

The Place of the Super-material World and Super-material Factors in Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Religious Science

Ghasem Tarkhan

Assistant professor, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran
tarkhan86@gmail.com

Mohammad Reza Behzadi Moghaddam

PhD student, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran
mrbehzadi@yahoo.com

Ayatollah Javadi Amoli's theory of religious science has recently attracted the attention of scholars. In this paper, we ask about the role of super-material world and super-material factors in the theory of religious science. In the first stage, we consider notions of "science" and "religion," as well as attributes of "religious" and "scientific" and then the combined notion of "religious science" in his view, showing his meticulousness in the distinction between two levels of analysis—logico-philosophical and historico-sociological analyses of science. We then note that a crucial point in the debate over religious science is a hierarchical view of the world and the belief in a close tie between different worlds, which have both been captured in Ayatollah Javadi's theory. The approach culminates in a critique of "methodological distinction" in sciences, replacing "subject-matter" with "methodological synthesis" as a criterion for the distinction of sciences in proportion to existential stages of the "subject-matter." Thus, he proposes "methodological synthesis" as a practical way out of the present problems of sciences and out of theoretical impasses, although the subject-matter under question might be one-dimensional and thus, only in need of deploying a unique method. The outcome of this approach is what rightly deserves to be characterized as both scientific and religious.

Keywords

Methodological distinction, material world, religious science, super-material world, super-natural causes, methodological synthesis.

جایگاه عالم فراماده و عوامل فرامادی در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

قاسم ترخان*

محمد رضا بهزادی مقدم**

چکیده

نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی از نظریه‌هایی است که در چند سال اخیر توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است. نوشتار حاضر با طرح این پرسش که «عالم فرامادی و عوامل فرامادی چه جایگاهی در نظریه علم دینی دارند؟»، در مرحله نخست هر کدام از مفاهیم «علم»، «دین»، «صفت‌های دینی» و «علمی» و سرانجام مفهوم ترکیبی «علم دینی» را از نگاه ایشان بررسی کرده، دقت ایشان را در تفکیک میان دو سطح از تحلیل، یعنی تحلیل منطقی - فلسفی و تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی از علم نشان داده است. آن‌گاه به این مطلب توجه می‌دهد که سلسله‌مراتبی دیدن عالم و اعتقاد به ارتباط وثیق میان عوالم مختلف یکی از بزنگاه‌های طرح مبحث علم دینی است که به‌خوبی در نظریه ایشان منعکس شده است. این نگرش در نهایت به نقد «تفکیک روشی» در عرصه علوم رایج منجر شده و با جایگزینی «موضوع» به عنوان ملاک تفکیک علوم، «تلفیق روشی» را در صورت نیاز و به تناسب مراتب وجودی «موضوع»، به عنوان راه‌حلی عملی جهت برون‌رفت از مشکلات علوم فعلی و نیز گرفتارنشدن در بن‌بست‌های نظری پیشنهاد می‌دهد؛ گرچه ممکن است موضوع مورد مطالعه‌ای به دلیل تک‌ساحتی بودن، فقط نیازمند کاربست یک روش منحصر به فرد باشد، خروجی این نگرش، محصولی است که برآورنده هر دو صفت علمی و دینی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

تفکیک روشی، عالم ماده، علم دینی، عالم فراماده، علل فراطبیعی، تلفیق روشی.



مقدمه

نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی از به‌روزترین نظریه‌هایی است که در چندسال گذشته بر ادبیات این حوزه تأثیر مشهودی نهاده است. این تأثیر از یک سو ناشی از شخصیت علمی ایشان و از سوی دیگر مرهون قوت علمی، سازگاری درونی، ناظر بودن به صحنه عمل و همچنین برگرفته شدن از مبانی فلسفی برخوردار از انسجام معرفت‌شناختی در حوزه‌های دین‌شناسی و علم‌شناسی است. نظریه ایشان را می‌توان از منظرهای مختلفی واکاوی کرد که یکی از این جنبه‌ها توجه به چگونگی پذیرش وجود عوامل فرامادی و سپس نقش و ارتباط آنها با دیگر موجودات به‌ویژه عالم ماده و موجودات مادی است. اهمیت این جنبه زمانی مشخص می‌شود که بدانیم بر اساس آیات و روایات اسباب تأثیرگذار در جهان به اسباب مادی اختصاص ندارند و ورای عوامل مادی، امور دیگری نیز در جهان و زندگی انسان‌ها تأثیرگذارند که البته امکان تبیین تجربی و حسی آنها وجود ندارد. حضور این جنبه در نظریه ایشان چنان پررنگ است که برخی این نظریه را با عنوان «توجه به مراتب طولی آفرینش و متناسب با آن مراتب طولی عقل در درک حقایق عالم و تلازم همه‌جانبه عقل و نقل» (سوزنجی، ۱۳۸۹: ص ۲۹۹) نام نهاده‌اند.

از این رو ضمن توجه به مفاهیم «علم»، «دین» و «صفت دینی» از منظر صاحب نظریه، خواهیم کوشید پس از استخراج عناصر مورد نظر به تحلیل شایسته‌ای از این نظریه دست یابیم.

۱. علم دینی در نگاه آیت‌الله جوادی آملی

ایشان برای اینکه زمینه را برای امکان و وقوع علم دینی مهیا کند، دو گام عمده پیموده‌اند: نخست با بررسی ماهیت علم و اتخاذ دیدگاه برگزیده توانستند در جایگاه یکی از پیروان فلسفه صدرایی به اشکالها پاسخی تخصصی دهند و سپس با ورود جدی به مباحث علم اصول فقه و همچنین با رویکرد خاصی به «الهیات» (مبحث نبوت)، دیدگاه خود را درباره ماهیت دین بیان کنند و از رهگذر این دو گام توانستند نسبت معقولی میان علم و دین برقرار سازند.



نظر

جایگاه عالم فراماده و ... در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

۱-۱. علم‌شناسی

از منظر ایشان آنچه واقعاً علم است، به دلیل اینکه کشف از واقع و حقیقت می‌کند، اسلامی است؛ چه شرقی باشد و چه غربی، خواه از راه تجربی و نیمه تجربی باشد و خواه از راه برهان تجریدی یا شهودی (جوادی آملی، ۱۳۹۲، «ب»: ص ۳۴؛ همو، ۱۳۹۲، «ج»: ص ۶۵). توضیح اینکه علم اگر علم باشد، نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیراسلامی نمی‌شود...؛ زیرا علم صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده این حقیقت را در نیابد و خلقت خدا را طبیعت بپندارد. اینان [کفار] بخشی از حقیقت را می‌گیرند و بخشی از آن (ارتباط طبیعت با خداوند و مبدأ تعالی) را انکار می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۳-۱۴۴). بر این اساس، از حیث مقام ثبوت، قید اسلامی برای علم، یک قید توضیحی است، نه احترازی.

نکته مهم در بیان ایشان آن است که در طرح مباحث علم دینی، دینی یا به تعبیر اخص اسلامی شدن علوم، نیازمند پیمودن مراحل و فراهم ساختن شرایطی است که هر یک بر اساس مبانی خویش بر شمرده‌اند. در این میان، آیت‌الله جوادی آملی، پارادایم حاکم بر پژوهش‌های این حوزه را شکسته و رویکرد جدیدی را در فهم از علم ارائه کرده‌اند (عبداللهی، ۱۳۹۳: ص ۴).

مرکز ثقل این بخش از گفتار ایشان بر ارائه تصویر متمایزی از وهم و خیال قرار دارد. «وهم» عبارت است از ادراک معانی جزئی و «خیال» به معنای تصرف در صورت‌های حسی ذخیره‌شده در ذهن است و این دو در مقابل تعریف «علم» که به معنای شناخت مطابق با واقع است قرار دارند. آغشته شدن علم ما به وهم و خیال موجب می‌گردد تا از شدت مطابقت با واقع آن کاسته شده و در نتیجه نتوان بر مبنای آن گام‌های بعدی را برداشت.^۱

۱. در تفکیک میان علم با وهم و خیال این پیش‌فرض مستتر است که ما از نظر هستی‌شناسانه اصل واقعیت را پذیرفته (رنالیست وجودی) و از نظر معرفت‌شناسانه نیز قادر به شناخت مطابق با این واقع (رنالیست معرفتی) خواهیم بود (طباطبایی، ۱۳۶۴: ص ۱۳۱).



۱-۱-۱. تفکیک حقیقت علم با تحقق خارجی آن

نکته مهمی که صاحب نظریه در بررسی مفهوم «علم» بدان اشاره کرده و البته در بسیاری از نقدها بر این نظریه نیز مورد غفلت واقع شده، تفکیک میان دو مفهوم «حقیقت علم» و «تحقق خارجی علم» یا به تعبیرهای دیگر تفکیک میان «مقام ثبوت» و «مقام اثبات» یا «تحلیل فلسفی - منطقی» و «تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی» از علم است. این بی‌توجهی به بدفهمی فحوای این نظریه انجامیده است. عبارت زیر موضع ایشان را در بیان این تفکیک به خوبی نشان می‌دهد:

چون حقیقتاً عالم، صنع خدای تعالی است، پس علم حتماً الهی و دینی است و هرگز علم الحادی نداریم و از آن جهت که علم، کشف طبیعت و جهان است و جهان مخلوق و فعل خداست، علم پرده از فعل خدا برمی‌دارد و لذا الهی و دینی است. این عالم است که بر اثر اتکا به فلسفه علم الحادی و فلسفه مطلق الحادی، علم را ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و تفسیر تحریف‌شده‌ای از جهان عرضه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۲۷-۱۳۰).

با بررسی وضعیت علم در دوره جدید از این منظر روشن می‌شود که این علوم جدید، به واقع علم نیستند؛ زیرا ذیل فلسفه‌های الحادی واقع شده‌اند و از آنها تأثیر پذیرفته‌اند و در نتیجه در زمره توهمات و خیالات جای می‌گیرند یا اینکه خروجی نهایی آنها ملغمه‌ای از ترکیب علم با توهمات و خیالات است. علم امروزی از سویی با این ادعا که شأنیت علم به دوری جستن از هرگونه مابعدالطبیعه و... است، پیوند خود را با دین و مبادی هستی‌شناسی الهی قطع می‌کند، درحالی‌که واقعیت آن است که علوم جدید به جای مبادی هستی‌شناسی الهی، مبادی هستی‌شناسی دیگری را جایگزین کرده است. از سوی دیگر، این علم مدعی است ارزش‌ها در بررسی‌های علمی جایگاهی ندارند و باید با قاطعیت و به‌منظور دست‌وپاگیر نبودن از این عرصه خارج شوند که البته چنین نگرشی بیانگر فروغلتیدن در دامن تلقی خاصی از نسبیّت‌گرایی در حوزه ارزش‌هاست. به بیان استاد جوادی آملی «علوم زیرمجموعه فلسفه علم است که فلسفه





مضاف شمرده می‌شود و فلسفه مضاف خود زیرمجموعه فلسفه مطلق است» (همان: ص ۱۲۸). در این صورت، جایگاه این علوم در نظام معرفتی و ارتباطات میان آن و هستی‌شناسی الهی و همچنین ارزش‌های حاکم بر زندگی معلوم می‌شود. در نتیجه «اگر به این توجه کنیم که هر علمی، فلسفه علم خاص خود را دارد (فلسفه مضاف) و هر فلسفه علمی، برخاسته از نگرش خاص فلسفی است (فلسفه مطلق)، کم‌کم به این نتیجه می‌رسیم که اساساً چیزی به نام علم خنثی و بی‌طرف نداریم؛ بلکه علم^۱ از دو حال خارج نیست: یا الهی است یا الحادی... البته ممکن است خود دانشمند به این نکات توجه نداشته باشد و غفلت بورزد که فلسفه مطلق - که اساس فلسفه علم و در نتیجه ریشه خود علم است - دَوْران میان نفی خدا و اثبات آن دارد؛ اما این جهل و غفلت شخص دانشمند، واقع امر دانش را تغییر نمی‌دهد؛ پس علم سکولار [بی‌طرف] نداریم؛ گرچه عالم سکولار [بی‌طرف] داشته باشیم؛ به این معنا که عالمی که از توقف و تکیه‌زدن علم بر مبانی فلسفی‌اش غافل است، بگوید: من به این مسائل چه کار دارم؛ من مثلاً فیزیک می‌خوانم و به تحقیقات فیزیکی اشتغال دارم» (همان: ص ۱۲۷-۱۳۰).

ایشان علم کنونی را به سبب پیروی از فلسفه الحادی، غیرالهی و الحادی دانسته و معتقدند هندسه مطالعاتی این علم افقی است؛ «یعنی فلان موجود معین پیش‌تر چنان بود و اکنون چنین است و پیش‌بینی می‌شود که در آینده نزدیک یا دور به فلان صورت یا وضع درآید؛ بدون آنکه از مبدأ فاعلی آن سخنی به میان آید» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۱۱). در اینجا موضع آیت‌الله جوادی آملی به موضع رایج در عرصه علم دینی نزدیک می‌شود که معتقد است ما با نظر به علم موجود و نتایج آن در چنددهه گذشته، با شهود خود به وجود انحرافی در آن پی می‌بریم و این فهم است که راهنما و مشوق ما در ورود تفصیلی به چنین مباحثی بوده است. ایشان به خوبی نقاط ضعف علوم موجود غربی را درک می‌کنند؛ اما برای ارائه راه‌حلی واقعی و عملی نیازمند فراهم‌سازی بستری هستند

۱. توجه شود که منظور تحقق خارجی علم است.

تا توان پایه‌گذاری بنیانی سدید و محکم را داشته باشد. به همین روی با هوشمندی مباحث اولیه خود در زمینه تفکیک حقیقت و تحقق خارجی علم را مطرح می‌کنند تا پس از ارائه تصویری از علم موجود و بررسی ویژگی‌های آن، ظرفیت لازم را برای ارائه راه‌حلی جهت برون‌رفت از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب فعال سازند.

۲-۱-۱. وضعیت موجود علم

سخن‌نهایی ایشان در تحلیل وضعیت علم موجود این است که در کنار جنبه‌های مثبت و به دور از وهم و خیال علوم جدید، آنچه امروزه در مراکز علمی و دانشگاه‌ها در حال تدریس و تدوین است، از اساس دارای اشکال است و نمی‌توان با اصلاحات موضعی و مقطعی آن را از این اشکالات رهانید و این مطلبی است که ناقدان نظریه توجه لازم را بدان نکرده‌اند:

در گذشته که رشته‌های گوناگون دانش به شکل کنونی آن تخصصی و مجزا نشده بود، علوم و معارف در یک نوع هماهنگی و ارتباط محتوایی به رشد خود ادامه می‌دادند. فلسفه الهی عهده‌دار برخی مبانی مهم و اساسی علوم تجربی بود و داد و ستد علمی بین آنها برقرار بود. تخصصی‌شدن گستره علوم و دانش‌ها این اثر مهم را به دنبال داشت که داده‌ها و نتایج آنها بیگانه و بی‌ارتباط با هم شکل می‌گیرند و تصویری مبهم و نامتجانس و عیب‌ناک از عالم و آدم عرضه می‌کنند... علوم موجود و متعارف و طبعاً دانشگاه‌ها و مراکزی که در چارچوب این ناهماهنگی درونی و بیگانه‌سازی ناموجه به تحقیق و پژوهش مشغول‌اند، از اساس عیب‌ناک هستند؛ چه عیبی بالاتر از اینکه در عرصه‌ای از دانش و معرفت، حقایق و واقعیاتی که دیگر شاخه‌های معرفتی در اختیار می‌نهند، نادیده گرفته شوند و نسبت به وجود آنها تغافل و تجاهل روا داشته شود. علوم تجربی موجود معیوب است؛ زیرا در سیری افقی به راه خود ادامه می‌دهد. نه برای عالم و طبیعت مبدأیی می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد و نه دانشی که خود دارد، عطای خدا و موهبت الهی می‌یابد (همو، ۱۳۸۶: ص ۱۳۴-۱۳۵).





مهم آن است که آیت‌الله جوادی آملی از چنین منظری به علم دینی می‌نگرند و راه‌حل‌های بعدی ایشان نیز بر همین مبنا استوار است؛ به بیان دیگر، ایشان اولاً بر نقش مبانی هستی‌شناختی توحیدی در مقام اثبات علوم و ثانیاً بر وضعیت موجود علوم (تفکیک علوم تجربی از فلسفه الهی و پدیداری نقص معرفتی) تأکید می‌ورزند؛ و این نکته بیانی دیگر از تبیین جایگاه عالم فراماده و عوامل فرامادی در علوم است که در نظریه ایشان برجستگی خاصی دارد.

۲-۱. دین‌شناسی

گام ضروری دیگر برای داشتن درک صحیحی از علم دینی، دستیابی به فهم واقعی از دین است. از منظر ایشان دین دربردارندهٔ مجموعه قوانین و مقررات ثابتی است که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو می‌باشد. بر این مبنا دین نه تنها مخالف با عقل نیست، بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی است ... و دین نه تنها مغایر با علم نیست، بلکه میزانی اساسی برای توزین قوانین علمی می‌باشد؛ زیرا معارف دینی همان قوانین ثابت الهی هستند که انسان‌های پاکی آنها را آشکار کرده‌اند؛ کسانی که «پروردگار متعال آنها را در محرم‌خانه خود پذیرفته و با ذات عقل آنها سخن گفته»؛ پس آنچه را که آنها یافته‌اند با عقل مشوب و عقل رنگ گرفته از وهم و خیال نیست...؛ به همین دلیل آدمیان موظف‌اند القائات ایشان را که همان وحی ناطق است به عنوان اصول ثابت و مستحکم حرکات‌های علمی و عملی خود در نظر گرفته و کاوش خود را درباره آن اصول شکل دهند (همو، ۱۳۹۲، «الف»: ص ۱۶۸-۱۶۹)؛ از این رو یکی از ریشه‌های نزاع میان علم و دین در غرب که به قطع پیوند دین با مبادی عقلی و هستی‌شناسی الهی برمی‌گردد، اصلاح خواهد شد و دین با اثبات جهان غیب، فطرت ثابت انسان و خلقت سنت‌های تغییرناپذیر خداوند سبحان، افزون‌بر ابطال فلسفه‌های مادی، راه را بر فرضیه‌های متکی بر آن فلسفه‌ها نیز می‌بندد.

۳-۱. معنای دینی بودن

پس از دست‌یابی به تلقی و فهم صحیح از دین، لازم است به تفاوت میان دو مفهوم «دین» و «دینی» و شیوه انتساب یک مطلب به دین و دینی شدن آن توجه داده شود. در این باره، ملاحظه دو نکته راهگشاست:

نخست اینکه گاهی مطلبی با همه ویژگی‌هایش در متن دین می‌آید؛ مانند عبادت‌های توقیفی که همه واجبات و مستحبات و بلکه آداب و گاهی اسرار آنها به صورت صریح یا ضمنی یا التزامی در کتاب و سنت معصومان علیهم‌السلام آمده است؛ گاهی نیز مطلبی به صورت یک اصل کلی و جامع می‌آید که مبین قاعده‌ای علمی و اصلی تجربی، فلسفی و مانند آن است، بدون آنکه حدود و شرایط آن بیان شده باشد؛ مانند بسیاری از مسائل دانش اصول فقه و بعضی از مسائل مربوط به معاملات در فقه... آشنایان با این دو بخش عظیم از علوم اسلامی می‌دانند که هرگز این دو قسم همانند بخش عبادی فقه سرشار از نصوص دینی نیست (همان: ص ۷۸-۷۹). نیز استنباطی بودن این گونه فروع، مانع از دینی بودن آنها نیست؛ بنابراین فروعی که از طریق آن اصول استنباط می‌شوند، همگی در حوزه معارف دین جای دارند و معیار دینی بودن ذکر تفصیلی آنها در متون دینی نیست (همان: ص ۱۵۹).

مطلب قابل توجه در اینجا پیوندی است که استاد جوادی آملی میان این مقدمات با مباحث عقلی و نظری برقرار می‌کنند؛ به گونه‌ای که در عمل بسیار مهم و ثمربخش است. ایشان به صراحت بیان می‌دارند که چنین تقسیم‌بندی‌ای میان اصول و فروع و ویژگی‌های هر یک، به دانش‌های عملی منحصر نبوده، بلکه وحی در معارف نظری نیز مطالب مهمی دارد که می‌تواند در علوم نظری محل تأمل و استنباط‌های متعدد قرار گیرد؛ به طوری که «دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است، بلکه علاوه بر آن خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است (همان: ص ۷۸). همچنین «عبارت "علینا القاء الاصول وعلیکم التفریع" ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است،





نه فقط فقه؛ و اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان‌بینی دارند، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست؛ و همان‌طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلایی بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی [علم اصول فقه] قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار برخی از نصوص دینی دیگر که به‌عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و فنون دیگر تبیین شود و آن‌گاه به نصوص وارد [شده] درباره جهان‌بینی، تاریخ، سیره، اخلاق، صنعت و مانند آن پرداخته شود. هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن مثلاً علم طب آن باشد که تمام فرمول‌های ریز و درشت آن چون نماز و روزه در احادیث آمده باشد؛ چنان‌که معنای اسلامی بودن علم اصول فقه هم این نبوده و نیست» (همان: ص ۸۱).

این نکته مرکز ثقل نظر ایشان است که بر اساس آن ما نه تنها می‌توانیم، بلکه باید برای علوم مختلف خط مشی کلی و نقشه راهی را بر اساس اصول مستخرج از جهان‌بینی الهی و دینی و نیز بر مبنای روش‌شناسی صحیحی که باید از اجتهاد مرسوم الگوگیری شود، طراحی کنیم و دشواری چنین کاری را توجیهی بر انجام‌ناپذیری آن قلمداد نکنیم.

دوم آنکه جدای از چگونگی انتساب یک علم به دین و دینی‌دانستن آن بر اساس میزان اجمال یا تفصیل پرداختن به آنها در متون دینی، مسئله دیگری که تصحیح‌کننده و تکمیل‌کننده فهم ما از دینی بودن یک علم می‌باشد، آن است که ظنی بودن این علوم - به‌ویژه در علوم تجربی - مانع دینی بودن آنها نخواهد شد؛ زیرا «درجه استناد مضامین آنها به اسلام، مرهون درجه علمی آنهاست؛ یعنی اگر ثبوت علمی آنها قطعی باشد، استناد آنها به اسلام یقینی است و اگر میزان ثبوت آنها ظنی باشد، میزان اسناد آنها به اسلام در حد مظنه است و اگر ثبوت آنها احتمال صرف و مرجوح باشد، اسناد آنها به اسلام نیز در همین حد است؛ نظیر استنادهای گوناگون مسائل فقه و اصول فقه و تفسیر و سیره و اخلاق و دیگر علوم که اسلامی بودن آنها مورد پذیرش است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۱۲-۱۱۸)؛ از این‌رو کشف خلاف در علوم تجربی یا ریاضی هرگز زیان‌بار نیست؛

همان گونه که کشف خلاف در دیگر موارد استناد نیز ضروری نمی‌رساند (همو، ۱۳۹۲، «الف»: صص ۸۰ و ۱۷۲-۱۷۵).

بر این اساس، اولاً وجود اختلاف در علم، دلیل نمی‌شود که اصل علم از دینی بودن خارج شود؛ زیرا در علومى مانند فقه و تفسیر نیز که همگان در اسلامى بودن آنها هم‌نظرند، میان فقیهان و مفسران در فهم یک آیه یا روایت اختلاف‌نظرهایی پیش می‌آید؛ ثانیاً اختلاف‌نظر دلیلی بر بطلان هر دو دیدگاه نیست؛ زیرا همواره میان حق و باطل هم‌اختلاف بوده است؛ ثالثاً وجود اختلاف‌نظر در فهم متدینان، به قداست دین و معرفت دینی لطمه‌ای نمی‌زند؛ زیرا قداست معنوی دین مایه قداست معرفت دینی شده، نه نقدناپذیری آن؛ یعنی اگر مجتهدی تمامی تلاش خود را در فهم دین مبذول داشت، ولی دچار خطا شد، با اینکه به حقیقت دین دست نیافته، ولی سعی او مقدس و مشکور است و آن قداست معنوی دین همچنان بر او سایه می‌افکند؛ هر چند نظر او قابل نقد است.

۲. جایگاه عوامل فرامادی در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

پس از آشنایی با نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، باید اهمیت توجه به عوامل فراطبیعی در این نظریه را نشان داد و روشن ساخت که ایشان در چه مواردی به صورت مستقیم از عوامل فراطبیعی و تأثیر آنها بهره می‌برند و نیز به صورت غیرمستقیم پیش فرض‌ها و الزامات منطقی نظریه ایشان در این حیطه چیست؟ به نظر می‌رسد در نظر گرفتن مطالب پیش گفته و دقت نظر در بندهای پیشنهادی هفتگانه ایشان برای تولید علم دینی می‌تواند راهگشا باشد.

۲-۱. عوامل فرامادی محور نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

در بخش اول بیان شد که راه برون‌رفت از وضعیت موجود علوم انسانی نزد ایشان بازنگری در نسبت علم با دین و بازگشت علوم مختلف به‌ویژه علوم تجربی رایج به جایگاه صحیح خود در منظومه علوم و ایجاد نسبت منطقی میان آنهاست. به باور ایشان اولاً علم باید اندازه خود را بشناسد و درصدد ارائه جهان‌بینی بر نیاید، بلکه باید منابع





معرفتی دیگر یعنی وحی و به تبع آن نقل معتبر و عقل تجربیدی (فلسفه)، عهده‌دار ارائه جهان‌بینی باشند؛ ثانیاً سرشت چنین علمی باید بازنگری شود و نقص‌های اساسی آن برطرف گردد. این امر به اموری بستگی دارد که در رأس آنها تجدیدنظر در ایده «تقابل علم و دین» است؛ یعنی توجه کند که دین در منظری فراتر از علم می‌نشیند و علم و عقل را در حریم خویش جای می‌دهد. علم عقلی (تجربی و تجربیدی) در درون هندسه معرفت دینی واقع می‌شود و به همراه نقل عهده‌دار ترسیم محتوای دین می‌گردد. پس اگر تعارضی متصور شود، میان علم و نقل است و هرگز میان علم و دین تعارضی نیست (همو، ۱۳۸۶: ص ۱۴۰).

بر این اساس زیربنای نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، نوع‌نگرش و تصویری است که از حکمت متعالیه صدرایی در زمینه شناخت هستی و موجودات به دست می‌آید؛ نگرشی که در آن برخی از حقایق به بهانه شناخت برخی دیگر نادیده انگاشته نمی‌شوند و همگان در ساختاری منظم و منسجم، در طول و عرضی مشخص و با مؤلفه‌هایی روشن به نمایش درمی‌آیند؛ به گونه‌ای که هر حقیقتی نقطه‌ای منحصر به فرد از این نقشه کلان «خلق و امر» را پر کرده و کنش و واکنش‌هایی را با دیگر نقاط دارد. در نظریه استاد جوادی آملی حضور مستقیم و غیرمستقیم علل فراطبیعی و تحلیل‌های مبتنی بر آنها، چنان پرنسنگ است که با فرض حذف آنها از این نظریه تقریباً چیزی بر جای نخواهد ماند؛ به بیان دیگر توجه به نقش مبانی هستی‌شناختی توحیدی در مقام اثبات علوم و اینکه این مهم بر عهده علم نیست و همچنین بیان نقص معرفتی این علوم، حکایت‌گر جایگاه ویژه عالم فراماده و عوامل فرامادی در نظریه علم دینی ایشان می‌باشد.

۲-۲. توجه مستقیم و غیرمستقیم به عوامل فرامادی در نقشه راه تولید علم دینی

بر اساس مبانی پیش‌گفته ایشان مواردی برای اسلامی کردن علوم تجربی و متن‌های درسی دانشگاه‌ها پیشنهاد می‌دهند که از آن می‌توان توجه مستقیم و غیرمستقیم ایشان به عوامل فرامادی را دریافت. راهکارهای پیشنهادی ایشان به شرح زیر است:

۱. «عنوان "طبیعت" برداشته شود و به جای آن عنوان "خلقت" قرار گیرد؛ یعنی اگر

عالمی بحث می کند که فلان اثر در فلان ماده معدنی هست یا فلان گونه گیاهی چنین خواص و آثاری دارد، با تغییر عنوان یادشده این گونه می اندیشد و آن را تبیین می کند که این پدیده ها و موجودات چنین آفریده شده اند» (همان: ص ۱۴۱).

منظور از این پیشنهاد صرفاً یک تغییر ظاهری در متن ها و اصطلاح های به کاررفته در کتاب های علمی و درسی نیست؛ بلکه مقصود حاکم کردن چنین نگرش هستی شناسانه برخاسته از فهم توحیدی از جهان در عمق نگاه عالم و دانشمند یا متعلم و محقق با همه تفصیل های نهفته در آن است و اساساً اگر جز این باشد، بی گمان محکوم به شکست است؛ زیرا آنچه به صورت سازگار پیوند نخورد، دوام نخواهد داشت؛ چه عضوی از بدن باشد یا عقیده و تفکری در ذهن.

روشن است که تفکیک میان دو مفهوم طبیعت و خلقت از توجه به وجود و تأثیر عوامل غیرمادی نشئت می گیرد. طبیعت واژه ای است که تداعی کننده نگرش طبیعت گرایانه به جهان است. این نگرش جهان را صرفاً مادی دانسته و امور فراتر از موجودات طبیعی و جهان مادی را یا نفی می کند (طبیعت گرایی هستی شناسانه) و یا دخالت دادن این مفاهیم در تبیین علمی رخدادها را ممنوع تلقی می کند (طبیعت گرایی روش شناسانه). خودبنیاد و خودمختار دیدن جهان مادی، آسیبی است که کاربست مفهوم خلقت در رفع آن می کوشد. در نتیجه تفکیک میان این دو واژه، شیوه ای است که عقبه ای راهبردی دارد که همانا در نظر گرفتن علل فرامادی در فهم از جهان و تبیین آن است.

۲. «عنوان خالق که مبدأ فاعلی است ملحوظ باشد؛ یعنی آفریدگار حکیم صحنه خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه ای باشند» (همان).
در این بند به علت فاعلی توجه ویژه ای شده است؛ بدین معنا که پذیرش عاملی فرامادی به نام خدا - به عنوان مهم ترین، اثرگذارترین و واقعی ترین عامل - هم در دینی کردن علم نقش مؤثری دارد و هم قرائت این چنینی از نقش این عامل - قرائت حکمت متعالیه از علیت الهی - مسیر پیش روی ما را در فرایند تولید علم دینی مشخص تر خواهد کرد.



دیدن



هنگامی که خالق و آفریننده‌ای در ابتدای خلقت دیده شود، آن گاه هم سلسله موجودات به صورتی سازوار ترسیم می‌شود و هر مرتبه‌ای جایگاه خود را می‌یابد و هم انتظار ما از هر مرتبه و هر عضو این سلسله و کارکرد آن به درستی تنظیم خواهد شد. در اینجا قاعده الواحد^۱ وظیفه این چنینش را در ذهن عالم و معلم و متعلم و پژوهشگر برعهده می‌گیرد. با در نظر گرفتن این نگرش، دیگر هیچ استبعادی در پذیرش اثرگذاری عالم فراماده در عالم ماده نخواهیم داشت و نگران این نخواهیم بود که ایمان دانش آموز و دانشجو در معرض تهدید علوم رایج در کلاس‌ها و پیامدهای مستقیم و غیرمستقیم آنها بر ناخودآگاه آنان قرار دارد. با این رویکرد درمی‌یابیم که نه تنها عالم فراماده بر عالم ماده اثر می‌گذارد، بلکه عالم ماده همه هستی خود، همه مؤلفه‌های خود و همه قوانین حاکم بر هر مرتبه و هر عضو خود را از هستی، مؤلفه‌ها و قوانین عالم فراماده می‌ستاند.

۳. «هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است، به عنوان مبدأ غایبی منظور شود» (همان: ص ۱۴۱).

درک واقعی و صحیح از علیت غایبی موجب می‌گردد تا ما حدّ استفاده و میزان تصرف و تسخیر در عالم را در نظر گیریم و مانع از آن می‌شود تا با استیلای بر طبیعت موجبات پدید آمدن بحران‌های مختلف اعمّ از بحران انسانی در زمینه‌های متعدد و بحران زیست‌محیطی در سطوح گوناگون را فراهم آوریم. این مهم اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه الله را به عنوان ربّ پذیرفته و درکی از «اَنَا اللهُ وَاَنَا الْيَهُودُ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) داشته باشیم. بی‌گمان اگر انسان بر اساس بینش ربطی به خود و جهان نگریسته و درک صحیحی از «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) داشته باشد، هدفمندی و تعهد خود را با جان و دل می‌پذیرد؛ از این رو در این بند به‌طور غیرمستقیم شاهد نقش و حضور علل فراطبیعی می‌باشیم.

۱. در اینجا قرائت فیلسوفان به‌ویژه فیلسوفان حکمت متعالیه از این قاعده مد نظر ماست؛ و گرنه قرائت‌های دیگری نیز هستند که با قرائت مورد نظر ما تفاوت‌هایی دارند (برای آشنایی تفصیلی با این خوانش‌های مختلف، نک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۶).

۴. ایشان در سه بند بعدی با هدف نفی تک‌روشی در علم، به بررسی آن از زوایای گوناگون پرداخته‌اند. در بند چهارم با پذیرش «موضوع» به‌عنوان سنجۀ دسته‌بندی علوم و نفی تفکیک روشی (استفاده از یک یا ترکیب چند روش، به صورت درهم‌تنیده به نسبت اینکه هر موضوعی چه امتدادی در عالم داشته و چه سطحی از خلقت و سلسله آفرینش را اشغال کرده باشد)،^۱ می‌گوید: «محمور بحث، دلیل معتبر عقلی [اعم از تجربی یا تجربیدی] یا نقلی - مانند آیه قرآن یا حدیث صحیح - قرار گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۱). در بند پنجم، با اشاره به اینکه نقل یقینی یا ظنی می‌تواند علم یقینی یا ظنی تولید کند و این درجه‌بندی هیچ‌گونه نگرانی یا سستی را در این علم تولیدی وارد نمی‌سازد، می‌گوید: «از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد شود» (همان: ص ۱۴۱). در بند ششم با رد تفکیک روشی می‌گوید: «در هیچ موردی دعوی «حسبنا العقل» نباشد؛ چنان که ادعای «حسبنا النقل» مسموع نشود» (همان).

بی‌گمان با تحلیل مراتب آفرینش و دیدن جهان ماده در طول جهان‌های غیرمادی، آنچه مسیر ما را در شناخت این حقایق روشن می‌سازد موضوع و مرتبه‌ای است که آن موضوع در آنها حضور دارد؛ نه اینکه از آغاز خود را به روشی خاص محدود کنیم و چون این روش توان لمس حقایق مراتب دیگر را ندارد، به انکار آنها پردازیم. در نتیجه موضوع به‌عنوان محک و سنجۀ دسته‌بندی علوم، ما را به اتخاذ این راهبرد رهنمون می‌گردد که برای فهم و شناخت همه جنبه‌های یک موضوع، از یک یا ترکیب چند روش به صورت درهم‌تنیده استفاده کنیم؛ از این رهگذر است که رشته‌های مختلف علمی و علوم تولیدی جایگاه واقعی خود را خواهند یافت؛ برای مثال در رشته‌هایی مانند روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی (از شاخه علوم انسانی) و حتی پزشکی (از شاخه علوم زیستی) که هدف آنها بررسی حالت‌های روانی فرد یا رفتارهای اجتماعی و یا بدن انسان و اثر عوامل بیماری‌زا بر روی آن است، می‌توان موضوع مورد بررسی را «انسان»

۱. علامه طباطبایی نیز بر این رویکرد تصریح دارند: «تمایز علوم به تمایز موضوعات است؛ یعنی نسبت میان دانش‌ها در نسبتی که بین موضوعات آنهاست سنجیده می‌شود» (طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۶۰).





دانست. سپس چون بر اساس حکمت الهی و با دلایل عقلی می‌پذیریم که انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است و این دو در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و به عبارتی چنین موضوعی (انسان) بجز مرتبه عالم ماده، عوالم دیگر را نیز پر کرده است، در نتیجه «تفکیک روشی» و استفاده از روش تجربی صرف را ناکارآمد دانسته، نیازمند تلفیق روشی و البته روشمند هستیم تا همه مراتب وجودی انسان در هماهنگی با یکدیگر شناخته شوند و علمی تولید کنیم که واقعیت را بهتر پوشش دهد.

۵. در بند هفتم درخواست شده است «تفسیر هر جزئی از خلقت با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به شمار آید؛ نظیر تفسیر تدوین به تدوین؛ زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش آیه، کلمه و سطری از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است. در این صورت، ارتباط موضوع دانش عالمان علم طبیعی با خالق هستی بخش، هم به لحاظ مبدأ آفرینش و هم به لحاظ مقصد و منتهای آن و هم به جهت صراط مستقیم محفوظ می‌ماند» (همان). در اینجا نیز درباره واگرایی بیش از حد علوم تذکر داده و بر مبنای نگرش توحیدی و پذیرش وحدت در عالم، در پی بازگرداندن کثرات موجود در علوم فعلی به وحدتی ساختارمند می‌باشد.

در این بند نیز گرچه تأثیر و حضور غیرمستقیم پذیرش علل فراطبیعی را شاهدیم، اهمیت موضوع در آن است که خواسته شده است روح توحیدی بر علوم به صورت کلان حاکم شود. بر این اساس، عالم به گونه‌ای است که در عین پرهیز از نفی کثرات مشهود در آن، نباید از وحدت حاکم بر آنها نیز غافل بود و باید شناخت واقعیت‌ها را در تار و پودی درهم تنیده جستجو کنیم؛ حال گاهی این ارتباطات را باید در سطح جهان طبیعی و عالم مادی و شهادت دید؛ گاهی نیز ضروری می‌نماید تا پا را فراتر گذاشته و از ارتباطات میان عوالم و درهم تنیدگی میان مراتب و سطوح خلقت سخن برانیم.

از این رو راه برون‌رفت از بسیاری از معضلات و بن‌بست‌های کنونی را باید در «اتخاذ رویکرد هم‌گرایانه» و ایجاد رشته‌های بینارشته‌ای ارزیابی کرد. همان‌گونه که امروزه در

تأسیس رشته‌ای مانند علوم شناختی (Cognitive Science) شاهدیم.^۱ این احساس نیاز و وجود خلأ در ارتباط میان علوم تجربی - هم به‌تمامه و هم به‌صورت جزئی - با علوم عقلی و نقلی نیز دیده می‌شود.

البته نباید از مطالب پیش‌گفته گمان شود که ایشان صرفاً توصیه اخلاقی به دانشمندان علوم - که به اصول و اخلاقیات توجه داشته باشند و خود را از تفکر قارونی برحذر بدارند - و ... را برای دینی کردن علوم کافی می‌داند. اگرچه عبارت‌هایی همچون: «حقیقت آن است که اسلامی کردن علوم به‌معنای رفع عیب و نقص حاکم بر علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با دیگر منابع معرفتی بینیم، نه آنکه اساس علوم رایج را ویران کرده و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه‌های مختلف علوم انتظار بکشیم» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۳ با گزینش)، این گمان را تقویت می‌کند، ولی آنچه از مجموع آرای ایشان برمی‌آید و باور برخی از صاحب‌نظران نیز هست، اصلاح علوم فعلی چیزی غیر از پیوست کردن چند پیش‌فرض و تغییر چند اصطلاح و چسباندن برخی آیات و روایات بدان است: «باید گفت که گرچه موضع ایشان نوعی اصلاح در علوم رایج است؛ نه تولید محتوایی کاملاً متفاوت با این علوم، اما این اصلاح، صرفاً یک کار مکانیکی که با حذف و افزودن عبارات و مطالبی به علوم حاصل شود، نیست» (سوزنجی، ۱۳۸۹: ص ۳۰۴). همچنین خود ایشان به‌صراحت در باور به وجود مشکلی بنیادین در علوم فعلی بیان می‌دارند «کسی که در فضای مسموم تلقی معیوب از علم تنفس می‌کند، در طبیعت جز علل و اسباب مشاهده‌پذیر مادی نمی‌بیند؛ و لذا قادر به فهم این نکته نیست که مبدأ حکیمی که سرتاپای کار او حکیمانه است، بساط عالم را برپا کرده و کارگردان صحنه هستی است و آنچه واقع می‌شود همه به اذن و اراده اوست. این نگاه معیوب تجربه‌زده سمی، سهم و مجالی برای نیایش، دعا و نماز برای تغییر حوادث و وقوع امور طبیعی قائل نیست و همه چیز را مرهون تحقق اتفاقی و شانسی اسباب طبیعی و مادی می‌داند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۳۷). این سخن بیانی

۱. این رشته تلفیقی از پزشکی و نورولوژی (عصب‌شناسی)، روان‌شناسی و فلسفه ذهن است.





دیگر از توجه جدی ایشان به جایگاه علل فراطبیعی است که در پرتو آن وضعیت موجود علوم تغییر می‌یابد و اسلامی خواهد شد.

۳-۲. علل فراطبیعی و کارایی در عرصه عمل

غفلت از ظرفیت‌ها و الزامات توجه به علل فراطبیعی در نظریه ایشان، موجب شده است برخی گمان برند این نظریه در عرصه عمل کارایی ندارد و با محدودیت‌هایی مواجه است. مبتنی بر چنین غفلی برخی نویسندگان نوشته‌اند:

به نظر می‌رسد راهکارهای ایشان بیشتر ناظر به حوزه علوم طبیعی باشد تا علوم انسانی؛ چراکه عمده راهکار ایشان یکی توجه به مبدأ و غایت امور، علاوه بر رابطه‌های عرضی اشیاست؛ و دوم نگاه توأمان به عقل و نقل. البته مطلب دوم ایشان در بازسازی علوم انسانی نیز نقش دارد، ولی مطلب اول عمدتاً در فضای علوم طبیعی قابل طرح است. این اشکال از این جهت مهم است که به نظر می‌رسد معضلاتی که علم جدید برای دین و دین‌داری در حوزه علوم انسانی ایجاد کرده، به مراتب بیش از معضلاتش در حوزه علوم طبیعی باشد و اصلاح در حوزه علوم طبیعی ساده‌تر است. در واقع شاید با وارد کردن نگاه طولی به علوم طبیعی بسیاری از مشکلات این علوم مرتفع شود، اما بازسازی علوم انسانی امری به مراتب پیچیده‌تر و دشوارتر است که کمتر در آثار ایشان مورد تأمل و بررسی تفصیلی قرار گرفته است. البته راهکار دوم ایشان یعنی توجه توأمان به دو منبع معرفتی عقل و نقل در هر پژوهشی، امری است که می‌تواند ثمرات مفیدی در علوم انسانی داشته باشد، اما سخن بر سر این است که براساس همین مبادی دین‌شناختی و علم‌شناختی آیا بهتر نبود راهکارهای تفصیلی‌تری در باب اصلاح علوم انسانی نیز ارائه شود؟ (سوزنجی، ۱۳۸۹: ص ۳۲۲-۳۲۳).

این اشکال اگرچه با دغدغه صحیح و سوگیری درستی بیان شده، به نظر می‌رسد چندان جدی نباشد. در اینجا ناقد محترم لبّ سخن آیت‌الله جوادی آملی در نظریه علم دینی‌شان را در دو نکته خلاصه کرده است: نکته اول را مخصوص علوم

طبیعی دانسته و نکته دوم را در علوم انسانی نیز قابل استفاده می‌دانند. با دقت بیشتر درمی‌یابیم گرچه نکته دوم کارایی قابل توجهی در دینی کردن علوم انسانی دارد، یک نتیجه منطقی و ناشی از فهم صحیح از نکته اول است و بنابراین به نظر می‌رسد نکته اول را نیز نباید به علوم طبیعی محدود دانست. آنچه که ایشان «توجه به مبدأ و غایت امور، علاوه بر رابطه‌های عرضی اشیا» خوانده، همان سلسله طولی و عرضی مخلوقات از خداوند تا پایین‌ترین مراتب هستی است. پذیرش این تصویر است که ما را به عدم پذیرش تفکیک روشی و در مقابل، پذیرش «نگاه توأمان به عقل و نقل» در فهم از جهان ملزم می‌سازد؛ به بیان دیگر، پشتوانه نگاه توأمان به عقل و نقل را باید در سلسله مراتبی دیدن عالم جست، و گرنه دلیلی در رد این گفته نخواهیم داشت که علوم تجربی را به دلیل اینکه فقط با عالم ماده سروکار دارد و ما می‌توانیم این عالم را منقطع از عوالم دیگر - حتی در صورت پذیرش وجود این عوالم (طبیعت‌گرایی روش‌شناختی) - مورد مطالعه قرار دهیم. این نکته دقیقاً همان چیزی است که ناقد محترم در کتاب معنا، امکان و راهکار علم دینی با عنوان «توجه به مراتب طولی آفرینش و متناسب با آن مراتب طولی عقل در درک حقایق عالم و تلازم همه‌جانبه عقل و نقل» تعبیر می‌کند. گویا غفلتی مختصر موجب گردیده تا بین کارایی و کاربرد نکته اول و دوم تفاوتی قائل شوند.

از سوی دیگر، «توجه به مبدأ و غایت امور، علاوه بر رابطه‌های عرضی اشیا» و دقت در سلسله طولی و عرضی مخلوقات از خداوند تا پایین‌ترین مراتب هستی، بیش از آنکه برای علوم طبیعی کارآمد باشد، در حوزه علوم انسانی مؤثر خواهد بود؛ زیرا بررسی صرف عالم ماده با حفظ کلیت آن گرچه نواقص و نارسایی‌هایی در پی دارد، از صرفاً مادی دیدن انسان و رفتارها و حالات درونی او در علوم انسانی و اجتماعی قابل قبول‌تر است و اگر با تسامح و تساهل بتوان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و بی‌توجهی به نقش و تأثیر علل غیرمادی در علوم طبیعی را پذیرفت، پذیرش این رویکرد در علوم انسانی به‌هیچ‌روی قابل چشم‌پوشی نخواهد بود.





در نتیجه نه تنها نکته دوم قابلیت استفاده هم در علوم طبیعی و هم در علوم انسانی را داراست، نکته اول نیز ظرفیت کاربست در فرایند دینی کردن علوم انسانی را - افزون بر علوم طبیعی - خواهد داشت؛ بدین صورت که مثلاً در علوم اجتماعی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و یا اقتصاد، انسان به عنوان محوری‌ترین مفهوم مورد مطالعه در این علوم، دارای برخی جنبه‌های مادی و برخی جنبه‌های غیرمادی است که برای شناخت وی باید تفکیک روشی را کنار نهاده و به تناسب این موضوع از روش‌های ترکیبی برای مطالعه بهره برد.

بر این اساس به نظر می‌رسد این مبنا و نظریه مستخرج از آن، واقع‌بینانه است و در نتیجه قابلیت بیشتری برای عملیاتی‌شدن در مراکز علمی خواهد داشت؛ زیرا در عین توجه به افق مطلوبی که برای علم در نظر دارد، از علم محقق و ویژگی‌های آن نیز غافل نیست و این هر دو را در تعامل با یکدیگر و با هدف دستیابی به مسیری عملی جهت نیل به وضع مطلوب می‌نگرد. همچنین توجه به پیش‌فرض‌های آشکار و پنهان و نیز الزامات منطقی پذیرش هر مفهومی به کاهش نواقص و تناقضات درونی احتمالی نظریه انجامیده و این مهم کار را برای مجریان هموارتر ساخته است.

در پایان باید گفت که ما همچنان این نظریه را نسخه نهایی و کامل دینی‌سازی علوم نمی‌دانیم و بی‌گمان نقدهای دیگری را می‌توان برای آن وارد کرد که نیازمند اصلاح و تکمیل خواهد بود. آنچه از این نظریه در نظر ماست ظرفیت آن برای مباحث علم دینی است که متفکران و متولیان امر را در بن‌بست نظری یا عملی قرار نداده و راه را برای پرداختن به این مباحث باز می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

دقت در ادبیات علم دینی این نکته را به ذهن انسان متبادر می‌سازد که توجه به عالم فراماده در کنار بررسی عالم ماده یکی از محوری‌ترین نقاط افتراق با علم رایج کنونی است؛ آنجا که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به عنوان یک اصل جهان‌شمول، ما را به

چیزی در تقابل با این نکته و منقطع و بی‌نیاز دیدن موضوعات مورد مطالعه در علوم از هر مفهوم و تبیین غیرمادی رهنمون می‌گردد. از همین رو بررسی نسبت میان عالم ماده با عوالم دیگر و مطالعه و تأمل در سازوکار تأثیر عوالم بالاتر در این عالم مسئله‌ای است که می‌تواند راهگشای مباحث علم دینی باشد. آیت الله جوادی آملی از کسانی است که این نقطه محوری را به‌خوبی تشخیص داده و بر مبنای تصویری که از چگونگی این ارتباط ارائه می‌دهند، بنای نظریه خویش را استوار می‌سازند. توجه به سلسله‌مراتبی دیدن عالم و ارتباط وثیق میان عوالم مختلف از بالا به پایین، یکی از بزنگاه‌های طرح مباحث علم دینی است که این مطلب به صورت مقدماتی در نظریه ایشان منعکس شده است؛ هر چند ممکن است در متن نظریه به تفصیل به این مقدمه ورود نداشته باشند.

ایشان تلاش کرده‌اند مسئله را از سه منظر علم‌شناسی، دین‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح کنند؛ در علم‌شناسی کوشیده‌اند از مبانی فلسفه علم معاصر که بنیادهای معرفتی‌اش تفاوت‌چندانی با بنیادهای معرفتی علوم جدید نمی‌کند و حتی می‌توان آن را پشتیبان نظری علوم رایج دانست، فاصله بگیرند و بر اساس مبانی معرفتی اسلامی و هستی‌شناسی برگرفته از این مبانی، علم‌شناسی‌شان را ارائه دهند. ایشان با ورود تفصیلی به مباحث معرفت‌شناسی و در واقع با ارائه یک موضع معرفت‌شناختی مبتنی بر حکمت متعالیه صدرایی در قبال مواضع معرفت‌شناختی فیلسوفان غربی و با بهره‌گیری از مباحث منطق، الهیات (به‌ویژه مبحث نبوت) و اصول فقه، می‌کوشند طرحی از علم دینی به دست دهند که در آن، نسبت عقل و نقل و نیز مراتب مختلف علم (شهودی، تجربی، تجربی) متناسب با مراتب نظام آفرینش در معرفت آدمی تبیین شود تا راهکاری معقول و نقشه‌راهی مقبول برای تحول در مفهوم اجتهاد و گشودن عرصه عقل و نقل بر روی همدیگر برای تولید «علم دینی» مهیا گردد؛ بدین شرط که این محصول به همان میزان که شایسته علمی بودن است، برانده‌ی صفت دینی نیز باشد. به همین روی، در این مختصر جایگاه عالم فراماده و عوامل فرامادی در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی از سه منظر بررسی شد: اولاً نشان داده شد که نقطه ثقل نظریه ایشان در همین مسئله نهفته است؛ ثانیاً



ایشان در ارائه راهکار اسلامی سازی دانشگاه‌ها به صورت مستقیم و غیرمستقیم به نقش عوامل فراطبیعی اشاره کرده است؛ ثالثاً تصویری که از ناکارآمدی این نظریه در عرصه علوم انسانی پدید آمده، ناشی از بی‌توجهی به نقش علل فراطبیعی و عالم فراماده در نگاه ایشان است.



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ۹۴)، تابستان ۱۳۹۸

کتابنامه

۱. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. سوزنچی، حسین (۱۳۸۹)، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۸۹)، «ویژگی فلسفه و نسبت آن با علوم»، حکمت اسراء، ش ۵.
۵. _____ (۱۳۹۲ الف)، شریعت در آینه معرفت، قم: نشر فرهنگی رجاء.
۶. _____ (۱۳۹۲ ب)، «فلسفه الهی و محال بودن علم غیردینی»، کتاب نقد، ش ۶۹.
۷. _____ (۱۳۹۲ ج)، تحول در علوم انسانی (مصاحبه)، ج ۱، علی محمدی، محسن دنیوی و میثم گودرزی، چ ۱، تهران: کتاب فردا.
۸. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، «البرهان» مجموعه رسائل، تصحیح: صباح ربیعی، قم: انتشارات باقیات.
۹. _____ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاوروقی های مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۱۰. عبداللهی، مهدی و مصطفی صالحی اردکانی (۱۳۹۳)، «واکاوی دیدگاه استاد جوادی آملی در نسبت عقل و دین و تأثیر آن بر علم دینی»، پژوهشنامه کلام، ش ۱.
۱۱. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۶)، قاعده الواحد از دیدگاه متکلمان، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



نظر