

علم دینی؛ چیستی و امکان

سید محمد طباطبایی

مدیر گروه فلسفه پژوهشگاه علوم و حیانی معارج (اسرا)

چکیده

در رابطه با چیستی و امکان علم دینی، رویکردهای مختلفی اظهار شده است. عده‌ای منکر علم دینی و گروهی در صدد اثبات آن هستند. در میان منکران، برخی اساساً این ترکیب را فاقد معنا می‌دانند و دسته‌ای دیگر تحقق آن را نفی می‌کنند. مثبت‌نگرهای نیز دیدگاه‌های کاملاً متفاوت و حتی متعارض بیان می‌دارند.

برخی اصل تقسیم علم به دینی و غیردینی را زیر سؤال برد و هر علمی را، از آن جهت که علم است، دینی می‌دانند. بعضی با پیش‌فرض قلمرو حداکثری دین خواهستان تأسیس علم دینی بر مبنای حضور آموزه‌های دین در تمامی علوم تجربی‌اند و گروهی آن را منحصر به علوم انسانی دانسته‌اند. مشکل اصلی در اندیشه علم دینی مسئله روش است که چگونگی اعمال آن، ترکیب فوق را معنادار و یا بی معنا می‌کند. در حالی که آمیختگی روش عقلی و نقلی، آثار فراوان علمی و عملی را به دنبال دارد. جهت‌دهی و نشان‌دهی مقصد و هدف نسبت به علم، شکوفایی و آثار عقل نسبت به بسیاری از گزاره‌های علمی

نقلی کمک شایان مسئله است. لذا تبیین علم دینی، مبتنی بر تبیین دقیق هویت علم، هویت دین و رابطه بین علم و دین است. لذا این بحث از زیرشاخه‌های مبحث علم و دین به حساب می‌آید و به فلسفه علم و فلسفه دین نیز ارتباط دارد.

از این جهت، آنچه رسالت اصلی این نوشتار را به عهده دارد این است که حضور دین و تأثیر منطقی آن در عرصه علوم، مختلف است و با توجه به عدم کاربرد جامع علوم انسانی مدرن، که در دامان الحاد پرورش یافته، در جوامع اسلامی، ایجاد و تولید علم دینی مطلوب و بلکه ضروری است و می‌تواند متناسب با باورها و هنجارهای مختلف جامعه پاسخگوی نظام نیازها باشد و همچنین علم دینی دارای جهت‌گیری کاربردی در راستای اهداف دین قرار گیرد. علم دینی ترکیب و تلفیقی است که هویت هریک از عناصر در آن باقی می‌ماند و دین در ساختار و محتوای علم اثر می‌گذارد و بدان جهت می‌بخشد. **کلیدواژه‌گان:** علم، علمی، دین، علم دینی، متافیزیک معرفت، معرفت دینی، فهم دینی، معرفت‌شناسی دینی، جوادی آملی

مقدمه و طرح بحث

از جمله بحث‌هایی که سالیانی است میان متفکران و اندیشمندان قرار گرفته است، بحث علم دینی است. برخی با ادعای تفکیک آن دو، مدعی هستند که هر کدام بحث جداگانه‌ای دارد.

مبحث علم دینی و مصاديق آن از سویی چالش‌برانگیز است، زیرا فضای نشو و نمای علوم تجربی و معاصر به طور عمده غیردینی و گاه ضد دینی قلمداد می‌شود. از این رو، سخن گفتن از ترکیب یک علم و یک دین را شگفت‌انگیز و مناقشه‌آمیز جلوه داده‌اند. قلمرو علم را تبیین و کشف رابطه‌ها و حوزه دین را تنها در امر مدیریت و هدایت محدود نموده‌اند. به همین دلیل، برخی از اندیشمندان عرصه‌های مختلف علمی و فلسفی هر ترکیبی از علم و دین را بی‌درنگ محکوم و بی‌معنا می‌کنند و مطرود می‌شمارند. بحث علم دینی از سویی دیگر غیرت‌برانگیز شده و این جنبه از مسئله در میان دینداران

آشکار می‌شود. لذا در جهان اسلام نیز محل ابتلا بوده و عده‌ای علم دینی را قبول داشته و اسلامی شدن مراکز علوم، مثل دانشگاه‌ها را نپذیرفته‌اند و گروهی نیز از روشنفکران سکولار نه تنها علم دینی را انکار نموده‌اند، بلکه برای علم و دین دو حوزه مستقل بیان کرده‌اند. به سخن دیگر، پاره‌ای از دینداران به انگیزه دفاع از حیثیت دین در باب امکان وجود علوم تجربی دینی به سهولت پاسخ مثبت می‌دهند و این را امری ضروری می‌دانند که از علوم دینی مختلفی سخن به میان آورده‌اند و چنین تصور می‌کنند که اگر کسی وجود علم دینی را منکر شود، تزلزل در بنای دین پدید آورده است. اما نه آن ستیز عام و در نفی هرگونه علم دینی، نه این غیرت تمام در اثبات همه‌انواع علوم دینی، هیچ یک محققانه نبوده، بلکه برخاسته از حقیقتی است که با روح علم بیگانه است.

از این جهت، قبل از هر نظر قطعی درباره معناداری یا امکان تحقق علم دینی، باید به بررسی ماهیت و چیستی علم، دین و تأمل در نسبت آن‌ها پرداخت.

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا علم دینی ممکن است یا نه؟ اگر ممکن است، چگونه و راهکار آن چیست؟ در این نوشتار، در صدد آن هستیم با توجه به آثار بیانی و بنانی اندیشه‌های حکیم متعالی حضرت آیت‌الله جوادی آملی (مدظله) به سوالات مذکور پاسخ دهیم.

مفهوم‌شناسی علم

دیدگاه‌های مختلفی درباره امکان تعریف علم وجود دارد:

الف) قول رازی: علم بدیهی است و قابل تعریف نیست، چون چیزی روشن‌تر از علم وجود ندارد تا ما با آن علم را تعریف کنیم.

ب) قول امام‌الحرمین و غزالی: علم نظری است، ولی تعریف آن مشکل است و تنها از طریق تقسیم شناخته می‌شود.

ج) علم نظری است و تعریف‌شش مشکل نیست. (التهاوندی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۱۸) بنا بر قابل تعریف بودن علم، باید گفت از آنجا که علم به معانی مختلف آمده، در ارائه،

تعریف علم باید روشن شود که کدامیک از معانی علم مورد نظر است. برخی از معانی عبارت‌اند از:

۱. مطلق ادراک، خواه تصوری باشد یا تصدیقی، یقینی باشد یا غیریقینی و این تعریف حکماست.
 ۲. مطلق تصدیق، چه یقینی باشد و چه غیریقینی. گفته شده است که این مذهب متکلمان است.
 ۳. ادراک مرکب، تصوری باشد یا تصدیقی.
 ۴. ملکه حاصله از ادراک این مسائل.
 ۵. بعضی نیز گفته‌اند علم بر ادراک مسائل و نفس مسائل و بر ملکه حاصل از مسائل و علوم مدونه بر این معانی اخیر اطلاق می‌شود. (التهاوندی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۲۰)
- البته بحث از تعریف تمام معانی علم از حوصله این مقال خارج است. لذا ما به شایع‌ترین معنای علم نزد حکما می‌پردازیم که آن مطلق ادراک است.
- حکیمان چند تعریف برای علم بیان کرده‌اند، نظیر حصول ماهیت شیء در عقل. (الکاتبی، بی‌تا: ۳۰۵)

کیفیت ذات اضافه‌ای بین عالم و معلوم صورت نقش بسته نزد عاقل: شیخ اشراق بر این باور است که علم همان ظهور و ظهور همان نور است. بنابراین علم مانند نور، خود ظاهر و آشکار و آشکارکننده غیر است.^۱

شیخ رئیس بوعلی سینا مرحله تعلقی علم را گاهی به صورت سلبی، یعنی تجرید، از خصوصیات و جزئیات تعریف می‌کند و گاهی از آن به صورت مرتسمه در جوهر عاقل که مطابق با ماهیت معقول است یاد می‌کند و بار دیگر علم را امری اضافه (اضافه اشراقی) می‌داند.

اما قول قابل قبول حکمت متعالیه این است که علم عبارت است از: حضور موجود مجرد از ماده نزد موجود مجرد دیگر، علم موجودی مجرد از ماده است. به این معنا که نه

۱. شرح الحکمه الاشراق (الشهرزوری)، ص ۳۸۲

امر سلبی است مثل تجرد از ماده و نه امر اضافی (اضافه مقولی) است، بلکه امر وجودی است، آن هم نه هر موجودی، بلکه وجود بالفعل و نه هر وجود، وجود بالفعل، بلکه وجود بالفعلی که مشوب به عدم نباشد؛ یعنی شیء معلوم یکجا نزد عالم حاضر می‌شود تا صدق علم به شیء کند، ولی امر مادی نمی‌تواند معلوم ما شود، چون امر مادی در حرکت جوهری است و حرکت جوهری تدریج در ذاتش است. به این معنا که در هر جزء از حرکت، عدم اجرای دیگری و عدم کل شرط است؛ چراکه فقط و فقط یک جزء در آن واحد محقق می‌شود.

پس یک شیء مادی نمی‌تواند حضور تمام پیدا کند. پس نمی‌تواند معلوم باشد. بنابراین علم امر وجودی غیرمادی است که غیرقابل اشاره حسی و وضعی است. به بیان گویای علامه طباطبایی (ره)، «صورت علمیه برای ما حاصل است بالضروره هر نوع حصول که باشد، ولی مجرد حصول چیزی برای چیز دیگر علم پیدید نمی‌آورد؛ چراکه اگر جمیع اجزای وجود شیء جمع نباشد، یعنی از اجزای بعضی دیگر غایب خواهد بود و مجموع اجزا از مجموع غایب می‌شود و همان‌طور که در حرکت این‌گونه است، در حالی که غایب بودن با علم منافات دارد. از طرفی جواهر مادی و عوارضشان متحرکند و حاضرالوجود نیستند، در حالی که صورت علمی، چه صورت علمی جوهر باشد و چه عرض، نزد عالم حاضر است و اگر نزد خودش حاضر نباشد، محال است که نزد دیگری حاضر شود. پس لازم است صورتهای علمی فی نفسه مجرد باشند تا به نوعی برای عالم حاصل شوند.» (صدرالمتألمین، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۹۸-۲۹۹)

علم نزد برخی به نام فقه نامیده می‌شود و در همین راستا، علم به عقاید، فقه اکبر و علم به امور علمی، فقه معهود نام گرفته‌اند. از نظر بعضی بزرگان، فقه همان معرفت نفس است به چیزی که به سود و زیان او است و علم نفس به عقاید فقه اکبر است. (سعدالدین،

(۱۶۴-۱۶۵)، ج ۱: ۱۳۷۰

معنا و تعریف دین

دین در لغت به معنای جزاست و قیامت از آن جهت روز جزاست^۱ و در اصطلاح مجموعه قواعد مربوط به عقاید، اخلاق، احکام و حقوق بشر است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۶۹) و برخی گفته‌اند: «دین خضوع و انقياد در برابر برنامه مقرراتی معينی است و دیگر مفاهیم ذکرشده برای آن، مانند جزا، از لوازم این معناست.» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۸۹ و جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۸۳)

قاضی عضد ایجی در تعریف دیگری گفته است: «کلام، علمی است که با آن بتوان عقاید دینی را با ایراد جهت‌ها و دفع شبه‌ها ثابت کرد: و الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج و دفع الشبهة.»^۲

مقصود از عقاید دینی در قبال احکام عملی، مانند فقه است و مقصود از دینی منسوب به دین، حضرت محمد (ص) است؛ خواه صواب باشد و خواه نباشد. این تعمیم برای آن است که اشاعره در قبال معتزله، آرای ویژه‌ای دارند که طبق آن، مبانی خاص معتزله را تخطیه می‌کنند، در حالی که معتزله متکلمند و مبانی آن‌ها برای ضابطه علم کلام است.^۳ مشابه این مطلب را سعدالدین تفتازانی نیز گفته است. وی می‌افزاید: «مقصود از دینی بودن مطالب کلام، آن است که مخالف با مطالب قطعی اسلام نباشد، نه آنکه همه مباحث آن در نفس الامر حق باشد، و گرنه تعریف یادشده شامل کلام فرقه مجسمه، معتزله، خوارج و مانند آنان نخواهد شد؛ در حالی که همه این فرقه‌ها متکلمند و علم آن‌ها کلام است، گرچه عقیده به تجسمی، تفویض و... در آن‌ها مطرح است.» (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۷۶-۱۷۷)

این گروه اهل کلام خود را میزان المعرفه پنداشته‌اند و اسلام ناب را همان دانستند که خود تشخیص داده‌اند.

حضرت آیت‌الله جوادی آملی (مد ظله) تعریف دین را این‌گونه بیان داشته‌اند: «دین

۱. راغب اصفهانی، مفردات، ص ۳۲۳.

۲. القاضی عضدالدین عبدالرضی الایجی، السید الشریف الجرجانی، شرح المواقف، ج ۱، ص ۳۴.

۳. القاضی عضدالدین عبدالرضی الایجی، السید الشریف الجرجانی، شرح المواقف، ج ۱، ص ۳۸.

مجموعه عقاید، اخلاق، احکام است؛ یعنی یک سلسله معارف علمی و عملی را که مجموعه اعتقاد به هست و نیست‌ها و مجموعه بایدها و نبایدها است، دین می‌نامند. این دین نزد خدای سبحان همان اسلام و انقیاد همه جانبه انسان در ساحت هدایت حق متعال است و دین فطری انسان است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ح: ۱۴۵)

البته تعریف دیگری نیز فرموده‌اند: «دین مجموعه‌ای اعم از عقاید و اخلاق و حقوق و فقه الهی و غیر الهی است. در این صورت، مارکسیسم و اومانیسم نیز برای خود دین و مکتبی است؛ چنانچه قرآن کریم نیز واژه دین را معنای عام و مطلق به کار برد است، مثلاً از دین فرعون نقل می‌کند: *إِنَّى أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ*» (غافر: ۲۶) ایشان قائلند که ممکن است کسی دین‌شناس باشد، ولی اهل قبول نباشد، گرفتار نکول باشد. قبول و نکول در مرحله بعد است که به حوزه ایمان برمی‌گردد. محدوده مؤمن در تدین او است و این غیر از حوزه دین است.

فرق علم دینی و عمل دینی

چند مطلب در اینجا لازم است لحاظ گردد:

۱. دین ما را به فرآگیری علوم نافع دعوت کرده است. چنان‌که نبی مکرم اسلام (ص) فرموده‌اند: *طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ*» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۷۱)
 ۲. علوم نافع عبارتند از تجربی، نیمه تجربی، تجدیدی عادی، تجدیدی ناب و شهود.
 ۳. دعوت به تعلیم و تعلم که علم است، نه عمل.
 ۴. تعلیم متعلم و معلم باید قربة الى الله باشد که این عمل دینی است.
- اما کاربرد علوم باید در جهت صحیح خدمت‌گزاری به نظام اسلامی باشد که عمل دینی است، نه علم دینی.

اقوال مسئله

دیدگاه‌های فلسفی موجود درباره علم و هویت دین عبارتند از اینکه ارزیابی نسبت و رابطه علم و دین در جهت مستلزم شناخت ماهیت علم انجام پذیرد.

در علم‌شناختی فلسفه، دو رویکرد عمدۀ وجود دارد: ۱. رویکرد اثبات‌گرایی ۲. رویکرد مابعداثبات‌گرایی. علم‌شناسی در نیمة اول قرن بیستم به‌طور غالب مبتنی بر رویکرد اثبات‌گرایانه بود.

برخی ویژگی‌های این دیدگاه که با موضوع علم دینی ارتباط دارد عبارت است از انفکاک علم از متفاصلیک، انفکاک مشاهده از نظریه، انفکاک امر واقع و ارزشی و انفکاک حوزه‌های کشف و داوری.

در مقابل، روایت مابعداثبات‌گرا از علم، روایتی است که بر اثر انتقادهای مهم فلاسفه علم در نیمة دوم قرن بیستم پدید آمد. برخی از مشخصه‌های این دیدگاه فلسفه علمی چنین است: درهم‌تنیدگی علم و متفاصلیک، تأثیرآفرینی متفاصلیک بر علم، درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه، عدم یقین نظریه توسط مشاهده و آزمون، همراه بودن علم و ارزش، پیشرفت علم از طریق نظریه‌ها و الگوهای علمی و تأثیر علم بر متفاصلیک.

اما درباره هویت دینی، دین به عنوان دومین عنصر اساسی در ترکیب علم دینی، ابعاد مختلفی دارد که هر کدام از آن‌ها خود موضوعی برای یکی از علوم روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه و دیگر علوم قرار می‌گیرد.

پرسش‌هایی از این قبیل که متون دینی چگونه فهمیده می‌شود؟ و دین عهده‌دار تبیین چه اموری برای انسان است؟ از جمله مسائلی است که برای روشن شدن معنا و بررسی امکان علم دینی مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

رویکردهای عمدۀ در بحث دین‌شناسی از این قبیلند: نظریۀ دائرة‌المعارفی به دین، (باقری، ۱۳۸۲: ۶۴) دیدگاه هرمنوتیکی در فهم دین، (همان: ۷۶-۷۷) معرفت نظریۀ قبض و بسط تئوریک شریعت، (همان: ۱۰۰-۱۰۲) دیدگاه گزیده‌گویی متون دینی و بالاخره تئوری مهم شریعت در آینه معرفت. (جوادی آملی، ۱۳۸۶الف)

اما در رویکرد دایرةالمعارفی، اشاره به جامعیت و کمال دین داشته‌اند و دین حادی همه حقایق هستی و پاسخگویی همه نیازهای آدمی و مبین قوانین ثابتی که علوم مختلف در جستجوی آن‌ها هستند، قلمداد شده است.

از انتقادهای واردشده بر این دیدگاه آن است که دین دیدگاه ناقص حکمت الهی و نتیجه برداشت ناتمام از آیات و روایات است.

هرمنوتیک، علم چگونگی تفسیر متون است که در تاریخ خود، شاهد ظهور رویکردهای مختلف بوده‌اند. این بخش خود شامل اصول دانش هرمنوتیک و تأمل در اصل دانش آن و معرفت دینی تابعی در نظریه مذکور و نقد معرفت دینی، بازشناسی سطحی هرمنوتیکی (نطق، استنطاق و انطاق) و بالاخره آزمون هرمنوتیک است.

دیدگاه قبض و بسط تئوریک شریعت در باب معرفت دینی بر سه مبنای ناقص بنا شده است:

اصل تنزیه و تلائم معرفت دینی و معرفت بشری، اصل قبض و بسط هماهنگ معرفت دینی و معرفت بشری و اصل تحول در معرفت بشری. اما نظریه معرفت‌شناختی بر دو پایه مبهم پایه‌گذاری شده است: ۱. کل‌گرایی و ۲. تند و کثرت‌گرایی تند.

دیدگاه دیگر، گزیده‌گویی است که دین نه زبان به بیان همه حقایق گشوده و نه زبانش چندان صامت است، اما بخش‌های مهم تئوری شریعت در آینه معرفت عبارتند از: ۱. تبیین معنای دین و مسائل مربوط به آن و ۲. معرفت دین به لحاظ معرفت‌شناسی، فلسفی و بیان اشکالات مطرح شده.

هویت دینی علم یا علم دینی

پس از روشن شدن تفسیر اجمالی علم و دین، نوبت آن می‌رسد که معنای علم دینی یا دین علم و امکان تحقق آن بررسی شود. دو عنصر اصلی در این‌باره عبارتند از:

۱. معناداری علم دینی: به طور خلاصه می‌توان گفت که تعبیر علم دینی تنها در برخی مواضع علم‌شناسی و دین‌شناسی معنادار بوده و در برخی موارد معرفت‌شناختی همچون

و حدت‌گرایی تعبیری بی معناست.

بر این اساس، در مواضعی معرفت‌شناختی همچون وحدت‌گرایی، روش‌شناسی علم دینی بی معناست که در این قسمت، به اثبات‌گرایی منطقی و بی معنایی علم دینی، بررسی دیدگاه اثبات‌گرایی در بی معنایی علم دینی، عمل‌گرایی بی معنایی علم دینی و بررسی دیدگاه عمل‌گرایی در بی معنایی علم دینی اشاره شده است.

در موضوع دیگر نیز کثرت‌گرایی معرفت شناخت و معناداری و بی معنایی علم دینی در موضوع کثرت‌گرایی یعنی بی معنا و در کثرت‌گرایی تداخل با معناست.

۲. درست و نادرست در علم دینی که با فرض پذیرش معناداری علم دینی، در قرائتی خاص از علم و دین باید مشخص شود که کدامیک از مدل‌های ارائه شده برای علم دینی درست و کدام یک نادرستند.

تلقی‌های مختلفی از علم دینی ارائه شده که به نظر می‌رسد برخی از آن‌ها با رویکرد استنباطی و تهذیب قابل قبول نبوده و برخی دیگر در رویکرد تأسیسی‌ها از حیث روش شناخت قابل دفاعند. در رویکرد دوم نیز به دیدگاه تأسیس به امکان و فرآیند تکوین علم دینی، توجیه علم‌شناسی علم دینی، توجیه دین‌شناسی علم دینی و مفروضات متافیزیکی اندیشه‌اسلامی اشاره می‌شود. (باقری، ۱۳۸۲: ۲۱۰-۲۰۹)

اما نباید فراموش کرد که دینی بودن علم به قصد قربت عالمان به شیوه استفاده از علم بازنمی‌گردد. بازگشت دینی بودن علم به بدنۀ دانش و ساختار معرفت است.

علم دینی، هم به حسب موضوع و هم به لحاظ محتوای درونی خود، دینی است. بلکه از این منظر، علم جز دینی نمی‌تواند باشد، زیرا عالم جز آیات الهی نیست و عقل نیز به عنوان وسیله و ابزار تحصیل علم مخلوق خداوند است و علم هم با هر ابزار و وسیله‌ای، اعم از حس، عقل، شهود، وحی و نقل که به دست آید، در متن خلقت الهی قرار دارد و معلم حقیقتی در همه حال جز خداوند سبحان نیست.

او است که آدمی را آن‌گاه که به دنیا آمد و هم پس از آنکه هیچ نمی‌دانست، ابزار دانستن آموخت: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ

وَالْأَفْنَدَه لَعَلَّكُمْ تَسْكُرُونَ» (نحل: ٧٨) و هم او است که به انسان آنچه را که نمی دانست و نمی توانست از نزد خود فراگیرد بیاموخت: «عَلَمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ٥)

پس عالم علم و وسائلی که آدمی با آن تحصیل علم می کند، همه مخلوق حق هستند و همه آنچه آدمی با این وسائل فرامی گیرد، اعم از اینکه وسائل عقلی یا نقلی باشد، حجت شرعی است. اگر کسی در ماه مبارک رمضان با دهان روزه، کلامی را که از خداوند سبحان نیست به حق تعالی نسبت دهد، روزه اش باطل است. به همین ترتیب، اگر کسی با دلائل عقلی بداند کاری را که خداوند حکیم انجام نداده و خلاف آن را عالماً و عاملاً به حق تعالی نسبت دهد، روزه او باطل است و کفاره نیز باید بددهد؛ یعنی عقل و نقل هر دو حجت شرعی هستند و بر هر دو، آثار فقهی شرعی مترتب می شود.

پس بعد از تأملات فلسفی، دو نگرش کلی از نقطه نظر جهان بینی پدید می آید. این دو نگرش عبارتند از: الهی و الحادی. لذا فلسفه از درون خود این تنوع را ایجاد می کند؛ یعنی فلسفه يا الهی است و يا الحادی.

هریک از این دو نگرش، تا نهایت با همه اشیا هستند؛ هم به لحاظ هستی شناسی و هم به لحاظ معرفتی. هویت اشیا و همچنین علم به اشیا، یا با نگرش الحادی شکل می گیرد و یا با نگرش الهی.

در نگرش الحادی، اشیا تنها هویت طبیعی و مادی دارند. همان طور که علم نیز هویت مادی و طبیعی دارد و با این فرض، تصور علم دینی معنا ندارد؛ همان طوری که تصور هویت الهی (خلقت) هم معنا ندارد.

در نگرش الهی، اشیا تنها هویت خلقی دارند (ذاتاً، صفتاً و فعلاً) و به ایجاد الهی موجودند. همان طوری که علم نیز تنها هویت الهی و دینی خواهد داشت و در چنین فرضی تصور علم غیر دینی معنا ندارد؛ آن چنان که تصور هویت طبیعی (طبیعت) معنا ندارد.

براساس تحلیل فوق، علم که از سه رکن علم و عالم و معلوم شکل می گیرد، بر دو نوع کلی الهی و الحادی تقسیم می شود. در علم بر مبنای جهان بینی الحادی، هم از نقطه نظر

عالی خود انبیاست که هویت وجودی او طبیعی و مستقل و از نظر کشف هم عقل را مستقل و طبیعی دانسته و به نقل هم معتقد نیست، هم از نقطه نظر معلوم، آن را طبیعت دانسته و نه خلقت و هم از نقطه نظر دانش و معرفت، آن را تنها برای حل مشکلات طبیعت و دنیا می‌داند و بس و این همان علم الحادی است.

در علم بر مبنای جهان‌بینی و معرفت الهی، اولاً معلوم همان خلقت و آفریده الهی است. ثانیاً از روش عقلی یا نقلی بهره می‌گیرد که هر دو از مواهب الهی‌اند. ثالثاً علم حجت الهی است که انسان با آن حجت (چه از راه عقل حاصل شده باشد و یا از راه نقل) شناخت می‌یابد و این همان علم دینی است و شخص مواظب است برابر آن عمل کند.

علم دینی به معنای قدسی بودن آن نیست، زیرا علمی که از طریق عقل و نقل (نه وحی) به دست می‌آید، کاشف حقیقت تکوینی و تدوینی در حد بشری است که از خطای خطیئه مصون نیست. برخلاف وحی که از قداست برخوردار است.

تعارضی که در گذشته توهمند شد، تعارض علم و دین بود، در حالی که هرگز بین علم و دین (مرحله هستی دین، مرحله معرفت معصومانه دین) تعارض نیست، زیرا دین در مستوی دیگری از علم قرار دارد.

پس مراد از علم حجت است، نه به معنای قطع که یقیناً حجت شرعی است و از بحث بیرون است. علم به معنای مجموع مسائل، فرمول و قاعدة علمی، گزاره‌ها و اصول مسائل علمی این حجت است، چون تفسیر فعل خداست، مثل تفسیر وصف، تفسیر ذات و تفسیر قول که دینی هستند.

اندیشه توحیدی و توحید در اندیشه

دو اصل اساسی در اسلامی شدن کانون‌های علمی عبارتند از: توحید در اندیشه و اندیشه توحیدی که اگر برای افراد تحقق پیدا کرد، با گرایش جدید جهان‌بینی الهی به خدمت علوم می‌رond و هرگز گرفتار تفکر قارونی نخواهد شد. خداوند متعال طرز تفکری را از قارون به عنوان تمثیل و نه تعیین بیان می‌دارد که گفته

است: «إِنَّمَا أُوتِيَتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي» (قصص: ۷۸) قارون قائل بوده که مال و ثروتی را که داشته است، از علم اقتصاد خودش به دست آورده است و اگر قدرت و علم نداشت، این همه ثروت را نمی‌توانست به دست آورد. اما تفکر انسان الهی این است که هرگز نمی‌گوید خودم باعث شدم و به دست آورده‌ام، بلکه این توانایی را از ید قدرت حق تعالی می‌داند و قدرت فهم را از جانب ملکوتی درک می‌کند.

فیض حق تعالی است که افاضه علم می‌کند؛ چنانچه فرمود: «أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَمَ بِالْقُلْمِ. عَلَمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۳-۵) خدای کریم است که سفره کرامت او اقتضای این افاضه علوم را داشته است.

توحید در اندیشه این است که انسان در تحصیل علم موحد باشد، علم را از طرف خداوند علیم بداند و مفاهیم ذهنی را علم نداند. در جهان‌بینی الهی، انسان اصیل است. اصالت از آن انسان است. این غیر از سخن اومانیسم و زایدۀ تفکر ماتریالیستی است. علم از آن جهت که علم است، ارزش است و کمالی مثل علم، مثل آب شیرینی است که اگر در گلستان و بوستان پاشیده شود، باعث شکوفایی گل می‌شود و زیبایی بستان از او است و اگر در لجن‌زار ریخته شود، بوی لجن‌زار بیشتر می‌شود. یا آب صاف شیرین در پای درخت بادام شیرین، میوه شیرین می‌دهد و اگر کنار درخت بادام تلخ ریخته شود، جز میوه تلخ انتظار دیگری وجود ندارد.

پس ارزش واقعی هر انسانی به علم و عمل او است که چه چیزی است؟ توحید در اندیشه انسان، آثار علمی و عملی او را الهی می‌کند، چون تنها به علت قابلی فکر نمی‌کند، بلکه دنبال علت فاعلی او هم هست که علت فاعلی را دیدن، نشانه توحید در اندیشه است که علت فاعلی را مشاهده می‌کند و به جلال و عظمت خالق پی می‌برد.

اندیشه توحیدی یعنی خداگرایی و تفکر در مسائل توحیدی و خدا را شناختن. این همان خدادانی و خداخواهی است. او نه تنها توحید در اندیشه دارد، بلکه اندیشه توحیدی در تفکر و جان او رسوخ کرده است.

اینجاست که باید گفت او چشم جان را با نظر به حق تعالی زینت بخشیده است. پس

علم دینی می‌شود و انسان دانسته‌های به حقیقت عالم را با نظر به خالق آن می‌شناسد.

تعامل عقل و نقل در علم دینی

علم دینی، محصور به علوم نقلی نیست، بلکه علوم عقلی را نیز در بر می‌گیرد. علوم عقلی و نقلی مستقل از یکدیگر به حیات خود ادامه نمی‌دهند، بلکه عقل و نقل از رهگذار تعامل فعال، در تولید علم دینی دخیل هستند.

همان‌گونه که علوم عقلی و نقلی، هریک دارای مراتب مختلف قطعی و ظنی هستند و تعارضات مربوط به هریک بربطق قواعد و ضوابط مربوط به خود حل می‌شود، علوم عقلی و نقلی نیز در تعامل با یکدیگر با حفظ مراتبی که دارند، به‌گونه‌ای ضابطه‌مند عمل می‌کنند.

فرضیه‌های علمی تا هنگامی که به مرحله اثبات قطعی نرسیده باشند، توان تعارض و تقابل با نصوص دینی را ندارند؛ همان‌گونه که دلائل ظنی نقلی در تقابل با دلائل قطعی عقلی قرار نمی‌گیرند، بلکه دلائل قطعی عقلی هم از باب ضرورت مخصوص لبی در استنباط از ظواهر نقلی حضور به هم می‌رسانند. مخصوص لبی یا به اجماع و یا به دلیل عقلی بازمی‌گردد و در هر صورت، مقید اطلاق و یا عموم عبادات می‌شود.

ظواهری که تعلیم علوم را از غیر اهل‌بیت منع می‌کنند، شامل آموزه‌های عقلانی نمی‌شوند، بلکه منع آن‌ها از قیاس و روش‌های تمثیلی است، زیرا ائمه اطهار خود نیز عقل را حجت الهی خوانده‌اند. (الکلینی الرازی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۶۷)

مرحوم صدقه در «توحید» از ابن سکیت نقل می‌کند که وی از امام درباره حجتی پرسید که حق و باطل مدعیان مختلف را آشکار سازد و آن حضرت عقل را پیش نهاد. (همان) حدیثی را مرحوم طریحی در «مجمع‌البحرين» در ذیل لغت «عقله» از وجود حضرت امیرالمؤمنین نقل می‌کند که فرمودند: «عقل شرع فی داخل و الشرع عقل فی خارج» (الطریحی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۲۲۴) پس عقل در قبال نقل حجت شرعی است. پس بین عقل و دین ارتباطی دوسویه است؛ به‌طوری‌که بعد از تبیین آن، تفکیک و

جداسازی آن دو، کاری لغو است و معنای ارتباط به شکلی دیگر نمایان می‌شود. دین از یک طرف اهمیت عقل را در هر دو بُعد نظر و عمل بیان می‌کند؛ همان‌طوری که حق تعالی فرمود: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مُثْلَمْ يَنَزَّلُ الْأَمْرُ بِيَنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲) یعنی خداوند عالم آسمان‌ها و زمین را آفرید تا شما بدانید که خداوند بر همه‌چیز قادر و علمش بر همه امور گستردہ است.

براساس این آیه، هدف آفرینش مجموعه کیهانی، دانا شدن انسان‌هاست و چون عقل نظری، عهده‌دار اندیشه و تفکر است، معلوم می‌شود که ثمر بخش همه مجموعه کائنات و آفریده‌های عالم، وابسته بدان است و انسان‌ها وقتی به هدف خلقت نایل می‌آیند که به خوبی از قوه اندیشه استفاده کنند و با بهره‌مندی از عقل نظری به کشف مجھولات و حقایق عالم دست یابند. خداوند متعال اهمیت عقل عملی را نیز این‌گونه بیان داشته است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) خداوند در این آیه، هدف آفرینش جن و انس را عبادت و بندگی آنان می‌داند.

بدون بهره‌مندی از عقل عملی، که در گرو انگیزه درست است، عبادت و بندگی متحقق نمی‌شود، چون اگر انسان نمی‌توانست انگیزه‌های صحیح و ارزشمند را در خود ایجاد کند و اگر قادر نبود با نظاره به آنسوی مادیات، اهدافی بلند را برای افعال خود در نظر بگیرد، بندگی و عبودیت او معنای صحیح و مفهوم درست پیدا نمی‌کرد.

پس هدفمندی خلقت مدیون عقل عملی نیز هست و انسان‌ها بدون عقل عملی توانایی ایجاد انگیزه صائب و عبادت حق را ندارند و از دسترسی به هدف خلقت بازمی‌مانند.

دین افزون بر ارزش گذاردن بر عقل، سمت وسوی اندیشیدن و نیز راه و روش انتخاب صحیح انگیزه‌ها را در تعالیم خود ذکر می‌کند و بدین ترتیب، عقل را تنها و رها نمی‌گذارد، بلکه با تبیین راهها و روش‌های صحیح، او را به سمت کشف حقایق مجھول رهنمون می‌شود. تبیین ارزش‌های مذکور در گرو چهار مطلب ثابت می‌شود:

۱. محور شریعت، حکم الله است.

۲. تنها منبعی که حکم الله از آن نشئت می‌گیرد، اراده الهی است.

۳. ادله شرعی تنها کاشف اراده خداست.

۴. ادله شرعی، یا عقلی است یا نقلی و ادله نقلی یا کتاب است یا سنت معصومین.

نتیجه اینکه عقل نیز مانند نقل و زیرمجموعه‌های آن، نظیر کتاب و سنت و نیز زیرمجموعه‌های سنت، مانند خبر واحد و متواتر، اجماع شهرت فتوایی و روایی و... دارای ویژگی حجت و کاشفیت از اراده و حکم خداست. از این رو، عقل ناب همتای نقل معتبر، حجت الله است و هیچ فرقی با دیگر ادله شرعی ندارد و نیز معلوم می‌شود که عقل مقابله دین و جدای از آن نیست، بلکه عقل در برابر نقل است. پیام و محتوای هر دلیل عقلی یا نقلی، پیام و محتوای دین را تشکیل می‌دهد.

حال اگر در تعامل عقل و دین و عدم جدایی عرصه‌های واقعی آن‌ها دقت شود، به خوبی نادرستی تفکیک بین عرصه‌های متداول‌وزیری و ایدئولوژی، که در تبیین عقلانیت سکولار مطرح است، روشن می‌شود.

به عبارت دیگر، همان‌گونه که نقل معتبر حجت الله است، عقل ناب نیز حجت الله است و محتوای آن هرآنچه باشد، اعم از فقهی یا اصولی، توصیلی یا تعبدی، هیچ فرقی با محتوای دلیل نقلی ندارد.

از این رو، در مسائل اجتماعی و سیاسی اسلام، احکامی که از متون روایی و قرآنی اخذ می‌شود، با نتایج به دست آمده از عقل برهانی، فرقی ندارد و همگی داخل در نظام سیاسی و اجتماعی است.

پس چند مطلب روشن می‌شود:

۱. عقل در مقابل نقل است، نه در برابر دین، و تقسیم مطلب به عقلی و شرعی صحیح نیست، بلکه تقسیم آن به عقل و نقل درست است.
۲. حجت عقل، مشروط به شرایط است؛ چنان‌که حجت نقل، مشروط به شرایط است.
۳. عقل غیر از قیاس است، زیرا عقل حجت است، ولی قیاس حجت نیست.
۴. عدم حجت قیاس، قبل از آنکه در فقه بیان شود، در اصول فقه و نیز قبل از آن در

فن منطق تبیین شده است، زیرا از دوران کهن، ژرفاندیشان منطقی فتواده‌اند که قیاس فقهی (که همان تمثیل منطقی است) تا به برهان برنگردد، اعتبار ندارد.

پس آمیختگی روش عقلی و نقلی، آثار فراوان علمی و عملی را به دنبال دارد.

الف) آموزه‌های وحیانی در تمام زمینه‌های علوم (اعم از تجربی، انسانی و...) فرصت‌های فراوانی را ایجاد می‌کند.

ب) در شکوفایی و آثار عقل نسبت به بسیاری از گزاره‌های علمی، نقل کمک شایانی دارد.

ج) جهت‌دهی و نشان‌دهی مقصد و هدف نسبت به علم بی‌تفاوت، مسیر علم و پیشرفت صحیح را فراسوی انسان می‌نهد.

مادی تصدیقی نقلی در علم دینی

همان‌طور که علم اسلامی را به علمی محدود کنیم که از مبدأ نقلی بی‌بهره نباشد، حضور گزاره‌های نقلی نیز می‌تواند در مسیر نظریات علوم عملی و یا نظری تأثیر تعیین‌کننده داشته باشد؛ چراکه همان‌گونه که یک عبارت «لاتنقضی اليقینی بالشك» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۴۵) ابواب و کتاب‌های علمی فراوانی را درباره استصحاب در پی می‌آورد، آیات فراوانی که درباره خلقت طبیعت و مسائل وارد شده است، می‌تواند به کار نظریات علمی بیاید؛ نظیر آیاتی که درباره باد و باران و کیفیت باروری گیاهان و خلقت زمین و آسمان و یا خلقت انسان نازل شده است.

آیات قرآن کریم در تبیین نفس و احکام طبیعت به روشنی که حکمت و فلسفه الهی آموزش می‌دهد، طبیعت را تجلی و آیه خداوند می‌داند، مطالعه طبیعت را همواره به عنوان مطالعه کار و فعل خداوند متعال معرفی می‌کند و به همین دلیل، آن‌گاه که از تأثیر بادها در تلقیح گیاهان خبر می‌دهد، این اثر را نیز به خداوند متعال استناد می‌دهد و می‌فرماید: «وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقَ» (حجر: ۲۲) قرآن کریم بر همین قیاس، احکام و روابط بین پدیده‌ها و مسائل اجتماعی تاریخ بشری را سنن الهی معرفی می‌کند.

پس در هواشناسی مثلاً می‌فرماید: اول نسیم است، بعد کم کم این تندتر می‌شود و به صورت ابر تولید می‌کنند، بعد ابرها نر و ماده دارند که بین این‌ها نکاح برقرار می‌شود و در فضای سپهر ازدواج انجام می‌پذیرد. تلقیح می‌شود و بارداری انجام می‌پذیرد. فرمود همه این‌ها را ما انجام می‌دهیم و به این مزرعه‌ها می‌رسانیم. این‌ها را به این باغها، برگ‌ها و... می‌رسانیم و نمی‌گذاریم به صورت ودق، یعنی دانه‌های تگرگ و دانه‌های بسیار درشت بیارند.

و همچنین آیاتی که درباره زمین، آفتاب یا روایاتی که درباره خسوف و کسوف و هزاران پدیده آسمانی یا زمینی وارد شده است.

قلمر و دین

دین علاوه بر بیان مسائل عبادی، اخلاقی و اعتقادی، در عرصه علوم انسانی و تجربی نیز صاحب نظر است و دامنه دین بسیاری از علوم را در برابر می‌گیرد، چون اسلام دین جهان‌شمولی است که برای همه عصرها و زمان‌هاست و باید پاسخگوی تمامی نیازهای بشری باشد و برای پاسخگویی از ابزار سه‌گانه استفاده می‌کند:

الف) عقل و فطرت، ب) قرآن کریم و ج) سنت.

یافته‌هایی که از این منابع به دست می‌آید، در شعاع معرفت دینی داخل می‌شوند، اما برخی گمان کرده‌اند که معرفت دینی در قرآن و عترت خلاصه می‌شود. این گروه محصول عقل را حاصل دین می‌دانند.

در نقد نظریه دین حداقلی که طرفداران آن معتقد‌ند دین صرفاً جنبه شخصی دارد و نظریه انحصار نقلی که دین را صرفاً در نقل خلاصه می‌کند، حکیم متعالی حضرت آیت‌الله جوادی آملی (مدظله) قائلند: «وقتی این اصل پذیرفته شود که عقل و نقل دو پایه اساسی معرفت احکام دین هستند و دلالت هریک به عنوان حکم دین تلقی می‌شود، [می‌توان] ادعا کرد که اعتقاد به دین حداکثری منجر به عرفی شدن دین می‌گردد... و وقتی با نگاه عمیق و نگرش دقیق به دین نگریسته شود، معلوم می‌شود که دین جامع و کامل

است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۲۲۸)

بر این اساس که همه عالم مخلوق خداوند متعال است و او علت فاعلی و هستی بخش جهان است و همچنین علت فاعلی نیز به خداوند برمی‌گردد. لذا هر آنچه در این عالم است از وجودات امکانی یا فعل خداوند متعال است یا قول خداوند و کتاب تکوین او، دلیل عقلی است.

بر این اساس، هر آنچه به وسیله دلیل عقلی به دست می‌آید (اعم از علوم دینی و علوم تجربی و انسانی)، در صورتی که شرایط حجت را داشته باشد، در زیرمجموعه معرفت دینی قرار می‌گیرد.

در بررسی قول و فعل و تقریر معصوم (ع)، بحث می‌شود که آیا حجت است یا نه؟ حجت او را اثبات می‌کنند، ولی درباره حق تعالی قول او را حجت می‌دانند، اما در فعل او اشکال می‌کنند. در بررسی فعل خدا، هنوز باور نکرده‌ایم که فعل خدا نیز مثل قول او، حجت است. از طرفی بحث این است که صدر و ساقه عالم فعل خداست و او عالم را آفرید. عالم طبیعی درباره فعل خدا سخن می‌گوید.

ما خیال می‌کنیم دین فقط در مدار نقل است، نه در مدار واقع. خیال می‌کنیم که بحث از فعل خدا، دینی نیست. یک فیلسوف یا متكلم می‌گوید زمین محل کار من است، هندسه او را نیازی ندارم. طول و عرض و عمق و مساحت محل بحث نیست، تعداد معادن موجود در او را لازم ندارم و مطالب دیگر. بلکه می‌گوید موجودی است ممکن و ممکن واجب می‌خواهد.

موجود بودن از نظر آیت حق تعالی محل بحث است؛ ممکن بودن، فقیر یا غنی، حادث و قدیم بودن و... از این‌گونه بحث‌ها مطرح می‌کند. این دیدگاه عقلی و عرفانی است. اما در مقابل، در مورد یک عالم زمین‌شناس، محل بحث او این است که کیفیت زمین به لحاظ هندسی و پتانسیل‌های موجود او چگونه است. او با لحاظ دیگری فعل خدا را تشریح می‌کند. او در واقع دارد آیه کریمة «خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْ» (نحل: ۵) را تفسیر می‌کند. فرض دارد که یک فیزیک‌دان و شیمی‌دان و... ظاهراً کارش غیردینی باشد. اما کار

او اگر قوی‌تر از تفسیر آیه نباشد، کمتر از او نیست. او در صدد تفسیر فعل خداست، چون از علمی است که فلسفه عهده‌دار آن‌هاست.

بنابراین وقتی یقین پیدا کردیم همه علوم تفسیر فعل خداست و تفسیر فعل خدا مثل تفسیر قول خدا دینی است، این دو فعل مثل آن دو، دینی است. یعنی تفسیر قول معصوم تفسیر فعل دینی است. تفسیر قول خدا تفسیر فعل خداست که از تفسیر فعل معصوم (ع) کمتر نیست و آن هم دینی می‌شود.

اگر تفسیر، علم اسلامی می‌شود، برای این است که لحظه‌به‌لحظه گفته می‌شود خدا چنین گفت و حق تعالی چنین فرمود و اگر استاد علوم تجربی و... تدریس می‌کند، می‌گوید خدا چنین کرد و حق تعالی چنین انجام داد. هدف و قلمرو هر دو در واقع می‌شود دینی. اینکه گفته شد فلسفه عهده‌دار همه علوم است، چون هیچ علمی درباره الحادی و الهی بودن سخن نمی‌گوید، مگر اینکه بر قامت رسای فلسفه است. این فلسفه است که اثبات می‌کند در عالم کسی هست یا نیست، فلسفه فتوای دهد، چون ریاست علوم را به‌عهده دارد. همه علوم را محترم می‌شمارد و موضوعات، مبانی، مبادی، قلمرو و حوزه همه علوم را مشخص می‌کند. اگر کسی فیلسوفانه فکر کرد، همه علوم را محترم می‌شمرد و به همه علوم سامان می‌دهد.

قهرآعلم خودش را هم سامان خواهد داد، و گرنه ریاست علوم را ندارد. موضوعات هر علمی را فلسفه مشخص می‌کند. حدود هر علمی را هم باید این جهان‌بین مشخص کند. بنابراین فلسفه وقتی ریاست داشت و مرحوم بوعالی شیخ رئیس بود و رئیس عقلاء، همه علوم را نیز می‌شود گفت اسلامی.

در نتیجه، اگر ثابت شد که جهان‌بینی الهی همه جهان را فعل خدا می‌داند و همه علوم را تفسیر فعل خدا می‌خواند، دیگر علم غیراسلامی نداریم و نباید توقع داشت که جهان‌بینی ما یا زمین‌شناسی ما نظیر صحیحه حماد^۱ باشد که نماز را از اذان و اقامه تا آخر آن را تشریح کند، این بشود اسلامی.

۱. من لا يحضره الفقيه (الطوسي)، ۱۴۱۴، ج ۲، ۷۷، ح ۶۹

فرق بنای عقلا و عقل

منظور از بنای عقلا، قراردادها، آداب و رسوم و قوانین و مقررات امته است که در میان مردم رواج دارد و تفاوت آن با عقل در این است که عقل منبع مستقل به حساب می‌آید، اما بنای عقلا در زیرمجموعه سنت قرار دارد و منبع مستقل به حساب نمی‌آید.

فرق دیگر این است که حکم عقل از سخن علم است و بنای عقلا از سخن عمل و صرف عمل از آن جهت که عمل است، قابل ارزیابی نیست، مگر آنکه عمل معصوم (ع) باشد یا به امضای معصوم (ع) برسد. ولی حکم عقل، از آن جهت که حکم و ادراک است، کاملاً قابل بررسی و تحقیق و در نتیجه، قابل استناد خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ج،

ج ۴: ۲۸۹)

بنای عقلا در صورتی می‌تواند زیرمجموعه دین قرار گیرد که از طرف شارع مخالفتی با آن نشده باشد. در واقع موافقت و تأیید ملاک نیست، بلکه شرط، عدم مخالفت است. بنابراین عدم مخالفت نشان‌دهنده تأیید دین و قرار گرفتن بنای عقلا، در قلمرو دین خواهد بود.

بیان برخی مواردی که مخالفتی از طرف شارع مقدس وارد نشده است:

علم اصول با بنای عقلا و عدم رد شارع، مباحث مفصلی را ارائه کرده است. عقل می‌گوید بنای عقلا بر این است که اگر مطاعی به مطیعی دستور بددهد یا مولایی به عبدی دستور بددهد و او ترک کند، مذموم می‌شود. اگر این در محضر شارع مقدس بود و رد نکرد، می‌شود حجت. عقل گوید بنای عقلا براساس عقلانیت‌شان این است و شارع هم این را دیده و رد نکرده و همچنین مسائلی چون:

۱. امر لوجوب طبیعت آیا مفید مرّه و تکرار است یا نه؟
۲. آیا مفید فور و ترافی است یا نه؟ همه این‌ها را می‌گوید طبیعت من حیث هی طبیعت، نه دلالت بر مرّه را دارد و نه تکرار را. این سخن عقل است. در فضای عرف و عقلانیت عقلا این است که شارع مقدس هم دیده و ساكت شده، پس معلوم می‌شود

حجت است.

۳. آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است یا ضد خاص؟

۴. تبیین مسئله اجزا.

۵. بیان مسئله امر و نهی که نهی برای سلب است، برای اینکه لآن عدم طبیعت لاتنعدم الا بجمعیت الأفراد اما توجد بوجود فردِ ما، لذا در یک فرد امر امثال می‌شود در نهی، باید به جمیع افراد ترک بشود. مسلماً همه این‌ها کلام عقل است.

۶. در مسئله مطلق و مقید، مجمل و مبین و عام و خاص که در آن‌ها مقید مطلق یا مخصوص عام است، اگر شریعت ساکت باشد، حجت خواهد بود.

۷. در جلد دوم اصول فرمانروای آن است، به استثنای بعضی از نصوص. عقل می‌گوید اگر در تکلیف شک کردید، برایت جاری کنید.

۸. در بحث اشتغال، اگر مکلف شک کرد، شغل یقینی، اشتغال یقینی می‌طلبد، چون قبح عقاب بلا بیان است که عقل آن را می‌فهمد و حجت خداست.

برای همین است که علم اصول از رایج‌ترین علوم حوزه‌ی است و این علم، نمونه‌ای از علوم اسلامی است و اسلامی شدن علوم دیگر، نظیر اسلامی بودن علم اصول است. علم اصول علمی است که با روش عقلی سامان می‌یابد و با همین روش به عنوان علمی اسلامی و دینی شناخته می‌شود.

لذا روش عقلی، روش مقبول در علم دینی است. از همین جهت، هرگاه این روش در موضوعاتی نظیر کشاورزی، دامداری و غیر آن به کار رود، می‌تواند علمی دینی را پدید آورد.

در علم اصول باب مستقلی درباره عقل مطرح نشده است. تنها مرحوم شیخ انصاری (ره) به جای عقل، علم را مطرح کرده است (الانصاری، ۱۴۲۲، ج ۱: ۷۹) و علامه مظفر (ره)، که از شاگردان مرحوم آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی (ره) است، بحث مستقلی را درباره عقل مطرح کرده‌اند. (المظفر، ج ۱: ۲۰۷)

مصابح الشریعه بودن عقل

از منابع مهم معرفت دینی، عقل است که در سایه آن، بسیاری از معارف دینی استخراج می‌شود. قرآن کریم جامعه اسلامی را به تفکر و تعقل فراخوانده است. همچنین در روایات، عقل حجت خداوند متعال بر بندگان معرفی شده است.

حکیم متعالی حضرت آیت‌الله جوادی آملی (مدظله)، در مبحث علم دینی، مراد از عقل را صرفاً عقل در فلسفه یا عقل تجربی نمی‌دانند، بلکه قائلند: «مقصود از عقل در این سلسله مباحث، خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین 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 عهدۀ عرفان نظری بر می‌آید نیز در بر می‌گیرد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ هـ: ۲۵)

منظور از علم نیز همه علوم است؛ اعم از علوم تجربی و انسانی تا روشن شود که نه تنها علوم تجربی با دین مخالف نیست، بلکه علوم انسانی نظیر فلسفه و عرفان هم با دین مخالف نیست؛ چه اینکه این هم با آن‌ها هماهنگ است.

عقل را نباید میزان الشریعه و یا مفتاح الشریعه دانست، چون اگر مفتاح الشریعه باشد نیز در حوزه دین تعبد محض است. عده‌ای عقل را محدود کرده‌اند که عقل فقط برای اثبات خداوند متعال، دین، وحی و فرق معجزه و سحر و امثال این‌ها حجت است. نظیر کلید در دم که برای وارد شدن به مکانی، ابتدا آن را روشن می‌کنند و دیگر نیازی به کلید نداریم و همچنین عقل میزان الشریعه نیست که نه از گذشته خبر دارد و نه از آینده، بلکه مصابح الشریعه است؛ یعنی چراغ راهنماست.

اگر مهندسی نظام عالم را شارع مقدس بیان کرده است، عقل چراغ روشن معرفت مبدأ و معاد و بحث میان آن‌هاست که ثابت می‌کند. برای همین است که عقل قانون‌شناس خوبی است، نه قانون‌گذار.

اگر مصابح الشریعه باشد که چنین است، هرجا باشیم، همراه ماست. میزان الشریعه نبودن عقل نیز به این معناست که می‌گوید من نمی‌فهمم، لذا شریعت را با میزان عقل نمی‌توانیم

بفهمیم، ولی عقل مصباح الشریعه است و در همه مراحل باید حضور داشته باشد.

تقریر صحیح از فطرت دینی

با توجه به اینکه آیه کریمة «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَنِيفًا» (روم: ۳۰) فطرت بعد از اقامه استدلال برای اثبات مبدأ و معاد با کلمه «فاء» تفریع آمده است، معلوم می‌شود خلقت انسان قبل از رسیدن به مرحله تعقل، او را به دین دعوت نمی‌کند، بلکه در صورتی او را به دین توجه می‌دهد که وی به مقام تعقل و مرحله بلوغ و رشد عقلانی برسد. در آن هنگام است که دین را مطابق فطرت می‌یابد.

اینکه پس از اقامه استدلال توجه انسان به‌سوی دین جلب می‌شود، دلیل این مطلب است که انسان تا به مقام تدبیر و تعقل، یعنی همان مرحله بلوغ و رشد عقلانی نرسد، دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد و خلقت او قبل از رسیدن به این مرحله، او را به‌سوی دین نمی‌خواند، و گرنه دلیلی بر این تفریع وجود نمی‌داشت. بنابراین نباید از فطری بودن سخنی به میان آورد.

در پاسخ این سخن، می‌توان گفت که این مطلب دو تقریر دارد:

تقریر اول: انسان تا به مقام تعقل نایل نیاید، دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد و مقصود این است که انسان با اینکه فطرتاً به توحید و دین گرایش دارد، به آن گرایش فطری علم ندارد و برای علم به آن، به تعلیم و رشد فکری و تذکر نیاز دارد.

چنین تقریری از فطرت صحیح است و برای همین جهت، انبیا و پیامبران الهی به تذکر و توجه دادن به فطرت اهتمام داشتند.

تقریر دوم: انسان قبل از تعقل، هیچ گرایشی به‌سوی دین و کمال مطلق و توحید ندارد و هنگام بلوغ فکری و رشد عقلی، چنین گرایشی پدید می‌آید. چنان‌که بخش دوم پرسش مذبور حکایت از آن دارد که می‌گوید: خلقت او قبل از رسیدن به مرحله تعقل، او را به دین نمی‌خواند. این بیان تقریر درستی از فطرت نیست، زیرا آیات تذکر و آیات نسیان و آیه میثاق و آیات دیگر مربوط به فطرت، همگی حکایت از آن می‌کنند که انسان به شهود

فطري، خدا را مي يابد و به كمال مطلق و دين گرایيش دارد و ملهم به فجور و تقواست و فجور و تقوا را از هم بازشناخته و به تقوا متمایل و از فجور گریزان است.

جايگاه خلقت به جاي طبیعت در اسلامی شدن علوم

طبق قانون علیت و دليل نقلی که مبین خالق بودن خداوند سبحان است، ثابت می شود که علت فاعلی جهان، خداوند متعال است و علت غایی نیز به خداوند برمی گردد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ» (حدید: ۳) لذا هر آنچه در این عالم است، یا قول خداوند متعال است و كتاب تشريع او است و یا فعل خداوند و كتاب تکوين او است.

مبین و کاشف قول خداوند، دليل نقلی است که در کتب آسمانی و روایات است و کاشف فعل خداوند متعال، دليل عقلی است و همه علوم که به وسیله عقل حاصل می شوند، در واقع پرده از اسرار خلقت برمی دارند و مبین فعل خداوند متعالند.

در نتیجه، همه علوم نقلی و همه علوم عقلی، اعم از عقل تجربی (مثل زیست، فیزیک و شیمی) و عقل تحریری (مثل فلسفه و ریاضیات) و عقل ناب (مثل عرفان) زیرمجموعه دین قرار می گيرند. بنابراین همه علوم، اسلامی است و علم غیراسلامی نداریم تا گفته شود تفاوت فیزیک اسلامی با غیراسلامی چیست؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۷)

اگر علم تفسیر خلقت است، پس اسلامی است. علم (نه وهم و فرضیه) نمی تواند غیراسلامی باشد، زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده، این حقیقت را درنیابد و خلقت خدا را طبیعت پندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۴)

پس تفسیر فعل خدا نمی تواند غیراسلامی باشد. چطور تفسیر قول خدا اسلامی می شود و تفسیر فعل خدا اسلامی نمی شود؟ اگر یک مفسری می گوید خدا چنین گفت و چنان گفت اسلامی می شود، ولی اگر یک زمین‌شناس بحث کرد که خدا چنین و چنان کرد، اسلامی نمی شود؟ این‌ها آمدند مصادره کردند، خلقت را کنار زدند و طبیعت را جای آن آوردند. البته طبیعت‌شناس، اسلامی و غیراسلامی ندارد. لذا می گویند مگر زمین‌شناسی،

دریاشناسی، ستاره‌شناسی، طبیعت‌شناسی و یا زمین‌شناسی غیراسلامی داریم؟ پس در واقع نباید خیال شود که دین فقط در مدار نقل است، نه در مدار واقع. خیال می‌کنیم که بحث از فعل خدا دینی نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این نوشتار آمده است، به این نتیجه می‌رسیم که علم دینی ممکن است و دارای راهکارهای متعدد است و به خاطر همین است که:

۱. دیدگاه علم دینی نشان می‌دهد که دین چه تأثیر و حضور منطقی در عرصه علوم مختلف دارد و علم ختنی و فارغ از ارزش‌ها نیست.
۲. علمی که در دامن الحاد پرورش و رشد یافته است، نه تنها کارآمد نیست، بلکه نیاز باورها و هنجارهای مختلف بشری را نمی‌تواند ارائه کند.
۳. دیدگاه علم دینی با اندیشه‌های مابعد اثبات‌گرا سازگار است و در صورت ابطال گزاره‌ها و قوانین علمی، پیش‌فرض‌های دینی آن آسیب نخواهد دید.
۴. هدف علم دینی چونان هر علم دیگری، در درجه اول، شناخت واقع است، اما هدف ثانوی آن، اصلاح فرد و جامعه بر مبنای اهداف دین و پاسخ به نظام نیازهای جوامع اسلامی (که تحت تأثیر باورها و هنجارهای دینی هستند) است.
۵. تکیه‌گاه بحث علم دینی، همه علوم است، هرچند حضور دین در منطقه فراتجری، روشن، پررنگ و واضح است. لذا در میان علوم انسانی و اجتماعی، دارای ویژگی خاصی است.
۶. تفکیک واقعیت از ارزش پذیرفتگی نیست. دنیای واقعیت و علم در چندین سطح ممزوج و با دنیای ارزش‌ها همراه هستند.
۷. آموزه‌های دین پیش‌فرض شده به عنوان زیرساختهای علم، دارای تأثیر پیش از تحریک انگیزه‌های علمی و یا الهام‌بخش اتفاقی و جهت‌گیری کاربردی است، چون از منابع مهم معرفت دینی عقل است و جایگاه عقل به عنوان مصباح الشریعة است، نه مفتاح

و المیزان الشریعه.

۸. هویت اشیا و همچنین علم به اشیا یا با نگرش الحادی شکل می‌گیرد و یا با نگرش الهی. در نگرش الحادی، اشیا تنها هویت طبیعی و مادی دارند؛ همان‌طور که علم نیز هویت مادی و طبیعی دارد و در این فرض، تصور علم دینی معنا ندارد؛ همان‌طوری که تصور هویت الهی هم معنا ندارد. در نگرش الهی، اشیا تنها هویت خلقی دارند و به ایجاد الهی موجودند؛ همان‌طور که علم نیز تنها هویت الهی و دینی خواهد داشت و در چنین فرضی، تصور علم غیردینی معنا ندارد؛ آن‌چنان‌که تصور هویت طبیعی معنا ندارد.
۹. علم از سه رکن علم و عالم و معلوم شکل می‌گیرد و بر دو نوع کلی الهی و الحادی تقسیم می‌شود.

۱۰. علم برمبنای جهان‌بینی الحادی هم از نقطه‌نظر عالم خودبیناد است که هویت وجودی او طبیعی و مستقل و از نظر کشف هم عقل را مستقل و طبیعی دانسته و به نقل هم معتقد نیست، هم از نقطه‌نظر معلوم آن را طبیعت دامنه و نه خلقت و هم از نقطه‌نظر دانش و معرفت آن را تنها برای حل مشکلات طبیعت و دنیا می‌داند و این همان علم الحادی است.

۱۱. از عمدۀ‌ترین علوم حوزوی یعنی اصول، نظیر دیگر علوم غیرحوزوی، نمونه‌هایی از علوم اسلامی است، با اینکه مستند به آیات قرآن و روایات نیست.

۱۲. بحث عقل و جایگاه آن حتی در رایج‌ترین علوم حوزوی هنوز موقعیت مناسبی پیدا نکرده است.

۱۳. دینی بودن علم به قصد قربت عالман به شیوه استفاده از علم بازنمی‌گردد، بلکه بازگشت دینی بودن علم به بدنه علم و ساختار معرفت است.

۱۴. علم دینی محصور به علوم نقلی نیست، بلکه علوم عقلی را نیز در بر می‌گیرد.

۱۵. قول و فعل خداوند متعال در کتاب تشریع و تکوین، مبین و کاشف و حجت است.

كتاباتنا

١. قرآن کریم.
٢. ابن منظور، جمال الدين، ١٤٠٥، لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه، چاپ اول.
٣. التهاؤندی، محمد علی کشاف، اصطلاحات الفنون و العلوم، بی تا، بی جا.
٤. الكاتبی، نجم الدین، البخاری، میرک، حکمة العین و شرحه زاهدی، جعفر، نورانی، عبدالله، بی تا، بی جا.
٥. الانصاری، الشیخ الأعظم مرتضی، ١٤٢٢، فرائد الاصول الانصاری، قم، مجمع الفکر الاسلامی، الطبعه الثانیه.
٦. حسن مصطفوی، ١٣٦٠، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
٧. حر عاملی، محمد بن الحسن، ١٤١٦، تفصیل وسائل الشیعه، تحقیق و نشر: مؤسسه آل الیت (ع)، لاحیاء التراث، قم المشرفة، المطبعة الثالثة.
٨. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٨٦ الف، شریعت در آینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
٩. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٨٦ ب، حق و تکلیف، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
١٠. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٨٦ ج، سرچشمۀ اندیشه، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
١١. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٨٦ د، اسلام و محیط زیست، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
١٢. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٨٦ هـ، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
١٣. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٨٦ و، تسنیم، ج ١، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
١٤. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٨٦ ز، وحی و نبوت، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
١٥. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٨٦ ح، فطرت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
١٦. باقری، خسرو، ١٣٨٢، هویت علم دینی، نگاهی به معرفت‌شناسی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
١٧. سعد الدین، نقیازانی، ١٣٧٠، شرح مقاصد، تصحیح عبدالرحمان عمیر، قم، انتشارات شریف رضی.
١٨. سهورو دری، شیخ اشراق، ١٣٨٠، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب الدین سهورو دری، تصحیح و مقدمه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، تهران.
١٩. صدرالدین، محمد بن ابراهیم شیرازی (صدرالمتأمین)، ١٤١٩/١٩٩٩م، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، الطبعه الخامسة، دار احیاء التراث العربي، بیروت.
٢٠. الطووسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، ١٤١٤، تهذیب الاحکام، قم، دارالشفاء.
٢١. الطریحی، فخر الدین، ١٤٠٨/١٣٦٧ش، مجمع البحرين، تحقیق: السید احمد الحسینی، الطبعه الثانیة، انتشارات دفتر فرهنگ اسلامی.
٢٢. الكلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب ابی اسحاق، ١٤٠١، کافی، الطبعه الرابعة.
٢٣. مجلسی، محمد باقر، ١٤٠٣، بحار الانوار الجامعۃ للدرر اخبار الائمه الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربي، چاپ سوم.
٢٤. المظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، انتشارات فیروزآبادی، الطبعه الاولی.