

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۴۰۰

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University
علمی پژوهشی
کد مقاله: ۳۵۹۴۶
صفحات: ۲۲-۱

نگاه نقادانه به جایگاه علوم تجربی در نظریه کاشفیت آیت الله جوادی آملی

حسن زرنوشه فراهانی*
صابر خلیلی**

چکیده

از مهم‌ترین مباحث مطرح شده در معارف دینی، ارتباط علم و دین است که ابتدا در غرب مطرح شد و از آن‌جا به کلام اسلامی راه یافت و اختلاف نظرات فراوانی را پدید آورد. آیت الله جوادی آملی به عنوان یک فقیه فیلسوف و مفسر عالقدر قرآن در کتب مختلف خود به این بحث پرداخته‌اند، و نظریه خود را با عنوان «نظریه کاشفیت» مطرح نموده‌اند. این نظریه گویای جایگاه عقل در کنار سایر ابزارهای معرفت دینی است. در این مقاله با روش «توصیف و تحلیل» ابتدا به تبیین نظریه کاشفیت و سپس به نقد آن پرداخته شده و تلاش شده علاوه بر نقد ساختار این هندسه، با تأکید بر مشترک لفظی بودن علوم تجربی، تصور ایده‌آلیستی ایشان از این علوم نقد گردد و نشان داده شود، برای درک ماهیت علوم تجربی جدید، باید به بررسی سیر تطور واقعی علوم تجربی پرداخت، تا بتوان جایگاه آن را در هندسه معرفت دینی به درستی ترسیم کرد.

کلیدواژه‌ها: جوادی آملی، علم دینی، علم سکولار، کاشفیت، عقل، علم تجربی، هندسه معرفت دینی.

مقدمه

همزمان با افول عصر طلایی اسلام و شروع رنسانس و رونق علم در غرب، در اندیشه دینی چالش‌هایی ایجاد شد که یکی از آن‌ها امکان تعامل علم و دین بود که ابتدا در مسیحیت، و

* عضو هیئت علمی گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی (نویسنده مسئول) zarnooshe@sru.ac.ir
** کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی zafar_211@yahoo.com

سپس با نفوذ مدرنیته در شرق، در جوامع اسلامی نیز مطرح شد و نهضت‌های متعددی به راه افتاد (رک. مطهری، ص ۸۵-۱۷). در این خصوص رویکردهای مختلفی وجود دارد؛ عده‌ای دین را دارای توان تولید علم نمی‌دانند و با نگاهی سکولار با امکان علم دینی مخالفند و یا توان آن در تولید علم را بسیار کم می‌دانند که از آن به امکان حداقلی علم دینی تعبیر می‌شود (رک. بازرگان، ص ۸۰ و مجتهد شبستری، ص ۴۹۸). در نقطه مقابل برخی بر امکان حداکثری علم دینی تأکید دارند (رک. میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۵۳-۴۳). با توجه به مبنایی بودن این موضوع و تأثیرگذاری پذیرش هر یک از این رویکردها در علوم دیگر می‌توان گفت، پاسخ صحیح به این پرسش که «علم دینی چیست؟» و «آیا علوم حاضر در تعارض با دین هستند؟» می‌تواند افق جدیدی را در تولید علم و حرکت به سوی تمدن اسلامی ایجاد کند. با توجه به گستردگی این موضوع، در این مقاله صرفاً به بررسی آراء اندیشمندان و مفسران عالقدر قرآن حضرت آیت الله جوادی آملی پرداخته شده است و ضمن تبیین دیدگاه ایشان در این خصوص، شیوه مواجهه این مفسر گرامی با علوم تجربی جدید مورد نقد قرار می‌گیرد.

با تبیین محل اشکال و توجه به ساختار پیوسته استدلال ایشان، می‌توان ادعا کرد، این نظریه تمام نیست و لازم است در مشخص کردن محدوده به کارگیری علوم جدید مختلف در هندسه معرفت دینی بازنگری مجدد صورت گیرد.

پیشینه

آراء و اندیشه‌های آیت الله جوادی آملی در موضوع مورد مطالعه را می‌توان در کتاب‌هایی مانند *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، *شریعت در آئینه معرفت و انتظار بشر از دین بررسی کرد*. برخی صاحب نظران نیز به نقد «نظریه کاشفیت علم» ایشان همت گمارده‌اند، از جمله: محمدرضا خاکی قراملکی در مقاله «ملاحظات انتقادی بر مبانی نظری علم دینی از منظر علامه جوادی آملی» که البته ایشان علاوه بر نقد ساختار نظریه کاشفیت، در دیگر آثار خود نیز مانند *تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن و دین و ایدئولوژی در فرایند ظهور و سقوط مدرنیته* به تبیین اثرگذاری جهان‌بینی غرب در ایجاد علوم جدید پرداخته است؛ همچنین محمد فنائی اشکوری در مقاله «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت دینی»، و محمد کرمی در مقاله «بررسی و نقد نظریه علم دینی عبدالله جوادی آملی» به نقد منطقی و ساختاری نظریه آیت الله جوادی آملی

پرداخته‌اند، که در این مقاله نیز به‌طور مختصر به آن پرداخته می‌شود، ولی آنچه تحقیق حاضر را متفاوت می‌کند بررسی نحوه مواجهه آیت‌الله جوادی آملی با علم تجربی جدید و نوع نگرش علمی ایشان در این خصوص است، چرا که این اندیشمند گرامی به عنوان یک متکلم به دنبال دفع یک اشکال از دین و پاسخگویی متناسب با مقتضیات زمان است، در حالی که به سختی می‌توان مفاهیمی از قبیل علوم تجربی را در همه زمان‌ها به یک معنا به کار برد و لذا توجه به جهان‌بینی در شکل‌گیری این علوم آن چیزی است که اغلب متکلمان از آن غفلت کرده‌اند و سطح آن را در حد یک موضوع شخصی کاهش داده‌اند. این نگاه برون دینی انتقادی به نظریه کاشفیت، مقاله حاضر را از نقدهای دیگر متمایز کرده است.

۱. تبیین نظریه «کاشفیت علم» آیت‌الله جوادی آملی

نظریه کاشفیت را می‌توان در پنج گام تبیین کرد که به ترتیب بیان می‌شوند:

۱.۱. تبیین مفاهیم عقل و دین

مراد از دین در نظر آیت‌الله جوادی آملی عبارت است از: «مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۹).

عقل نیز در نظر ایشان: «خصوص عقل تجربیدی محض که در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می‌دهد، نیست، بلکه گستره آن، «عقل تجربی» که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد، «عقل نیمه تجربیدی» که عهده‌دار ریاضیات است و «عقل ناب» که از عهده عرفان نظری بر می‌آید را نیز در بر می‌گیرد» (همان، ص ۲۵).

۲.۱. شأن عقل در قلمرو دین

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، برای شناخت دین سه منبع عقل، نقل و وحی وجود دارد. در این میان، عقل به مانند نقل فقط مسئول در ادراک دین است و توان انشای احکام دینی ندارد، و اینکه گفته می‌شود «حکم عقل» به معنای کشف عقل است. به عبارت دیگر عقل مفتاح و مصباح است نه میزان. از سوی دیگر عقل به عین وحی دسترسی ندارد، لذا توان درک وحی را ندارد تا در مقابل آن باشد بلکه عقل به بررسی الفاظ حاکی از محتوای وحی می‌پردازد و در این سطح

می‌توان شاهد اختلاف متکلمان، مفسران و فقیهان بود. در واقع تنها منبع هستی‌شناختی دین (بایدها و نبایدها) فقط خداوند است که دارای علم به تکوین (بودها و نبودها) است؛ و عقل همچون نقل تنها ادراک‌کننده و کاشف دستورهای خداوند است. از این روست که عقل تنها می‌تواند عاصیان را تقیح کند، بر خلاف شارع واقعی احکام دین که عاصیان را عقاب می‌کند (رک. همان، ص ۴۵-۳۹).

در نتیجه عقل در برابر دین قرار ندارد بلکه عقل چون ابزار معرفتی است و داخل در حوزه معرفت دینی است، باید با دیگر ابزارهای معرفتی مانند نقل و یا وحی برابری کند و آنگاه سخن از برتری یکی بر دیگری گفت. عقلی که به شناخت طبیعت به وسیله تجربه و حس می‌پردازد اگر به همراه قطع یا طمأنینه باشد می‌تواند برای خود در هندسه معرفت دینی جایگاهی داشته باشد و به عنوان یک کاشف از رازهای خلقت و فعل خداوند پرده بردارد. یعنی همان‌گونه که نقل معتبر (کتاب و سنت) در غالب موارد، کاشف «قول و گفته خداوند» است، عقل نیمه تجریدی نیز کاشف «فعل خداوند» است. پس هر دو (عقل و نقل) به دنبال کشف اسرار عالم هستند و از معارف دینی حکایت می‌کنند و با یکدیگر تقابلی ندارند (رک. همان).

ایشان عقول کامله را نیز همانند سایر عقول فاقد قدرت جعل احکام می‌دانند، با این تقریر که شأن تشریحی پیامبر (ص) و ائمه معصومان (ع) برابر با حدیث قرب نوافل^۱ (الکلینی، ج ۲، ص ۳۵۲ و البخاری، ج ۷، ص ۱۹۰) تحت تکفل الهی است و به علت آنکه همه احوالات و شئون ایشان از خطا و هوای نفس مصون می‌باشد در مجرای بروز اراده تشریحی خداوند قرار گرفته‌اند (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۰-۴۵).

شایان به ذکر است که عقل توان ادراک عرصه‌هایی از دین را ندارد. مانند ادراک ذات خداوند و کنه صفات خداوند که عین ذات او است. آنچه برای عقل می‌ماند توانایی درک فعل خداوند است که تجلی خود اوست و بلا مانع است. یکی دیگر از محدودیت‌های عقل به مقوله جزئیات دینی مربوط می‌شود، در این حیطة، عقل بی مدد نقل ره به جایی نمی‌برد (رک. همان، ص ۶۰-۵۶).

۳.۱. حجیت عقل

مطابق نظریه ایشان فهمیدن یک عمل مکانیزه است که در آن درک انسان از عالم خارج تابع اراده و اختیار او نیست بلکه ساختار ذهنی انسان، آن را پیش می‌برد و از این رو می‌توان گفت: علم ذاتاً کاشف است و به همین دلیل علم همیشه اسلامی است چرا که محتوا و ساختار علم متناسب اراده الهی شکل گرفته است. از پیامدهای حجیت ذاتی داشتن علم آن است که احکام و دستورات عقل حجیت شرعی پیدا می‌کنند و عمل به آنها رافع تکلیف است. اگر علوم از حد فرضیه فراتر رفته و به مرز علم‌آوری یا طمأنینه عقلایی برسند دارای حجت شرعی هستند و مخالفت با آنها جایز نیست (رک. همان، ص ۲۳-۲۰ و ۱۱۸-۱۱۲).

حجیت ذاتی علم سبب می‌شود که برای اثبات آن به نقل احتیاجی نباشد چرا که مستلزم دور است (رک. همو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶ و ۹۶).

میزان اسلامیت و دینی بودن معرفت‌ها، مرهون درجه علمی بودن آنهاست. اگر ثبوت علمی آنها قطعی باشد، استناد آن به اسلام یقینی است. اگر میزان ثبوت آنها ظنی باشد، مقدار اسناد آنها به اسلام در حد مظنه است (رک. همو، ۱۳۷۲، ص ۳۶۹-۳۶۸ و ۸۰).

۴.۱. تعارض عقل و نقل

راه‌های مختلفی برای جمع عرفی و عقلایی در رفع تعارض عقل و نقل وجود دارد. اما در مواردی که عقل و نقل متباین هستند و امکان جمع وجود ندارد، باید دلیلی را که قطعی است اخذ کرد و دیگری را تأویل برد. نکته مهم آن است که توجه داشته باشیم به کار گرفتن عقل در کنار نقل یعنی امکان مخصص یا مقید عقلی بودن برای دلیل نقلی همیشه وجود دارد و همان گونه که باید در وجود مخصص و مقید نقلی جستجو کرد، در مخصص و مقید عقلی نیز باید به فحص پرداخت (رک. همو، ۱۳۸۶، ص ۷۶-۷۴). با توجه به اینکه دلیلی نقلی حاکی از ثبوت محمول برای موضوع است نه ضرورت، دلیل عقلی و تجربی می‌تواند به عنوان مخصص یا مقید عمل کند و تعارض رفع شود. مثلاً اگر در زیست‌شناسی ثابت شد که در ترکیب برخی از موجودات زنده آب به کار نرفته است و یقینی شد که برخی موجودهای زنده از آب پدید نمی‌آیند و بدون آن یافت می‌شوند این شاهد یقینی علمی و تجربی به مثابه مخصص لبی آیه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء/۳۰) قرار می‌گیرد نه مناقض آن (رک. همان، ص ۹۱).

در حکمت نظری که عقل به دنبال کشف بود و نبود است دیگر توان تخصیص ندارد چرا که در این قضایا محمول از عوارض ذاتی موضوع است و قابلیت تخصیص و تقیید خوردن ندارد مانند العدل حسن الظلم قبیح (رک. همان، ص ۹۸).

۱. ۵. علم دینی

ایشان در تقسیم علوم به دینی و غیر دینی ملاک را همسویی با دین در حداقل یکی از محورهای موضوع، روش و هدف می‌دانند. توضیح آن که این علوم مانند فن انسان‌شناسی، زمین‌شناسی، آسمان‌شناسی، سیاره‌شناسی، صنایع اتومبیل، کشتی و هواپیما و... از لحاظ موضوع و روش قابلیت دینی شدن ندارند ولی از ناحیه غایت قابل انقسام‌اند. یعنی اگر کسی خواست علوم یاد شده را دینی کند می‌تواند آنها را با رویکرد اسلامی و هدف‌مداری دینی تألیف و تدریس کند. از سوی دیگر علمومی که در هیچ یک از این سه محور قابلیت همسو شدن را ندارند، نمی‌توان دینی دانست و لذا علوم نیمه تجربیدی مانند ریاضیات از دایره علوم دینی خارج می‌شوند ولی علوم تجربیدی محض و تجربی چون کاشف قول و فعل خداوند هستند همیشه در زمره علوم دینی باقی می‌مانند، پس این علوم همه دینی‌اند و علم سکولار نداریم و سکولار صفت عالم است نه علم. در واقع قید اسلامی بودن علوم توضیحی است نه احترازی (رک. همان، ص ۹۳-۸۵).

بنابراین در نگاه ایشان اندیشمندان دنیای مدرن، با توسعه پیدا کردن علوم و ریز شدن در شاخه‌های مختلف آن از حوزه‌های معرفتی فاصله گرفتند (رک. پارسانیا، ص ۳۱) و از جهان‌بینی توحیدی و یکپارچگی دور شدند و به تدریج خود را از الهیات و حکمت بی‌نیاز دانستند و دیگر به دنبال علت فاعلی و غایی نبودند، لذا با نگاه استقلالی به علم تجربی، به تدوین فلسفه و جهان‌بینی الحادی روی آوردند.

۲. نقد نظریه کاشفیت

۲. ۱. طرح بحث ناقص

شیوه طرح بحث توسط آیت الله جوادی آملی به گونه‌ای است که صورت مسئله پاک می‌شود و در نتیجه تناقض علم و وحی بدون پاسخ باقی می‌ماند. در واقع پرسش اصلی در این نزاع، به چرایی و چگونگی نیازمندی انسان به وحی باز می‌گردد، اینکه اگر انسان به وسیله عقل به مُدرکی

رسید که وحی نه آن روش را و نه مُدرک را قبول ندارد باید چگونه رفتار کرد؟ این امر اگرچه با مباحث سکولاریسم شهرت پیدا کرده است ولی در معنایی گسترده، خود یک دین جدید است که هم تبیین‌کننده جهان است و هم ارزش‌ها (رک. مشکى، ص ۶۰-۴۸ و زرشناس، ص ۶۱-۳۱). بدیهی است که این امر دایره‌ای فراتر از احکام فقهی دارد و مباحث اعتقادی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود.

با توجه به خاستگاه این نزاع در غرب باید دید آیا متفکر غربی متوجه ملزومات این علم جدید بوده است یا نه؟ آیا توجه به ایجاد این نزاع داشته است و می‌دانسته که گزاره‌های دینی با چالش مواجه می‌شوند یا خیر؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ باید بررسی کرد که چرا متفکران به دنبال هم‌فکری و جای دادن این علوم در هندسه معرفتی خود بوده‌اند؟ زمانی در اروپا، بشر غربی به دلایل متعددی - که بحث از آنها خارج از موضوع این تحقیق است - از تسلط دین بر جامعه خسته شد و به دنبال راهی جدید برآمد تا تسلط دین و اربابان کلیسا را کنار بزند، این پویش خود را اول در هنرمندان و سپس در دانشمندان و عالمان غرب نشان داد، تا اینکه فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) به دنبال روش جدید تحصیل علم برآمد تا در آن بتوان عالم جدیدی را ترسیم کرد که با علم دینی بنا نشده باشد، از این رو کتابی به عنوان «ارغنون نو»^۲ را تألیف کرد که در آن روش جدیدی را جایگزین ارغنون ارسطو کرد (رک. لیدیمن، ص ۴۶-۳۵). اشکال او به ارسطو این بود که معرفت به واقعیتی درباره جهان (مثل این امر که شعله آتش بالا می‌رود و نه پایین) یک استدلال قیاسی است که نتیجه را بر اساس اصول اولیه اثبات می‌کند. به شکل این استدلال دقت کنید: الف: هر شیء در جست‌وجوی مکان طبیعی خود است. ب: مکان طبیعی عنصر آتش بالای فلک زمین است. نتیجه: بنابراین، شعله از سطح زمین به بالا زبانه می‌کشد. همان گونه که می‌بینیم نتیجه چیزی بیشتر از مقدمات به ما ارائه نمی‌کند.

او پس از حمله به ساختار استدلال‌های ارسطویی که خمیرمایه متکلمان مسیحی آن دوران بود، گام بعدی را با حمله به این مقدمات برداشت. او اشکال کرد که صدق این مقدمات از کجا به دست آمده است؟ پاسخ ارسطو به این پرسش به نوعی شهود برمی‌گشت که به شخص این امکان را می‌داد که علت اشیا را مستقیم درک کند. این علت، علت غایی اشیا بود که اشیا به سمت آن حرکت می‌کردند. پس بیکن، ارسطو را در دو موضع به چالش کشید؛ یکی آنکه علم ارسطویی غایت‌شناسی است، یعنی در واقع متعلم درباره رفتارهای هدفمند مطالعه می‌کند و این

همان چیزی است که در علوم دینی مد نظر آیت الله جوادی آملی می باشد و در مبانی این علم توسط بیکن حذف شده است و دیگر آنکه روش تحصیل این معرفت، شهود عالم مُثُل بود و در آن نقش ناچیزی برای تجربه حسی در نظر گرفته شده بود. بیکن در مقابل منطق قیاسی ارسطویی، «منطق استقرایی» را مطرح کرد که در آن نقش محوری با تجربه و آزمایش بود. او به دنبال علمی بود که دیگر گزارش صرف ندهد بلکه دست به ابداع و کشفیات جدید بزند. بیکن برای ارائه منطق استقرایی اش باز از همان صورت‌های ارسطویی استفاده کرد ولی مواردی را اضافه نمود که از افتادن در اشتباه به هنگام صدور احکام پرهیز شود. او این امور را که سد راه استدلال استقرایی می شوند را «بت‌های ذهنی» خواند. خلاصه آنکه شیوه بیکن بر دو پایه استوار است: مشاهده و استقراء؛ نتایج مشاهده در قالب چیزی بیان می شود که احکام مشاهدتی^۳ نام دارد و این مشاهدات را باید به عنوان مبنای قوانین و نظریه‌های علمی قلمداد کنیم. استقراء نیز به معنای شکلی از استدلالی است که طی آن مجموعه‌ای از نمونه‌های جزئی را به نتیجه کلی تعمیم می دهیم. وی عقیده داشت اگر به صورت‌های حقیقی اشیای معرفت به دست آوریم، می توانیم طبیعت را در جهت منافع انسان‌ها، دستکاری و کنترل کنیم. به عبارت دیگر او به دنبال علل غایی ارسطویی نبود که با شهود درک می شدند؛ بلکه به دنبال علل بی‌واسطه یا قوانین فیزیکی‌ای بود که در جهان مادی بر پدیده‌ها حاکم بود. دست کشیدن از علت غایی در علم یکی از نتایج مهم انقلاب علمی بود. او نمی پذیرفت که بگوییم: «با جهان چنان که هست، ارتباط برقرار کنیم، نه چنان که انتظار داریم باشد...». اما روشی جدید برای برقرار کردن ارتباط با جهان وجود دارد و آن روشی است که می تواند حدود فرمانروایی آدمی را گسترش دهد تا بر همه چیزها کارایی داشته باشد» (رک. تدهوارد و جرمی ریفکین، ص ۳۷).

بنابراین شروع نزاع میان علم و دین، به هیچ وجه سر سازگاری با دین ندارد و دغدغه ایجاد خود را بر تعارض بنا کرده است، ولی شیوه طرح بحث آیت الله جوادی آملی به صورت دیگری است. در نظریه کاشفیت، عقل و نقل و وحی هر سه ابزار معرفتی هستند ولی وحی در سطحی بالاتر قرار دارد و رهاورد عقل توان هیچگونه نقدی بر آن را ندارد. این نگاه ایشان به عنوان یک اندیشمند مسلمان است که چون در مقام ثبوت عدم تعارض را از پیش پذیرفته است، در مقام اثبات آن را در قالب نظریه کاشفیت به عنوان یک راه حل عرضه می کند. ولی در مقام ثبوت باید گفت مسلماً صحیح است که وحی در سه مرحله انزال و دریافت و ابلاغ، معصوم از خطاست

ولی این موضوع ربطی به تعارض واقعی موجود بین علوم تجربی جدید به عنوان بخشی از عقل مورد قبول ایشان و وحی ندارد، و در مقام اثبات، اینکه عقل را در این حوزه دست بسته بدانیم و جایگاه آن را مطیع بودن بدانیم و تعارض را در سطح نقل پایین بیاوریم، ادعای متکلمان مدافع دین است که با توجه به نصوص موجود متعبدانه قبول کرده‌اند و گرنه مشکل هم‌چنان باقی است. به طور خلاصه می‌توان گفت که بیان ایشان به گونه‌ای است که تعارض را به هیچ وجه در مقام ثبوت بین علوم تجربی جدید و دین نمی‌پذیرند. اگر در قالب مثالی بخواهیم همانند سازی کنیم، باید بگوییم وحی که شکی در صحت آن نیست شراب را حرام می‌داند ولی هم قرآن^۴ و هم علم جدید برای آن منافع متعددی ذکر می‌کند، حال با توجه به ذاتی بودن حجیت عقل چرا باید به دستور وحی از آن پرهیز کرد؟ به عبارت دیگر ممکن است علت حرمت نه بحث منافع و مضرات علمی، بلکه حکمت هدایت باشد، همان گونه که آیه ۲۱۹ سوره بقره علت را کبیر بودن اثم بیان می‌کند. پس نزاع بین علم و دین باقی است، زیرا یکی با معیار خود علتی برای حرمت درک نمی‌کند و دیگری آن را با احکام صادره از شارع مقدس ارزیابی می‌کند. در نتیجه فرد مسلمان می‌تواند ضمن قبول پذیرش تعارض هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات به دنبال تکلیف شرعی خود باشد و متعبدانه به آن پایبند باشد.

۲.۲. کاشف واقع نبودن رفع تکلیف

در نزاع علم و دین، مهم پیدا کردن آن چیزی است که مطابق با واقع باشد نه اینکه کدامیک را تکلیف خود بدانیم و آن را به دین نسبت بدهیم. در اندیشه غرب آنچه سبب شد تا متفکران اسلامی راه خروج از تعارض علم و دین را رافع تکلیف بودن تشخیص دهند، کاری بود که دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) با مباحث دینی انجام داد و این عبارات را از امور واقع تهی و به مفاهیم انتزاعی بی معنا تبدیل کرد. او با اشکال به بحث استقراء بیکن شروع کرد که باز هم منجر به تغییر روش علم شد. پرسش اصلی او این بود که روش استقراء چگونه می‌تواند باورهای ما را موجه سازد؛ اینکه پدیده‌ای در آینده و حال به گونه‌ای خاص است چگونه می‌تواند دلیل باشد که در آینده هم همینطور عمل می‌کند.

او ابتدا گزاره‌ها را به دو دسته تقسیم کرد، گزاره‌های مربوط به تصورات و گزاره‌های مربوط به امور واقعی؛ سپس ملاک صدق در گزاره‌های مربوط به تصورات را استفاده از قیاس قابل اثبات

دانست، زیرا نفی این گزاره‌ها مستلزم تناقض است؛ مثل، مجردها ازدواج نکرده‌اند. ولی ملاک صدق در گزاره‌های مربوط به امور واقعی را استفاده از حواس دانست، زیرا بین این مفاهیم دیگر ارتباط منطقی وجود ندارد که بتوان از راه قیاس اثبات‌شان کرد؛ مانند پاریس پایتخت فرانسه است، برف سفید است. او بیان می‌کند که اگر کسی متنی را بردارد که نه شامل مفاهیم انتزاعی در مورد کمیت و اعداد باشد و نه استدلال تجربی دربارهٔ امور واقع، باید آن را بسوزاند، زیرا آن متن توهم و سفسطه است (رک. لیدیمن، ص ۵۴). به‌طور خلاصه می‌توان گفت، مشکل هیوم با استقراء آن است که نتیجهٔ یک استدلال استقرایی همواره می‌تواند کاذب باشد. این همان چیزی است که در منطق ارسطو نیز آمده بود ولی او به‌گونه‌ای آن را مطرح کرد که ریشه در تجربه‌گرایی داشته باشد و ارتباط با متافیزیک قطع شود. او خود می‌دانست که شکاکیت او فقط دامن افراد جزم‌گرا را خواهد گرفت و تهدیدی برای باورها و رفتارهای تجربی نخواهد بود. با زیر سؤال رفتن استقراء دیگر علت و معلول بی معنی شد. لوازم این حرف در جامعهٔ دینی آثار بسیار سنگینی بر جای گذاشت؛ از یک سو موجب شد متکلمان مطرود جامعهٔ علمی قرار بگیرند و کسی به حرف ایشان گوش ندهد. از سوی دیگر فضایی در جامعهٔ دینی ایجاد کرد که راه‌گریز خود را فقط در انجام امور به صورت متعبدانه و برای رفع تکلیف ببینند. بعد از این بود که متکلمان به دنبال توجیه و تفسیر این تاکتیک دفاعی در مقابل علوم تجربی جدید برآمدند ولی باز اشکال باقی بود.

آیت الله جوادی آملی به عنوان یک مجتهد و با نگاه درون دینی به موضوع می‌پردازد و همواره به دنبال پیدا کردن جوابی برای رفع تکلیف دینی از خود می‌باشد، در حالی که این تعارض با پیدا کردن راه کار عملی در انجام تکلیف حل نمی‌شود، زیرا لازمهٔ آن، این است که یا به عقل، حکم کنیم که تفهم نکن تا حق معارضه نداشته باشی و مسلماً این خلاف حکمت خداوند در اعطای قدرت فهم و تعقل به انسان است، و یا به دنبال تخصیص و تقیید وحی با ادله عقلی باشیم که اولاً دین را زیر سیطرهٔ این علم مخاصم برده‌ایم و ثانیاً قطعی بودن آنها همیشه محل اشکال است و از طرف دیگر اگر عقل توان درک مخصص و مقید را داشته باشد قطعاً توان درک کل را خواهد داشت و این با فلسفه بعثت و ارسال وحی منافات دارد. اگر بخواهیم با مثال پیشین بحث را روشن کنیم باید گفت که، ایشان به صرف پیدا کردن حکم فقهی حرمت شرب خمر، تعارض را حل شده می‌دانند و وظیفهٔ فرد را در حرام بودن و دوری از آن تعریف می‌کنند، در

حالی که عقل با دیدن منافع آن، نمی‌تواند واقعیتی را که دین از آن خبر می‌دهد بپذیرد و این شروع تعارض محتوای وحی و حجیت ذاتی عقل است. چرا که علم می‌تواند مدعی تخصیص و یا تقیید ادله منقول در حرمت مشروب گردد. اگر ایشان پاسخ دهند که با توجه به هندسه معرفت دینی، در این موارد وحی را ترجیح داده‌ایم و آن را سلطان علوم معرفی کرده‌ایم (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۷-۳۳)، پاسخ داده می‌شود که فاتح معرفی کردن یک طرف در این نزاع در واقع ترجیح بلامرجح است و زیر سؤال بردن حکمت تعقل و پژوهش که مورد تأکید قرآن است. پس باز یادآور این نتیجه می‌شویم که اصل تعارض هنوز باقی است و نگاه درون دینی راه حل تکلیفی است نه پاسخی که بتوان به وسیله آن فرد غیر دیندار را قانع کرد.

۳.۲. نگاه ایده‌آلیستی به علوم تجربی

همان‌گونه که در مثال هم دیدیم، اینکه مدام بگوییم حکم عقل به معنای کاشفیت است نه مولویت این مهم را تغییر نمی‌دهد که عقل توان فهمیدن دارد، حال این فهم را شارع امضا کند یا نه. در واقع یکی از شئون دعوای تعارض علم و دین بر سر این است که آیا باید برای فهم عقل با هر عنوانی، چه کاشفیت و چه مولویت حق اظهار نظر قائل شد یا نه؟ و پس از پذیرش حکم عقل آیا هرگونه رهاورد آن مورد پذیرش واقع می‌شود؟ همان‌گونه که در سیر شکل‌گیری علوم تجربی جدید می‌توان دید، حیطة این بحث فراتر از یک یا چند مثال ساده است و همه ساخته‌های تمدن مدرن را که بر پایه این علوم جلو رفته است و سبب ایجاد احکام و سبک زندگی خاص خود شده است را در بر می‌گیرد و بحث کاشفیت و مولویت پاسخگوی تعارض سبک زندگی دینی و غربی نیست. زیرا غرب نگاهش به علوم تجربی تغییر کرده ولی نگاه اندیشمندان دینی اینگونه نیست.

کارل پوپر (۱۹۹۴-۱۹۰۲) اتریشی-انگلیسی، پس از موج شکاکیتی که هیوم ایجاد کرده بود، تغییرات خود را با این ذهنیت شروع کرد که جمع‌آوری مصادیق مثبت یک نظریه و به کار بردن اصل استقراء در مورد آنها، بسیار آسان است، زیرا اکثراً نتیجه آن قدر کلی است که هیچ چیز کنار گذاشته نمی‌شود. او قدرت تبیین زیاد یک نظریه در موارد متعدد را خوب نمی‌دانست، زیرا این نظریه با هر مشاهده جزئی‌ای سازگار است. پوپر پیشنهاد می‌دهد که هر نظریه باید پیش‌بینی مخاطره‌آمیز و بدیعی که نقطه مشترک بین نظریه‌های دیگر است را طراحی کند و سپس نتیجه‌ای

متفاوت از نظریه‌های دیگر را به دست دهد؛ هر نظریه که ابطال نشود دارای ارزش است. به عبارت دیگر دانشمندان برای اثبات نظریه‌های خود، نباید دنبال مصادیق مثبت باشند بلکه باید با طراحی پیش‌بینی مخاطره‌آمیز و بدیع به دنبال ابطال آن باشند. ما باید حکمی را قبول کنیم که هرچه سعی در ابطال آن کنیم، موفق نشویم، لذا نظریه‌ای علمی است که بتوان برای آن آزمون ابطال برگزار کرد. هر نظریه که با هیچ پیشامد قابل تصور نتواند مردود شود، علمی نیست. ابطال ناپذیری حسن یک نظریه نیست آنچنان که مردم تصور می‌کنند، بلکه عیب آن است (رک. پوپر، ص ۴۵). او معتقد بود که علم در فضایی رشد می‌کند که هیچ چیز مقدسی وجود نداشته باشد و دانشمندان بتوانند با فراغ بال به طرح فرضیه‌های خود پردازند. راه حل پوپر در برابر شکاکیت هیوم آن بود که بگویید اینکه چیزی صادق است بی معنی است، بلکه باید علم را فرضیه‌هایی دانست که تا زمانی که تحمل آزمون دارند با آنها کار می‌کنیم. به عبارت دیگر او از شکاکیت به نقاد بودن فرار می‌کند. این نگاه نقادانه او سبب می‌شد که آنچه در پایان از آزمون‌ها سربلند بیرون می‌آمد قابل اعتماد باشند. این همان چیزی بود که بار دیگر متکلمان را به چالش کشید و رهیافت‌های آنان برای حل تعارض را با مشکل مواجه کرد.

دیدگاه آیت الله جوادی آملی نیز در این زمینه با متفکرانی که این علوم را جهت‌دهی می‌کنند بسیار متفاوت است. ایشان بحث را با اصل قرار دادن هستی‌شناختی دین جلو می‌برند و هیچ عاملی غیر از خداوند را در تدوین محتوای دین سهیم نمی‌دانند و چون این علوم را بخشی از هندسه معرفت دینی می‌دانند، لذا بحث مولویت و کاشفیت مطرح می‌شود و به رد مولویت می‌پردازند، در حالی که اگر با مطرح کردن هستی‌شناختی علم، پیش برویم، خواهیم دید که هیچ تفاوتی در کاشفیت و مولویت بودن این علوم نمی‌کند و همان اشکالی که در مولویت وارد است در کاشفیت نیز مطرح می‌شود. یعنی در هر دو حالت این پرسش که عقل توان فهم مطلب علمی را دارد یا نه؟ و آیا شارع این تفهم را امضا می‌کند یا نه؟ وجود دارد و چالش بعدی آنجا است که از قضا آن مطلب با محتوای دین ناسازگار باشد و این هر دو خروج از بحثی بود که مبانی علوم تجربی جدید بر آن بنا نهاده شده است و آیت الله جوادی با یک نگاه ایده‌آلیستی به آن می‌نگرد.

۲. ۴. اضافه تشریفاتی بودن علوم اسلامی

ایشان راه‌حل اسلامی کردن علوم را اضافه شدن علت فاعلی و نگرش غایی به علوم می‌دانند و بر این باور هستند که این تغییر نگرش در ماهیت آن علم تغییری ایجاد نمی‌کند. در حالی که مسلماً ایجاد علت فاعلی و غایی، سبب تغییر معرفت ما به طبیعت می‌شود و فهم ما را از ماده تغییر می‌دهد و دیگر آن علوم قبلی نخواهند بود و این همان اتفاقی است که در تمدن غرب در رنسانس رقم خورد و با نادیده گرفتن علت فاعلی و علت غایی تحولی عظیم در علم ایجاد کرد. در واقع می‌توان گفت فضای فکری متفکران بر شکل‌گیری علوم تأثیر می‌گذارد و این همان چیزی بود که در غرب حاکم شد و کوهن آن را تبیین کرد.

توماس کوهن (۱۹۶۶-۱۹۲۲) تیر آخر را بر پیکره داشته‌های متافیزیکی بشر شلیک کرد و نه تنها علم را غیر استقرایی دانست، بلکه آن را نامعقول هم شمرد. به عبارت دیگر او دانش را حاصل پارادایم‌های خاص می‌دانست. کوهن سیر تحول علم را در گروهی توجیه و جلب توجهات به نظریه‌های معاصر و دست کشیدن از نظریه‌های پیشین می‌دانست و لذا نظریه‌هایی که کنار گذاشته می‌شوند را غیر علمی نمی‌دانست بلکه نظریه‌ای را غیر علمی می‌دانست که در پارادایم دیگری تعریف شده باشد. او انتخاب اینکه چه نظریه‌ای در محافل علمی مطرح شود را موضوعی وابسته به شرایط تاریخی می‌داند و لذا هیچ روشی را برای گردآوری مشاهدات عینی، بی‌طرف نمی‌دانست، زیرا از دیدگاه او، نظریه‌ها این داده‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند و مخدوش می‌کنند (رک. باربو، ص ۱۹۰-۱۸۷). او رها کردن یک نظریه را که در پارادایم خاصی تعریف می‌شود به دلیل مصادیق ابطال کننده صحیح نمی‌داند، بلکه برای دست کشیدن از آنها باید مشکلات انباشته‌ای در آن پارادایم روی دهد که سبب زیر سؤال بردن اصول بنیادین آن پارادایم شود و یک انقلاب علمی روی دهد تا پارادایم جدید جایگزین شود و نظریه‌های مطابق آن رشد و توسعه یابند. این همان اتفاقی بود که با رنسانس افتاد و علوم تجربی جدید به سیر تطوری که گذشت خود را در پارادایمی خارج از علوم دینی تعریف کردند. وی بر این باور بود که دیدن و تجربه کردن ما وابسته به تجربیات و مفاهیم قبلی ما هستند که در پارادایم خاصی شکل گرفته است و لذا اینکه چیز خاصی را چگونه تجربه می‌کنیم، امر ثابتی نیست بلکه ادراک آن توسط باورهایمان تعیین می‌یابد. به عبارت دیگر عینیت داشتن آزمون نظریه‌های علمی بی‌معنی است و نمی‌تواند میانجی بی‌طرفی باشد، زیرا خود مشاهدات نظریه‌بارند. با این توضیحات معلوم می‌شود

که صاحب نظریه کاشفیت به این نکته توجه نفرموده که حتی در صورتی که این علوم را به عنوان جزئی از هندسه معرفتی خود بپذیرد، باز هم نمی‌تواند قید اسلامی بودن را به آن اضافه کند، زیرا پارادایم‌های شکل‌گیری آنها قابل قیاس با یکدیگر نیستند. به عبارت دیگر اشکال اصلی نظریه کاشفیت طرح بحث در پارادایم غیر دینی است. با اینکه ایشان معارف تجربی را برای هندسه معرفتی دینی جزء لاینفک می‌دانند ولی باید به این نکته توجه داشته باشند که فضای تعریف این مفاهیم را در پارادایم دینی تصور کنند نه در پارادایم رقیب که در تمام مبانی اصلی دارای تعارض هستند.

ایشان باید توجه داشته باشند که نظریه‌ها در پارادایم‌های مختلف قابل مقایسه با یکدیگر نیستند و این نتیجه برای واقع‌گرایی بسیار خطرناک است. زیرا این مفهوم را بیان می‌کند که جهان به شیوه‌ای واحد وجود ندارد، بلکه جهان‌بینی ما ساخته نظریه‌های ما است و جست‌وجوی حقیقت غیر واقع‌بینانه است. بنابر نظریه کوهن لازم نیست که نظریه‌ها در توصیف مشاهدات خود صادق باشند بلکه باید در پارادایم خود دقیق باشند و با بقیه نظریه‌های آن پارادایم سازگار باشند و این همان چیزی است که سبب می‌شود اضافه کردن قید اسلامی بی‌معنی باشد.

نکته حائز اهمیت نگاه مثبت مسلمانان و علما به این تمدن و علوم حاصل از آن است، در حالی که با توجه به مبانی آن باید حداقل نگاه شکاکانه و بدبینانه به این تمدن و فرآورده‌های آن داشت تا بتوان در نزاع عقل و دین حیطة این عقل افسار گسیخته را مهار کرد. از سوی دیگر اگر قائل شویم که اضافه کردن علت فاعلی و علت غایی به گونه‌ای است که تأثیری در تغییر ماهیت علم ندارد، باید گفت مبدأ فاعلی یک اضافه تشریفاتی است.

۵.۲. تبعیت علم از جهان‌بینی عالم

اگر علم سکولار نداریم پس عالم سکولار هم نداریم. با بیان ایشان که فرمودند علم نمی‌تواند سکولار باشد حال فرقی نمی‌کند که عالم سکولار باشد یا دیندار، باید به این نکته اشاره کرد که در واقع ایشان رابطه‌ای بین فهمیدن محتوای علم با شخص یادگیرنده نمی‌بینند در حالی که حتی بنابر نظر خود ایشان برای درک علت غایی و فاعلی احتیاج به جهان‌بینی دینی است و از همین جهت، مطمئناً عالم سکولار که علت فاعلی و غایی را نادیده می‌گیرد، نمی‌تواند علم دینی تولید کند؛ در نتیجه علم همان گونه که می‌تواند دینی باشد می‌تواند سکولار هم باشد. و اصولاً اگر در

بحث تعارض علم و دین، قائل به حجیت علم در همه زمینه‌ها شدیم در واقع آن را از قید دین خارج کرده‌ایم و نتیجه آن می‌شود که این علم یا دین ستیز است و یا سکولار. زیرا فعالیت عقل یعنی فهمیدن، در هر صورت از اعمال ارادی است و کیفیت اراده در آن تأثیرگذار است (رک. میرباقری، ۱۳۸۳ش، ص ۹۱-۸۱).

۶.۲. تفاوت در جهان‌بینی اسلامی و مادی

از آنجا که ما به دنبال رفع تعارض هستیم و رفع این تعارض در ارتباط تنگاتنگی با نوع جهان‌بینی دینی و مادی است. از این رو باید به این نکته توجه داشت که اصولاً این دو جهان‌بینی از لحاظ ابزارهای معرفتی هم از یکدیگر دور هستند و هر یک ابزار خاص خود را دارند. در جهان‌بینی اسلام از برهان و نقل و وحی استفاده می‌شود (حسین‌زاده، ص ۴۳-۳۷ و مصباح یزدی، ص ۲۰-۱۰). درحالی که در جهان‌بینی مادی، فقط از علم تجربی استفاده می‌شود و نه تنها ابزارهای دیگر را قبول ندارد بلکه نفی می‌کند (رک. برینر، ص ۴۸)، با نگاه واقع‌بینانه باید گفت ایشان به دنبال رفع تعارض نیستند بلکه به دنبال تعامل درون دینی با یک جهان‌بینی دیگر که در مبانی بسیار متفاوت است می‌باشند و لذا نباید انتظار داشت که قائلان جهان‌بینی مادی هم این تعامل را بپسندند و سر از ناسازگاری با دین بردارند. زیرا عقل و معرفت حسی، ابزاری است در خدمت حواس برای لذت بیشتر بردن انسان و به هیچ وجه توان فهم عناصر مقدس هستی را ندارد (رک. نصر، ص ۹۳).

۷.۲. عدم مرز داشتن علوم تجربی جدید

همان‌گونه که ایشان فرمودند علم دارای حجیت ذاتی و متعهد به شناخت واقع است و لذا مرزی برای خود در فهم واقعیت‌های هستی و سعی در تلاش برای ایجاد یک دنیای متفاوت نمی‌بیند، به همین سبب نمی‌توان علمی را که روش به کارگیری و استفاده از آن در یک جهان‌بینی متفاوت ایجاد شده است، را مقید به دین کرد و لاجرم باید دین، خود سخن از علم دینی بزند و حیطة آنرا ترسیم کند و دینی کردن علوم با تقلید از غرب همراه با ایجاد نگرش علت فاعلی و علت غایی راه حلی برای تمدن اسلامی نیست (رک. سید قطب، ص ۱۳۷-۱۲۷ و ۱۷۷-۱۶۱).

۸.۲. ناتوانی اصول فقه در تعارض علم و دین

به کار بردن قواعد اصول فقه و تفسیر به عنوان راهکاری برای رفع هر نوع تعارضی صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا نزاع علم و دین در این حد خلاصه نمی‌شود، زیرا در فقه ما در پی حجیت شرعی و رفع تکلیف هستیم، اما در زندگی عامه مردم، مهم حل واقعی مشکل است و نه کشف حکم شرعی، و از این رو این قواعد مورد توجه قرار نمی‌گیرند. به عبارت دیگر محل تعارض علم و دین حیثیت علمی احکام است نه حیثیت فقهی آنها.

۹.۲. جایگاه علوم تجربی جدید

در هر نزاعی برای داوری باید سخن هر دو طرف را شنید تا بتوان راه حلی صحیح برای حل مشکل پیدا کرد. برای فهم بهتر از اشکال، می‌توان از یک مثال قابل فهم کمک گرفت، تا متوجه اشتراک لفظی بودن علوم تجربی نزد اکثر اندیشمندان مسلمان و دانشمندان غربی شد. در بسیاری از موارد اتفاق می‌افتد که اندیشمندان مسلمان در به کار بردن عبارات جدیدی که از غرب وارد ادبیات دینی شده است خاستگاه آن را بررسی نکرده‌اند و فقط به بررسی مسائل آن از دیدگاه اسلام پرداخته‌اند. از این دست مفاهیم می‌توان به «کلام جدید»^۵ اشاره کرد، که با مفاهیم مختلفی به تعریف آن پرداخته شده است؛ گاهی با این بیان که چون شبهات جدید شده‌اند پس تبیین و اثبات معارف هم باید نو بشود از آن یاد شده است (رک. سروش، ص ۷۹-۷۸). گاهی چون موضوع از انحصار اصول واقعی دین خارج شده و به مسائل مختلفی چون ارزش‌های اخلاقی و حقوقی می‌پردازد این عنوان برای آن انتخاب شده است (رک. همان، ص ۱۹-۱۲) و گاهی به دلیل آنکه مسائل آن جدید است، نام آن را کلام جدید می‌گویند (رک. سبحانی، ص ۱۰). ولی به نظر محقق بین کلام جدید و کلام قدیم تنها یک لفظ مشترک است و گرنه این دو در جوهره خود متفاوتند. در تفکر غربی که متأثر از نسبی‌گرایی و حس‌گرایی است، جازمیت علمی و فلسفی از بین رفته است و اثبات و دفاع کردن از عقاید دینی که هدف علم کلام است ناممکن گشته است، به عبارت دیگر دین جدیدی با ایدئولوژی جدید، دنیا را به گونه‌ای دیگر می‌بیند که احتیاج به علم کلامی جدید دارد ولی آیا اسلام هم از این فضا متأثر شده است که باید برای آن کلام جدیدی در نظر گرفت؟ اگر دقت کنیم می‌بینیم که تمام موضوعات مطرح شده در کلام جدید توسط متکلمان و راهبان مسیحی مطرح شده است و ایشان در مقام دفاع از دین از آن بهره

برده‌اند. مانند: تجربه دینی^۶، تکثرگرایی^۷، حقانیت^۸ و هرمنوتیک^۹ در حالی که هیچ یک از موضوعات کلام جدید در دین اسلام اثبات نشده و متکلمان مسلمان موضع مخالف دارند. به عبارت دیگر متکلمان مسلمان وقتی با عبارت کلام جدید در غرب مواجه شدند آن را به عنوان پیشرفتی از معارف دینی در غرب، به جامعه اسلامی انتقال دادند، در حالی که با تمام جوهره این علم جدید دینی مخالف هستند.

همین تفاوت جوهری در مورد علوم تجربی نیز جاری است و آیت‌الله جوادی آملی نیز همچون بسیاری از متکلمان اسلامی چون به دنبال دفاع و رفع شبهات جدید هستند این تفاوت را نادیده انگاشته یا قابل تأمل نمی‌دانند، در حالی که این دفاع حاصلی غیر از تخریب دین حقه و به هم ریختن شاکله هندسه معرفتی آن ندارد.

۲. ۱۰. ضرورت توجه به سیر تطور علوم تجربی جدید

سیر تطور علوم تجربی کمک می‌کند تا متوجه تفاوت نگاه آیت‌الله جوادی آملی با واقعیت علوم تجربی بشویم. همان گونه که سیر پردازش علوم تجربی جدید نشان می‌دهد، این علوم هیچگونه تعهدی نسبت به شریعت و حتی واقعیت ندارند و لزوماً هم و غم خود را در سیطره بر عالم می‌بیند و مسلماً پا را از حیظه علم تجربی مورد تأیید دین فراتر گذاشته و دیگر با تغییر عنوان به خلقت و تغییر نگرش فاعلی و غایی قابل توجه نیست و از این رو هیچ گونه وجه اشتراکی با تصویری که آیت‌الله جوادی آملی از علوم تجربی دارند، وجود ندارد و لذا جا دادن این علم و فرآورده‌های آن در هندسه معرفت دینی وصله ناجور است.

البته به وضوح می‌توان دریافت که این علم، یک محصول خنثی نیست و خود دارای توجیهات متافیزیکی است. علم مدرن به رغم ادعاهایش مبنی بر جهانی بودن، محصولی از تمدن غرب است. این علم، اصالتاً در نوعی جهانی‌بینی سنگر گرفته است که با جهان‌بینی اسلامی متفاوت است (رک. اقبال، ص ۲۷۷). این علم به مسئله هدایت انسان، پاسخ نمی‌دهد و فاقد ملاک‌های اخلاقی برای ارزش‌گذاری رفتارهای اجتماعی است (رک. شریعتی، ص ۲۹۵-۲۹۰).

نتیجه

بنابر نظریه کاشفیت، عقل همچون نقل و وحی ابزاری برای کسب معارف دینی است و از این رو امکان تعارض بنیادین میان آنها وجود ندارد و آنچه روی می‌دهد تعارض ابتدایی و سطحی بین عقل و نقل است که گرچه مشکل‌ساز است ولی سبب آشفتگی هندسه معرفت دینی نمی‌شود. در این نظریه علم کاشف از فعل خداوند است و دارای حجیت ذاتی می‌باشد.

اما مطالعه دقیق این نظریه، اشکالات آن را نمایان می‌سازد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. شیوه طرح بحث توسط صاحب نظریه به گونه‌ای است که سبب پاک شدن صورت مسئله می‌شود.

۲. ایشان با هدف پیدا کردن تکلیف، به عنوان یک مجتهد و متکلم مسلمان که نصی در مواجهه با پدیده نوظهور علم جدید در اختیار ندارد از قواعد اصول کمک می‌گیرد و رفع تکلیف می‌کند. در حالی که در تعارض علم و دین حیثیت فقهی موضوعیت ندارد و به کارگیری قواعد اصول فقه در آن جای تأمل دارد و همچنین نباید بحث را درون دینی دید تا منفعلانه برخورد کنیم و از موضع خود که تمدن اسلامی است کوتاه بیاییم.

۳. علم جدید حاصل جهان‌بینی و ایدئولوژی هستند که در ذات خود به نفی خداوند می‌پردازد و لذا این علم، سکولار یا ضد دین است و اگر دنبال تحول هستیم باید با توجه به مبانی دین اسلام به تولید علوم بپردازیم.

۴. در تعارض علم و دین باید مفهوم مشترکی میان دو طرف تعارض ایجاد شود و حل یک طرفه هیچ‌گونه برون رفتی برای وجه خارجی دین ندارد و به عبارت دیگر یک تعامل یک طرفه و کوتاه آمدن از معارف متقن دینی است.

۵. دین در به کارگیری علوم مختلف دارای محدودیت است که باید به بررسی حیطه آنها پرداخت و صرف مخلوق بودن اجازه تصرف در آن نیست.

۶. نگرش غایی و فاعلی سبب تغییر ماهیت علوم می‌شود و دیگر آن نتایج قبلی را به دست نمی‌دهد.

۷. بحث کاشفیت یا مولویت علم تغییری در اصل تعارض ایجاد نمی‌کند.

۸. یکی از مشکلات نظریه ایشان عدم توجه به مشترک لفظی بودن علوم تجربی است. آنچه ایشان به عنوان علم تجربی در نظر گرفته‌اند علمی است که با توصیف و درک حسی و تجربی

پدیده‌ها سروکار دارد و به‌همراه یک قیاس خود را به مرز اطمینان می‌رساند در حالی که اندیشمندان غرب که بحث تقابل علم و دین را مطرح کرده‌اند علم تجربی جدید را نه به عنوان دانشی که فقط به شناخت طبیعت می‌پردازد، بلکه به عنوان ساختاری برای دانش که هدف آن تولید، کنترل و تغییر جهان طبیعی است معرفی می‌کنند و از آن انتظار انکار ربوبیت خداوند را دارند.

پر واضح است که حتی با پاسخگویی اشکالات اولیه توسط صاحب نظریه، با عدم توجه به مشترک لفظی بودن علوم تجربی در نظریه کاشفیت، ایشان باید در هندسه معرفت دینی خود جایگاه این علوم را دوباره ترسیم کنند و حدود آن را مشخص کنند.

یادداشت‌ها

۱. انه ليقترب الى النافله حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به و يده التي يبطش بها.

2. Novum Organum

3. Observational

۴. يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِمَّنْ نَّفَعِيهِمَا وَ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (بقره/۲۱۹).

5. New Theology

6. Religious Experience

7. Pluralism

8. Rightfulness. Legitimacy

9. Hermeneutics

منابع

قرآن کریم

اقبال، مظفر، شکل‌گیری علم اسلامی، مترجم محمدرضا قائمی نیک، تهران، ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۴.

باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۱۰، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۷.

بازرگان، مهدی، خدا و آخرت هدف رسالت انبیاء، موسسه فرهنگی خدماتی رسا، ۱۳۷۷.

- برینر، برت. اف، سکولاریسم و دین (مبانی بدیل برای کنکاش در یک کثرت انگاری اصیل)، تهران، نامه فرهنگ، شماره بیست و دو، ۱۳۷۵.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۷، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
- پارسا، حمید، "علم و هویت"، حکمت اسراء، قم، مؤسسه اسراء، شماره یک، ۱۳۸۸.
- پوپر، کارل، حدس‌ها و ابطال‌ها، مترجم رحمت الله جباری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۲.
- تدهوارد و جرمی ریفکین، جهان در سرایشی سقوط، ترجمه دکتر محمود بهزاد، تهران، سروش، ۱۳۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، قم، نشر رجا، ۱۳۷۲.
- _____، انتظار بشر از دین، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
- _____، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چ ۴، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، چ ۴، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.
- خاکی قراملکی، محمدرضا، دین و ایدئولوژی: در فرایند صعود و سقوط مدرنیته، قم، تمدن نوین اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۱.
- _____، "ملاحظات انتقادی بر مبانی نظری علم دینی از منظر علامه جوادی آملی"، کتاب نقد، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره‌های هفتاد و هفتاد و یک، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
- زرشناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲.
- سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، چ ۲، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، چ ۳، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط: انتشارات صراط، ۱۳۸۸.
- سیدقطب، نشانه‌های راه، مترجم محمود محمودی، چ ۲، تهران، نشر احسان، ۱۳۹۷.
- شریعتی، علی، ویژگی‌های قرون جدید، چ ۱۰، تهران، چاپخش، مجموعه آثار (۳۱)، ۱۳۶۷.

فنائی اشکوری، محمد، "جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت دینی"، معرفت فلسفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، سال ششم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۸.

کریمی، محمد و حبیب‌الله دانش شهرکی، "بررسی و نقد نظریه علم دینی عبدالله جوادی آملی"، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، قم، دانشگاه قم، سال هجدهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۵.
کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۲، چ ۴، بیروت، دارصعب-دارالتعارف، ۱۴۰۱ق.
لیدیمن، جیمز، فلسفه علم، ترجمه حسین کریمی، تهران، حکمت، ۱۳۹۳.

مجتهد شبستری، محمد، نقد قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها و راه حل‌ها)، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.

مشکی، مهدی، درآمدی بر مبانی و فرایند شکل‌گیری مدرنیته، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

مصباح یزدی، محمد تقی، راه و راهنماشناسی، چ ۷، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.

مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، چ ۴۶، تهران، صدرا، ۱۳۶۶.

میرباقری، سیدمحمد مهدی، نظام فکری، قم، انتشارات داخلی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
_____، اندیشه تمدن نوین اسلامی: گفتارهایی در تبیین رویکرد فکری سید منیرالدین حسینی الهاشمی، قم، تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۴.

نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، قم، سهروردی، ۱۳۸۰.

