

انحلال مسئله علم دینی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

سید محمدتقی موحد ابطحی
دانشجوی دکتری فلسفه‌ی علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره علم دینی، در مقایسه با برخی نظریات مطرح شده در این زمینه، عمدتاً درصدد منحل کردن مسئله علم دینی است. بسیاری از کسانی که در موافقت یا مخالفت با علم دینی اظهارنظر کرده‌اند، علم و دین را دو مقوله جدا از هم دانسته‌اند و از امکان یا امتناع تأثیرگذاری دین بر علم سخن گفته‌اند؛ اما آیت‌الله جوادی آملی دستاوردهای معتبر روش عقلی و تجربی را در کنار دستاوردهای معتبر روش نقلی، جزء دین جامع قرار می‌دهند. در این مقاله، نشان داده خواهد شد که آیت‌الله جوادی آملی

۱. رابطه علم و دین را چگونه ترسیم می‌کنند؟
۲. تعارض احتمالی بین علم و دین را چگونه برطرف می‌سازند؟
۳. برای رفع نقصان علوم، چه پیشنهادی دارند؟
۴. برای حل مشکلات اخلاقی و زیست محیطی و... چه راهکاری ارائه می‌کنند؟

کلیدواژگان: علم دینی، یقین منطقی، حجیت شرعی، تعارض علم و دین، پاسداشت علم و دین، نقصان علوم جدید

مقدمه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، بحث علم دینی، به‌خصوص علوم انسانی اسلامی، به یکی از مباحث جدی کلامی، فلسفی و علمی در کشور تبدیل شده است. تأسیس مراکز آموزشی و پژوهشی به‌منظور پیگیری این موضوع، ورود تخصصی مراکز سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی به این بحث، برپایی همایش‌های مختلف، نشر کتب و مقالات متعدد، برگزاری کلاس‌های درسی دانشگاهی، تعریف پایان‌نامه‌ها در مقطع کارشناسی ارشد و دکترا و... شواهدی است که بر اهمیت یافتن این موضوع در سال‌های اخیر دلالت می‌کند. اما چه شد که مسئله‌ای به نام علم دینی - اسلامی، این‌چنین در جهان اسلام و به‌خصوص در ایران پس از انقلاب، اهمیت یافت؟ مخالفان علم دینی، از جمله علی پایا^(۱) به تبیین‌های چندی در این زمینه اشاره کرده‌اند که عمدتاً مبتنی بر نگاهی بیرونی به این مسئله است و ممکن است بسیاری از طرفداران علم دینی با این تبیین‌ها مخالفت کنند. در این مقاله، فارغ از این دو مسئله بسیار مهم فلسفی که «آیا فهم ما از دیگران باید طبق ضوابط و ملاک‌های خود آن‌ها باشد؟» و «آیا تبیین کنشگر از عمل خود، بهترین تبیین برای کنش مربوطه است؟» (رک: فی، ۱۳۸۱) به دو تبیین (دلیل) بسیار مهم طرفداران علم دینی برای طرح و پیگیری این پروژه اشاره کرده، سپس نشان می‌دهیم که این دو تبیین مبتنی بر چه پیش‌فرض‌هایی است و چگونه با تغییر این پیش‌فرض‌ها، مسئله علم دینی نه حل، بلکه اصولاً منحل می‌شود.

به نظر نویسنده، انحلال مسئله علم دینی، بهترین قرائتی است که از آرای آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» می‌توان ارائه کرد. به همین دلیل، این مقاله عمدتاً بر مبنای آرای ایشان تدوین یافته است.

ادله طرفداران علم دینی برای طرح و پیگیری پروژه علم دینی

طرفداران علم دین به چند دلیل عمده برای طرح و پیگیری پروژه علم دینی اشاره می‌کنند. برای مثال:

۱. تولید علوم هماهنگ با ارزش‌های و بینش‌های دینی و رفع تعارض علم و دین. (فتحعلی خانی، ۱۳۷۷)
۲. توفیق در رفع مشکلات اخلاقی، زیست‌محیطی (نصر، ۱۳۷۷ و گلشنی، ۱۳۸۵)؛
۳. مشخص کردن سهم فرهنگ و معارف اسلامی در دانش تجربی (باقری، ۱۳۹۰)؛
۴. سرپرستی همه‌جانبه دین در عرصه فردی و جمعی (میرباقری، ۱۳۸۷ و ۱۳۹۰)؛
۵. شناخت نگاه دین به پدیده‌های طبیعی، انسانی، اجتماعی. (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹)؛ و...

اما آیت‌الله جوادی آملی، مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه و با ارائه دیدگاهی جدید درباره علم و دین و چگونگی رفع اختلاف‌ها و تعارضات و همچنین با ارائه تبیینی دیگر از مشکلات عصر حاضر، زمینه‌های طرح مسئله علم دینی را به شکلی که توسط برخی طرفداران علم دینی در کشور مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است، از بین می‌برند. در ادامه ضمن ارائه تقریری از بحث ایشان، نشان می‌دهیم چگونه در پرتو نظریه ایشان، مسئله علم دینی منحل می‌گردد و سپس به برخی ابهامات این نظریه اشاره خواهیم کرد.

توسعه معنایی علم

همچنان‌که عنوان شد، بحث علم دینی در چهارچوب بحث گسترده‌تری تحت عنوان رابطه علم و دین پا به عرصه مباحث کلامی، فلسفی و علمی گذاشت. منتها علم در بحث رابطه علم و دین، در ادبیات رایج مباحث فلسفه دین و کلام جدید، عمدتاً ناظر به علوم تجربی (به‌خصوص علوم طبیعی تجربی) است؛ هرچند بحث از رابطه فلسفه و دین نیز در ادبیات فلسفه دین و کلام جدید، ذیل عنوان عقل و دین یا عقل و ایمان مطرح می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی علم را محصول عقل می‌دانند، ولی به‌صورت مستقل به بحث

درباره علم‌شناسی، آن‌گونه که امروزه در ادبیات علم‌شناسی فلسفی (فلسفه علم) وجود دارد، نمی‌پردازند. در این بین، آنچه مسلم است ایشان:

الف) حقیقت علم را عین کاشفیت از واقع می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۸)؛
 ب) عقل را به‌عنوان روشی برای شناخت واقع شامل چهار قسم می‌دانند: عقل تجربی که در علوم طبیعی و انسانی استفاده می‌شود؛ عقل نیمه‌تجربیدی که در ریاضیات کاربرد دارد؛ عقل تجربیدی که در فلسفه استعمال می‌شود؛ عقل ناب که در عرفان نظری به کار می‌آید. (همان، ۱۳۸۶: ۲۵)

ج) در نتیجه آیت‌الله جوادی آملی، علوم تجربی، ریاضیات، فلسفه و عرفان را علم می‌دانند (همان: ۱۴) و در بحث از رابطه علم و دین، مرادشان از علم تمامی این علوم است. بر این اساس، نظریه آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌تواند راه‌حلی برای مسائلی همچون مناسبات علوم تجربی و دین، مناسبات فلسفه و دین و همچنین مناسبات عرفان و دین باشد.

توسعه معنایی دین

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، ارائه تعریف منطقی و ماهوی از دین، که شامل تمامی ادیان بشود، امکان ندارد؛ چراکه «دین وحدت حقیقی ندارد و هر آنچه که فاقد وحدت حقیقی است، وجود حقیقی ندارد و چیزی که فاقد وجود حقیقی است، ماهیت ندارد و فاقد ماهیت، جنس و فصل ندارد. از این رو، دین تعریف منطقی مرکب از جنس و فصل ندارد.» (همان، ۱۳۸۰: ۲۷) با وجود این، از نظر ایشان، ارائه تعریفی مفهومی از دین امکان‌پذیر است: «دین به عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. پس دین دارای سه عنصر عقاید، اخلاق و احکام است و فقدان یکی از این‌ها موجب نقصان در معنا و مفهوم آن است.» (همان، ۱۳۸۵: ۲۳۸)

ایشان پس از این، به تعریف توسعه‌یافته‌تری از دین، تحت عنوان دین جامع می‌پردازند:

دین جامع (دین توحیدی) عبارت است از شناخت خداوند و تبیین اسماء، صفات و افعال پروردگار. طبق این تعریف، علوم طبیعی و انسانی عقلی و تجربی نیز که به تبیین افعال خداوند متعال می‌پردازند، در زمره دین جامع قرار می‌گیرند. (همان، ۱۳۸۶: ۳۷)

دینی بودن علم

مطابق آنچه بیان گردید، در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، اصولاً علوم (دستاوردهای هر چهار قسم عقل که در صدد شناخت خداوند و تبیین اسماء و صفات و افعال پروردگار هستند). زیرمجموعه دین جامع قرار می‌گیرد و ما اصولاً علم غیردینی نداریم. تقریر دیگری از دینی بودن علوم را با استفاده از آرای آیت‌الله جوادی آملی به این شکل می‌توان بیان داشت:

الف) هر آنچه در این عالم است، یا قول خداوند و کتاب تشریح او است، یا فعل خداوند و کتاب تکوین او؛

ب) مبین قول خداوند، دلیل نقلی و کاشف فعل خداوند، دلیل عقلی است؛

ج) دستاوردهای روش نقلی در فهم قول خداوند، علم دینی به‌شمار می‌آید؛

د) آنچه هم که به‌وسیله عقل حاصل می‌شود و پرده از اسرار خلقت برمی‌دارد، علم دینی قلمداد می‌شود.

در این دیدگاه، همه علوم نقلی ناظر به قول خداوند و همه علوم عقلی ناظر به فعل خداوند، از جمله یافته‌های عقل تجربی، اعم از علوم طبیعی (زیست‌شناسی، فیزیک، شیمی و...) و علوم انسانی (جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و...) زیرمجموعه‌ی دین جامع قرار می‌گیرند و در نتیجه، «همه علوم، اسلامی هستند و ما اصولاً علم غیراسلامی نداریم تا گفته شود تفاوت فیزیک اسلامی با فیزیک غیراسلامی چیست.» (همان، ۱۳۸۶: ۱۱۷) به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، علم اگر علم باشد (نه وهم و فرضیه) نمی‌تواند غیراسلامی باشد، زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است. (همان، ۱۳۸۶: ۱۴۴)

روشن است که دین جامع نسبت به دین مصطلح (مجموعه عقاید، اخلاق، احکام و حقوق که با بهره‌گیری از روش نقلی منتهی به وحی به دست می‌آیند) عام بوده و علاوه بر این، عناوین چهارگانه، علوم شهودی، عقلی و تجربی را هم در بر دارد.» (همان) در این دیدگاه، عقل تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجریدی و ناب، در مقابل نقل و قسم آن است که هر دو از اقسام منبع استنباط دین جامع خواهند بود و پرواز در ملکوت اجتهاد دینی با دو بال عقل و نقل میسور است. (همان، ۱۳۸۶ب: ۲۸۷) به عبارت دیگر، در این دیدگاه، علم اصولاً دینی است و بحث درباره دینی کردن علوم اصولاً معنایی ندارد و تنها بحث معقول در این زمینه آن است که آیا چیزی علم یا علمی هست یا خیر؟ چرا که اگر چیزی علم یا علمی بود، در زمره دین قرار می‌گیرد.

از آنجا که این بخش، مهم‌ترین قسمت از نظریه آیت‌الله جوادی آملی در زمینه علم دینی است، شایسته است با تشریح چند اصطلاح (یقین منطقی و روانی و حجیت منطقی و شرعی)، به ایضاح بیشتر آن پردازیم.

معنا و شرایط یقین منطقی

یقین در لغت، قسمی از آگاهی است که در آن جهل و شک وجود ندارد و نابودگر شک، فراهم‌آورنده آرامش روانی، پایدارکننده حکم و تصدیق و برآمده از اندیشه و استدلال است. اما یقین در اصطلاح عبارت است از: «التصدیق المطابق للواقع الثابت؛ باور جزمی مطابق با واقع و غیرقابل زوال.» از تعریف یادشده، سایر حالات ادراکی، از قبیل ظن، جهل و اعتقاد مقلد که به رأی صواب رسیده، خارج می‌شود. از ویژگی‌های یقین این است که نقیض گزاره مورد باور در هیچ زمان و شرایطی واقع نمی‌گردد. این ویژگی صرفاً در گزاره‌های عقلی ضروری یافت می‌شود. در تبیین دقیق‌تر، می‌توان گفت در یقین منطقی شش عنصر وجود دارد:

۱. باور به اینکه «چیزی چنان هست یا چنان نیست.»؛
۲. مطابق بودن گزاره یا باور با آنچه خارج از آن است و گزاره از آن حکایت می‌کند؛

۳. آگاه شدن شناسنده از اینکه باورش مطابق با واقع است؛
 ۴. آگاهی به ناممکن بودن اینکه باور یادشده، مطابق با واقع نباشد یا اینکه نقیض آن واقع شود؛
 ۵. ناممکن بودن اینکه زمانی مقابل باور یا نقیض گزاره مورد نظر اتفاق بیفتد؛
 ۶. همه عناصر یادشده، برآمده از چیزهایی باشد که حقیقتاً و بالذات چنین هستند؛ همان‌گونه که از تعریف مذکور به دست می‌آید، یقین منطقی مرکب از دو علم است:
 ۱. علم به قضیه معین؛
 ۲. علم به اینکه محال است که قضیه به آن شکلی که معلوم است نباشد.
- (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۸۳)

معنا و شرایط یقین روان‌شناختی

یقین روان‌شناختی عبارت است از جزم انسان به یک گزاره، به نحوی که احتمال هیچ‌گونه شک یا خلافی داده نشود. البته نفی احتمال خلاف، در اینجا به معنای استحاله آن - آن‌گونه که در یقین منطقی مطرح است - نیست. چنین یقینی، حالتی روانی در دارنده آن است و می‌تواند دارای مراتب باشد و در آن به‌هیچ‌وجه، مطابقت آنچه مورد یقین است، با واقع شرط نگردیده است. این یقین هرگونه باور جزمی، اعم از یقین منطقی، جهل مرکب و تقلید را در بر می‌گیرد. در یقین روان‌شناختی، صرفاً اطمینان نفس کافی است. البته هیچ راه مشخصی برای به دست آوردن یقین روان‌شناختی وجود ندارد و به عبارت دیگر، از راه‌های بسیار متنوعی یقین و طمأنینه می‌تواند در آدمی به وجود آید: الف) اگر رسیدن به یقین روان‌شناختی براساس اموری است که در واقع، شایستگی آفریدن چنین مرتبه‌ای از جزم و قطع روانی را ندارند، به آن یقین ذاتی می‌گویند. ب) اگر یقین روان‌شناختی معلول عواملی واقعی و نفس‌الامری باشد که مجوز نیل به این درجه از قطع را دارند، به آن یقین موضوعی می‌گویند. مجوزات واقعی فراهم‌کننده یقین موضوعی، گاه در خود گزاره نهفته است و به اصطلاح

درونی و ذاتی گزاره‌اند و گاه از بیرون گزاره، مثلاً با کمک گزاره‌های دیگری فراهم می‌آیند. برخلاف یقین ذاتی که تنها به جنبه روان‌شناختی شخص بستگی دارد، یقین موضوعی به امری واقعی و مستقل از حالات نفسانی هم بستگی دارد. (همان)

معنای حجیت منطقی و حجیت شرعی (اصولی)

حجیت در منطق به معنای کاشفیت از واقع است و استدلالی حجت است که میان مقدمات و نتیجه، رابطه ضروری برقرار باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۲) به بیان دیگر، حجیت منطقی مترادف با یقین منطقی است که به تفصیل در بخش قبلی تشریح گردید. حجیت در علم اصول به معنای «ما یصح به الاحتجاج» است که کاربرد آن در حکمت عملی است. (همان: ۱۱۳) وقتی مطلبی حجیت شرعی (اصولی) یافت، اجازه می‌یابیم محتوای آن را به شارع استناد دهیم؛ خواه این محتوا حکمی از احکام فقهی و حقوقی باشد یا اخباری از عالم... (همان: ۱۱۷)

حجیت شرعی یافته‌های یقینی عقل

مسئله مهمی که طرفداران علم دینی با آن روبه‌رو هستند این است که تحت چه شرایطی دستاوردهای عقلی و تجربی دینی خواهند شد؟ و به عبارت دیگر، در چه شرایطی مجاز خواهیم بود یافته‌های علمی خود را به دین (شارع) نسبت دهیم؟ و به تعبیر دقیق‌تر، در چه شرایطی یافته‌های علمی ما حجیت شرعی (اصولی) دارند؟

مطابق نظر آیت‌الله جوادی آملی، اگر دستاوردهای عقلی حجیت منطقی داشته باشند، بی‌شک حجیت شرعی هم دارند: «برهان قطعی معقول همتای دلیل معتبر منقول بوده و پیام هر کدام این است که خداوند چنان کرد و چنین فرمود و هر دانشی که از خدا و اسمای حسنای خدا و افعال و آثار خداوند، روشمندانه مطلبی را ارائه کند، اسلامی خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۲)

در این بین، قضیه‌ای به لحاظ منطقی یقینی است که یا خود یقینی باشد یا به روش معتبر

قیاسی، از مقدمات یقینی حاصل شده باشد. مطابق با فرمایش آیت‌الله جوادی آملی، چنین قضایایی حجیت شرعی (اصولی) نیز داشته و می‌توان آن‌ها را به شارع نسبت داد و به عبارت دیگر، چنین قضایایی بی‌شک در زمره دین جامع قرار می‌گیرند.

یقینی نبودن اکثر یافته‌های علوم تجربی

اما نکته اینجاست که تمامی دستاوردهای عقل (تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجریدی و ناب) حجیت منطقی ندارند. به‌خصوص در بحث حاضر (علم دینی) که عمدتاً ناظر به علوم تجربی است، هم مطابق منطق قدیم، هم مطابق معرفت‌شناسی جدید و فلسفه علم، بخش زیادی از دستاوردهای علوم تجربی (محسوسات، مجربات و حدسیات) ظنی هستند.

آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقدند که در علوم تجربی دستیابی به یقین منطقی بسیار دشوار است و «پیدایش یقین ریاضی در دانش تجربی گوگرد احمر است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۱) ایشان حصول یقین از طریق حس، تجربه و حدس را به لحاظ منطقی بسیار دشوار می‌دانند.

۱. **یقینی نبودن محسوسات:** محسوسات یا گزاره‌های مشاهده‌ای، گزاره‌هایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول آن، اذعان به همراه ندارد، بلکه عقل به واسطه حس، درباره مفاد آن‌ها داوری می‌کند. به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، در یقینی بودن قضیه حسی چند مُعضل وجود دارد که بدون حل آن‌ها، از قضیه حسی، یقین حاصل نمی‌شود: الف) قضیه حسی گاهی پیچیده است و همواره مانند گرمی آتش روشن نیست.

ب) قضیه حسی، چون در تماس مستقیم با حواس است و نیروی احساس با داده‌های بیرون خود فعل و انفعال دارد، هرگز عین آنچه در خارج است، از کانال حس به ذهن منتقل نمی‌شود.

ج) بر فرض امانتداری حس و اینکه نیروی احساس توان انتقال عین خارج را داشته باشد، تصرف‌های متنوع ذهن در داده‌های حس، مایه به‌هم‌ریختگی پیوند ذهن و عین می‌شود. بنابراین نمی‌توان قضیه حسی را از یقینات شمرد.

البته آیت‌الله جوادی آملی با ارائه ادله‌ای سعی دارند نشان دهند که این نوع مشکلات، جریان یقین از راه حس را دشوار می‌کند، نه محال. ادله ایشان از این قرارند:

الف) قضیه حسی پیچیده به قضیه حسی ساده ارجاع می‌شود؛

ب) گرچه فعل و انفعال فیزیکی درست است، لیکن اصل ادراک مجرد است و نیل به صورت علمی مجرد حسی ممکن است؛

ج) پرهیز از دخالت ذهن با ممارست و تمرین عقلی، میسر است. (همان، ۱۳۷۹: ۱۵۳) با وجود این، در نگاه آیت‌الله جوادی آملی، حصول یقین از طریق محسوسات بسیار کمیاب خواهد بود.

۲. یقینی نبودن مجربات: مجربات گزاره‌هایی هستند که عقل به واسطه تکرار آزمایشات و مشاهدات، به مفاد آن‌ها صحنه می‌گذارد. به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، مجربات نیز اگر بخواهند مفید یقین باشند، چاره‌ای جز استمداد از قیاس ندارند. قیاسی که کبرای آن قاعده اتفاقیه است (الاتفاقی لایکون دائمیاً و لا اکثریاً). اما ایشان به دو دلیل، حصول یقین از طریق تجربه را دشوار می‌دانند: ۱. معنای اکثری و اقلی و تمایز آن‌ها از هم و اثبات اکثری بسیار دشوار است. ۲. احصای شرایط دخیل یا محتمل‌الدخاله هم بسیار سخت است. با وجود این، ایشان باز تأکید می‌کنند که صعوبت تحصیل اکثری از یک سو و دشواری احصای تمام شرایط از سوی دیگر و سختی برخی از عناصر محوری حصول قطع از سوی سوم، به معنای ممتنع بودن آن‌ها نیست و تنها نتیجه‌ای که در بر دارد این است که پیدایش یقین از طریق تجربه آسان نباشد، چنان‌که چنین یقین‌هایی فراوان هم نیستند. (همان: ۱۵۵)

۳. یقینی نبودن فرضیات: اما بخش مهمی از دستاوردهای علوم تجربی جدید فرضیه‌هایی است که دانشمندان برای حل مسائل خود و تبیین پدیده‌های مورد نظر پیشنهاد می‌کنند و به تعبیر پوپر، تمامی قوانین و نظریه‌های علمی (که قضایایی شرطی با سور عمومی هستند) حدس‌ها و فرضیه‌های پیشنهادی دانشمندان هستند.

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، فرضیه و قضایایی که از آن اخذ می‌شود، هرچند دارای

نتایج عملی فراوانی باشد، هرگز ارزش علمی نداشته، بلکه همواره علی‌رغم جزم‌های خوش‌باورانه‌ای که به همراه دارد، مضطرب و لرزان است و به تبع این اضطراب، تمام انباشته‌هایی که نام علم بر آن‌ها اطلاق می‌شود، در معرض ریزش و انهدام قرار می‌گیرد. این بی‌ثباتی، که نتیجه دوری از یقین است، چیزی نیست که با قید یا قیودی که پوزیتیویست‌ها به نام اثبات‌پذیری مطرح کرده‌اند، قابل جبران باشد؛ یعنی هیچ قید و شرطی فرضیه‌هایی از این دست و بافته‌هایی از این قبیل را - هرچند هم که گمان‌آور و ظن‌آفرین باشد - به مرز شناخت حقیقی که همان یقین به واقع است نمی‌رساند. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۶۱) ایشان همچنین بیان داشته‌اند که برخی می‌پندارند حس می‌تواند بطلان فرضیه‌ها و تئوری‌های ذهنی را آشکار نماید. این گروه توجه ندارند که تئوری ابطال فرضیه‌ها به وسیله حس، فرضیه باطلی است و حس هرگز قادر بر ابطال فرضیه نیست. (همان: ۳۱۳)

حجیت شرعی یافته‌های علوم تجربی

همان‌طور که بیان شد، مطابق نظر آیت‌الله جوادی آملی، قضایایی که به لحاظ منطقی یقینی باشند، حجیت شرعی دارند. اما درباره یافته‌های علوم تجربی که بخش عمده آن به لحاظ منطقی یقین‌آور نبوده و ظنی هستند^(۲) چه می‌توان گفت؟ آیا چنین یافته‌هایی هم می‌توانند حجیت شرعی (اصولی) داشته باشند و منتسب به دین شوند؟

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، دستاوردهای روش نقلی هم در اکثر موارد ظنی هستند، اما این امر مانع از این نمی‌شود که ما نتوانیم مطلبی را به شارع نسبت دهیم. توضیح آنکه حصول یقین به روش نقلی (مستند به آیات و روایات) - به دلائلی که به برخی از آن‌ها در بند فوق اشاره شد - بسیار دشوار است و اکثر یافته‌های روش نقلی ظنی هستند؛ ولی همان‌طور که عقلا در جایی که دستیابی به یقین امکان نداشته باشد، به اطمینان عقلایی اعتماد می‌کنند و شارع نیز بنای عقلا را معتبر دانسته است، در جایی هم که حصول یقین منطقی در حوزه علوم تجربی عملی نباشد، شرعاً حجت داریم که به یافته‌های علوم

تجربی، یعنی محسوسات، مجربات و حدسیات، زمانی که از حد وهم، گمان و خیال فراتر رفته و طمأنینه عقلایی ایجاد کرده باشند، اعتماد کرده و آن‌ها را نه به صورت قطعی، بلکه به صورت ظنی و همچون یافته‌های ظنی روش نقلی، به شارع نسبت دهیم و در صورتی که یافته‌های تجربی نتایج عملی به همراه داشته باشند، شرعاً مجازیم که به آن یافته‌ها عمل کنیم. اما در چه شرایطی محسوسات، مجربات و حدسیات اطمینان عقلایی به همراه می‌آورند.

۱. **شروط اطمینان عقلایی نسبت به محسوسات:** چنانچه تلاش شود تا حد امکان عواملی که یقین‌آور بودن محسوسات را با مشکل روبه‌رو می‌ساختند برطرف شوند، اعتماد به محسوسات عقلایی و موجه خواهد بود، هرچند باز هم نتوان محسوسات را به لحاظ منطقی یقینی دانست. به نظر می‌رسد این بحث با استفاده از نظریه اعتمادپذیری (warranted) الوین گلدمن (Alvin Goldman) وضوح بیشتری بیابد. به عقیده گلدمن، باور موجه، باوری است که طی فرآیند علی قابل اعتمادی به وجود آمده باشد. برای مثال، اگر کسی در حالت اول از فاصله دوری به صورت اجمالی به شیئی نظر اندازد و آن را بُز ببیند و در حالت دوم از فاصله اندکی و با دقت بیشتری آن را بز ببیند، خواهیم گفت باور دوم آن فرد (به شرط یکسانی همه عوامل دیگر) (ceteris paribus) موجه‌تر از باور حالت اول او است. تفاوت بین این دو حالت آن است که باورهای دیداری ساخته‌شده به صورت عجولانه و با یک دید اجمالی یا در حالتی که شیء مورد نظر در فاصله دوری قرار داشته باشد، بیش از باورهای دیداری‌ای که با یک دید خوب و بدون عجله و در حالتی که شیء مورد نظر در فاصله نسبتاً نزدیکی قرار داشته باشد، تمایل به غلط بودن دارند. مختصر آنکه فرآیندهای دیداری در حالت دوم قابل‌اعتمادتر از فرآیندهای دیداری در حالت اول هستند. (گلدمن، ۱۳۸۱) سالم بودن حواس، در نظر داشتن تمامی ابعاد و جوانب امر محسوس، فاصله مناسب داشتن از شیء مورد نظر و... از شروطی هستند که در صورت احصا و رعایت آن‌ها، می‌توان از طریق حس به باوری موجه دست یافت.
۲. **شروط اطمینان عقلایی نسبت به مجربات:** به همین ترتیب، به نظر می‌رسد چنانچه

در فرآیند تجربه شروطی لحاظ گردد، مجربات نیز می‌توانند از حد وهم و گمان فراتر رفته و اطمینان عقلایی به همراه آورند و باور به آن‌ها موجه شود. به چنین شروطی در فلسفه علم اشاره شده است: ۱. کثرت مشاهدات، ۲. تنوع مشاهدات، ۳. نبود شواهد خلاف و... به تعبیر دیگر، به نظر می‌رسد پس از تهیه جداول توافق، اختلاف، درجات و باقیمانده، آن‌چنان‌که توسط فرانسویس بیکن ارائه شد و توسط جان استوارت میل تکامل یافت، می‌توان اطمینان (نه یقین) عقلایی (نه منطقی) به دست آورد که رابطه‌ای علی و ضروری (هرچند اجمالی) میان دو پدیده که همواره با هم مشاهده شده‌اند، وجود دارد. به عبارت دیگر، با در نظر گرفتن شروطی، موجه خواهیم بود از مشاهده دائمی الف و ب نتیجه بگیریم که یا الف علت ب است یا چیزی علت مشترک الف و ب است که موجب شده این دو همواره با هم مشاهده شوند و از این حکم به این نتیجه برسیم که پس در آینده هم الف و ب با هم دیده خواهند شد. باز هم باید تأکید کرد که موجه بودن ما نسبت به این نتیجه به معنای صدق (مطابق با واقع بودن) آن نیست.

۳. شروط اطمینان عقلایی نسبت به فرضیات: باز هم مطابق بحث اعتمادپذیری گلدمن، می‌توان گفت: هرچند حدسی که در اولین گام برای تبیین پدیده‌ای ارائه می‌شود، تنها در حد یک حدس و گمان است (البته باید توجه داشت که فرضیه‌های دانشمندان همواره براساس طیف وسیعی از معلومات پیشین ارائه می‌شود و به لحاظ اعتمادپذیری، تفاوت بسیاری بین فرضیه یک دانشمند و فرضیه یک مبتدی از جهت اعتمادپذیری وجود دارد)، اما اگر این حدس بتواند در نقش حد وسط استدلال قیاسی ایفای نقش کند و براساس آن نه تنها پدیده‌هایی از آن نوع که پیش از این مشاهده شده‌اند، که پدیده‌های بدیع و از نوعی دیگر را نیز پیش‌بینی کند، آن‌گاه می‌توان گفت چنین حدسی از مرحله وهم و گمان فراتر رفته و به مرحله اطمینان (نه یقین) عقلایی (نه منطقی) می‌رسد و باور به آن موجه خواهد بود و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، حجیت شرعی می‌یابد.

طبق شرایط فوق، که می‌توان آن‌ها را تکمیل کرد، اطمینان عقلایی و حالت روانی ایجادشده در فرد، تنها به جنبه روان‌شناختی او بستگی ندارد و اطمینان روان‌شناختی فرد

به امری واقعی و مستقل از حالات نفسانی او هم بستگی پیدا می‌کند. شایان ذکر است، وقتی از حجیت شرعی یافته‌های علوم تجربی، که شرط طمأنینه عقلایی را تأمین می‌کنند، صحبت می‌کنیم، مراد این است که چنین یافته‌هایی مستقل از دیگر یافته‌های به‌طور مثال نقلی یا عقلی، حجیت شرعی دارند. به عبارت دیگر، اگر ما تنها یک یافته تجربی داشته باشیم که شرط طمأنینه عقلایی را ارضا می‌کند، شرعاً مجاز هستیم به آن باور داشته و به لوازم آن عمل کنیم، اما این یافته تجربی هیچ‌گاه مستقل از دیگر یافته‌های عقلی و نقلی ما نیست و به همین دلیل، تنها پس از بررسی مناسبات این یافته تجربی با سایر دستاوردهای عقلی و نقلی، می‌توان درباره حجیت شرعی آن حکم صادر کرد.

چگونگی پاسداشت عقل و نقل در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

همان‌طور که بیان شد، در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، عقل و نقل دو منبع معرفت دینی به‌شمار می‌آیند و به همین دلیل، بحث از مناسبات علم و دین در اندیشه ایشان، به بحث از مناسبات دلیل عقلی و دلیل نقلی تبدیل خواهد شد. به بیان دیگر، در این نگاه، دستاوردهای روش عقلی (تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی و ناب) در فهم فعل خداوند و دستاوردهای روش نقلی در فهم قول خداوند، هر دو به‌عنوان منابع دین جامع شناخته می‌شوند. این در حالی است که ما در مقام عمل، شاهد تعارض بین دستاوردهای علم تجربی و دستاوردهای روش نقلی هستیم. در طول تاریخ، راهکارهایی برای رفع این تعارضات پیموده شده است. علم‌گرایان به نفی دین و نص‌گرایان به نفی علم پرداختند، اما کسانی که قصد داشته‌اند هم پاس دین را نگاه دارند، هم از دستاوردهای عقل بشری دست‌نشینند، راهکارهای متعددی را پیشنهاد کرده‌اند. (رک: ملکیان، ۱۳۸۷) حال باید دید در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، تعارض علم و دین چگونه تبیین می‌شود و چگونه می‌توان این تعارضات را برطرف کرد؟

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، تعارض اصولی میان علم و دین وجود ندارد، زیرا علم

محصول عقل است و عقل همانند نقل، زیرمجموعه معرفت دینی به حساب می‌آید و همان‌گونه که گزاره‌های دینی جزئی از معرفت دینی به حساب می‌آیند، گزاره‌های علوم مختلف نیز جزء دیگری از معرفت دینی هستند. اما تعارض دلیل نقلی با دلیل عقلی قابل تصور است، همان‌گونه که گاه دو دلیل نقلی نیز دچار تعارض می‌شوند. در اصول فقه، روش‌هایی برای رفع تعارض دو دلیل نقلی پیشنهاد شده است که از این روش‌ها می‌توان در مواردی که دلیل نقلی با دلیل عقلی تعارض می‌یابد نیز استفاده کرد. این روش‌ها عبارتند از:

الف) هرگاه میان دو دلیل (نقلی-نقلی یا نقلی-عقلی) به‌گونه‌ای تباین باشد که از اثبات یکی، نفی دیگری لازم بیاید، جمع بین این دو گزاره ممکن نیست. در این صورت، برای رفع تعارض میان این دو گزاره، لازم است گزاره یقینی اخذ شود و گزاره غیریقینی طرد یا تأویل گردد. «برای مثال، زمانی که به دلیل صریح عقلی برای ما مسلم شد که خداوند، جسمانی، دارای اعضا و قابل رؤیت با حواس ظاهری نیست، آن دسته از آیاتی که ظهور در جسم داشتن خداوند دارند، نظیر *يَذُوقُ الْعَذَابَ فِي الْآخِرَةِ* (فتح: ۱۰)، وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره (قیامت: ۲۲ و ۲۳) و... را بی‌درنگ به محمل صحیحی تأویل می‌بریم و معنای ظاهری آن را حجت نمی‌دانیم و بدین طریق، تعارض ظاهری عقل و نقل را برطرف می‌سازیم.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۴)

ب) اما گاه میان دلیل نقلی و نقلی یا دلیل نقلی و عقلی حالت تباین وجود ندارد. در این صورت، تعارض میان آن دو گزاره، تعارض ظاهری است و برای رفع تعارض، باید به خاص و مقید مراجعه کنیم: «دلیل عقلی گاه در قالب منحصص یا مقید، موجب تخصیص یا تقیید دلیل نقلی ظاهراً معارض می‌شود. همان‌طور که یک روایت عام یا مطلق، به‌وسیله دلیل نقلی منحصص یا مقید، تقیید و تخصیص می‌خورد و عموم و اطلاق آن از حجیت می‌افتد.» (همان) «مثلاً اگر در زیست‌شناسی ثابت شد که در ترکیب برخی از موجودهای زنده، آب به کار نرفته یا بعضی موجودهای زنده از آب پدید نمی‌آیند، این شاهد یقینی تجربی به‌مثابه منحصص لبی آیه و *جعلنا من الماء کل شیء حی*، قرار می‌گیرد، نه مناقض

آن.» یا اگر در یکی از نصوص دینی آمد که هر موجود زنده نر و ماده دارد و دانش تجربی ثابت کرد که بعضی از موجودهای زنده نر و ماده ندارند، این سلب جزئی، مخصص یا مقید آن عام یا مطلق است، نه نقیض آن.» (همان: ۹۱)

به همین جهت، در مواردی که احساس می‌شود بین دستاورد دلیل نقلی و دستاوردهای دلیل تجربی تعارض وجود دارد، لازم است اعتبار دلائل و میزان اطمینان‌آوری آن‌ها در هر دو ناحیه (عقل و نقل) بررسی شود و قواعد اصولی در این زمینه به کار گرفته شود. در این بین، نکته قابل توجه آن است که «برای بررسی حجیت شرعی دستاورد دلیل نقلی، باید تمامی آیات و روایات مرتبط با موضوع بحث، از جهت صدور و دلالت و همچنین جهت صدور بررسی شوند.» و «برای اطمینان از حجیت شرعی علوم تجربی، باید نسبت به آخرین دستاوردهای علمی در موضوع مورد بحث، آشنایی حاصل شود.»

عامل غیر معرفتی به وجود آورنده تعارض علم و دین

آیت‌الله جوادی آملی همچنین به عاملی روان‌شناختی - جامعه‌شناختی در برجسته شدن تعارض‌های متوهم میان علم و دین اشاره می‌کنند: برخی از تعارض‌های متوهم میان علم و دین محصول مرزناشناسی بعضی از عالمان و عده‌ای از دین‌باوران است. اگر هریک از این دو گروه موضوع محوری تحقیق را کاملاً شناسایی کرده و هویت تجریدی، یا تجربی یا تلفیقی آن را از تجربه و تجرید ارزیابی می‌کردند، آن‌گاه محققانه و روشمندانه در آن موضوع به تضارب آرا می‌پرداختند، هرگز ناهماهنگی پدید نمی‌آمد و محاربت به معاونت و اعراض یا اعتراض یا معارضت به اقبال، اشتیاق و معاضدت مبدل می‌شد. اما گروهی از متصلبان و متعصبان از هر دو طرف ممکن است از مرز تجرید به تجربه یا از حد تجربه به تجرید تجاوز کنند و این تضارب آرای میمون را به تحارب و کارزار مشئوم مبدل نمایند که در این میدان منحوس، هم معلوم‌ها آسیب می‌بینند و هم علوم فرسوده شده و از رشد و بالندگی بازمی‌مانند و هم عالمان و دین‌باوران مصدوم خواهند شد. (همان: ۸۲)

نقصان علوم جدید و روش رفع آن

همان‌طور که تا بدین جا مشخص شد، آیت‌الله جوادی آملی دستاوردهای علوم تجربی را در صورتی که یقین یا طمأنینه عقلایی به همراه داشته باشند، دینی - اسلامی دانسته و آن‌ها را در هندسه معرفت دینی جای می‌دهند. با وجود این، باید توجه داشته که این بیانات بدین معنا نیست که یافته‌های علوم تجربی از نظر ایشان هیچ‌گونه عیبی ندارند.

آیت‌الله جوادی آملی از نقصان علوم جدید نیز صحبت کرده‌اند:

(الف) این علوم به مبانی و ارزش‌های دینی توجهی ندارند؛

(ب) صرفاً به تبیین علل مادی و به تبیین صورت و ماده می‌پردازند؛

(ج) علت فاعلی و علت غایی را، که خداوند متعال است، در نظر ندارند؛ (همان: ۱۰۸)

(د) در یک شبکه معرفتی منسجم قرار ندارند؛

(ه) داده‌ها و نتایج آن‌ها بیگانه و بی‌ارتباط با دیگر علوم شکل می‌گیرد؛

(و) در نتیجه تصویری مبهم و نامتجانس و عیناک از عالم و آدم عرضه می‌کنند. (همان:

۱۳۷)

اما هیچ‌یک از این نواقص، دلیل نمی‌شود که دستاوردهای عقل تجربی را، که یقین یا طمأنینه عقلایی به همراه دارند، دینی ندانیم و در هندسه معرفت دینی جایی برای آن‌ها در نظر نگیریم. راهی که آیت‌الله جوادی آملی برای برطرف کردن این نواقص ارائه می‌کنند این است که:

(الف) علم را از ناحیه خداوند بدانیم؛

(ب) محدودیت‌های روش‌های عقل تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجریدی و ناب را در نظر داشته باشیم؛

(ج) در فرآیند فعالیت علمی، به معارف و ارزش‌های دینی توجه کنیم؛

(د) علت فاعلی و علت غایی را، که خداوند متعال است، در نظر بگیریم؛

(ه) دستاوردهای روش تجربی را در یک شبکه معرفتی منسجم با دیگر دستاوردهای روش نقلی و عقلی قرار دهیم.

به عبارت دیگر، در صورتی که یافته‌های علوم تجربی در چهارچوب جهان‌بینی اسلامی قرار گیرد، مبدأ و معاد پیدا کند و تفسیری دینی بیابد، این نقص اساسی علوم تجربی نیز برطرف خواهد شد: «حقیقت آن است که اسلامی کردن علوم به معنای رفع عیب و نقص حاکم بر علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با دیگر منابع معرفتی ببینیم، نه آنکه اساس علوم رایج را ویران کرده و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه‌های مختلف علوم انتظار بکشیم.» (همان: ۱۴۳) به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، اگر در فرآیند علم‌ورزی، جهان‌بینی الحادی به جهان‌بینی الهی مبدل شد، ساختار جهان عوض نمی‌شود و در نتیجه، یافته‌های اطمینان‌آور تجربی تغییری نخواهند کرد.

تبیین مشکلات عصر حاضر و چگونگی رفع آن

همان‌طور که اشاره شد، برخی از طرفداران علم دینی (گلشنی، ۱۳۸۵؛ نصر، ۱۳۷۷ و نصیری، ۱۳۸۷) یکی از انگیزه‌های تولید علم دینی را برطرف کردن مشکلات اخلاقی، اجتماعی، زیست‌محیطی و... عصر حاضر می‌دانند. در این بین، آیت‌الله جوادی آملی مشکلات عصر جدید را نه ناشی از دستاوردهای عقل تجربی، بلکه ناشی از: ۱. قرار نداشتن دستاوردهای معتبر علوم تجربی در نظامی منسجم با سایر معارف و ۲. فاصله گرفتن انسان عصر حاضر از نظام ارزشی مبتنی بر عقل و نقل می‌دانند. برای مثال، زمانی که علوم تجربی در یک چهارچوب منسجم از فلسفه (دستاوردهای یقینی عقل تجریدی) و دستاوردهای معتبر روش نقلی قرار نگرفت، از مرز خود تجاوز کرده و به ناحق حکم می‌کند که خدا، وحی و قیامت در کار نیست و در نتیجه، از معارف و ارزش‌های دینی فاصله می‌گیرد. نتیجه این فاصله‌گیری از معارف و ارزش‌های دینی آن است که: ۱. بر یافته‌های غیریقینی روش عقلی اعتماد کرده و در توسعه آن‌ها می‌کوشد و ۲. در صدد کشف آن دسته از قوانین حاکم بر طبیعت و انسان برمی‌آید تا ۳. مبتنی بر این دستاوردهای علمی، به ساخت تکنولوژی‌های مهندسی و انسانی (سخت و نرم) اقدام کند و هرچه بیشتر خواسته‌های نفسانی خود را محقق سازد. نتیجه دست یافتن انسان‌های تهذیب‌نیافته

به چنین علمی و بهینه‌سازی تکنولوژی‌های سخت و نرم برای تحقق خواسته‌های چنین انسان تهذیب‌نیافته‌ای، مشکلات مختلفی است که عصر حاضر با آن روبه‌رو شده است. مطابق با این تحلیل، می‌توان گفت مطابق نظر آیت‌الله جوادی آملی، برای غلبه بر مشکلات علوم جدید (بحران اخلاقی، اجتماعی، زیست‌محیطی و...)، تولید علم دینی به شکلی که در دهه‌های اخیر در جهان اسلام و از جمله در ایران، توسط افرادی همچون حسینی، میرباقری، نصیری، حسنی، علی‌پور و... دنبال شده است، ضرورتی ندارد و کافی است دستاوردهای علوم تجربی که یقین یا طمأنینه عقلایی به همراه دارند، در نظامی منسجم با دیگر علوم (از جمله دستاوردهای روش‌نقلی) قرار گیرد. یکی از اجزای این نظام منسجم معرفتی و ارزشی، آن است که شناخت نفس از بهترین شناخت‌هاست و تهذیب نفس بهترین اعمال است. با شناخت خود و تهذیب نفس می‌توان اطمینان داشت که نظام منسجم معرفتی به نتایج سوء منتهی نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره چيستی علم و دین، که برگرفته از مبانی حکمت متعالیه است، قابلیت‌های مطلوبی برای حل برخی از مسائل در حوزه کلام و فلسفه علم و فلسفه دین دارد. در این نگاه، عقل و نقل دو راه دستیابی به معرفت دینی به‌شمار می‌آیند و در نتیجه، دستاوردهای عقل (تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی و ناب) همچون دستاوردهای نقل، جزء معرفت دینی قلمداد می‌شوند. در این دیدگاه مبتنی بر قواعد علم اصول، راهکارهای متفاوتی برای رفع تعارض احتمالی بین دستاوردهای عقل و نقل (اخذ گزاره یقینی و طرد یا تأویل گزاره ظنی یا جمع دو گزاره با به کارگیری قواعد تخصیص و تقیید) پیشنهاد می‌شود. در این نگاه، هرچند علوم تجربی موجود از جهات متعددی دچار نقصان هستند (بی‌توجهی به علل غیرمادی، بی‌توجهی به مبدأ و معاد، گسسته کردن طبیعت و علوم)، اما برای رفع این نواقص، تولید علمی به‌کلی متفاوت ضروری نیست و می‌توان بخش‌های بسیاری از علم موجود را در چهارچوب جهان‌بینی اسلامی (علم

را از جانب خداوند دیدن، علت فاعلی و غایی امور را در نظر داشتن، توجه به معارف و ارزش‌های دینی و... مورد استفاده قرار داد و لازمه این کار آن است که هریک از دانشمندان حوزه و دانشگاه، حدود موضوع تحقیق خود (تجربیدی، تجربی یا تلفیقی) را کاملاً شناسایی کرده و با رعایت اخلاق و اصول روش‌شناختی حوزه خود، به تحقیق و تبادل نظر بپردازند.

آیت‌الله جوادی آملی منشأ مشکلات اخلاقی، زیست‌محیطی و... عصر حاضر را عدم تهذیب نفس برخی دانشمندان و سیاستمداران دانسته و برای برطرف کردن این مشکلات، نیازی به تولید علمی دیگرگونه نمی‌بیند. این دو دیدگاه در مقابل برخی از دیدگاه‌های موجود در زمینه علم دینی (برای مثال، دیدگاه حجت‌الاسلام میرباقری، آیت‌الله عابدی شاهرودی، دکتر نصر، دکتر حسنی، دکتر علی‌پور و...)، که دستاورد علم دینی را کاملاً متفاوت از علوم جدید می‌دانند، قرار می‌گیرد و مسئله علم دینی را آن‌گونه که توسط این اساتید مطرح شده است، منحل می‌گرداند.

با وجود قابلیت‌های بسیار نظریه آیت‌الله جوادی آملی در زمینه علم دینی، نقطه مبهم، اما بسیار مهم و تأثیرگذاری هم در این نظریه وجود دارد: در چه شرایطی دستاوردهای روش تجربی، علم یا علمی (در تعریف اصولی آن) می‌شوند و حجیت شرعی می‌یابند؟ صرف اینکه بیان شود هر آنچه علم یا علمی است دینی خواهد بود، نمی‌تواند مشکل فعالین عرصه علم و دین و علم دینی را برطرف کند و این دقیقاً سؤال بسیار مهمی است که معرفت‌شناسان و فلاسفه علم، امروز با آن درگیر هستند. آن‌ها نیز بر این باورند که دستیابی به یقین منطقی در حوزه علوم تجربی بسیار دشوار و بلکه محال است، اما آن‌ها می‌کوشند راهکارهایی برای تمایز میان دستاوردهای مختلف تجربی از حیث اعتمادپذیری ارائه کنند و می‌پندارند بدون آن، در ورطه نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی گرفتار خواهند شد. برای آشکار کردن ظرفیت‌های پنهان حکمت متعالیه، باید پا در وادی مسائلی گذاشت که اندیشمندان جهان را به خود مشغول کرده است.

پی‌نوشت

۱. ملاحظه‌ی دیگری که می‌توان در خصوص توجه برخی از افراد یا جوامع به «علم اسلامی» مطرح کرد آن است که آن دسته از جوامع اسلامی که در برابر امواج مدرنیته احساس ضعف و ناتوانی می‌کنند و قادر نبوده‌اند به شیوه‌ای عقلانی خود را با الزامات جهان مدرن منطبق سازند، به گونه‌ای منفعلانه و به‌منظور احراز هویت مقاومت، در راه برساختن ساختاری که می‌پندارند به منزله‌ی بدیلی در برابر علم جدید، موجب حفظ هویت آنان می‌شود، گام برداشته‌اند. رک: ملاحظاتی نقادانه درباره‌ی دو مفهوم علم دینی و علم بومی.
۲. برخی از عواملی که موجب ظنی شدن دستاوردهای روش نقلی می‌شود عبارت‌اند از: وجود عام و خاص، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و محفوظ و موهوم در آیات و احادیث، آمیخته شدن ضوابط درست و نادرست در زمینه‌ی فهم حدیث و رد و پذیرش آن، وجود تعارض میان طرق دسترسی به علم و آگاهی نسبت به احکام، معلوم نبودن یگانگی اصطلاح در روزگار حاضر با اصطلاح معصوم (ع) در روزگار خویش، میسر نبودن معنای حقیقی به علت وجود قراین فراوان، وجود معانی متعدد برای یک لفظ، صدور بسیاری از احادیث از موضع تقیه. (رک: صابری، ۱۳۷۷: ۱۵۰-۱۴۰)

کتابنامه

۱. باقری، خسرو، ۱۳۸۷، هویت علم دینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۲. باقری، خسرو، ۱۸ مهر ۱۳۹۰، سهم ما در علوم انسانی، سلسله نشست‌های ما و علوم انسانی، <http://snn.ir/news-13900719016.aspx>
۳. پایا، علی، تابستان و پاییز ۱۳۸۶ الف، ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهومی علم دینی و علم بومی، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره ۱۱. این مقاله همچنین با مشخصات دشواری‌های سخن گفتن از مفهوم علم دینی، اخبار ادیان، ش ۲۴ و ۲۵، اسفند ۱۳۸۶، منتشر شده است.
۴. جوادی آملی عبدالله، ۱۳۸۶ ب، سرچشمه اندیشه، ج ۴، تنظیم عباس رحیمیان، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۵. جوادی آملی عبدالله، ۱۳۷۹، معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، حق و تکلیف، تنظیم مصطفی خلیلی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، دین‌شناسی، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، گفتگو درباره فلسفه اسلامی، در درآمدی در چیستی فلسفه اسلامی، ص ۶۳ تا ۸۶
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم احمد واعظی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.

۱۰. حسنی، سید حمیدرضا و علی پور، مهدی، ۱۳۸۹، پارادایم اجتهادی دانش دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. صابری، حسین، پاییز و زمستان ۱۳۷۷، تحقیقی در حجیت مطلق ظن، فصلنامه مشکوه، شماره ۶۰ و ۶۱، ص ۱۲۰ تا ۱۵۹.
۱۲. علی تبار فیروزجایی، رمضان، بهمن ۱۳۸۳، امکان شناخت و فهم یقینی از دین، رواق اندیشه، ش ۳۸، ص ۷۶ تا ۱۰۲.
۱۳. فی، برایان، ۱۳۸۱، فلسفه امروزمین علوم اجتماعی، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۴. گلدمن، آوین، بهار ۱۳۸۱، چیستی باور موجه، ترجمه: مسعود الوند، ذهن، ش ۹، ص ۹۷ تا ۱۳۰.
۱۵. گلشنی، مهدی، ۱۳۸۵، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۱۶. ملکیان، مصطفی، تابستان و پاییز ۱۳۷۸، تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه، نقد و نظر، ش ۲۰-۱۹، ص ۲۱۶ تا ۲۳۳، بازنشر در: راهی به رهایی، ص ۵۲ تا ۸۱.
۱۷. ملکیان، مصطفی، فروردین ۱۳۷۹، داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی، رویکردی گونه‌گون به آموزه‌های دینی، کیان، س ۱۰، ش ۵۱، ص ۲۰ تا ۲۵. بازنشر در: راهی به رهایی، ص ۳۶ تا ۵۲.
۱۸. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۷، راهی به رهایی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر، چ ۳.
۱۹. ملکیان، مصطفی، بهار ۱۳۷۹، علم دینی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۲۲، ص ۱۰ تا ۱۸، بازنشر در راهی به رهایی، ص ۸۱ تا ۹۲.
۲۰. میرباقری، سید محمد مهدی، ۱۳۸۷، جهتداری علوم از منظر معرفت‌شناسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. میرباقری، سید محمد مهدی، ۱۳۹۰، علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی، در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمیدرضا حسنی و...، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ پنجم.
۲۲. نصر، سید حسین، تابستان ۱۳۷۷، «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»، فصلنامه فرهنگ، ش ۳۰، منتشر شده در: حسنی و دیگران، علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، ص ۹ تا ۳۲.
۲۳. واعظی، احمد، بهار ۱۳۸۷، علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی، روش‌شناسی علوم انسانی، س ۱۴، ش ۵۴، بهار ۱۳۸۷، ص ۹ تا ۲۴.
۲۴. وحید بهبهانی، محمدباقر، ۱۴۱۶ق، الرسائل الاصولیة، قم، مؤسسه العلامة، المجرّد الوحید البهبهانی، ص ۱۶ تا ۲۳.