که در حقیقت همان اشـاره به معنای لغوی وحی اسـت. (جوادی آملی، ۱۳۸۲)

زبان وحی در قرآن کریم به‌طور اجمال بر چهار قسم تعلق گرفته است:

۱. بیان احکام و تکالیف

۲. امثال و حکم (پندواندرزها)

۳. سخن از سرای غیب

٤. بیان معارف و اصول شناخت

نقش اساسی وحی در تأمین حیات معقول آدمی مؤثر و کارساز است و از آنجا که مبدأ فاعلی وحی خداوند اسـت، که بر سراسـر هستی علم محض داشـته و در حریم قدسی حضرتش جهل، نسیان و غفلت راه ندارد، مبدأ قابلی وحی نیز قلب معصوم پیامبر (ص) اسـت، فلذا قطعی و یقینی بودن آن امری یقینی و غیرقابل‌تشـکیک است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸)

بدیـن ترتیب از آنجا که نیازهای آدمی به نیازهای حیاتـی (اولیه) و نیازهای متعالی یا معنوی تقسـیم می‌گردد، نقش وحی در تأمین نیازهای نوع دوم اجتناب‌ناپذیر اسـت. به عبارتـی وحـی منبعی از معارف را عرضه می‌کند که با حس، عقل و شـهودهای دیگران حاصل نمی‌گردد. مواردی چون خبر دادن از قیامت، وجود بهشت و دوزخ و...

نقش منابع معرفت‌شناختی اسلام در اسلامی‌سازی علوم

سـیطرهٔ رویکرد معرفتـی اثبات‌گرایی بر مجامع علمـی و مابعداثبات‌گرایی در نقد آن، فضای مناسـبی را به وجود آورده است تا براساس مبانی اسلامی، نسبت به ساحت علم، واکاوی درخـور توجهـی صورت گیرد تا ظرفیت‌های جدیدی را بتوان کشـف نموده و بـه عرصهٔ پژوهـش و تحقیق ارائه نمود. ابتـدا به اختصار به بیـان دو روایت مذکور در

علم پرداخته می‌شـود تا پس از آن، نقش مبانی معرفت‌شـناختی اسلام، به‌ویژه وحی، در اسلامی‌سازی علوم روشن گردد.

به‌طـور کلـی در قرن بیسـتم، دو روایـت کلی از علم مطرح شـد: روایـت اثبات‌گرا (پوزیتیویسـم) و روایت فرااثبات‌گـرا. (میرزامحمدی، ۱۳۸۷: ۱۶) جریـان اثبات‌گرایی در علم را آگوسـت کنت با اسـتفاده از اندیشـه‌های برخی متفکران پیش از خود، مانند راجر بیکن و سـن سـیمون به‌عنوان یک مکتب سازمان‌دهی کرد. مهم‌ترین عناصر نظریهٔ اثبات‌گرایی، اعتقاد به وحدت روش‌شناختی علوم طبیعی، اجتماعی و انسانی، رد هرگونه منبع خارجی برای حقیقت، رد فلسـفهٔ استعلایی، تعمیم اصل جزمی تغییرناپذیری قوانین فیزیکی به نظریهٔ اجتماعی و آزادسـازی نظریهٔ اجتماعی از قید خداشناسـی و متافیزیک، تجربه‌گرایی با تکیه بر امور واقع قابل مشاهده، تفکیک ارزش‌ها از علم و واقعیت و نادیده گرفتن خصلت اجتماعی و تاریخی دانش و اندیشـه اسـت. (مـرادی، ۱۳۸۵) کارناپ و همپل از برجسته‌ترین چهره‌های دیدگاه اثبات‌گرایی بودند که شکل پیچیده‌تر و دقیق‌تری از آن را بـه دسـت داده و ویژگی‌هایـی چون انفکاک علم و متافیزیک، مشـاهده و نظر، امر واقع و ارزش و حوزه‌های کشـف و داوری در علم را به‌عنوان عمده‌ترین مختصات اثبات‌گرایی مطرح نمودند. (باقری، ۱۳۸۷)

اثبات‌گرایـان جهـان را چنان می‌نگرند که گویی آنجا در بیـرون قرار دارد و به‌صورتی کم‌وبیش ایسـتا در معرفی تحقیق اسـت. (هاچینسـتون، ۱۹۸۸) از نظر اثبات‌گرا، دانش علمی زمانی شـکل می‌گیرد که مشـاهدهٔ واقعیت مادی و اجتماعی بدون سوگیری تحقق پیدا کند. (فیلیپس، ۱۹۸۷) اثبات‌گرایان معتقدند که قوانین علمی به دلیل کلی بودن، قابل اثبات نیسـتند، لذا نظریات علمی را نمی‌توان درسـت یا غلط تلقی نمود، زیرا از واقعیتی حکایـت نمی‌کنند، بلکه آن‌ها را به‌عنـوان ابزارهایی برای پیش‌بینی یـا کنترل امور واقع می‌تـوان لحاظ نمود. اتخاذ چنین موضعی برای اثبات‌گرایان از اهمیت زبان مشـاهده‌ای برای آن‌ها سرچشمه می‌گیرد. (کارناپ، ۱۹۶۹) اثبات‌گرایان گزاره‌های ارزشی را فاقد بار معرفتی می‌دانند و آن‌ها را حکایت‌کنندهٔ عواطف و احساسـات درونی فرد در نظر گرفته

و گزاره‌های علمی را بیانگر امور واقع می‌دانند. (راشینباخ، ۱۹۵۷)

ظهور اثبات‌گرایی به معنای پایان معرفت‌شناسی و جایگزینی فلسفهٔ علم به جای آن بود. این دیدگاه با خصلتی علم‌پرستانه، به روش علمی تقلیل یافت و منطق و ریاضیات به علوم صوری مستقل و خودکفایی تبدیل شدند. البته حتی در خود غرب، این جریان با انتقادهایی جدی از سوی ابطال‌گرایان، مانند پوپر و نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت مواجه شد.

کارل پوپر در نیمهٔ اول قرن بیستم، معیاری را برای آزمون ادعاهای علمی پیشنهاد می‌دهد که در میان برخی پژوهشگران مقبول می‌افتد. او معتقد است که پیشرفت علم از راه آزمون‌های تجربی نظریه‌ها، پیش‌بینی‌ها و حدس‌ها تحقق می‌یابد. (پوپر، ۱۹٦۸) تفسیری که روایت اثبات‌گرا از علم ارائه کرد، روایتی ناقص بوده است، زیرا اصل آن بر تحویل دانش بشر به دانش تجربی و مشاهده‌ای بوده است.

بر این اساس، روایت جدیدی از علم به نام روایت مابعداثبات‌گرا با ویژگی‌های زیر تعریف شد: (میرزامحمدی، ۱۳۸۷: ۱۷) درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک، تأثیرآفرینی متافیزیک بر علم، درهم‌تنیدگی علم و ارزش، درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه، عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون، پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و تأثیر علم بر متافیزیک.

یک دیدگاه معرفت‌شناختی متضاد با اثبات‌گرایی مبتنی بر این فرض است که واقعیت اجتماعی نه مستقل از افراد، بلکه توسط انسان‌هایی ساخته می‌شود که در آن مشارکت دارند. لذا در این فرض، افراد فهم خود را از جهان، به‌تدریج از طریق تجربه و بلوغ می‌سازند. (برانر، ۱۹۸٦) در رویکرد مابعداثبات‌گرایی، مشاهدهٔ صرف، که فارغ از نظریه باشد، امکان‌پذیر نیست. جهان با داشتن مفروضات متفاوت، به‌گونه‌های مختلفی نگریسته خواهد شد. (کوهن، ۱۹۷۰) برخی از مابعداثبات‌گرایان داعیه‌های متافیزیکی را متوسط شواهد تجربی ابطال‌پذیر نمی‌دانند. (پوپر، ۱۹۵۲) برخی دیگر از مابعداثبات‌گرایان داعیه‌های متافیزیکی را به دلیل کلی بودن، آزمون‌پذیر و اثبات‌پذیر یا ابطال‌پذیر از راه

تجربه نمی‌دانند. (واتکینز، ۱۹۵۸) در زمینهٔ ارتباط علم و ارزش، برخی از مابعداثبات‌گرایان از سه قسمت اساسی ارزش‌شناسی، روش‌شناسی و داعیه‌های تجربی در علم سخن می‌گویند. (لاری لاوان، ۱۹۸٤)

علم در فرهنگ اسلامی نقشی حیاتی و اساسی دارد. علم دارای مراتب، مدارج و ابزارهای گوناگون است و بین مراتب آن، همانند مراتب هستی، پیوند و ربطی دقیق وجود دارد. قلهٔ آن، علم الهی است که نظام تکوین زیرنشین آن است. در گرایش‌های گوناگون فلسفهٔ اسلامی، حکمت مشّاء، اشراق و متعالیه و در دیدگاه عرفانی، به بیان و زبان‌های گوناگون، علم خداوند منشأ عالم است، خداوند عالم مطلق است و همهٔ علوم مظاهر بی‌کران علم او است. باید توجه داشت که اسما و صفات الهی دارای مراتب است و هر اسمی، ضمن آنکه چندین اسم را ذیل خود دارد، خود نیز ذیل اسامی برتر است. صفت علم و اسم مبارک عالم، بسیاری از اسما و صفات الهی را دربردارد. البته «حیات» صفت برتر از آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳/۳: ٤٠٦-٤٠٥)

در بیان فضیلت علم، با اشاره به این نکتهٔ مهم در قرآن باید توجه نمود که وقتی از طبیعت و ماده سخن می‌گوید، بهره‌های طبیعی و مادی را برای افراد عادی و حیوان مشترک می‌داند و چنین می‌فرماید: «متاعاً لَکُم وَ لِانعامُکم» (نازعات: ۳۳) و «کلوا و ارعوا انعامکم» (طه: ٥٤) اما وقتی از توحید و معرفت الهی سخن می‌گوید، عالم موحد را در کنار ملائکه ذکر می‌کند: «والملائکه و اولو العلم» به تعبیر امام سجاد (ع)، عظمت علم چنین فضیلتی به عالم بخشیده است که در ردیف فرشتگان قرار گیرد.

حضرت امام صادق (ع) در مقام استدلال بر توحید می‌فرمایند: «...ارسطا طالیس» شبهات واهی آن‌ها را رد کرده است. شعرانی در ترجمه و شرح تجدید الاعتقاد می‌گوید: زهی افتخار برای ارسطو که نامش به تعظیم و مدح در کلام سلیل نبوت برده شود و سزد که بر اقران خود بدین فضل مباهات کند. گویی حافظ از زبان حال او گفته است:

«من که باشم که برآن خاطر عاطر گذرم/لطف‌ها می‌کنی ای خاک درت تاج سرم»

شجرهٔ علم است که چنین درجات و سعادت‌ها به بار می‌آورد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳/۳: ۱۷۸)

در دعای زیارت جامعه کبیره، که منشـور بلند امامت و هدایت اسـت و سـیل‌گونه از کوهسار وجود امام هادی (ع) سرازیر شده است، عبارت‌هایی چون «خزّان العلم»، «خزنه لعمه» و «عیبه علمه» در حق معصومین (ع) وارد شـده اسـت. این مسئله نشان از فضیلت علمی دارد که ثقلین، صندوق آن بوده و ظرفیت حفظ و نگهداری علوم و اسـرار الهی را دارند، از نیاز و ظرفیت مخاطبان باخبرند و از جهات گوناگون افضل از دیگران هسـتند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲/۳)

در تبیین چگونگی «اسـلامی و الهی بودن تمامی دسـتاوردهای علمی بشـر» و یا «الحـادی بـودن آن‌ها» باید اذعان نمود که هرکدام از علوم تجربی، ریاضی و انسـانی و امثال آن‌ها به دلیل محدودیت قلمروشـان، تحت اشـراف فلسـفه، که دربارهٔ ازل و ابد و مجموع آن‌ها یعنی سرمد بحث می‌نماید، قرار دارند. از آنجا که تمام معلوم‌ها جزء جهان به حسـاب می‌آیند، لذا علوم متعلق به آن‌ها نیز تحت رهبری علمی هسـتند که عهده‌دار شـناخت جهان بیکران اسـت، زیرا اثبات هسـتی موضوعات علوم و تبیین نظام علت و معلولی که هیچ علمی بدون آن سـامان نمی‌یابد، همگی از مباحث فلسفهٔ مطلق محسوب می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲)

بـا آنکه هریک از جلوه‌های فرهنگ انسـانی با موضوع‌های ویژه‌ای سـروکار دارند و هر علمی برای دسـتیابی به دقت بیشـتر، ناگزیر است که موضوع بررسی خود را تا آنجا که شـدنی است، سـاده کند و با این ساده کردن، بسـیاری از جنبه‌های واقعی آن را کنار نهد، لیکن اندیشـهٔ فلسفی به موضوع خاصی محدود نمی‌شود و هر موضوعی می‌تواند با دید فلسـفی نگریسته شود. (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰-۹) به‌عنوان مثال، وابستگی نظریه‌های آموزشی و پرورشی با فلسفه در یونان باستان، هند، قرون وسطی و دوران بعد از رنسانس مشـاهده می‌گردد که خود شـاهدی بر تبعیت علوم از فلسفه‌هاسـت. (نخسـتین ترجمهٔ میرحسـنی، ۱۳۷۹/۱) یـا در حوزهٔ علوم رفتاری، انتخاب رویکـرد انجام پژوهش بر پایهٔ جهان‌بینـی و نوع مثال فکری (پارادایم) اسـت که پژوهشـگر اختیار می‌کند. (سـرمد و دیگران، ۱۳۸٤) روش‌های کمّی پژوهش به رویکرد یا فلسـفهٔ اثبات‌گرایی وابسـته‌اند و

روش‌های کیفی از رویکرد یا فلسفهٔ پسااثبات‌گرایی سرچشمه می‌گیرند. (سیف، ۱۳۸۵: ۸۷) حال متفکری که مادی می‌اندیشد و از تجرد روح خود غافل است، هرگز جهان‌بین نخواهد بود و اگرچه تمام فلسفه را بر زبان براند، ولی فکر غیرفلسفی خواهد داشت. فلسفهٔ مطلق همه علوم را الهی یا الحادی می‌کند و هیچ علمی نسبت به اسلامی بودن و نبودن بی‌تفاوت نیست؛ چه اینکه هیچ دانشی در ایمان و کفر خود کفا نخواهد بود، چون سرشت هر دانشی را فلسفهٔ مطلق، که سرنوشت‌ساز است، رقم می‌زند. تنها علمی که در الحاد یا الهی بودن خودکفاست، فلسفه است که هویت وی با اختیار خودش رقم زده می‌شود. فلسفهٔ مطلق در آغاز پدید آمدنش، نه ملحد است و نه موحد، زیرا هنوز دربارهٔ اول و آخر هستی جستجوی کامل به عمل نیاورد که آیا مبدأیی برای نظام کیهانی هست یا نیست. با کوشش مستمر، به یکی از دو طرف گرایش می‌یابد. اگر کژراهه رفت، خدا را نمی‌بیند، صدایش را نمی‌شنود، پیامش را دریافت نمی‌کند و جهان را عبث، خود را یاوه، دیگران را بیهوده و مرگ را پایان زندگی می‌داند و چنین فلسفه‌ای سر از الحاد درمی‌آورد و تمام علوم را ملحد می‌کند. لذا علمِ تابع چنین فلسفه‌ای، محصول ذهن بشر پنداشته می‌شود و هندسهٔ مطالعاتی‌شان دربارهٔ زمین و آسمان، افقی خواهد بود، بدون آنکه از مبدأ فاعلی آن سخن به میان آید. لذا هیچ فرض درستی از اسلامی بودن علم مطرح نخواهد شد؛ هرچند شخص محقق ممکن است موحد و مسلمان باشد. و اگر راهی صراط مستقیم شد، همنوا با فردوسی چنین می‌گوید: «ندانم چه‌ای هرچه هستی تویی». ثمرهٔ شیرین این دیدگاه، اسلامی شدن تمام علوم است؛ یعنی به استناد این فلسفهٔ الهی، همهٔ علوم دینی خواهند بود و همهٔ علوم الهی متولد شده و الهی می‌ماند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰)

فلسفهٔ مطلق اگر الهی (اسلامی) باشد، زندگی سالمی را به جامعهٔ بشری ارزانی می‌دارد، زیرا انسان موجودی است که با فکر و اراده زندگی می‌کند و این دو ویژگی، بدون علم پدید نمی‌آید و علم فقط اسلامی خواهد بود؛ یعنی گاهی معنای جامع آن مراد است و زمانی از آن معنای خاص اراده می‌شود.

معنای خاص آن بدین صورت است که گزاره‌ای با همهٔ مبادی و لوازم و ملزومات و

ملازمات آن، در متن منقول دینی مطرح گردد و عالمان دین به پژوهش دربارهٔ آن بپردازند و اجمـال آن را تفصیـل و ابهـام آن را تبیین و عام آن را تخصیـص و اطلاق آن را تقیید و تعارض آن را علاج، آن‌گاه نتیجهٔ پژوهش ویژه را به‌صورت فتوا بیان نمایند. (همان)

معنای جامع آن این است که تمام اشیا و اشخاص جهان، اعم از مجرد و مادی، موجود حقیقی و اعتباری که به حقیقت مسـتند و بر واقعیت اسـتوار و از عینیت انتزاع می‌شود، مخلوق پروردگارند و صحنهٔ هسـتی به نام سـاحت خلقت است، نه طبیعت و اگر عنوان طبیعی مطرح می‌شـود، پسـوند یا پیشـوند یک حقیقت اصیل خواهد بود به نام خلقت؛ به‌طوری‌که مخلوق خدا چند قسم است: بعضی طبیعی‌اند مانند معدن، درخت، ستاره و...؛ برخی ریاضی‌اند؛ عدد، خط و سـطح؛ و برخی الهی‌انـد مانند وحی، نبوت، عصمت و... و چون هر موجودی مخلوق و فعل خداسـت: الله خالق کل شـی و علم عبارت از شرح و تفسـیر معلوم اسـت، پس هر علمی اعم از تک‌گزاره مانند علم به درخت و از مجموع به‌هم‌وابسـته نظیر علم طب، تفسیر فعل خداست و هر روشی اعم از تجربی، تجریدی و ملفق، هر دو فیضی از فیوضات پروردگار اسـت: علم الانسـان ما لم یعلم. و تفسیر فعل خدا به‌وسـیلهٔ فیض او، دینی محض بوده و هرگز غیراسـلامی نخواهـد بود. بنابراین بر محور فلسفهٔ مطلق، علم غیردینی وجود ندارد تا گفته شود تمایز علوم یا به موضوع، یا به مبادی، یا به مسـائل و یا به اهداف اسـت و باید برای تمایز علم دینی از غیردینی به یکی از این گزینه‌ها روی آورد؛ چه اینکه بر مدار فلسفهٔ مطلق الحادی، اصلاً علم دینی وجود ندارد تا دربارهٔ تمایز آن با علم غیردینی گفتگو کرد، زیرا بر این مدار، اصل دین اسـطوره اسـت. لذا اگر سخن از ضرورت تمایز اسـت، آن را باید در جریان فلسفهٔ الهی و فلسفهٔ الحادی جستجو نمود، زیرا یکی موجود را اعم از واجب و ممکن، مجرد و مادی و دنیوی و اخـروی می‌داند و دیگری آن را اخص در ممکـن و مادی و دنیوی می‌پندارد. یکی از لحاظ معرفت‌شناسی، حس‌گرا و متکی به تجربه است و دیگری عقل و تجرید را در کنار احسـاس و تجربه حجت می‌داند و به کاشـف بودن آن اعتراف می‌کند و همان‌طوری که تفسیر متون دینی که شرح قول خداست فقط اسلامی است، تفسیر اسرار آفرینش که شرح

فعل خداست، فقط اسلامی خواهد بود. (همان)

سخن نهایی در صبغهٔ علوم را فلسفهٔ مطلق ارائه می‌نماید. آنچه قابل تقسیم به دینی و غیردینی است، فعل انسان است که بعد از دریافت اصل آزادی در قبول و نکول حق از خدای سبحان یا در راه صحیح گام برمی‌دارد و یا به بیراهه می‌رود که یکی دینی و دیگری غیردینی است. حتی کاربرد اشیا و نیز به کارگیری فن علمی که چون در ردیف کار بشرند، به دو قسم ایمان و کفر، صلاح و طلاح، صدق و کذب و بالاخره عدل و جور منقسم می‌شوند. در پایان خاطر نشان می‌شود که اگر استعمال علم و بهره‌وری از آن غیردینی باشد، لیکن خود علم صائب، که شرح کار و قول خداست، اصلاً غیردینی نخواهد بود، بلکه فقط دینی است. (همان)

ویژگی‌های دانشگاه اسلامی در اندیشهٔ امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) برای شکل‌گیری یک جامعهٔ الهی و مدینهٔ فاضله، برای جایگاه و نقش تعلیم و تربیت اهمیت فراوانی قائل شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که در بخشی از بیاناتشان، راهبرد و استراتژی ملت برای بقا را تربیت انسان‌های مذهبی و مهذب دانسته‌اند: «الآن ملت ما باید یک برنامهٔ طویل‌المدت و یک برنامهٔ عاجل قلیل‌المدت داشته باشند. برنامهٔ قلیل‌المدت این است که این انقلاب را و این نهضت را کوشش کنید که محفوظ باشد... و برنامهٔ طویل‌المدت برای شما جوان‌ها، برای شما خانم‌ها، برای همه، این است که اگر شماها یک انسان مذهبی باشید، مقاصد اسلامی را پیش می‌برید. اگر این خانم‌ها بچه‌های مهذب بار بیاورند، بچه‌های اسلامی بار بیاورند، شما هم دینتان و هم دنیاتان محفوظ است. اگر خدای نخواسته در دامن این‌ها بچه‌های غیرمهذب، بچهٔ غیراسلامی پیدا بشود و در کفالت شما جوان‌ها بچه‌های غیراسلامی، بچه‌های غیرمهذب پیدا بشوند و در دبیرستان‌های ما بچه‌هامان می‌روند مهذب و مؤدب به آداب اسلامی نباشند، در دبیرستان‌های ما که جوان‌های ما می‌روند تهذیب در کار نباشد و در دانشگاه اسلامی نباشد و از علوم اسلام و احکام اسلام خبری نباشد، رو به زوالیم.» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۷: ٤٦٤-٤٦٣)

به نظر می‌رسد که باید راه اسلام و قرآن را چونان مشعل فروزانی دانست که از یک سو در مسیر درست اندیشیدن و نشان دادن موانع و لغزشگاه‌های شناخت، محققان را یاری می‌دهد و از سوی دیگر، در موارد متعددی، خود به بیان واقعیت‌ها و قوانین حاکم بر آن‌ها پرداخته و جهان و پدیده‌های جهان را چنان‌که هست به انسان نشان می‌دهد. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۳) حال به بیان ویژگی‌های اساسی دانشگاه اسلامی در اندیشهٔ امام خمینی (ره) پرداخته می‌شود.

۱. هماهنگی با مسیر انبیا (ع)

«قرآن کریم، یک قرآن، یک کتاب آدم‌سازی است. همهٔ انبیا هم آمدند که آدم‌ها را درست کنند، به درست کردن آدم همهٔ بساط درست می‌شود. این دو قطب، که هر دو مأمور آدم‌سازی هستند، قطب دانشگاه مأمور آدم‌سازی هست و قطب روحانیت مأمور آدم‌سازی، هم کارشان شریف‌ترین کارهاست، برای اینکه همان کار انبیاست و هم مسئولیت‌شان بالاتر از همهٔ مسئولیت‌هاست، برای اینکه در اینجا همه‌چیز درست می‌شود. این دو قطب را، تمام نظر اجانب به این دو قطب دوخته شده بود، منتها هرجا را یک‌جور کوفتند، کوبیدند.» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ٤: ۳۹۰-۳۸۹)

«غرب انسان درست نمی‌کند، آن که انسان درست می‌کند آن مکتب‌های الهی است، مکتب‌های توحیدی است که تمام همّ انبیا این بوده آدم درست کنند. اگر آدم، یک مملکتی آدم داشت، آزادی به جوری که آزادی ضرر به غیر نزند، استقلال فکری، استقلال روحی، استقلال انسانی، آن‌ها انسان می‌خواهند درست بکنند، قرآن کتاب انسان‌سازی است، می‌خواهد درست کند. انسان اگر درست شد، آرامش در یک مملکتی پیدا می‌شود. اگر یک مملکتی روی تعلیمات توحیدی، روی تعلیمات انسانی اسلامی، افرادش بار آمدند، این‌ها به تعبیر قرآن این‌طور بار می‌آیند که بین خودشان با هم رحیمند، دوستند، بین خودشان این‌طور هستند، اما اگر کسی بنا شد به آن تعدی بکند، بخواهد حمله بکند به آن‌ها، نسبت به آن‌ها اشدا هستند، سخت هستند. باید یک مملکتی که عهده‌دار تربیتش

دانشـــگاه هست، چه دانشـــگاه روحانی و چه دانشگاه شما، عهده‌دار انسان‌سازی باشد که وقتی این جوان‌ها از دانشگاه بیرون آمدند، انسان بیرون آمده باشند، غربی نباشند، اسلامی باشند. غربی بودن ملازم با همان معانی است.» (همان: ۳۹۱)

«دانشـــگاه باید مرکز درست کردن انسان باشد، چه دانشگاه روحانی و چه دانشگاه شما و این یک امری درست کنند. کتب آسمانی، همهٔ کتب آسمانی، برای انسان ساختن آمده اســـت. اگر انسان ســـاخته بشـــود، همه‌چیز به‌صورت معنویت درمی‌آید؛ یعنی مادیت هم به‌صورت معنویت درمی‌آید. به‌عکس، اگر چنانچه قشـــرها شیطانی باشند و از دانشگاه ما و شما انسان‌های منحرف بیرون بیایند، معنویات هم به‌صورت مادیات درمی‌آید، فانی در مادیات می‌شود.» (همان: ۳٦٦)

۲. تلاش بر خودکفایی و دوری از غرب‌زدگی

«همه باید این معنا را احساس کنیم که کارها را خودمان انجام دهیم و این مسئلهٔ خلافی که به ذهن دانش‌آموزان و دانشـــجویان ما تلقین کـــرده بودند که غیر از رفتن به آمریکا و فرانســـه و انگلستان، در جای دیگری امکان ندارد به جایی رسید و همین امر موجب شد که جوان‌های ما را دسته‌دســـته بردند و فاســـد کردند، از فکرمان دور کنیم. ما می‌دانیم که شـــرقی‌ها و غربی‌ها با ما خوب نیســـتند و نخواهند بود و خیر و صلاح ما را نمی‌خواهند و دلیلش هم وضعی اســـت که شـــما می‌بینید که اکثر جناح‌هایی که در دنیا هستند، بر ضد ما تبلیغ می‌کنند و این به خاطر آن است که آن‌ها اسلام را نمی‌خواهند و هم کشوری که بخواهد به اسلام عمل کند، مورد تهاجم آن‌ها قرار می‌گیرد.» (همان، ج ۱۸: ۲۱۸)

«شما می‌دانید که هرچه از خوبی‌ها و بدی‌ها برای یک ملتی تحقق پیدا می‌کند، وابستگی یا اســـتقلال، در قید و بند بودن و اختناق یا آزادی، تابع تربیت دانشـــگاهی است. آنچه که دانشـــگاه در یک کشـــوری نقش دارد، از امور مهمه‌ای اســـت و نقش بزرگی دارد که این نقـــش بزرگ را اگـــر ایفا کند و به‌طور صحیح ایفا کند، کشـــور را به مقصد عالی خودش می‌رساند.» (همان، ج ۱۷: ۱۱۱)

«و ما صدماتی که در طول این مدت خوردیم، از دانشـــگاه خوردیم، از اینکه دانشـــگاه یک دانشـــگاه متعهد نبوده است. حالا قطع نظر از اینکه دانشگاه یک تفکر اسلامی در آن حکم‌فرما نبوده اســـت، یک تفکر ملی هم در آن نبوده است. اصلش منحرف می‌خواستند بکنند آن‌هایی که می‌خواهند این کشورهای امثال کشور ما را همه‌چیزش را از بین ببرند. آن‌ها در همه‌جا فعالیت می‌کنند، خصوصاً در دانشگاه. برای اینکه می‌دانند که اگر دانشگاه در خدمت غرب واقع بشود، کشور در خدمت غرب است.» (همان: ٤٣٠-٤٢٩)

«بالاتر چیزی که دشـــمنان کشورهای مستضعف و کشورهای اسلامی از طرف مخالفین با بشـــریت انگشت روی‌اش گذاشتند، دانشگاه است؛ برای اینکه آن‌ها خوب می‌دانند که اگر دانشـــگاه در خدمت آن‌ها باشد، یعنی همهٔ کشور در خدمت آن‌هاست. دانشگاه است که ادارهٔ امور کشور را می‌کند و دانشگاه است که تربیت نسل آینده و حاضر را می‌کند و چنانچه دانشـــگاه در اختیار چپاولگرهای شرق و غرب باشد، کشور در اختیار آن‌هاست. آن‌قدری که دانشگاه هدف بوده است، جاهای دیگر نبوده است.» (همان، ج ١٤: ٤٢٦)

٣. استقلال‌طلب و عزت‌مدار در سایهٔ اسلام

«...ما می‌خواهیم که دانشگاهی باشد که ملت ما را مستقل و غیروابسته به شرق و غرب درست بکند؛ نه ملت را به طرف شرق بکشد، نه ملت را به طرف غرب بکشد، یک ملتی مســـتقل، با فکر مســـتقل، با دانشگاه مستقل که با استقلال دانشگاه، کشور مستقل می‌شود. یک دانشـــگاهی که با فیضیه دست‌به‌دســـت هم بدهند و شـــرق و غرب را کنار بزنند و خودشـــان برای مصالح کشور خودشان و برای مصالح اسلام عزیز خودشان عمل بکنند و نونهالان عزیز ما را طوری بار بیاورند که نه قبلهٔ آن‌ها مســـکو باشـــد و نه قبلهٔ آن‌ها لندن باشـــد و نه قبلهٔ آن‌ها واشنگتن؛ قبلهٔ آن‌ها کعبه باشد. توجه به خدای تبارک و تعالی باشد و اسلام را در آغوش بگیرند که استقلال آن‌ها، عزت آن‌ها، در سایهٔ اسلام است.» (همان، ج ١٤: ٤٣١)

٤. توأم بودن تعلیم و تربیت

«اگر دانشگاه‌ها درست نشود و مدرسه‌های ما هم درست نشود، امید اینکه یک جمهوری اسلامی ما پیدا بکنیم، نداریم. اگر این دو قشر تربیت شدند، به‌طوری‌که اسلام می‌خواهد، تربیت انسانی شدند، هم مملکت ما مصون می‌شود از تصرف شیاطین و روی چرخ خودش گردش می‌کند بدون وابستگی به خارج و بدون خیانت‌های داخلی و هم ترقیات حاصل می‌شود برای شما. مهم در دانشجویی و در دانشیاری و در استادی و در شاگردی و در تربیت [و] در علم این است که یک تربیت صحیح همراه علم باشد. عالِم تربیت‌شده به تربیت انسانی که همان تربیت اسلامی است.» (همان، ج ۹: ۳)

«چه بسا اشخاصی که در علم به مرتبهٔ اعلا رسیدند، لکن تربیت انسانی ندارند که یک همچو اشخاص ضررشان بر کشور، ضررشان بر ملت، ضررشان بر اسلام، از دیگران زیادتر است. آن کسی که دانش دارد، لکن دانشش توأم با یک تهذیب اخلاق و یک تربیت روحی نیست، این دانش موجب این می‌شود که ضررش بر ملت و کشور زیادتر باشد از آن‌هایی که دانش ندارند. همین دانش را یک شمشیری می‌کند در دست خودش و با آن شمشیر دانش ممکن است که ریشهٔ یک کشور را از بین ببرد و قطع کند.» (همان، ج ٤: ٥٣٢)

«ما اگر فرض کنیم که دانشگاه ما یا فیضیهٔ ما، علوم را به‌طور وافر می‌دانند و تدریس هم می‌کنند، لکن فرض بکنیم که پرورش روحی و تهذیب نفس و اخلاق در آن نباشد، آیا از این تربیت علمی فقط، منهای تربیت‌های روحی و پرورش معنوی، چه حاصل می‌شود برای کشورشان؟ و چه حاصل می‌شود برای اسلام عزیز؟ و چه حاصل می‌شود برای مردم، ملت؟ علم حاصل شده، اما اگر تربیت معنوی نباشد، پهلوی علم و پرورش روحی نباشد، چه بسا که ـ و بسیار هم شده است که ـ همین علم، مایهٔ فساد شده است.» (همان، ج ١٦: ٤٩٧)

۵. تلاش در حفظ حیثیت مملکت

«اینکــه خارجی‌ها، کارشــناس‌های اجانب، آن‌هایی که می‌خواســتند این مملکت‌ها را غارت کنند عنایت زیادشان به دو جبهه بود، یکی جبههٔ روحانیین، یکی جبههٔ دانشگاه‌ها، برای همین نکته بود که این دو جبهه اگر چنانچه یک تربیت صحیح بشوند که در پهلوی علــم، تربیت و عمل صحیح باشــد، آن‌ها این معنــا را فهمیدند که اگر ایــن دو جبهه به آن‌طوری که باید باشــد، بشود، دســت آن‌ها از منافع کوتاه خواهد شد. اگر یک دانشگاه صحیح ما داشــته باشــیم یا یک جبههٔ روحانی به تمام معنا روحانی داشته باشیم، نخواهد اجــازه داد به اجانب کــه همهٔ حیثیت یک مملکت را از بین ببرد. از این جهت، چون این دو جبهه را آن‌ها برای خودشان خطر می‌دانستند، حمله‌شان به این دو جبهه بود، منتها فُرم حمله‌شان فرق داشت.» (همان، ج ٤: ٥٣٥-٥٣٤)

٦. اهمیت دادن به جدال احسن در مصاف با مخالفان

«آقا شما نشستید که چهار تا کمونیستی بیایند در دانشگاه و قبضه کنند دانشگاه را؟! شما مگر کمتر از آن‌ها هســتید؟ عدد شــما بیشتر از آن‌هاست، حجت شما بالاتر از آن‌هاست. شــما این مســائل را که بگویید، خیانت این‌ها را می‌توانید واضح بکنید در آن مکان، در دانشگاه... البته باید اشخاصی هم که گوینده هستند بیایند در دانشگاه و من پیشنهاد می‌کنم که آقای آقا سید علی بیایند، خامنه‌ای. شما ممکن است که بروید پیش ایشان و از قول من بگویید ایشان بیایند به جای آقای مطهری. بسیار خوب است ایشان، فهیم است، می‌تواند صحبت کند، می‌تواند حرف بزند. در هر صورت عمده، فعالیت خود شماهاست.» (همان، ج ٤: ٤١٤-٤١٣)

۷. قوهٔ متفکرهٔ ملت

«ما اگر دانشــگاهمان اداره نشــود، کارمان زار اســت. دانشــگاه، تمام مسائل به دست دانشــگاه است؛ یعنی این دوتا قطب دانشــگاه و روحانی همهٔ مقدرات مملکت تو مشت

این‌هاســت. دانشگاهی، دانشجو، چه دانشجوی قدیم و چه دانشجوی جدید، همهٔ مسائل تو دســت این‌ها باید حل بشــود. این‌ها قوهٔ متفکرهٔ ملت هستند. اگر دانشگاه را ما سست بگیریم و از دست ما برود، همه چیزمان از دستمان رفته است.» (همان: ٤١٥)

۸. نورانیت در عمل، علم و اخلاق

«مــا می‌خواهیم یک جمعیت نورانــی پیدا بکنیم، یک قشــرهای نورانی که وقتی وارد می‌شویم در یک دانشگاهی، عملش نورانی، علمش نورانی، اخلاقش نورانی، همه‌چیزش نورانی باشد، الهی باشد.» (همان: ٣٦٩)

در خصوص تبیین بیشتر ماهیت دانشگاه اسلامی در اندیشهٔ امام خمینی (ره) و تفاوت آن با دانشگاه غربی، نگاهی بر فرمایشات ایشان در دیدار اساتید دانشگاه تهران، در تاریخ ۱۳ تیر ۱۳۵۸، حائز اهمیت است:

۸-۱. جایگاه علوم طبیعی: فرق بین دانشــگاه‌های غربی و اســلامی باید در آن طرحی باشــد که اسلام برای دانشــگاه‌ها طرح می‌کند. دانشگاه‌های غربی ـ به هر مرتبه‌ای هم که برسند ـ طبیعت را ادراک می‌کنند، طبیعت را مهار نمی‌کنند برای معنویت. اسلام به علوم طبیعی نظر اســتقلالی ندارد. تمام علوم طبیعی ـ به هر مرتبه‌ای که برســند ـ باز آن چیزی که اســلام می‌خواهد؛ نیست. اســلام طبیعت را مهار می‌کند برای واقعیت و همه را رو به وحدت و توحید می‌برد.» (همان، ج ۸: ٤٣٣)

۸-۲. توجه به جنبهٔ الهی و معنوی علوم: «تمامی علومی که شــما اســم می‌برید و از دانشــگاه‌های خارجی تعریف می‌کنید و تعریف هم دارد، این‌ها یک ورق از عالم اســت؛ آن هم یک ورق نازل‌تر از همهٔ اوراق. عالم، از مبدأ خیر مطلق تا منتهاالیه، یک موجودی است که حظ طبیعی‌اش یک موجود بسیار نازل است و جمیع علوم طبیعی در قبال علوم الهی بســیار نازل هستند. فرق مابین اســلام و سایر مکتب‌ها ـ نه، مکتب‌های توحیدی را عرض نمی‌کنم ـ بین مکتب توحیدی و سایر مکتب‌ها، که بزرگ‌ترینش اسلام است، این است که اسلام در همین طبیعت یک معنای دیگری می‌خواهد، در همین طب یک معنای

دیگری می‌خواهد، در همین هندسه یک معنای دیگری می‌خواهد، در همین ستاره‌شناسی یک معنای دیگری می‌خواهد... کسی که مطالعه کند در قرآن شریف این معنا را، می‌بیند که جمیع علوم طبیعی جنبهٔ معنوی آن در قرآن مطرح است، نه جنبهٔ طبیعی آن. تمام تعقلاتی که در قرآن واقع شده است و امر به تعقل، امر به اینکه محسوس را به عالم تعقل ببرید و عالم تعقل، عالمی است که اصالت دارد و این طبیعت، یک شبحی است از عالم، منتها ما در طبیعت هستیم، این شبح را، این حظ نازل را می‌بینیم.» (همان)

۸-۳. توحید؛ منتهای مقصد: «اسلام برای برگرداندن تمام محسوسات و تمام عالم به مرتبهٔ توحید است. تعلیمات اسلام تعلیمات طبیعی نیست، تعلیمات ریاضی نیست، همه را دارد. تعلیمات طب نیست، همهٔ این را دارد، لکن این‌ها مهار شده به توحید. برگرداندن همهٔ طبیعت و همهٔ ظل‌های ظلمانی به آن مقام نورانی که آخر مقام الوهیت است. بنابراین باید این معنا که علوم ـ ما از آن هم تمجید می‌کنیم، تعریف می‌کنیم، همهٔ علوم طبیعی، همهٔ علوم مادی، لکن آن خاصیتی که اسلام از این‌ها می‌خواهد، در غرب از آن خبری نیست، اگر هم باشد، فقط یک چیز نازلی است ـ آن معنایی که از علوم دانشگاه‌ها ما می‌خواهیم و آن معنایی که از علوم مدارس قدیمه ما می‌خواهیم، همین معنا نیست که در سطح ظاهر الآن هست و متفکرین ما همان سطح ظاهر را دارند در آن [کار می‌کنند] و بسیار هم ارجمند است کارهایشان، لکن آنکه اسلام می‌خواهد، این نیست. آنی که اسلام می‌خواهد تمام علوم، چه علوم طبیعی باشد و چه علوم غیرطبیعی باشد، آنکه از آن اسلام می‌خواهد، آن مقصدی که اسلام دارد، این است که تمام این‌ها مهار بشود به علوم الهی و برگشت به توحید بکند. فرق ما بین علوم اسلامی در همه طرف، در همه‌جا، با سایر علوم این است که یک علاوه در اسلام هست که این علاوه در آنجا نیست. آن علاوه‌ای که در اسلام هست، آن جنبهٔ معنویت و روحانیت و الوهیت مسئله است.» (همان)

۸-٤. استقلال دانشگاه و حفظ نهضت: «آن چیزی که لازم است این است که شما که در دانشگاه هستید، شما که تماس با جوان‌ها دارید، این معنا را تذکر بدهید که این تحولی که رمز پیروزی شما بود و شما را تا اینجا رساند و این سد بزرگ شیطانی را شکستید،

این تحول و این نهضت را به این معنا که هست حفظش کنید، تا اینکه بعدها هم بتوانیم یک دانشگاه داشته باشیم مستقل برای خودمان.» (همان)

۸-۵. وحدت حوزه و دانشگاه؛ مقدمهٔ برپایی دانشگاه توحیدی: «اما وقتی بنا شد که ما با انسجام این جمعیت‌ها با هم پیش بردیم، تا اینجا رساندیم، انسجام گروه‌ها با هم، همه با هم فشرده شدند؛ یعنی دانشگاهی نگفت من جدا هستم از روحانی، روحانی هم نگفت من جدا هستم از دانشگاهی... اگر این انسجامی که بود، ما از دست بدهیم، اگر دانشگاه جدا بشود از روحانیت، روحانیت جدا بشود از دانشگاه، هر دو جدا بشوند از مردم دیگر... اگر این معنی بشود ما خوف این معنا را داریم که نهضت ما نرسد به آن ثمره‌ای که باید برسد و دانشگاه شما هم نرسد به آن معنایی که دلتان می‌خواهد و مدارس ما هم نرسد به آن معنایی که دلمان می‌خواهد.» (همان)

بحث و نتیجه‌گیری

اسلامی‌سازی علوم از جملهٔ دغدغه‌های اندیشمندان مسلمانی است که وضعیت نابسامان کشورهای اسلامی علی‌رغم دارایی‌های فراوان مادی و معنوی‌شان، آن‌ها را به ارائهٔ این راهبرد اساسی سوق داده است. پیروزی نهضت امام خمینی (ره) در ایران و تأسیس جمهوری اسلامی، این انتظار را به وجود آورد که استراتژی اسلامی‌سازی علوم در این بخش از جهان اسلام با جدیت دنبال شود. اگر برای طرح اسلامی‌سازی علوم سلسله مراتب و آغاز و انجامی در نظر گرفته شود، لاجرم باید منابع معرفت‌شناختی اسلام به‌عنوان یکی از خاستگاه‌های بنیادی برای آن مدنظر قرار گرفته و از این زاویه یک‌بار دیگر بدان، متفاوت از گذشته، نگریسته شود.

جایگاه منبع معرفتی وحی و نگاه آن به علم، ظرفیت بسیار غنی و عظیمی است که رویکردهای کنونی در علم، چون اثبات‌گرایی و مابعداثبات‌گرایی، از کنار آن گذشته و اکنون وقت آن رسیده است که با توجه به گسترش فضای ارتباطاتی، حرفی تازه ارائه گردد. از جمله اهداف والای اسلامی‌سازی علوم، تأمین نیازهای معرفتی مرکز علمی

خواهد بود؛ چراکه آنچه اکنون در حوزه‌های گوناگون اندیشه‌ورزی مورد استفاده قرار می‌گیرد، نتیجهٔ یافته‌های اندیشمندانی است که خواسته یا ناخواسته در فضای اسلامی تربیت نیافته‌اند (اگر محیط تکوین شخصیت آن‌ها را در یافته‌های علمی‌شان مؤثر بدانیم) و در نتیجه، یافته‌های ایشان با یافته‌های محققان مسلمانی که در فضای اسلامی شخصیت علمی آن‌ها رشد یافته باشد، متفاوت خواهد بود.

گرچه اسلام، مسلمین را از بهره‌مندی دستاوردهای فکری دیگران منع نمی‌کند، ولی این فرع بر این است که خود باید تولیدکننده باشد و در کنار آن، از دیگران نیز بهره بَرد. امام خمینی (ره) در بیان ماهیت دانشگاه اسلامی و تفاوت آن با دانشگاه غربی، به مسئلهٔ توحید و خلقت توجه اساسی نموده‌اند. لذا اسلامی‌سازی علوم در راستای اسلامی کردن دانشگاه‌ها، اینجا مفهوم پیدا می‌کند. مهم‌ترین عناصر نظریهٔ اثبات‌گرایی، اعتقاد به وحدت روش‌شناختی علوم طبیعی و اجتماعی و انسانی، رد هرگونه منبع خارجی برای حقیقت، رد فلسفهٔ استعلایی، تعمیم اصل جزمی تغییرناپذیری قوانین فیزیکی به نظریهٔ اجتماعی و آزادسازی نظریه اجتماعی از قید خداشناسی و متافیزیک، تجربه‌گرایی با تکیه بر امور واقع قابل مشاهده، تفکیک ارزش‌ها از علم و واقعیت و نادیده گرفتن خصلت اجتماعی و تاریخی دانش و اندیشه است. با چنین مؤلفه‌های اساسی و پیش‌فرض‌های بنیادی، انتظار سامان دادن دانشگاهی که در اندیشه‌های امام خمینی (ره) خصیصه‌هایی چون هماهنگی با مسیر انبیا، همگامی تعلیم با تربیت، نورانیت در عمل و علم و... را دارد، امکان‌پذیر نخواهد بود. قرآن با بیان‌های متفاوتی عالمان عامل را ستوده و از آنان تجلیل به عمل آورده است و صفاتی چون خشیت در برابر خدا، اهل تعقل، همردیفی با فرشتگان و... را بدان‌ها نسبت داده است. امام خمینی (ره) با این نگاه، به بیان تفاوت دانشگاه اسلامی با غربی پرداخته‌اند و طرح اسلامی کردن دانشگاه‌ها را ارائه داده‌اند. لذا اسلامی‌سازی علوم، پلهٔ ابتدایی اسلامی کردن دانشگاه‌ها خواهد بود.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه: محمد دشتی، قم، انتشارات مشهور.
۳. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۹، صحیفهٔ امام، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، جلدهای ٤، ۷، ۸، ۹، ١٤، ١٦، ۱۷، ۱۸ و ۱۹.
٤. باقری، خسرو، ۱۳۸۷، هویت علم دینی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. باقری، خسرو، ۱۳۸۸، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، جلد دوم، تهران، انتشارات مدرسه.
٦. باقری، خسرو، ۱۳۸۸، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، جلد اول، تهران، انتشارات مدرسه.
۷. پاپکین، ریچارد اچ و استرول، آوروم، ۱۳۷۵، متافیزیک و فلسفهٔ معاصر، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، ادب فنای مقربان؛ شرح زیارت جامعهٔ کبیره، جلد اول، قم، نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، ادب فنای مقربان، شرح زیارت جامعهٔ کبیره، جلد سوم، قم، نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸٦، منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی، قم، نشر اسراء.
۱۲. مرادی، مجید، ۱۳۸۵، اسلامی‌سازی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵، علوم قرآنی، قم، مؤسسهٔ فرهنگی تمهید
١٤. روژه گارودی، ۱۳۷۵، سرگذشت قرن بیستم: وصیتنامهٔ فلسفی روژه گارودی، ترجمه: افضل وثوقی، تهران، نشر سروش.
۱۵. منصورنژاد، محمد، ۱۳۸۳، عقل در سه دین بزرگ آسمانی زرتشت، مسیحیت و اسلام، تهران، مؤلف.
١٦. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، شریعت در آیینهٔ معرفت، قم، نشر فرهنگی رجاء.
۱۷. حلبی، علی‌اصغر، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، تهران، نشر اساطیر.
۱۸. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۷، فارابی مؤسس فلسفهٔ اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. صفوی، سید علی‌رضا، ۱۳۹۰، تبیین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی اسلامی‌سازی علوم و نقش آن در تحقق تربیت اسلامی، دانشگاه شاهد، دانشکدهٔ علوم انسانی، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (بی‌تا)، المیزان، سید محمدباقر موسوی همدانی، جلد ٤، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، (بی‌تا)، المیزان، سید محمدباقر موسوی همدانی. جلد ۵. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، همایش جهانی فلسفه، روزنامهٔ اطلاعات، شمارهٔ ۲٤۹۰۳، ص ۲-٤.

۲۳. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، جلد اول، انتشارات سمت.
۲٤. سیف، علی‌اکبر، ۱۳۸۵، روان‌شناسی پرورشی، تهران، مؤسسهٔ انتشارات آگاه.
۲۵. سرمد، زهره و دیگران، ۱۳۸٤، روش‌های تحقیق در علوم رفتاری، تهران، مؤسسهٔ انتشارات آگاه.
۲٦. میرزامحمدی، محمدحسن، ۱۳۸۷، چند مبحث اساسی در آموزش و پرورش تطبیقی (از منظر فلسفهٔ تعلیم و تربیت)، تهران، نشر یسطرون.
۲۷. نخستین، مهدی، ۱۳۷۹، تاریخ و فلسفهٔ تعلیم و تربیت، ترجمه: سید اکبر میرحسنی و محمدرضا شرفی، جلد اول، تهران، نشر آتیه.
۲۸. نقیب‌زاده، میر عبدالحسین، ۱۳۷۵، نگاهی به فلسفهٔ آموزش و پرورش، تهران، انتشارات طهوری.

29. Bruner , j. (1986). Actual minds , possible worlds. Cambridge, ma: Harvard university press.
30. Carnap , r. the logical structure of the world and pseudoproblems in philosophy. Berkely: university of California press, 1969.
31. Htchinson ,s. (1998). Education and grounded theory. Inr. r. Sherman. & R. B. webb (eds.) Qualitative research in education: Focus and methods (pp. 123. 140).
32. Kuhn , T. the structure of scientific revolutions: second edition , enlarged. the university of Chicago press, 1970.
33. Laudan,l. seience and values. Berkeley: university of California press, 1984.
34. Popper , k. r. the logic of scientific discovery. London: Hutchinson and co, 1952.
35. Popper,k. (1968). Conjectures and refutations. New York: harper
36. Reichenbach, h. philosophy of space and time. New York: dover, 1957.
37. Several variants of positivist epistemology are described in chapter 4 of: Philips, D. C. (1987). Philosophy, science and social in quiry. New York: pergamon.
38. Watkins , j. influential and confirmable metaphysics. mind, 67, 1958.
London: Falmer. Quote appear s onp. 124