

## انحلال مسئله علم دینی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی\*

سید محمد تقی موحد ابطی\*\*

### چکیده

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره علم دینی، در مقایسه با برخی نظریات مطرح شده در این زمینه عمدتاً در صدد منحل کردن مسئله علم دینی است. بسیاری از کسانی که در موافقت یا مخالفت با علم دینی اظهار نظر کرده‌اند، علم و دین را دو مقوله جدا از هم دانسته، 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، جزو 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 زیست‌محیطی و... چه راه‌کاری ارائه می‌کنند؟

\* از مقالات منتخب کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی.

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تاریخ تأیید: ۹۱/۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۵

**واژگان کلیدی:** علم دینی، یقین منطقی، حجیت شرعی، تعارض 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 به منظور 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 دکتری و... شواهدی است بر اهمیت این موضوع در سال‌های اخیر؛ اما چه شد که مسئله‌ای به نام علم دینی / اسلامی این‌چنین در جهان اسلام و به‌خصوص در ایران پس از انقلاب اسلامی اهمیت یافت؟ مخالفان علم دینی، به تبیین‌های چندی در این زمینه اشاره کرده‌اند که عمدتاً مبتنی بر نگاهی بیرونی به این مسئله است؛ لذا بسیاری از طرفداران علم دینی با این تبیین‌ها مخالفت می‌کنند. 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؟» (ر.ک: 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. طرفداران علم دینی 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 / 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).  
اما آیت‌الله جوادی آملی، مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه و با ارائه دیدگاهی جدید درباره علم و دین و چگونگی رفع اختلاف‌ها و تعارض‌ها 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. 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. 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.

### ۱. توسعه معنایی علم و دین

همچنان‌که عنوان شد، بحث علم دینی در چارچوب 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 می‌داند، ولی به صورت 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، ص ۴۸)؛

ب) عقل را به عنوان روشی برای شناخت واقع شامل چهار قسم می‌دانند: عقل تجربی که در علوم طبیعی و انسانی استفاده می‌شود؛ عقل نیمه تجریدی که در ریاضیات کاربرد دارد؛ عقل تجریدی که در فلسفه استعمال می‌شود؛ عقل ناب که در عرفان نظری به کار می‌آید

(همو، ۱۳۸۶ الف، ص ۲۵)؛

ج) در نتیجه آیت‌الله جوادی *آملی*، علوم تجربی، ریاضیات، فلسفه و عرفان را علم می‌دانند (همان، ص ۱۴) و در بحث از رابطه علم و دین مرادشان از علم تمامی این علوم می‌باشد. 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.

به عقیده آیت‌الله جوادی *آملی*، ارائه تعریف منطقی و ماهوی از دین که شامل تمامی ادیان شود، 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 (همو، ۱۳۸۰، ص 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 (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸).

ایشان پس از این، به تعریف توسعه‌یافته‌تری از دین، تحت عنوان دین جامع می‌پردازند که دین جامع (دین توحیدی) عبارت است از شناخت خداوند و تبیین اسما، 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 (همو، ۱۳۸۶ الف، ص ۳۷).

## ۲. دینی‌بودن علم

مطابق آنچه بیان گردید در دیدگاه آیت‌الله جوادی *آملی* اصولاً علوم (دستاوردهای هر چهار قسم عقل که در صدد شناخت خداوند و تبیین اسما و صفات و افعال پروردگارند) زیرمجموعه دین جامع قرار می‌گیرد و ما اصولاً علم غیردینی نداریم. تقریر دیگری از دینی‌بودن 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 اوست 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 به شمار می‌آید.

(د) آنچه هم که به وسیله 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 ...) زیرمجموعه دین جامع قرار می‌گیرند و در نتیجه همه علوم، اسلامی‌اند و ما اصولاً علم غیراسلامی نداریم تا گفته شود تفاوت فیزیک اسلامی با فیزیک غیراسلامی چیست (همان، ۱۳۸۶، ص 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، الف، ص 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، 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 قسیم 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، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷)؛ به عبارت دیگر در این دیدگاه، علم اصولاً دینی است و بحث درباره دینی کردن علوم معنایی ندارد و تنها بحث معقول در این زمینه آن است که آیا چیزی علم یا علمی هست یا خیر؟ چراکه اگر چیزی علم یا علمی بود، در زمره دین قرار می‌گیرد. از آنجا که این بخش، مهم‌ترین قسمت از نظریه آیت‌الله جوادی آملی درباره علم دینی است، شایسته است با تشریح چند اصطلاح (یقین منطقی و روانی و حجیت منطقی و شرعی) به ایضاح بیشتر آن بپردازیم.

### ۳. معنا و شرایط یقین منطقی

یقین در لغت، قسمی از آگاهی است که در آن جهل و شک وجود ندارد و نابودگر شک، فراهم آورنده 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 جزئی مطابق با واقع 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 زمانی 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 چنین‌اند.
- 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 قضیه به آن شکلی که معلوم است، نباشد (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۸۳).

#### ۴. 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 به هیچ‌وجه، مطابقت آنچه مورد یقین است با واقع

شرط نگردیده است. این یقین هرگونه باور جزمی، اعم از یقین منطقی، جهل مرکب و تقلید را دربر می‌گیرد. در یقین روان‌شناختی، صرفاً اطمینان نفس کافی است. لازم است ذکر شود هیچ راه مشخصی برای به‌دست‌آوردن 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 بر اساس 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. بر خلاف یقین ذاتی که تنها به جنبه روان‌شناختی شخص بستگی دارد، یقین موضوعی به امری واقعی و مستقل از حالات نفسانی هم بستگی دارد (همان).

### ۵. 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 الف، ص 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، ص 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، ص ۱۱۷). مسئله مهمی که طرفداران علم دینی با آن روبروی‌اند، این است که تحت چه شرایطی دستاوردهای عقلی و تجربی دینی خواهند شد؟ 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 هرکدام این است که خداوند چنان کرد و چنین فرمود و هر دانشی که از خدا و اسمای حسناى خدا و افعال و آثار خداوند، روش‌مندانه مطلبی را ارائه کند، اسلامی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص 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 فرمایش آیت‌الله جوادی آملی چنین قضایایی حجیت شرعی (اصولی) نیز دارد و می‌توان آنها را به شارع نسبت داد؛ به عبارت دیگر چنین قضایایی بی‌شک در زمره دین جامع قرار می‌گیرند.

### ۶. یقینی نبودن بیشتر یافته‌های علوم تجربی

اما نکته اینجاست که تمامی دستاوردهای عقل-تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی و ناب-حجیت منطقی ندارند؛ به‌خصوص در بحث 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-ظنی‌اند. آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقدند در علوم تجربی دستیابی به یقین منطقی بسیار دشوار است و پیدایش یقین ریاضی در دانش تجربی گوگرد احمر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۹۱). ایشان حصول یقین از طریق حس، تجربه و حدس را به لحاظ منطقی بسیار دشوار می‌دانند.

۱-۶. یقینی نبودن محسوسات: محسوسات یا گزاره‌های مشاهدتی، گزاره‌هایی‌اند 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 حسّی چند مُعضِل وجود دارد که بدون حل آنها، از قضیه حسّی یقین حاصل نمی‌شود:

الف) قضیه حسّی گاهی پیچیده است و همواره مانند گرمی آتش روشن نیست.

ب) قضیه حسّی 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 به هم‌ریختگی پیوند ذهن و عین می‌شود؛ بنابراین، نمی‌توان قضیه حسّی را از یقینات شمرد.

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

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

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

ج) پرهیز از دخالت ذهن با ممارست و تمرین عقلی، میسر است (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳).

با وجود این، در نگاه ایشان حصول یقین از طریق محسوسات بسیار کمیاب خواهد بود.

**۲-۶. یقینی نبودن مجربات:** مجربات گزاره‌هایی‌اند که عقل به واسطه تکرار آزمایش‌ها 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، قاعده‌اتفاقیه است (الاتفاقی لایکون دائماً 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 صعوبت تحصیل اکثری از یکسو 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 بردارد این است که پیدایش یقین از طریق تجربه آسان نباشد؛ چنان‌که چنین یقین‌هایی فراوان هم نیستند (همان، ص ۱۵۵).

**۳-۶. 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 عمومی‌اند حدس‌ها و فرضیه‌های پیشنهادی دانشمندان‌اند. به عقیده آیت‌الله جوادی آملی،

فرضیه و قضایایی که از آن اخذ می‌شود، هرچند دارای نتایج عملی فراوانی باشند، هرگز ارزش علمی ندارند، 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 (همو، ۱۳۷۹، ص 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، ص ۳۱۳).

#### ۷. 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 ظنی‌اند\* 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 بیشتر موارد ظنی‌اند؛ اما این امر مانع از این نمی‌شود که ما نتوانیم مطلبی را به شارع نسبت دهیم. توضیح آنکه حصول یقین به روش نقلی

\* 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 زمینه 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<sup>(۲)</sup> 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 (ر.ک: صابری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰-۱۵۰).

(مستند به آیات و روایات) به دلایلی - که به برخی از آنها در بند فوق اشاره شد - بسیار دشوار است و اکثر یافته‌های روش نقلی ظنی‌اند؛ 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 کنیم 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 به آن یافته‌ها عمل کنیم؛ اما در چه شرایطی محسوسات، مجربات و حدسیات اطمینان عقلایی به همراه می‌آورند.

**۱-۷. شروط اطمینان عقلایی نسبت به محسوسات:** چنانچه تلاش شود تا حد امکان عواملی که یقین‌آوردن 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 فرایند 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 بز 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 عجلانه 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 غلط‌بودن دارند.

مختصر آنکه فرایندهای دیداری در حالت دوم قابل اعتمادتر از فرایندهای دیداری در حالت اول اند (گلدمن، ۱۳۸۱). سالم بودن حواس، در نظر داشتن تمامی ابعاد و جوانب امر محسوس، فاصله مناسب داشتن از شیء مورد نظر و... از شروطی اند که در صورت احصا و رعایت آنها می توان از طریق حس به باوری موجه دست یافت.

**۲-۷. شروط اطمینان عقلائی نسبت به مجربات:** به همین ترتیب به نظر می رسد چنانچه در فرایند تجربه، شروطی لحاظ گردد، مجربات نیز می توانند از حد وهم و گمان فراتر رفته، اطمینان عقلائی 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 می رسد پس از تهیه جداول توافق، اختلاف، درجات و باقیمانده، آنچنان که فرانسویس بیکن مطرح کرد و توسط جان استوارت میل تکامل یافت، می توان اطمینان - نه یقین - عقلائی - نه منطقی - به دست آورد که رابطه ای علی و ضروری - هرچند اجمالی - میان دو پدیده که همواره با هم مشاهده شده اند، 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 است 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.

**۳-۷. شروط اطمینان عقلائی نسبت به فرضیات:** باز هم مطابق بحث اعتمادپذیری گلدمن می توان گفت: هرچند حدسی که در اولین گام برای تبیین پدیده ای ارائه می شود، تنها در حد یک حدس و گمان است - البته باید توجه داشت که فرضیه های دانشمندان همواره بر اساس طیف وسیعی از معلومات پیشین ارائه می شود 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 بر اساس آن نه تنها پدیده هایی از آن نوع که پیش از این مشاهده شده اند که پدیده های بدیع و از نوعی

دیگر را نیز پیش‌بینی کند، آن‌گاه می‌توان گفت چنین حدسی از مرحله‌ی وهم و گمان فراتر رفته، به مرحله‌ی اطمینان - نه یقین - عقلانی - نه منطقی - می‌رسد و باور به آن، موجه خواهد بود و به تعبیر آیت‌الله جوادی حجیت شرعی می‌یابد. طبق شرایط فوق که می‌توان آنها را تکمیل کرد، اطمینان عقلانی و حالت روانی ایجادشده در فرد تنها به جنبه‌ی 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 طمأنینه‌ی 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 یافته‌ی تجربی داشته باشیم که شرط طمأنینه‌ی عقلانی را ارضا می‌کند، شرعاً مجازیم به آن باور داشته، به لوازم آن عمل کنیم؛ اما این یافته‌ی تجربی هیچ‌گاه مستقل از دیگر یافته‌های عقلی و نقلی ما نیست و به همین دلیل تنها پس از بررسی مناسبات این یافته‌ی تجربی با سایر دستاوردهای عقلی و نقلی می‌توان درباره‌ی حجیت شرعی آن حکم صادر کرد.

#### ۸. 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 به شمار می‌آیند و به همین دلیل بحث از مناسبات علم و دین در اندیشه‌ی 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، هردو به عنوان 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 پرداخته‌اند؛ اما کسانی که قصد داشته‌اند هم پاس دین را نگاه دارند هم از دستاوردهای عقل بشری دست‌نشینند، راهکارهای متعددی را پیشنهاد کرده‌اند (ر.ک: 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 ایشان 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 شمار می‌آیند؛ گزاره‌های علوم مختلف نیز جزو دیگری از معرفت دینی‌اند؛ 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 عبارت‌اند از:

الف) هرگاه میان دو دلیل (نقلی - نقلی یا عقلی - عقلی) به گونه‌ای تباین باشد که از اثبات یکی، نفی دیگری لازم آید، 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 «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح، ۱۰)؛ «وَجُوهُ يُومِئِدِ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً» (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 الف، ص ۷۴).

ب) اما گاه میان دلیل نقلی و نقلی یا دلیل عقلی 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 مخصّص یا مقید موجب تخصیص یا تقیید دلیل نقلی ظاهراً معارض می‌شود؛ همان‌طور که یک روایت عام یا مطلق، به وسیله دلیل نقلی مخصّص 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 موجودات زنده

آب به کار نرفته است یا بعضی موجودهای زنده از آب پدید نمی‌آیند، این شاهد یقینی تجربی به مثابه مخصّص لَبّی آیه «و جعلنا من الماء کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ» قرار می‌گیرد، نه متناقض آن یا اگر در یکی از نصوص دینی آمد که هر موجود زنده‌ای دو جنس نر و ماده دارد و دانش تجربی ثابت کرد که بعضی از موجودات زنده نر و ماده ندارند، این سلب جزئی، مخصّص 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 دلایل 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.

### ۹. عامل غیر معرفتی به وجودآورنده تعارض علم و دین

آیت‌الله جوادی آملی همچنین به عاملی روان‌شناختی - جامعه‌شناختی در برجسته‌شدن تعارض‌های متوهم میان علم و دین اشاره می‌کند. برخی از تعارضات متوهم میان علم و دین، محصول مرزناشناسی بعضی از عالمان و عده‌ای از دین‌باوران است. اگر هر یک از این دو گروه، موضوع محوری تحقیق را کاملاً شناسایی کرده، هویت تجربی، یا تجربی یا تلفیقی آن را از تجربه و تجرید ارزیابی می‌کردند، آن‌گاه محققانه و روش‌مندانه در آن موضوع به تضارب آرای می‌پرداختند، هرگز ناهماهنگی پدید نمی‌آمد و محاربت به معاونت و اعراض یا اعتراض یا معارضا 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 مشثوم 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، ص ۸۲).

## ۱۰. نقصان علوم جدید و روش رفع آن

همان‌طور که تا بدین‌جا مشخص شد، آیت‌الله جوادی *آملی* دستاوردهای علوم تجربی را در صورتی که یقین یا طمأنینه عقلانی به همراه داشته باشند، دینی / اسلامی دانسته، 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. ایشان 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، ص 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 عیب‌ناک از عالم و آدم عرضه می‌کنند (همان، ص ۱۳۷).

اما هیچ‌یک از این نواقص دلیل نمی‌شود که دستاوردهای عقل تجربی را که یقین یا طمأنینه عقلانی 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 فرایند 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



چارچوب 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 اسلامی‌کردن 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، ص ۱۴۳).

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی، اگر در فرایند علم‌ورزی، جهان‌بینی الحادی به جهان‌بینی الهی مبدل شد، ساختار جهان عوض نمی‌شود و در نتیجه یافته‌های اطمینان‌آور تجربی تغییری نخواهند کرد.

### ۱۱. تبیین مشکلات عصر حاضر و چگونگی رفع آن

همان‌طور که اشاره شد، برخی از طرفداران علم دینی (گلشنی، ۱۳۸۵/ نصر، ۱۳۷۷/ نصیری، ۱۳۸۷) یکی از انگیزه‌های تولید علم دینی را برطرف‌کردن 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. قراردادن دستاوردهای معتبر علوم تجربی در نظامی منسجم با سایر معارف و ۲. فاصله‌گرفتن انسان عصر حاضر از نظام ارزشی مبتنی بر عقل و نقل می‌داند. برای مثال زمانی که علوم تجربی در یک چارچوب منسجم از فلسفه (دستاوردهای یقینی عقل تجریدی) و دستاوردهای معتبر روش نقلی قرار نگرفت، از مرز خود تجاوز کرده، به ناحق حکم می‌کند که خدا، وحی و قیامتی در کار نیست و در نتیجه از معارف و ارزش‌های دینی فاصله می‌گیرد.

نتیجه این فاصله‌گرفتن از معارف و ارزش‌های دینی آن است که: ۱. بر یافته‌های غیریقینی روش عقلی اعتماد کرده، 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 هر چه بیشتر خواسته‌های نفسانی خود را محقق سازد. نتیجه دست‌یافتن انسان‌های تهذیب‌نیافته به چنین علومی و بهینه‌سازی تکنولوژی‌های سخت و نرم برای تحقق خواسته‌های چنین انسان

تهذیب‌نایافته‌ای، مشکلات مختلفی است که عصر حاضر با آن روبه‌رو شده است. بر پایه 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 عقلانی به همراه دارند، در نظامی منسجم با دیگر علوم - از جمله دستاوردهای روش نقلی - 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 چستی 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 به شمار می‌آیند و در نتیجه دستاوردهای عقل - تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجربیدی و ناب - همچون دستاوردهای نقل، جزو 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 به‌کارگیری قواعد تخصیص و تقیید) پیشنهاد می‌شود. در این نگاه هرچند علوم تجربی موجود از جهات متعددی دچار نقصان‌اند (بی‌توجهی به علل غیرمادی، بی‌توجهی به مبدأ و معاد، گسسته‌کردن طبیعت و علوم)، اما برای رفع این نواقص، تولید علمی به‌کلی متفاوت ضروری نیست و می‌توان بخش‌های بسیاری از علم موجود را در چارچوب 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 قرارداد و لازمه این کار، آن است که هر یک از دانشمندان حوزه و دانشگاه حدود

موضوع تحقیق خود (تجربیدی، تجربی یا تلفیقی) را کاملاً شناسایی کرده، با رعایت اخلاق و اصول روش‌شناختی، به تحقیق و تبادل نظر بپردازند.

آیت‌الله جوادی آملی منشأ مشکلات اخلاقی و زیست‌محیطی و... عصر حاضر را عدم تهذیب نفس برخی دانشمندان و سیاست‌مداران می‌داند و برای برطرف کردن این مشکلات نیازی به تولید علمی جدید نمی‌بیند. این دو دیدگاه در مقابل برخی از دیدگاه‌های موجود در زمینه علم دینی - برای مثال دیدگاه حجت الاسلام میرباقری، آیت‌الله عابدی شاهرودی، دکتر نصر، دکتر حسنی و 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 افراد 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 تعریفی اصولی آن - می‌شوند و حجیت شرعی می‌یابند؟ صرف اینکه بیان شود، هر آنچه علم یا علمی است دینی خواهد بود، نمی‌تواند مشکل پژوهشگران عرصه علم و دین و علم دینی را برطرف کند و این پرسش بسیار مهمی است که معرفت‌شناسان و فلاسفه علم با آن مواجه‌اند. 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 نسبت‌گرایی 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.

## منابع و مأخذ

۱. باقری، خسرو؛ هویت علم دینی؛ ج دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷.
۲. پایا، علی؛ «ملاحظات نقدانه درباره دو مفهومی علم دینی و علم بومی»؛ حکمت و فلسفه، ش ۱۱، تابستان و پائیز ۱۳۸۶.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه اندیشه؛ تنظیم عباس رحیمیان؛ ج ۴؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «ب».

۴. —؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ تنظیم حمید پارسانیا؛ چ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۵. —؛ حق و تکلیف؛ تنظیم مصطفی خلیلی؛ چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۶. —؛ دین‌شناسی؛ تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور؛ چ چهارم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۷. —؛ «گفتگو درباره فلسفه اسلامی»؛ در درآمدی در چیستی فلسفه اسلامی؛ ص ۶۳-۸۶، ۱۳۸۹.
۸. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ تنظیم احمد واعظی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «الف».
۹. حسنی، سیدحمیدرضا و مهدی علیپور؛ پارادایم اجتهادی دانش دینی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۱۰. صابری، حسین؛ «تحقیقی در حجیت مطلق ظن»؛ مشکوه، ش ۶۰ و ۶۱، ص ۱۲۰-۱۵۹، پائیز و زمستان ۱۳۷۷.
۱۱. علی‌تبار فیروزجایی، رمضان؛ «امکان شناخت و فهم یقینی از دین»؛ رواق اندیشه، ش ۳۸، ص ۷۶-۱۰۲، بهمن ۱۳۸۳.
۱۲. فی، برایان؛ فلسفه امروزی علوم اجتماعی؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.
۱۳. گلدمن، آلون؛ «چیستی باور موجه»؛ ترجمه مسعود الوند؛ ذهن، ش ۹، ص ۹۷-۱۳۰، بهار ۱۳۸۱.
۱۴. گلشنی، مهدی؛ از علم سکولار تا علم دینی؛ چ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۵. ملکیان، مصطفی؛ «تأملاتی چند درباب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه»؛ نقد و نظر، ش ۱۹-۲۰، ص ۲۱۶-۲۳۳، تابستان و پائیز ۱۳۷۸.
۱۶. —؛ «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی، رویکردی گونه‌گون به آموزه‌های دینی»؛ کیان، ش ۵۱، ص ۲۰-۲۵، فروردین ۱۳۷۹.
۱۷. —؛ راهی به راهی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
۱۸. —؛ «علم دینی»، حوزه و دانشگاه، ش ۲۲، ص ۱۰-۱۸، بهار ۱۳۷۹.
۱۹. نصر، سید حسین؛ «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»؛ فصلنامه فرهنگ؛ ش ۳۰، تابستان ۱۳۷۷.
۲۰. واعظی، احمد؛ «علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی»؛ روش‌شناسی علوم انسانی؛ ش ۵۴، ص ۹-۲۴، بهار ۱۳۸۷.
۲۱. وحید بهبهانی، محمدباقر؛ الرسائل الاصولیه؛ قم: مؤسسه العلامة المجرّد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۶ق.
۲۲. باقری، خسرو؛ «سهم ما در علوم انسانی»؛ سلسله نشست‌های ما و علوم انسانی، ۱۸ مهر ۱۳۹۰.
۲۳. میرباقری، سیدمحمد مهدی؛ جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ

اسلامی، ۱۳۸۷.

۲۴. — «علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی»؛ در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات؛ به کوشش حمیدرضا حسنی و...؛ چ پنجم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

۲۵  
ذهن

انحلال مسئله علم دینی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی