

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## نقد و نظر

فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و چهارم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۸

۹۴

ویژه نامه  
علم دینی

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)  
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی  
سر دبیر: محمدعلی مبینی  
دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری  
کارشناس اجرایی: سعید لطفی  
مترجم انگلیسی چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل  
مترجم عربی چکیده‌ها: عمار جمعه فلاحیه

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)  
علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)  
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)  
حسن رمضانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)  
احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

ماده ۱۰۱

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.



نشانی: قم، چهارراه شهید، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵ / تلفن: ۳۱۱۵۱۳۸۶ - ۰۲۵ \* آدرس سایت: [jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

**ویژگی‌های شکلی مقاله:** حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛

۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288).

منبع انگلیسی با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp.44, 288).

❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

### تذکر:

✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).

✓ اگر مؤلفان یک اثر **بیش از سه نفر** باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به **منابع لاتین** در متن به جای واژه «همان» از «*ibid.*» و «همو» از «*Idem.*» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید؛

۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

❖ **تذکر:** در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

### ویژگی‌های محتوایی مقاله

**الف) صفحه اول شامل:** ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).

**وابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:**

**اعضای هیئت علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

**دانشجویان:** دانشجویی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

**محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

**طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

**ب) صفحات دوم تا آخر شامل:** ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛

۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیروی از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

## فهرست مقالات

- ۵ بررسی نقش دین در علم  
مهدی گلشنی
- ۲۲ جایگاه عالم فراماده و عوامل فرامادی  
در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی  
قاسم ترخان  
محمدرضا بهزادی‌مقدم
- ۴۴ نظریه تعاملی معرفت دینی و علمی تبیین نسبت  
نظریه آیت‌الله جوادی آملی با مبحث «علم دینی»  
محمد فتحعلی‌خانی
- ۷۰ صورت‌بندی سازوکار حداقلی نظریه آیت‌الله جوادی آملی  
برای تقسیم‌بندی علوم  
ذوالفقار ناصری  
سیدجابر نیکو  
محمدرضا منصفی سرون‌دانی
- ۸۹ بررسی مدل تأسیسی درباره علم دینی  
منصور نصیری
- ۱۱۹ بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی  
فرج‌الله میرعرب
- ۱۴۴ واکاوی مفهوم اختیار در حکمت متعالیه  
امیر راستین  
علی‌رضا کهنسال  
سیدمرتضی حسینی شاهرودی
- ۱۶۸ ملخصات

## بررسی نقش دین در علم

مهدی گلشانی\*

### چکیده

در این مقاله نخست به اختصار دیدگاه‌های مختلف درباره رابطه علم و دین ارائه می‌گردد و سپس با اتخاذ این دیدگاه که علم در طول دین است، جهان‌بینی دینی (توحیدی) به عنوان زمینه اصلی فعالیت علمی مشخص می‌گردد و در پرتو آن، نقش دین در علم در چهار زمینه اصلی ذیل معرفی می‌شود: (۱) فراهم کردن پیش‌فرض‌های متافیزیکی برای علم؛ (۲) ارائه چهارچوبی معرفت‌شناختی، گسترده‌تر از معرفت‌شناسی پوزیتیویستی؛ (۳) تبیین مسائل قابل طرح برای دانشمندان که علم از پاسخ به آنها ناتوان است و (۴) ارشاد در جهت کاربردهای درست علم و جلوگیری از کاربردهای تخریبی آن.

### کلیدواژه‌ها

علم و دین، علم و متافیزیک، علم و معرفت‌شناسی، کاربرد علم.



## مقدمه

در این مقاله، منظور از علم، علوم طبیعی و علوم انسانی (به مفهوم عام آنها) است. برای تبیین نقش دین در علم لازم است رابطه این دو روشن گردد و در این مورد، چه در جهان اسلام و چه در جهان غرب، چندین نظریه وجود دارد که مهم‌ترین آنها به قرار زیر است:

۱. برخی دو حوزه علم و دین را دو حوزه کاملاً مستقل، از لحاظ موضوع و روش و هدف و زبان می‌دانند. از نظر آنها، موضوع دین، خدا و موضوع علم، جهان طبیعت است؛ روش علم، تجربی و روش دین، نقلی است؛ هدف دین، نزدیکی به خدا و هدف علم، شناخت جهان طبیعت است؛ زبان علم پیش‌بینی و کنترل و زبان دین، نیایش و عبادت است. در میان افراد معتقد به استقلال علم و دین از یکدیگر، بعضی معتقد به خدا هستند، ولی این دو حوزه را از هم جدا می‌دانند.

۲. برخی دیگر دو حوزه علم و دین را دو حوزه کاملاً متعارض می‌دانند. این گروه هم شامل بعضی متعصبان مذهبی می‌شود که تنها به داده‌های متون دینی اعتقاد دارند، و هم شامل ماده‌گرایان می‌شود که تنها به علم مبتنی بر حواس اعتقاد دارند و به هیچ چیز غیرمادی، از جمله خدا، اعتقادی ندارند و فکر می‌کنند که علم به تنهایی همه چیز را توضیح می‌دهد. به قول مونو: «هر چیز قابل تحویل به تفاعل‌های مکانیکی آشکار است. سلول یک ماشین است، حیوان یک ماشین است و انسان یک ماشین است» (Barbour, 1997: p.80).

۳. عده‌ای به زمینه‌های مشترک میان علم و دین قائل‌اند؛ مثلاً بعضی از مسائل در علم هستند که برای یک عالم مطرح است، ولی خود علم نمی‌تواند به آنها پاسخ گوید؛ مانند جایگاه انسان در جهان، یا هدف از خلقت. کار علم یافتن همبستگی میان پدیده‌های طبیعت و توصیف آنهاست، ولی نمی‌تواند درباره سرشت دانش یا علل نهایی اشیا و یا هدف‌داری حیات سخن بگوید. به باور کوش (P. Kush)، فیزیک‌دان برنده جایزه نوبل: «علم نمی‌تواند بسیاری از کارها را بکند. فرض اینکه علم می‌تواند پاسخ



نظر  
صدر

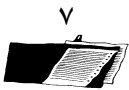
فنی به تمام پرسش‌ها بدهد به شکست می‌انجامد» (Jaki, 1992: p.500).

همچنین ایمان نه تنها در دین مطرح است؛ بلکه در علم هم نقش دارد. ایمان به وجود جهان خارجی یا نظم‌مندی طبیعت یا قابل‌درک‌بودن جهان، از جمله چیزهایی است که در علم مفروض گرفته می‌شود، اما خود علم برای آنها توجیهی ندارد. به قول پلانک: «بر در بارگاه علم نوشته‌اند: شما باید ایمان داشته باشید. این خصوصیت را عالم نمی‌تواند کنار بگذارد» (Planck, 1932: p.214).

۴. بعضی معتقدند که علم و دین هر دو با یک جهان سر و کار دارند و باید یک تبیین منسجم درباره آن به دست دهند و از همین رو به یک جهان‌بینی وحدت‌بخش نیاز هست. در واقع دین یک زمینهٔ متافیزیکی جامع برای علم فراهم می‌کند که فعالیت علمی را توجیه می‌کند. به قول هنری مارگنو فیزیک‌دان فیلسوف: «علم به دین نیاز دارد که خاستگاه و موفقیت‌های آن را توجیه کند» (Margeneau & Varghese, 1992: p.62).

افزون بر این، متافیزیک دینی به پرسش‌هایی که علم دربارهٔ مبدأ و معاد، ارزش‌های اخلاقی، زیبایی‌ها و... مطرح می‌کند و خود از پاسخ دادن بدان‌ها ناتوان است، پاسخ می‌دهد: به قول چارلز تاونز (فیزیک‌دان برندهٔ جایزه نوبل): «اگر تنها از دیدگاه علمی تفحص کنیم، پرسش مربوط به مبدأ همواره بدون پاسخ باقی می‌ماند؛ بنابراین من معتقدم که اگر قرار است توضیحی داشته باشیم، به یک توضیح دینی یا متافیزیکی نیاز هست» (ibid., p.123).

از نظر من علم در عرض دین نیست؛ بلکه در طول آن است. فعالیت علمی، چنان‌که بسیاری از عالمان طراز اول مسلمان در دوران تمدن درخشان اسلامی یادآور شده‌اند، یک نوع عبادت است؛ البته عبادتی است به روش خاص خودش که مشتمل بر کار تجربی، تأملات نظری و بهره‌گیری از الهام و وحی است. این برداشتی است که هم آن عالمان مسلمان از کار علمی‌شان داشتند و هم فیزیک‌دانانی همچون نیوتن، بویل و دیگران در اوائل پیدایش علم جدید و هم بعضی از عالمان دین‌باور برجسته معاصر دارند. چارلز تاونز، فیزیک‌دان برجسته معاصر، می‌نویسد: «من خودم علم و دین را جدا



نظر  
صدر

پرسی  
فشن  
۲۰۰۲  
عالم

از هم نمی‌بینم؛ بلکه تفحص علمی دربارهٔ جهان را بخشی از تجربهٔ دینی می‌دانم»  
(Singh & Gomatam, 1987: p.141).

در واقع دلیل اصلی اینکه عالمان مسلمان به کسب علوم طبیعت پرداختند، این بود که از نظر آنها این علوم آیات آفاقی و انفسی حق تعالی را به ما می‌شناساند و انسجام جهان مخلوق و وحدت تدبیر را در آن نشان می‌دهند. به گفته لوی (Levy): «مسلمانانی که در گیر کاوش علمی شدند، این کار را کردند...؛ چون می‌خواستند در عجایب طبیعت نشانه‌های عظمت خداوندی را کشف کنند» (Levy, 1967: p.460).

## ۱. نقش دین در علم

چنان‌که گذشت از نظر من علم در طول دین است؛ یعنی دین تکلیف بعضی از مهم‌ترین امور را برای علم تعیین می‌کند. اینها عبارتند از:

الف) فراهم کردن اصول متافیزیکی مفروض در علم؛

ب) ارائه مجاری شناخت؛

ج) پاسخ‌دادن به پرسش‌هایی که علم از ارائه آنها ناتوان است؛

د) راهنمایی اصولی در کاربردهای علم.

## الف) نقش اصول متافیزیکی در علم

در تصویری که از رابطهٔ علم و دین بیان شد، علم را در طول دین دانستیم؛ یعنی فعالیت علمی را بخشی از فعالیت دینی با روش و زبان خاص خودش تلقی کردیم. در این تصویر، جهان‌بینی اسلامی یک مبنای متافیزیکی واحد برای همهٔ فعالیت‌های شخص، از جمله فعالیت‌های موسوم به کارهای علمی فراهم می‌کند. برای تبیین این مطلب توجه می‌کنیم که علوم تجربی گرچه با آزمایش‌ها و مشاهدات شروع می‌کنند، اولاً پیش‌فرض‌های پیشین پژوهشگر در انتخاب آزمایش‌ها و مشاهدات مؤثرند؛ پس ممکن است پژوهشگر به دلیل برخی گرایش‌های پیشین سراغ بعضی آزمایش‌ها نرود؛ ثانیاً در



نظر  
صدر



تعمیم و تعبیر آزمایش‌ها و گزینش میان نظریه‌ها پیش‌فرض‌های پیشین آزمایشگر تأثیر اساسی دارند. این امر به‌ویژه هنگامی که سراغ نظریه‌های بنیادی می‌رویم، به نحو بارزتری رخ می‌دهد. افزون‌بر این، گاهی برای توجیه یک رشته داده‌های تجربی، چندین نظریه معادل وجود دارد و آزمایش‌های فعلی قادر به تصمیم‌گیری درباره آنها نیستند. در اینجاست که گرایش‌های پژوهشگر در گزینش‌های او مؤثر است؛ برای مثال در حوزه اتمی، ما دو نوع نظریه کوانتوم داریم: نظریه کوانتوم استاندارد و نظریه کوانتوم بوهمی. اولی منکر علیت است و دومی علیت را مفروض می‌گیرد. از لحاظ تجربی، در زمان حال، تصمیم‌گیری بین این دو امکان‌پذیر نیست و انتخاب فیزیک‌دانان صرفاً براساس گرایش‌های آشکار و پنهان فلسفی آنان صورت می‌گیرد. همین‌طور در حوزه کیهان‌شناسی، گرایش‌های دینی یا ضد دینی دانشمندان در انتخاب‌های آنها مؤثر بوده است؛ مثلاً بعضی از کیهان‌شناسان (همچون هاکنینگ یا هوپل)، که فکر می‌کردند آغاز زمانی نداشتن جهان حاکی از نبود خداست، در پی پاسخ‌هایی از معادلات مربوط می‌گشتند که برای جهان آغازی قائل نیست. در زمان حال نیز یکی از مسائل داغ کیهان‌شناسی مسئله تعدد جهان‌هاست؛ زیرا یافته‌های تجربی بیانگر آن است که جهان به نحو خاصی مناسب پیدایش حیات است. آنها برای اینکه از تنظیم اولیه الهی فرار کنند، به تعدد جهان‌ها معتقد گشته‌اند؛ با این تصور که اگر تعداد بی‌شماری جهان در کار باشد، بالاخره یکی از آنها مثل جهان ماست. پس آنها تعداد بی‌شماری جهان را فرض می‌کنند - جهان‌هایی که وجود آنها آزمون‌پذیر نیست - تا از فرض وجود خدای یگانه پرهیز کنند؛ در حالی که هر دو طرف قضیه، مستلزم پیش‌فرض متافیزیکی است. به قول پل دیویس:

نتیجه‌گیری من این است که نظریه چندجهانی حداکثر می‌تواند فقط تعداد محدودی از ویژگی‌ها را توضیح دهد، و آن‌هم فقط اگر شخص بعضی پیش‌فرض‌های متافیزیکی را به کار برد که اسراف‌کاری آن کمتر از طراحي داشتن نیست. در انتها تیغ او کام مرا مجبور می‌کند که پولم را [در مقام



۹  
نظریه

پرسی  
فشن  
۲۰۰۲  
۳۱



شرط‌بندی] روی طراحی بگذارم، ولی مثل همیشه تصمیم‌گیری در مورد مسائل

متافیزیکی، یک مسئله ذوقی است، نه قضاوت علمی (Paul, 1993: p.220).

مسئله دیگر، مسئله هدف‌داری جهان است. بعضی از فیزیک‌دانان برآنند که جهان فاقد هدف است. به قول واینبرگ (فیزیک‌دان برنده جایزه نوبل): «هرچه جهان قابل فهم‌تر به نظر می‌رسد، بی‌هدف‌تر به نظر می‌آید» (Weinberg, 1993: p.154). و به قول ریچارد داکینز: «نیروهای بی‌هدف تکامل کافی هستند که تمام عجایب حیات و ذهن را توضیح دهند» (Dawkins, 1998: p.382).

در مقابل بعضی از فیزیک‌دانان، جهان را هدف‌دار می‌دانند؛ برای نمونه پل دیویس می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که قوانین [فیزیکی] محصول یک طراحی بسیار مبتکرانه باشند... جهان باید هدفی داشته باشد». دیویس همچنین معتقد است که با انکار هدف‌داری جهان، مبنای عقلانی علم فرو می‌ریزد: «علم یک سفر اکتشافی است و مثل همه چنین سفرهایی شما باید قبل از اقدام به سفر قبول کنید که چیزی با معنا در آنجا هست که کشف شود. افزون‌بر این، با هر کشف علمی این اعتقاد تأیید می‌شود. اگر جهان بی‌هدف و بی‌انگیزه است، واقعیت در نهایت پوچ است. در این صورت ما مجبوریم نتیجه بگیریم که جهان فیزیکی تجربه یک نمونه بسیار زیرکانه از حقه‌بازی است: اینکه پوچی به صورت نظم عقلانی ظاهر می‌شود. پس کلام موجز وینبرگ را می‌توان برعکس کرد: اگر جهان به واقع بی‌هدف است، پس فهم‌ناپذیر هم هست و [در این صورت]، مبنای عقلانی علم فرو می‌ریزد» (Davies, 1984: p.243).

افزون‌بر این، نکته مهم این است که نیافتن هدف دلیل بر نبودن آن نیست و انکار آن یک تصمیم فلسفی است، نه علمی. از سوی دیگر همه فیزیک‌دانان در کارهای علمی‌شان بعضی چیزها را به عنوان «اصول ارشادی» می‌پذیرند و می‌کوشند که آنها را مراعات کنند. برای هایزبرگ سادگی نظریه‌ها و برای دیراک زیبایی نظریه‌ها ملاک پذیرش آنها بود. برای بعضی فیزیک‌دانان وحدت نیروهای طبیعت یک اصل است؛ چیزی که بسیاری از فیزیک‌دانان متأخر در پی آن بوده‌اند، اما جالب است که بعضی از

آنها که دین دار هم نیستند، ریشه این قبیل اصول را در دین می‌بینند؛ برای مثال لینده، کیهان‌شناس روسی مقیم آمریکا، ریشه اصل وحدت‌بخشی نیروهای طبیعی را در ادیان توحیدی می‌بیند: «کل کیهان‌شناسی جدید عمیقاً متأثر از سنت غربی توحید است... این ایده که ممکن است جهان را از طریق یک نظریه همه‌چیز نهایی فهمید، ناشی از اعتقاد به خدای یگانه است» (The Christian Science Monitor, 1998: p.B).

### ب) مجاری شناخت طبیعت

در علم روز که هنوز پوزیتیویسم بر آن حاکم است، تجربه‌های مبتنی بر کاربرد حواس و کار نظری روی آنها تنها راه شناخت طبیعت است؛ اما چون بینش قرآنی، عالم طبیعت را در ماده خلاصه نمی‌کند، بلکه به ماورای ماده نیز قائل است، بنابراین جهان‌بینی دینی دیدگاهی فراخ‌تر از جهان‌بینی علم پوزیتیویستی نسبت به جهان فراهم می‌کند.

قرآن کریم در آیاتی مانند «وَاللَّهُ أَحْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ؛ خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد، درحالی که چیزی نمی‌دانستید و برای شما گوش، چشم و دل قرار داد» (نحل: ۷۸) به اهمیت حواس در شناخت اشاره می‌کند و در آیه «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا؛ آیا آنها در زمین سیر نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بیندیشند» (حج: ۴۶) به تعقل درباره یافته‌های حسی فرامی‌خواند. همچنین قرآن کریم به طریقی نیز اشاره می‌کند که سطح نازل آن الهام و بالاترین سطح آن وحی به پیامبران است. البته بسیاری از عالمان امروزی به وحی اعتقادی ندارند، ولی بعضی از آنها ضمن آنکه به وحی اعتقادی ندارند، به شهود که درک ناگهانی بعضی امور فکری است و الهام‌بخش بعضی ایده‌های بسیار مهم بوده است اعتقاد دارند. در واقع بعضی از مهم‌ترین کشفیات به این طریق انجام شده است. به گفته تاونز، فیزیک‌دان برنده جایزه نوبل در فیزیک، «دانش علمی در اذهان عمومی از طریق استنتاج‌های منطقی یا جمع‌آوری اطلاعات که به روش‌های متداول... تحلیل می‌شود، به دست می‌آید... بیشتر کشفیات



۱۱  
نظیر  
صدر

پژوهشی  
فلسفی  
۲۰۰۲  
۱۱



مهم علمی به طریقی کاملاً متفاوت صورت می‌گیرد و خیلی شبیه الهام است. این واژه [الهام] معمولاً برای کشفیات علمی به کار نمی‌رود؛ زیرا ما عادت کرده‌ایم که الهام را برای حوزه دین حفظ کنیم. در جوامع علمی صحبت از شهود یا کشف اتفاقی می‌شود یا شخص صرفاً می‌گوید که به اندیشه شگرفی دست یافته است» (Townes, 1966).

### ج) پاسخ به پرسش‌هایی که علم از پاسخ به آنها ناتوان است

بینش پوزیتیویستی حاکم بر علم، علم را برای پاسخ‌دهی به همه پرسش‌های انسانی قادر می‌داند، اما در نیمه دوم سده بیستم شماری از بزرگان علم که برخی حتی به خدا اعتقاد نداشتند یا لادری گرا بودند، علم را فاقد توانایی برای پاسخ‌دهی به بعضی پرسش‌های بنیادی مورد دغدغه بشر دانستند؛ پرسش‌هایی مانند اینکه ما برای چه اینجا هستیم؟ هدف از زیستن چیست؟ قوانین طبیعت از کجا می‌آیند؟ و چرا قوانین طبیعت برای ما قابل درک هستند؟

به قول پیتر مداوار، برنده جایزه نوبل در پزشکی، «محدودیت علم از آنجا محتمل می‌شود که پرسش‌هایی وجود دارند که علم نمی‌تواند پاسخ دهد و هیچ‌گونه پیشرفت قابل‌تصور از علم هم آن را قادر به پاسخ‌دادن به آنها نمی‌کند. اینها پرسش‌هایی هستند که کودکان می‌پرسند... از قبیل اینکه چگونه هر چیزی آغاز شد؟ ما برای چه اینجا هستیم؟ و...» (Medawar, 1984: p.66).

افزون بر این، تحول علوم در چنددهه اخیر بعضی از بزرگان علم را به این نتیجه رسانید که همه چیز بر حسب علوم طبیعی قابل توضیح نیست؛ برای مثال، الن ساندریج، کیهان‌شناس برجسته معاصر می‌گوید: «این علم من بود که مرا به این نتیجه رساند که جهان بسیار پیچیده‌تر از آن است که به وسیله علم توضیح داده می‌شود. فقط از طریق فوق طبیعی است که من می‌توانم راز هستی را بفهمم» (Sandage, 1998).

برخی نیز به صراحت گفته‌اند که پاسخ این‌گونه پرسش‌ها از دین برمی‌آید. دایسون، فیزیک‌دان برجسته معاصر، می‌گوید: «بزرگ‌ترین رازهای حل نشده، اسرار وجود ما

به‌عنوان موجودات هشیار در گوشه‌ای از جهان وسیع است. چرا ما اینجا هستیم؟ آیا جهان هدفی دارد؟ دانش ما درباره‌ی خوب و بد از کجا می‌آید؟ این اسرار و صدها راز دیگر مثل آنها ورای دسترسی علم هستند. آنها در طرف دیگر مرز [دانش تجربی] قرار دارند، در حوزه‌ی صلاحیت دین» (Dyson, 2000).

همین سخن را مات (Mott)، فیزیک‌دان برنده‌ی جایزه‌ی نوبل، در مورد شعور دارد: «من همچنین اعتقاد دارم که علوم فیزیکی و روان‌شناسی هیچ کدام نمی‌توانند هرگز شعور انسانی را توضیح دهند. پس از نظر من، شعور انسانی ورای علم قرار دارد و در اینجاست که من رابطه‌ی بین انسان و خدا را جستجو می‌کنم» (Mott, 1991: p.8).

همین‌طور علم نمی‌تواند مبنایی برای ارزش‌های اخلاقی فراهم کند؛ در صورتی که اینها در کار علمی مهم هستند و عالم مجبور است آنها را در کار بیاورد. اینجاست که پوپر به‌رغم اینکه به جدایی ارزش از دانش معتقد است، می‌گوید: «اینکه علم نمی‌تواند فتوایی درباره‌ی اصول اخلاقی صادر کند، این‌گونه بد تعبیر شده است که چنین اصولی وجود ندارند؛ درحالی‌که کاوش به دنبال حقیقت، اخلاق را مفروض می‌گیرد» (Popper, 1978: p.339-355).

از همین‌رو برخی دانشمندان معاصر معتقدند که چون دانش علمی نمی‌تواند بعضی از جهات جهان را آشکار سازد، شاخه‌های دیگر دانش می‌توانند این جهات را به ما نشان دهند. به اعتقاد اسپانیا، فیزیک‌دان حکیم فرانسوی: «اکنون به نظر معقول می‌رسد که رویکردهای دیگری سوای علم... نیز باید همراه با علم بعضی از جهات تعریف‌ناپذیر ساختار واقعیت مستقل را به ما نشان دهند» (d'Espagnat, 1987: p.160).

## د) نقش دین در کاربردهای علم

خداوند بشر را خلیفه‌ی خود در زمین قرار داده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً؛ و [به یاد آور] هنگامی را که خداوند به ملائکه فرمود من در زمین جانشینانی قرار می‌دهم» (بقره: ۳۰) و قرآن می‌فرماید که خداوند امکانات را برای بشر در



نظر  
صدر

دورسی نقش  
دین



زمین فراهم آورده است: «همانا ما شما را در زمین تمکین بخشیدیم و در آن برای شما از هرگونه نعمتی مقرر داشتیم» (اعراف: ۱۰)؛ اما در مقابل این امکانات، خداوند برای بشر مسئولیت‌هایی نیز در سطح فردی و اجتماعی قرار داده است: «به پروردگارت قسم که از همه آنها درباره کارهایی که می‌کردند سؤال می‌کنیم» (حجر: ۹۲-۹۳)؛ نیز می‌فرماید: «در زمین بعد از اصلاح آن فساد نکنید...» (اعراف: ۵۶).

از جمله این مسئولیت‌ها انجام دادن وظایف فرد نسبت به اجتماع خود است: «به خدا و روز رستاخیز ایمان دارند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در کارهای نیک شتاب می‌گیرند و اینها از جمله صالحان هستند» (آل عمران: ۱۴).

از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «الخلق کلهم عیالٌ الله، فأحَبُّهم إلی الله أنفعهم لعیالِهِ؛ تمام مخلوقات [در حکم] خانواده خداوند هستند و محبوب‌ترین آنان نزد خدا کسی است که بیشترین نفع را به خانواده او می‌رساند» (سیوطی، بی‌تا، ج ۱: ص ۵۵۸). نیز از امام علی علیه السلام آمده است که: «از خدا درباره بندگان و سرزمین‌های او بترسید؛ زیرا حتی در مورد ساختمان‌ها و حیوانات از شما سؤال می‌شود» (صبحی صالح، ۱۳۸۷: ص ۲۴۲).

در واقع کار علمی همواره در ذیل یک جهان‌بینی صورت می‌گیرد و این جهان‌بینی می‌تواند سکولار یا دینی باشد. اگر فعالیت علمی در چهارچوب یک جهان‌بینی توحیدی صورت گیرد، باید نتیجه آن در جهت سعادت و رفاه جامع بشری باشد؛ ولی اگر تحت یک جهان‌بینی سکولار انجام گیرد، تضمینی بر پرهیز آن از نتایج مخرب نخواهد بود. درحقیقت پس از آنکه جهان‌بینی سکولار بر علم غالب شد و علم علاج‌بخش همه مشکلات تلقی شد، از اواسط نیمه اول سده بیستم آثار تخریبی سوء استفاده از علم روشن شد؛ به گونه‌ای که پس از پایان جنگ جهانی اول، و در آغاز دهه ۱۹۲۰، برتراند راسل در مورد مخاطراتی که متوجه تمدن بشری است هشدار داد (Russell, 1924: p.62 - 63).

پس از جنگ جهانی دوم نیز تعداد روزافزونی از دانشمندان در مورد سوء استفاده‌هایی که از علم در جهت نابودی بشر و محیط زیست می‌شد، هشدار دادند؛ از

جمله عده‌ای از هزینه‌های سرسام‌آوری که صرف تجهیزات نظامی می‌شود، شکوه کردند. به قول نیکولاس ماکسول، «تحقیقات علمی و فناوریانه بسیاری صرف تحقیق علایق کشورهای ثروتمند می‌شود؛ به جای آنکه صرف هزاران میلیون نفر که در فقر محقرانه به سر می‌برند، بشود. پژوهش‌های پزشکی در درجه اول صرف علاج بیماری‌های ثروتمندان می‌شود، نه فقرا. همچنین مسئله ننگ آور این پژوهش‌های نظامی مطرح است. در انگلیس ۳۰ درصد و در آمریکا ۵۰ درصد بودجه تحقیقات و توسعه صرف امور نظامی می‌شود. در دنیای امروز که دچار نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های فاحش، تنازع و جنگ است، آیا این هزینه‌ها در جهت تأمین بهترین منافع برای انسانیت است؟ شگفت‌آورتر، ناتوانی جوامع علمی درباره سخن گفتن درباره این مطلب است» (Maxwell, 2008: p.102).

۱۵



نظر  
صدر

پرسی  
فشن  
۲۰۰۲  
کتاب

جالب اینکه بعضی از بزرگان علم متوجه شده‌اند که خاستگاه این سوء کاربردها، جهان‌بینی حاکم بر علم است. باید این جهان‌بینی تغییر کند تا علم و فناوری در خدمت بشر قرار گیرد. این عامل کنترل‌کننده تنها می‌تواند دین باشد که هم بُعد معنوی انسان را تقویت می‌کند و هم به علم و فناوری جهت‌گیری مناسب در جهت خیر بشر می‌دهد. ریچارد تامپسون (Richard Thompson)، محقق مؤسسه پژوهشی لاهویا در کالیفرنیا، مطلب را این‌گونه به‌خوبی بیان می‌کند: «شناخت طبیعت به‌عنوان یک ماشین به این همه پیشرفت فناوریانه منجر شده است، اما اکنون درمی‌یابیم که مردم در سراسر جهان در حال ترک راه‌های سنتی زندگی و ملحق‌شدن به تلاش در راستای سلطه فنی هستند؛ تلاشی که به ساختن هرچه بیشتر ماشین‌های تخریب و نابودی انبوه می‌انجامد.

می‌توان استدلال کرد که این روند تمدن جدید به‌وسیله آن نظریه‌های علمی که با هر فلسفه زندگی جز ماتریالیسم در تضادند، به‌شدت تأیید می‌شود. چه‌بسا مشکل باشد که این روند خطرناک را تغییر دهیم، اما یک مؤلفه اساسی برای چنین تغییری می‌تواند ترویج وسیع یک رویکرد معتبر به دانش علمی باشد که یک بُعد معنوی بارز برای حیات انسانی در نظر می‌گیرد و با این برداشت قدیمی که انسان وابسته به یک موجود



متعال است، سازگار می‌باشد. چنین رویکردی این امکان را فراهم می‌سازد که نیروی انسان‌ها را به سمت اهداف معنوی بالاتر متوجه کنیم و یک مبنای اخلاقی محکم برای هدایت امور مادی‌مان فراهم سازیم» (Singh & Gomatam, p.235).

در پی بعضی آثار تخریبی که از سوء کاربردهای علم نتیجه شده، عده‌ای در غرب در حالی که مخالف به کارگیری گزاره‌های دینی در مقام تصمیم‌گیری میان نظریه‌های علمی هستند، ولی در مقام کاربردهای علم، جهت‌دهی دین را پذیرفته‌اند؛ مثلاً آقای مایکل استنمارک، فیلسوف سوئدی، در کتابی با عنوان چگونه علم و دین را ربط دهیم، علم دینی را در مقام جهت‌دهی کاربردی به علم قابل پذیرش دانست:

حق به جانب گلشنی است که پیشنهاد می‌کند پرورش علما باید همراه با تربیت اخلاقی باشد تا دغدغه و مسئولیت را در آنها برانگیزاند. اینکه آیا چنین تربیتی به بهترین وجه در یک زمینه دینی انجام می‌شود، مسئله‌ای است که پیروان جهان‌بینی‌های مختلف در مورد آن اختلاف نظر دارند؛ اما اینکه اسلام باید هدایت‌کننده جهت‌گیری مناسب علم، یا دست‌کم تأثیرگذار بر آن در کشورهای با اکثریت مسلمان باشد، چیزی است که باید اجازه داده شود و همین مطلب در مورد دیگر ادیان و ایدئولوژی‌ها صادق است؛ بنابراین [در این زمینه] مناسب است که از علم اسلامی صحبت شود (Stenmark, 2004: p.228-229).

البته وی معتقد است که در مقام داوری میان نظریه‌های علمی، علم باید بی‌طرف بماند (ibid., p.231)، اما علم در صورتی می‌تواند بی‌طرف بماند که نخواهد از تعمیم‌های جهان‌شمول استفاده کند؛ زیرا در این حالت پیش‌فرض‌های متافیزیکی وارد می‌شود که داوری در مورد آنها ورای حد علم است و اینها عموماً نسبت به دین خنثی نیستند. از نظر این فیلسوف، افراد باید بی‌طرفی‌شان را رعایت کنند و هرگاه خواستند پیش‌فرض‌های دینی خود را وارد کنند، به صراحت بگویند که براساس مبانی اسلامی یا مسیحی صحبت می‌کنند. وی می‌پذیرد که علم امروز علم بی‌طرف نیست و طبیعت‌گرایانه است، ولی معتقد است که باید بی‌طرفی را رعایت کنیم.



به نظر این جانب اگر علم امروز فقط داده‌های تجربی را مطرح می‌کرد و عوامل دیگر را دخالت نمی‌داد، دیگر صحبت از علم دینی و غیردینی جایی نداشت، ولی در این صورت، علم پیشرفت جالبی نمی‌کرد و تنها یک رشته جدول تولید می‌کرد. همه جذابیت علم به تعمیم‌ها و تولید نظریه است و برای این منظور، علم پیش‌فرض‌های متافیزیکی را دربردارد و اینها غالباً از نظر دینی جهت‌دار هستند؛ یعنی در برخی موارد مهم به جایی می‌رسیم که باید روی یک طرف قضیه تصمیم بگیریم و این ملحدانه یا خداپاورانه خواهد بود؛ مثلاً یک نظریه می‌گوید طبیعت هدف‌دار است و نظریهٔ مقابل آن می‌گوید طبیعت هدف‌دار نیست. ما می‌توانیم هدف‌داری را انتخاب کنیم که یک موضع‌گیری خداپاورانه است یا منکر هدف شویم که یک موضع‌گیری توحیدی نیست و یا یک موضع لا ادری‌گرایانه انتخاب کنیم. از این موارد در فیزیک جدید بسیار رخ داده است که پیش‌تر به برخی موارد آن اشاره شد. خلاصه اینکه ما در علم گاهی در جاهایی مجبور هستیم که بین نظریه‌ها تصمیم‌گیری کنیم و این مستلزم در کار آوردن بعضی پیش‌فرض‌های متافیزیکی خواهد بود که گاهی خداپاورانه، گاه ملحدانه و گاهی بی‌طرفانه هستند.

## ۲. برداشت‌های نادرست از علم مبتنی بر دین

در حالی که قرآن و روایت‌های اسلامی انسان را به کشف آثار صنع الهی در عالم آفرینش دعوت و تشویق کرده‌اند و در این راستا، رهنمودهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی لازم را ارائه کرده‌اند، هم در قدیم و هم در عصر ما، عده‌ای در مقام این بوده‌اند که قرآن را منبع تمامی علم تجربی تلقی کنند و بخواهند همه‌چیز در مورد طبیعت را از آن منابع استخراج کنند و حتی بعضی از آیات قرآنی را پیشرو علم جدید بدانند و بدین طریق اعجاز علمی قرآن را نشان دهند. این مطلب چند اشکال اساسی دارد:

اولاً علم روز پیوسته در حال پیشرفت و تغییر است و ما اکنون مجهولات زیادی در





علم داریم؛ مثلاً در زمان حاضر کمتر از ده درصد ماده عالم را می‌شناسیم. پس این درست نیست که ما قرآن را با امور متغیر تطبیق دهیم؛ ثانیاً قرآن همواره ما را به تأمل و تعمق در آثار صنع الهی فرامی‌خواند: «بگو در زمین سیر و سفر کنید و بنگرید که خداوند چگونه آفرینش را آغاز کرده است» (عنکبوت: ۲۰). یا اینکه می‌فرماید: «آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه [بدیع] آفریده شده؟ و به آسمان که چگونه برافراشته شده است؟ و به کوه‌ها که چگونه برپا داشته شده و به زمین که چگونه گسترده شده است؟» (غاشیه: ۱۷-۲۰).

درواقع قرآن می‌خواهد که ما راز خلقت خداوندی را خودمان کشف کنیم تا عظمت خلقت را احساس کنیم. این درست برداشتی است که عالمان بزرگ مسلمان در دوره تمدن درخشان اسلامی و عالمان بزرگ غربی در شروع علم جدید از مطالعه طبیعت داشتند. این برداشت را در زمان ما عالمان دین‌دار وابسته به ادیان توحیدی نیز دارند؛ ثالثاً خداوند خواسته است که بشر خود حقایق عالم خلقت را از طریق حواس و عقل کشف کند. اگر قرآن تمامی جزئیات عالم خلقت را بیان می‌کرد، عقل بشری عاقل می‌بود؛ از این رو شیخ محمد عبده، عالم بزرگ مصری، می‌گوید: «اگر از وظایف پیامبر این می‌بود که علوم طبیعی و نجومی را تبیین کند، آن پایان فعالیت حواس و عقل انسانی می‌بود و آن آزادی انسان را از میان می‌برد... آری پیامبران به مردم هشدار می‌دهند که حواس و عقلشان را در مورد چیزهایی که به ازدیاد منافع آنها و افزایش معارف مؤثر در ارتقای نفوسشان می‌انجامد به کار برند...؛ بنابراین درهای این علوم، عقل و تجربه است، نه سنت و علوم دینی» (عمار، ۱۹۸۰: ص ۷۵).

### نتیجه‌گیری

علمی که در اسلام مطرح است، یک بُعد نظری و یک بُعد عملی دارد و در هر دو بُعد، بینش اسلامی تأثیرگذار است. در بُعد نظری، اسلام به جوینده علم بینشی الهی می‌دهد؛ بینشی که خداوند را آفریننده و نگهدارنده جهان می‌داند، عالم وجود را بسیار گسترده‌تر

از عالم ماده می‌داند، برای آفرینش عالم هدفی قائل است و به یک نظام ارزشی اعتقاد دارد. همچنین این بینش توحیدی یک زمینه متافیزیکی غنی برای علم فراهم می‌سازد که در شکل‌گیری نظریه‌ها و گزینش میان آنها و تعبیر قضایا مؤثر است. بینش اسلامی در بُعد عملی به کاربردهای علم جهت می‌دهد و آن را به تأمین نیازهای مشروع جامعه اسلامی و اعتلای آن وا می‌دارد. متأسفانه امروزه جهان‌بینی سکولار بر علم غربی حاکم است و همان جهان‌بینی به جهان اسلام نیز سرایت کرده است. این جهان‌بینی، نگرشی ماده‌گرایانه بر اذهان عالمان حاکم کرده است؛ از این رو علم غربی در برخی موارد نامطلوب نیز به کار رفته و موجب نابودی میلیون‌ها انسان و تخریب محیط زیست نیز شده است. هشدار عالمان غربی هم تأثیری محسوس بر سیاستمداران نگذاشته است.

از نظر اینجانب حاکم کردن جهان‌بینی اسلامی بر جریان علم و فناوری در کشور، زمینه فرهنگی توسعه علمی را آماده می‌سازد، به عالمان یک دید جامع‌نگر می‌دهد، به دغدغه‌ها و پرسش‌های بنیادی انسان توجه کامل دارد، برای کاربردهای علم و فناوری جهت‌دهی مناسب فراهم می‌کند و برای اعتلای جامعه اسلامی و خوداتکایی آن اولویت قائل است. پس در مقام عمل باید ضمن تلاش برای حاکم کردن جهان‌بینی اسلامی بر محیط‌های علمی، به شناسایی مشکلات موجود و سیاست‌گذاری برای حل آنها و رفع نیازهای اساسی کشور پرداخت و در جهت مشارکت در تولید علم، در مرزهای دانش، اقدام‌های اساسی انجام داد. در این زمینه، تقویت هویت ملی، فراهم کردن زمینه تضارب آرا، توجه به نخبگان، شایسته‌سالاری و ایجاد یک عزم ملی جدی نقش اساسی ایفا می‌کنند. اگر جوامع اسلامی عاقلانه و مدبرانه از جهان‌بینی جامع‌نگر اسلامی تبعیت کنند، می‌توانند در پی‌ریزی یک تمدن درخشان و پایدار موفق باشند.



## کتابنامه

۱. نهج البلاغه، به کوشش: صبحی صالح، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۲. عمارة، محمد (۱۹۸۰)، الاسلام و قضايا المعاصر، بیروت: دار الوحدة.
۳. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر، دمشق: مكتبة الحلبونی.
4. Barbour, Ian (1997), *Religion and Science*, San Francisco: Harper.
5. d'Espagnat, B. (1987), "Veiled Reality," in: P. Lahti and P. Mittelstaedt (eds.), *Symposium on the Foundations of Modern Physics*, Singapore: World Scientific.
6. Davies, P. (1984), *Superforce: The search for a Grand Unified Theory of Nature*, New York: Simon & Schuster.
7. Davies, Paul (1993), *The Mind of God*, New York: Touchstone.
8. Dawkins, Richard (1998), *The Blind Watchmaker*, New York: W. W. Norton & Co.
9. Dyson, F. (2000), "New Mysteries; The Price and Promise of Human Progress," *Science & Spirit*, 11(3).
10. Jaki, S. (1992), *The Relevance of Physics*, Edinburg: Scottish Academic Press.
11. Margeneau, H. & Roy, A. Varghese (eds.) (1992), *Cosmos, Bios, Theos*, La Salle, Illinois: Open Court.
12. Maxwell, N. (2008), "Do We Need a Scientific Revolution," *Journal of Biological Physics and Chemistry*, No. 8 (3).
13. Medawar, Peter (1984), *The limits of science*, Oxford: Oxford University Press.
14. Mott, N. (1991), *Can Scientists Believe?*, London: James & James.
15. Planck, M. (1932), *Where Is Science Going*, trans. By: J. Murphy, New York: Norton.
16. Popper, K. (1978), *Natural Selection and The Emergence of Mind*, Dialectica.



نظر

سال

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

17. R. Levy (1967), *The Social Structure of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
18. Russell, B. (1924), *ICARUS or the Future of Science*, London: Kegan Paul, Trench, Tubner & Co. Ltd.
19. Sandage, Allan (1998), *Newsweek*, 20 July.
20. Singh, T. D. & Gomatam (eds.) (1987), *Synthesis of Science and Religion*, Bombay: The Bhaktivedanta Institute.
21. Singh, T. D. & Gomatam (eds.) (1987), *Synthesis of Science and Religion*, Bombay: The Bhaktivedanta Institute.
22. Stenmark, M. (2004), *How to Relate Science and Religion*, Cambridge, UK: W. B. Edermans Pub.
23. *The Christian Science Monitor*, July 9, 1998, p.B4.
24. Townes, C. H. (1966), "The Convergence of Science and Religion," *Think*, Vol. 32, No. 2, p.5.
25. Weinberg, S. (1993), *The First Three Minutes; A Modern View of the Origin of the Universe*, New York: Basic Books.



نظر  
صدر

تدریسی نقش دین در علم

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

قاسم ترخان\*

محمدرضا 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 برازنده 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 درنیابد و خلقت خدا را طبیعت بیندارد. 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 برشمرده‌اند. 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.<sup>۱</sup>

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<sup>۱</sup> 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 دربردارنده 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 حرکت‌های 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 توفیقی 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 ظنّی 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 ظنّی 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 این رو 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 علوم مانند فقه و تفسیر نیز که همگان در اسلامی 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 پیش‌فرض‌ها و الزامات منطقی نظریه ایشان در این حیطه چیست؟ به نظر می‌رسد در نظر گرفتن مطالب پیش‌گفته 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 در صدد 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 پرنسب 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.





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<sup>۱</sup> 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)،<sup>۱</sup> 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.

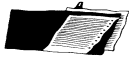
در این بند نیز گرچه تأثیر و حضور غیرمستقیم پذیرش علل فراطبیعی را شاهدیم، اهمیت موضوع در آن است که خواسته شده است روح توحیدی بر علوم به صورت کلان حاکم شود. بر این اساس، عالم به گونه‌ای است که در عین پرهیز از نفی کثرات مشهود در آن، نباید از وحدت حاکم بر آنها نیز غافل بود و باید شناخت واقعیت‌ها را در تار و پودی درهم‌تنیده 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 گذارده و از ارتباطات میان عوالم و درهم‌تنیدگی 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.<sup>۱</sup> 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 با‌گزینه‌ش)، 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، تجربیدی، 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

## 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

## نظریه تعاملی معرفت دینی و علمی تبیین نسبت نظریه آیت‌الله جوادی آملی با مبحث «علم دینی»

محمد فتحعلی‌خانی\*

### چکیده

نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی با دیگر نظریه‌های علم دینی تفاوت ماهوی دارد و در عین حال بر نظریه‌های علم دینی تأثیرگذار است؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را فراتر از مرتبه با آنها دانست. این نظریه مشتمل بر یک مدعای اصلی، یک استدلال عام و دو نتیجه مهم است. مدعای اصلی این است که علم اگر علم باشد، دینی و الهی است. دلیل بر این ادعا ویژگی‌های مترتب بر کاشف بودن از واقع است که عبارتند از (۱) متعلق علم حقیقی کاشف از واقع، امری واقعی و لذا مخلوق خداست؛ (۲) علم حقیقی الهامی الهی است؛ (۳) علم حقیقی به اعتبار واقع‌نمایی اش حجت دینی است. علم حقیقی و معتبر با هیچ علم روشمند معتبری در تعارض نیست، از این رو منابع و روش‌های معتبر نباید نتایج متعارضی داشته باشند. در این نظریه با اتکا به تحلیلی از جایگاه معرفتی وحی اثبات شده است که متون دینی منابع معتبر معرفتی هستند. در نتیجه رجوع به آنها برای شناخت امور واقعی، باید با نتایج روش‌های عقلی معتبر سازگار باشد، از این رو فهم متون دینی بدون در نظر گرفتن نتایج دیگر روش‌های معتبر شناخت واقعی، نامعتبر است؛ همچنین شناخت امور واقع از طریق روش‌های عقلی معتبر بدون ملاحظه نتایج روش نقلی، فاقد اعتبار کافی است. پس روش عقلی و نقلی در شناخت واقع، رابطه تعاملی متقابل دارند. این رابطه فقط در فرض علم‌آوری روش نقلی و عقلی برقرار نیست؛ بلکه حتی اگر هر دو مفید ظن اطمینان آور باشند، رابطه متقابل برقرار است.

### کلیدواژه‌ها

علم دینی، معرفت دینی، وحی، روش نقلی، عقل.



## مقدمه

«علم دینی» و «معرفت دینی» در نظریه‌هایی که به موضوع «علم دینی»، «علم اسلامی» و «علوم انسانی اسلامی» پرداخته‌اند، با معانی مختلفی به کار رفته است. «علم دینی» که در بیشتر موارد در زبان فارسی با «علم اسلامی» به یک معنا به کار می‌رود، علمی است که با علم سکولار تفاوت دارد و در تکوین آن، معارف دینی به نوعی نقش دارند. این نظریه‌ها به معرفت‌های حاصل از منابع معتبر شناخت اسلام، به‌عنوان معارفی می‌نگرند که می‌تواند در سطحی از نظریه‌پردازی در قلمرو موضوعات و مسائل علوم به‌ویژه علوم انسانی به کار آید و استناد به آن معارف، علمی را پدید آورد که از حیث اعتبار معرفت‌شناختی و نیز از حیث کارکرد، بدیل علوم انسانی مدرن باشند. معارف اسلامی در برخی از نظریه‌های علم اسلامی در تعیین غایت علم،<sup>۱</sup> و در برخی دیگر در سطح مبانی فلسفی (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی و انسان‌شناختی) و در برخی موارد در سطح نظریه‌ها و گزاره‌های علمی به کار می‌آیند. نظریه‌های علم اسلامی، معارف اسلامی مورد نظر خود را از متون اسلامی استنباط می‌کنند؛ خواه این معارف به موضوع‌هایی با اصالت فلسفی تعلق داشته باشد و یا حکمی را درباره موضوع‌های علمی بیان کنند. این نظریه‌ها نقش معارف اسلامی در نظریه‌پردازی علمی را با اتکا به نظریه‌های فلسفه علم و با ارجاع به پارادایم‌های شناخته شده در علوم به‌ویژه علوم انسانی، تعیین و توجیه می‌کنند. به این ترتیب، اتخاذ موضع در برخی مسائل فلسفه علم را مقدمه‌ای ضروری برای ارائه مدل علم اسلامی می‌شناسند. این موضع‌گیری‌ها به نظریه‌پردازان نظریه‌های علم اسلامی امکان می‌دهد که جایگاه و چگونگی بهره‌گیری از معارف اسلامی برای نظریه‌پردازی در موضوعات علوم را تشریح و توجیه کنند.

---

۱. غایت علم در نظریه‌های مختلف طبیعت‌گرا، پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی یکسان نیست. به‌ویژه در نظریه‌های انتقادی در علوم انسانی غایت علم نقد وضع موجود مناسبات اجتماعی براساس معیارهایی نظیر عدالت است.





«علم دینی» در نظریه آیت‌الله جوادی آملی به معنای دیگری به کار رفته است. این معنا لوازمی در پی دارد که می‌تواند دیدگاه ایشان درباره علم دینی به معنای مورد نظر دیگران را نیز به‌اجمال روشن سازد. البته ایشان اساساً به مباحث فلسفه علمی متداول برای شناسایی مؤلفه‌های داخلی و خارجی مؤثر در تولید علم نپرداخته‌اند و برای تفصیل نظریه خود از این جهت تلاشی نکرده‌اند.

### دینی‌بودن به‌عنوان وصف علم صائب

نظریه‌های مدعی علم دینی یا علم اسلامی، قید دینی را همچون وصفی احترازی و به این منظور به کار می‌برند که به وجود علم دینی اذعان کنند و تفاوت‌های آن را با علم سکولار نشان دهند؛ ولی در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی، «دینی» وصف لازم علم<sup>۱</sup> است؛ بدین معنا که هر جا علم باشد، صفت دینی هم با آن است. علم جز اسلامی نیست و آن دانش که اسلامی نباشد، جز پندار و خیال و بازی جهت گذران زندگی دنیا نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، «الف»: ص ۲۷). تعبیرهایی مانند «علم یا علوم اسلامی جهت تمایز آن از علوم غیر اسلامی نیست» (همان).

بنابراین لازم است واژه «دینی» در ترکیب مورد نظر ایشان معنا شود تا معلوم گردد که چرا علم اگر علم باشد، دینی است. ایشان سه معنا را از واژه «دینی» اراده می‌کنند: «الهی»، «مرتبط با دین» و «اسلامی». منظور ایشان از عبارت «علم اگر علم باشد دینی است»، آن است که علم بما هو علم با خداوند و دین حقی که از سوی او به بشر وحی شده است، پیوند و نسبتی دارد و چون دین حق اسلام است با اسلام نسبتی دارد؛ بنابراین علم بما هو علم الهی، دینی و اسلامی است. به این ترتیب، اگر علمی بدون بهره‌گیری از

۱. «علم» در این نظریه به حوزه «امور واقع» در اصطلاح جدید منحصر نیست؛ ولی ایشان واژه «واقع» را به گونه‌ای به کار می‌برند که شامل هر دو قلمرو است؛ یعنی واقع و واقعیت هم شامل «هستی‌های حقیقی» است و هم «هستی‌های اعتباری»؛ بنابراین مقصود از «نمایانگر واقع و واقعیت» یا «مطابق با واقع» معادل «صائب» است و اشاره دارد به ویژگی علم به‌معنایی که هم شناخت امور واقع و هم شناخت امور ارزش را شامل است.

معارف دینی حاصل شود، مشروط بر آنکه به واسطه مطابقت آن با واقع (صائب بودن) علم خواندندش روا باشد، علم دینی است؛ یعنی پیوندهای لازم با خداوند و دین وحی شده از سوی او را داراست. انواع پیوندهای میان علم و خداوند که دینی بودن آن را در پی دارد عبارتند از:

۱. نخستین و مهم‌ترین ویژگی علم روشنگری و نمایانگری آن نسبت به متعلق خویش است. علم همواره علم به چیزی است؛ به بیان دیگر، علم دارای حیث التفاتی (Intentional) و امری ذات الاضافه است. لذا همواره «معلومی» را نشان می‌دهد. زمانی می‌شود علم را علم حقیقی و دارای ویژگی نمایانگری دانست که متعلق آن، موجود باشد و موهوم نباشد؛ زیرا امر معدوم چیزی نیست تا علم به آن تعلق گیرد. «موجود» (اعم از حقیقی و اعتباری) صرفاً قابل اطلاق بر مبدأ هستی و مخلوقات و مجعولات اوست؛ به بیان دیگر، معلوم علم از سه فرض خارج نیست: یا خداست و یا فعل و یا قول او؛ زیرا جهان موجود چیزی جز این سه نیست. پس علم به اعتبار متعلقش در هر حال نسبتی با خداوند دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: صص ۶۱، ۶۲ و ۸۵).

۲. بنابر مبانی هستی‌شناختی علم، علم موهبتی الهی و افاضه خداوندی است (همان: ص ۱۴۶). همه فعالیت‌هایی که برای دستیابی به علم انجام می‌دهیم، جنبه اعدادی دارد و خداوند علت حقیقی تحقق علم است. پیداست که فقط علم صائب معلول اراده خداست و آنچه که به گمان انسان علم است، ولی در واقع نمایانگر متعلق خود نیست، افاضه خداوند نیست.

۳. علمی که واقعیت را نشان می‌دهد، یعنی علم صائب حجت دینی است (همو، ۱۳۸۸، «ب»: ص ۲۲)، حجیت به معنای صحت احتجاج است. فرد عالم اگر مخالف با مقتضای علمش عمل کند، خداوند علیه او احتجاج خواهد کرد. بنده خداوند نیز می‌تواند در مقام عذر آوردن به علم خود احتجاج کند؛ بنابراین علم اگر علم است، عمل به مقتضای آن از نظر دین حجت است.

حجیت شرعی یک یافته ذهنی دو گونه است:





### - حجیت شرعی مستند به حجیت منطقی و کاشف بودن از واقع

«حجیت به معنای اصولی (در بخشی از آن<sup>۱</sup>)، وامدار حجیت به معنای منطقی آن است؛ زیرا وقتی دلیلی کاشف از واقع باشد (حجت منطقی)، صحت احتجاج (معنای اصولی حجیت) را داراست» (همو، ۱۳۸۹: ص ۱۱۳). «همین علمی که از منظر منطق حجت و مایه آگاهی به واقع است، از منظر شرع مقدس به لحاظ فن فقه و اصول فقه، حجت خدا بر بنده است و محقق مزبور باید طبق آن عمل کند؛ بنابراین چنین علمی هم از نظر کاشف حقیقت عینی بودن، و هم از نظر حجیت شرعی بودن که الزام آور است، دینی است؛ هر چند عالم به این علم سکولار باشد و به آن اعتنا نکند، پس علم هرگز سکولار نیست گرچه عالم سکولار می شود» (همان: ص ۸۹).

### - حجیت شرعی مستند به علم اطمینانی

مثالهایی از قبیل حجیت شرعی عمل به مقتضای یافته‌های دانش داروسازی و هواشناسی، صنایع هواپیماسازی و کشتی‌سازی به ظاهر با این فرض ارائه شده است که پشتوانه علمی آنها علم اطمینان آور است (همان: ص ۱۱۶-۱۱۷). مطابق نظریه‌های فلسفه علم جدید مستندات علمی این عرصه‌ها همگی ظنی است؛ بنابراین ظن حاصل از روش علمی از منظر آیت‌الله جوادی در حد اطمینان عرفی است؛ به بیان دیگر، اینکه عمل به مقتضای آنها حجت شرعی است و مخالفت با آنها به لحاظ شرعی مسئولیت آور است، در ارزش معرفت‌شناختی آنها ریشه دارد.

با توجه به سه ویژگی مخلوق بودن موضوع، افاضی بودن علم و حجیت ناشی از کاشف بودن علم یقینی روشمند، علم حقیقی صائب به اعتبار متعلقش (که مخلوق خداوند است) و به اعتبار علتش (که خود خداوند است) و نیز به اعتبار حجیت دینی‌اش (که دین حق و نازل شده از سوی خداوند است)، لاجرم دینی و الهی است. پیداست که تفاوت زیادی میان این معنا از علم دینی با معنای مورد نظر نظریه پردازان

۱. این قید به این منظور آمده است که حجیت اصولی ظنون خاصه که در آنها شارح ظن را به منزله قطع قرار داده است خارج شود.



علم دینی وجود دارد. علم دینی در دیگر نظریه‌ها علمی است که از منبع معرفتی دین در سطحی از سطوح بهره برده است و با علم غیردینی یا سکولار که از متون دینی بهره نبرده است، تفاوت دارد؛ در حالی که در این نظریه علم به‌طور کلی تا آن‌هنگام که کاشف از واقع باشد دینی است؛ چنانکه خواهیم دید در این نظریه گرچه وجود علم و معرفتی که بدون رجوع به متون دینی حاصل آید قابل تصور و بلکه واجد تحقق و اعتبار است، هیچ رشته علمی (discipline) بدون رجوع به متون دینی (کتاب و سنت) اعتبار کافی ندارد.

### چگونگی احراز صائب بودن علوم

چگونه می‌توان صائب بودن یک علم را احراز کرد؟ یعنی چگونه می‌توان دریافت که یک علم حصولی نمایانگر متعلق خویش است؟ در صورتی می‌توان به مطابقت یک علم با متعلقش حکم کرد که پیشاپیش حقیقت معلوم بر ما نمایان شده باشد و چون چنین امکانی برای بشر عادی نیست، ناگزیر علمی را معتبر و صائب می‌شمارد که روش یا راه دستیابی به آن مصون از خطا باشد. در نظریه آیت‌الله جوادی، از این ویژگی روش به معصومیت راه در کشف واقع تعبیر شده است (همان: ص ۱۱۳). ایشان علم را بر حاصل کار بست گونه‌های چهارگانه عقل (تجربیدی، نیمه‌تجربیدی، تجربی و ناب) اطلاق می‌کنند؛ مشروط بر آنکه یقین آور یا موجب طمأنینه باشند (همان: ص ۲۷-۲۸). عقل تجربیدی، عقل نیمه‌تجربیدی، عقل تجربی و عقل ناب، هر کدام به ترتیب فلسفه، ریاضیات، علوم مختلف، و شهود و حیانی و عرفانی را به دست می‌دهند. معارف نقلی نیز حاصل تعاضد گونه‌های چهارگانه عقل است.

### علم حضوری و علم حصولی

کشف واقع به دو صورت محقق می‌شود: راه مستقیم که بی‌واسطه لفظ، مفهوم و استدلال است و راه غیرمستقیم که با این وسایط صورت می‌پذیرد. راه مستقیم راهی





است که در آن عین معلوم عینی در اختیار عالم قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، «ب»):  
ص ۱۹-۲۰) که به شهود اختصاص دارد و رهاورد عقل ناب است. راه با واسطه به هر راهی  
گفته می‌شود که معلوم عینی با واسطه بر عالم نمایان شود. نوع واسطه در دستاوردهای  
عقل تجریدی، نیمه تجریدی و تجربی متفاوت است و به تبع نوع واسطه احراز ویژگی  
صائب بودن که شرط دینی بودن علم است، دارای درجات مختلف می‌شود؛ بنابراین باید  
روش‌های مدعی علم‌آوری (علم صائب) را بررسی و دینی بودن یا نبودن نتایج آنها را  
سنجید: شهود و حیانی، شهود عرفانی، برهان منطقی، برهان ریاضی، استقرا و تمثیل و  
روش نقلی.

در اینجا به اختصار حاصل این سنجش را مرور می‌کنیم تا با استفاده از آن  
تعاملی بودن رابطه میان این روش‌ها، به‌ویژه میان روش نقلی و دیگر روش‌ها را نشان  
دهیم.

روش‌های مورد نظر در این بحث به حوزه علوم حصولی مربوط‌اند؛ یعنی روش‌هایی  
که علی‌الاصول برای همه افراد بشر قابل تبعیت است و رعایت ضوابط آنها نتیجه‌ای  
می‌دهد که حجت منطقی است؛ از این رو روش‌های مربوط به عقل ناب، یعنی شهود  
و حیانی و عرفانی، گرچه علم حضوری به بار می‌آورند (همو، ۱۳۸۴، «الف»: ص ۵۴ و همو،  
۱۳۸۷: ص ۲۴۲)، ولی علم روشمند دسترس‌پذیر برای بشر عادی نیستند؛ زیرا شهود و حیانی  
ویژه معصوم علیه السلام است و برای بشر عادی ناممکن است (همو، ۱۳۸۹: صص ۳۴ و ۲۲۳) و شهود  
عرفانی بشر عادی همواره در معرض این خطر است که شهودی نفسانی یا القایی شیطانی  
را موجود عینی پندارد (همو، ۱۳۸۸، «ب»: ص ۱۹). فرد غیر معصوم اگر چیزی را مشاهده کند،  
معلوم نیست در مثال متصل است یا منفصل و نیز معلوم نیست مبدأ فاعلی آن نفس خود  
مشاهده‌گر است یا شیطان یا فرشته و یا مبدأ برتر از آن؛ از این رو لازم است با میزان  
معصوم ارزیابی شود (همو، ۱۳۸۹: ص ۱۷۶). میزان معصوم و ترازوی مصون از اشتباه «یا  
برهان قاطع است که مبین را در پرتو بین ارائه می‌نماید» (همان)، یا وحی و کشف معصوم  
پیامبر و حجت خداست (همو، ۱۳۸۸، «ب»: ص ۲۰-۲۱). راه سنجش درستی یافته‌های شهودی

با میزان وحی معصوم، «نقل قطعی از معصوم است که هیچ احتمال خلاف از لحاظ صدور، جهت صدور، دلالت بر مقصود، در آن راه ندارد» (همو، ۱۳۸۹: ص ۱۷۶).  
 بنابراین هیچ‌یک از دستاوردهای عقل ناب (وحی و شهود عرفانی) به‌تنهایی نمی‌توانند علمی روشمند و صائب برای بشر عادی به همراه آورند؛ از این رو در ادامه به بررسی روش‌های غیرمستقیم که علم حصولی نتیجه آنهاست می‌پردازیم.

### روش‌های علم حصولی قطع‌آور یا حجت‌های منطقی ذاتی

در علم منطقی انواع حجت را قیاس، استقرا و تمثیل می‌دانند و مقصود از حجت در اصطلاح منطوق، «کشف از واقع» است (همو، ۱۳۸۹: ص ۱۱۲)؛ بنابراین حجیت منطقی به معنای «کشف از واقع» خواهد بود و هرگاه دلیلی را حجت بدانیم، آن را کشف از واقع دانسته‌ایم. حجیت منطقی یا روش شناختی یک دلیل می‌تواند ذاتی یا غیرذاتی باشد. حجیت ذاتی ویژه قطع است؛ یعنی کشف واقع ویژه قطع است؛ از این رو حجیت ذاتی منطقی یا روش شناختی تنها از آن روشی است که قطع‌آور باشد. در تمامی روش‌های علم حصولی در پی علم یا کشف از واقع هستیم؛ از این رو هر جا در نتایج استفاده از یک روش نشانه کشف - یعنی قطع منطقی - وجود دارد، آن روش واجد حجیت منطقی است. اگر این قطع نتیجه مستقل روش مزبور باشد، حجیت روش را ذاتی می‌دانیم؛ ولی اگر پیروی از یک روش به‌تنهایی قطع‌آور نباشد و برای قطع‌آوردن نیازمند مکملی باشد، حجیت منطقی آن روش را غیرذاتی می‌خوانیم. در میان روش‌های علم حصولی، استدلال برهانی به جهت ماده و صورت به‌گونه‌ای است که نتیجه‌اش بدون نیاز به مکمل، قطعی است؛ از این رو حجیت برهان ذاتی است و اگر کسی اصل برهان و دلیل قاطع را معصوم نداند، در واقع گفته است که بشر هیچ راهی به سوی کشف واقع ندارد (همان: ص ۱۱۳). به این ترتیب، نتیجه برهان علم صائب است و مانند هر علم صائب دیگری به اعتبار اینکه معلومش خدا یا آفریده اوست و به اعتبار صدقش که نشان از افاضه خدا بودن اوست، و به واسطه حجیت شرعی‌اش که حاصل تأیید دین حق نسبت به اوست،





علمی الهی، دینی و اسلامی است. استدلال ریاضی هم مانند برهان منطقی به لحاظ صورت منطقی قطع آور است و موضوعش مخلوق خدا و فقیر الی الله است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، «ب»: ص ۳۰ و همو، ۱۳۸۸، «الف»: ص ۲۵-۲۶)؛ بنابراین نتایج استدلال ریاضی هر سه پیوند لازم را با خداوند و دین حق داراست و لذا علم دینی است.

ویژگی کاشف بودن برهان منطقی و ریاضی، ذاتی بودن حجیت منطقی آنهاست. دیگر روش‌های علم حصولی برخلاف روش برهانی و ریاضی حجت ذاتی نیستند؛ یعنی قطع آوری آنها نیازمند مکمل است؛ مانند عقل تجربی و روش استقرایی و تمثیلی که تنها در صورتی علم صائب به بار می‌آورد و حجت منطقی است که به قیاس (اقترانی یا استثنایی) برگردد (همو، ۱۳۸۹: ص ۱۱۳) و نتیجه آن به کمک قیاس خفی به علم یقینی بدل شود؛ یعنی مقدمه‌ای عقلی به این مضمون که «امراتفاقی نمی‌تواند دائمی یا اکثری باشد» به آن ضمیمه گردد و نتیجه‌ای یقینی از سنخ مجربات به دست دهد (همان: ص ۲۶-۲۷). البته در این صورت علم به دست آمده، علم صائب است. چنین علمی افاضه خداوند و حجت الهی است و موضوع آن نیز آفریده خداست؛ از این رو الهی و دینی است.

در ادامه به بررسی علم حاصل از نقل قطعی می‌پردازیم. در صورتی که در رجوع به متون دینی هیچ احتمال خلاف از لحاظ صدور، جهت صدور و دلالت بر مقصود در آنها راه نداشته باشد، علم آور است (همو، ۱۳۸۶، «الف»: ص ۹۸). ریشه اصلی کاشف بودن روش نقلی قطعی، عقل ناب (شهود و حیانی) است؛ ولی دیگر گونه‌های عقل نیز در اعتبار آن نقش دارند (همان: ص ۹۶). عقل برهانی و تجربی در تشخیص قطعیت سند و نیز در فهم معنای متن و همچنین در تبیین «مطابقت معنای متن با واقعیت خارجی» در نقل قطعی همکاری می‌کنند تا علمی را نتیجه دهند که از همکاری گونه‌های مختلف عقل حاصل شده است؛ بنابراین نقل قطعی نیز در صورتی که همه شرایط سندی و دلالتی آن فراهم باشد، علم صائب به بار می‌آورد و در نتیجه علم دینی به معنای مورد نظر آیت‌الله جوادی است.

## انواع نظریه‌های مربوط به تعارض عقل و نقل

پس از معرفی اجمالی انواع روش‌هایی که نتیجه آنها علم صائب و دینی است، اکنون می‌پرسیم که رابطه میان نتایج این روش‌ها چیست؟ آیا حجیت این روش‌ها اقتضا می‌کند که نتایج آنها را فارغ از نسبتی (حتی تعارض) که با هم دارند، بپذیریم؟ این پرسش، در سده‌های میانه به نظریه‌ای انجامید که آن را «حقیقت مضاعف» (Double truth) خواندند. نظریه حقیقت مضاعف که به ابن رشدیان سده‌های میانه نسبت می‌دهند، یگانگی حقیقت را نفی می‌کند و اصل استحاله اجتماع نقیضین را منکر می‌شود. این نظریه به مسئله تعارض عقل و وحی تعلق دارد و بر آن است که نتایج حاصل از متون دینی، حقیقتی مستقل و متمایز از نتایج روش‌های عقلی دارند؛ به گونه‌ای که حتی اگر این دو با هم متعارض شدند، هر دو معتبرند؛ به بیان دیگر عقل و نقل دو حجت مستقل از یکدیگرند و نتایجشان هم‌زمان و در عرض هم معتبر هستند (نک: یوسفیان، ۱۳۸۹: ص ۵۷-۷۷).

در مقابل نظریه‌هایی هستند که به هنگام تعارض، حجیت یکی از این دو را انکار می‌کند:

- عقل‌گرایان افراطی در تعارض عقل و نقل همواره جانب عقل را می‌گیرند.

- نص‌گرایان یا ظاهرگرایان افراطی در تعارض عقل و نقل، همواره جانب شرع را می‌گیرند.

نظریه تعاملی معرفت دینی و علمی، نظریه‌ای معرفتی است که بدون عدول از نتایج روش نقلی یا عقلی هر دو را هم‌زمان معتبر می‌شمارد؛ بی آنکه به نفی اصل عدم تناقض دچار شود؛ بنابراین جایگاه نظریه تعاملی اصالتاً معرفت‌شناسی است، و در عین حال نظریه چهارم از نظریه‌های تعارض عقل و وحی محسوب می‌شود.

توضیح این نظریه مقتضی شناخت بیشتری از روش نقلی است که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم.





## روش نقلی عام و خاص

روش نقلی، عنوان عامی است که بر تمامی مواردی که منبع شناخت ما گزارشی از یک شناخت مستقیم یا غیرمستقیم اصیل باشد، اطلاق می‌شود؛ برای مثال هرگاه فیلسوف یا دانشمند به روش برهانی یا تجربی، حقیقتی را کشف کند و آن را گزارش دهد، اعتماد به گزارش او برای شناخت موضوع مورد تحقیق وی، استفاده از روش نقلی به معنای عام است. بی‌شک بدون بهره‌گیری از روش نقلی به این معنا، زندگی انسان مختل می‌شود. بسیاری از آنچه را که آموخته‌ایم در حقیقت از طریق نقل دریافته‌ایم؛ ولی قرینه‌های بسیاری در دسترس ماست که اعتماد به این نقل‌ها را عقلانی می‌سازد. روش نقلی دو بخش دارد: بخش تفسیری و بخش شناختی. بخش تفسیری همان روش‌هایی است که به شناخت مراد گوینده می‌انجامد و بخش شناختی، توجیه‌کنندهٔ اخذ «نظر گوینده درباره یک موضوع» به منزله «شناخت نسبت به آن موضوع» است.

در بخش تفسیری، اطمینان به اصل صدور گزارش و فهم معنای گزارش، مقتضی روش‌هایی مانند سندشناسی و علم تفسیر متن است. نتیجهٔ به‌کارگیری این روش‌ها، شناخت چیزی است که در ذهن گزارشگر بوده و به زبان و قلم او جاری شده است. شناخت مقصود و مراد گزارشگر از آنچه که بیان داشته، نیازمند قرائن است؛ از جمله این قرینه‌ها، افزون بر آگاهی نسبت به زبان، شناختی است که ما از گزارشگر و آگاهی‌ها، توانایی‌ها و انگیزه‌های او داریم.

در بخش شناختی برای داوری دربارهٔ درستی یا نادرستی آنچه که گوینده درباره یک موضوع گزارش کرده است، افزون بر اینها نیازمند قرائن دیگری هستیم؛ از جمله هماهنگی و سازگاری محتوای گزارش با دیگر علوم و شناخت‌هایی که به نحو موجه تحصیل کرده‌ایم؛ از این رو هرگاه موضوع گزارش به گونه‌ای باشد که بتوانیم خود به‌طور مستقیم، مثلاً از طریق مشاهده و آزمون، مدعای آن گزارش را ارزیابی کنیم، اعتماد ما به گزارش مزبور مشروط به این است که نتیجه سنجش خود ما خلاف مدعای مزبور نباشد. شرایطی مانند دشواری و پرهزینه‌بودن سنجش مستقیم سبب می‌شود که به

جای سنجش مستقیم به گزارش اعتماد کنیم. بسیاری از بخش‌های نظام دانایی بشر بر روش نقلی سامان یافته مبتنی است؛ ولی با این فرض که شناخت مستقیم آنها، علی‌الأصول برای همه انسان‌ها امکان‌پذیر است، به تناسب میزان آگاهی و تسلط گزارشگر بر موضوع مورد گزارش، اعتماد به درستی آنچه که او گزارش کرده است، متفاوت خواهد بود.

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان روش نقلی را روشی با واسطه برای کسب علم حصولی نسبت به موضوع‌هایی دانست که شناخت آنها برای انسان از طریق روش‌های عقلی (عقل تجریدی، نیمه تجریدی، تجربی و ناب)<sup>۱</sup> ممکن است؛ به بیان دیگر روش نقلی روشی با واسطه برای شناخت جهان هستی (خدا، فعل خدا و قول خدا) است.

مرجع یا گزارشگری که در روش نقلی به آن رجوع می‌شود، باید نسبت به موضوع مورد پرسش، عالم و قابل اعتماد باشد. چنین مرجعی می‌تواند خداوند عالم مطلق باشد یا هر عالم قابل اعتماد دیگری همچون دانشمندان و فیلسوفان؛ بنابراین آشکار است که درباره هر آنچه که علم آن تنها در اختیار خداوند است و خداوند از طریق عقل راهی برای علم به آن برای بشر قرار نداده است، تنها می‌توان به خداوند رجوع کرد؛ اما در مواردی که بشر راه علم به آنها را دارد، در روش نقلی می‌توان به هر عالم قابل اعتمادی رجوع کرد: خواه خداوند یا انسان باشد.<sup>۲</sup>

رجوع انسان به خداوند به عنوان عالم مطلق تنها به واسطه وحی قابل تحقق است. وحی به برگزیدگان، یعنی انبیای الهی اختصاص دارد و برای بشر عادی محقق نمی‌شود؛ ولی گزارش متن وحیانی در اختیار انسان است تا با فهم آن به محتوای وحی دسترس داشته باشد. هر تلاشی برای فهم متن وحیانی، تلاشی است برای شناخت آنچه به پیامبر وحی شده است؛ تلاشی که هر چند با هدف دستیابی به فهمی معادل فهم خود پیامبر از

۱. در اینجا مقصود از «روش عقلی برخاسته از عقل ناب»، روش نقلی‌ای است که با رجوع به منابع وحیانی درباره موضوع‌های علوم تحقیق می‌کند.

۲. روش نقلی به معنای عام، شامل موارد مراجعه به خداوند نیز می‌شود.





این متن صورت می‌گیرد، احتمال خطا در فهم بشر عادی وجود دارد؛ درحالی که معصوم از همین الفاظ فهمی خطاناپذیر دارد. بشر عادی به واژگان حاکی از محتوای وحیانی که خود این واژگان نیز عین وحی است دسترسی دارد؛ نه حقیقت آن محتوا و مضمون وحیانی (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۳۳). رجوع به متن وحیانی، خواه به منظور شناخت موضوعی باشد که علم آن تنها نزد خداست یا با هدف شناخت اموری باشد که بشر از طرق عادی کسب معرفت می‌تواند به آن شناخت حاصل کند، روش نقلی به معنای خاص است.

ارزش معرفت‌شناختی روش نقلی به معنای خاص را در دو ساحت می‌توان بررسی کرد. برای سهولت اشاره به این دو ساحت، از روش نقلی به معنای خاص به روش استنباطی تعبیر خواهیم کرد؛ در نتیجه بحث را با دو عنوان روش استنباطی محض و روش استنباطی تعاملی پی می‌گیریم. روش استنباطی تعاملی از حیث منابع، مانند روش اجتهادی مصطلح است؛ یعنی افزون بر استفاده از متون وحیانی، از منبع عقلی نیز بهره می‌گیرد. البته روش استنباطی تعاملی، از حیث هدف با روش اجتهادی فقهی تفاوت مهمی دارد. هدف روش اجتهادی مصطلح دستیابی به حجت شرعی است؛ درحالی که هدف روش استنباطی تعاملی، کشف یا شناخت واقع است.

### روش استنباطی محض

روش استنباطی محض، رجوع به متون وحیانی برای شناخت احکامی است که علم آن تنها در اختیار خداوند است. این امور یا احکام که می‌توان آنها را به تسامح امور تعبیدی خواند، به ساحت‌هایی از خداشناسی در محدوده ذات و صفات ذات خداوند (همان: ص ۵۶-۵۷)، احوال قیامت و تشریحات الهی در عبادات (همان: ص ۵۹؛ امام خمینی، ۱۳۷۲: ص ۴۳۳) و قسمت‌هایی از تشریحات مربوط به امور مدنی، جزایی و معاملی اختصاص دارد.

روشن است که علم حاصل از روش استنباطی محض در موارد فوق، علمی دینی با اوصاف مورد نظر در نظریه آیت‌الله جوادی است؛ یعنی به اقتضای حجیت روش آن، مطابق



با واقع است؛ به اقتضای موضوعش الهی است، به اعتبار صائب بودنش الهام الهی است و به جهت اعتبار معرفت‌شناختی‌اش حجت شرعی است. افزون بر این، چنین علمی علم دینی یا معرفت دینی به معنای «علمی که منبع شناخت آن متن دینی یا وحیانی است» نیز هست. تمامی آنچه درباره روش استنباطی محض گفته شد، در فرضی است که متن وحیانی از حیث صدور، جهت صدور و دلالت به گونه‌ای باشد که نتیجه استنباط، علم به مراد و مقصود خداوند باشد. روش استنباطی واجد این شرایط را نقل قطعی می‌خوانیم و در آینده با نقل ظنی یا روش استنباطی ظن آور مقایسه خواهیم کرد.

### روش استنباطی تعاملی

جواز عقلی رجوع به متن‌های وحیانی برای کسب علم نسبت به موضوع‌هایی که عقل بشر عادی به آن دسترس دارد، بر دو امر بستگی دارد: نخست اثبات اینکه موضوع مورد مطالعه در قلمرو وحی و دین است؛ دوم توجیه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نتایج رجوع به متون وحیانی.

شرط لازم برای آنکه وحی را منبع معرفتی برای شناخت یک موضوع بدانیم آن است که آن موضوع در قلمرو وحی قرار داشته باشد. تنها راه شناخت قلمرو وحی رجوع به وحی است؛ یعنی خود وحی با ورود به قلمروهای مختلف نشان می‌دهد که علم به چه نوع موضوعاتی را می‌توان با رجوع به وحی به دست آورد؛ چنانکه گفته شد تنها راه بشر عادی برای اطلاع از وحی، متن وحیانی است؛ بنابراین با رجوع به کتاب و سنت (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۴۷) و شناسایی موضوع‌هایی که در این متن‌ها بدان پرداخته شده است، قلمرو وحی معلوم می‌شود (بستان، ۱۳۸۴: ص ۹۲-۹۸). پس از شناسایی قلمرو وحی، در خصوص هر موضوعی که در این قلمرو می‌گنجد می‌توان متن دینی را به عنوان منبعی معرفتی برای شناخت آن موضوع برگزید و جهت کسب علم به آن رجوع کرد؛ مشروط بر آنکه معرفت‌زایی رجوع به متن‌های وحیانی ثابت شده باشد؛ یعنی نتایج رجوع به متون وحیانی توجیه معرفت‌شناختی شده باشد.





### توجیه معرفت‌شناختی روش استنباطی تعاملی

چنان‌که پیش‌تر گفته شد هدف مرحله یا بخش تفسیری روش استنباطی، کشف مراد گوینده است؛ از این‌رو در این مرحله علی‌الاصول به چیزی بیش از نظر گوینده درباره یک موضوع خاص پی‌نمی‌بریم؛ بنابراین تا در بخش شناختی، ارزش معرفت‌شناختی استفاده از این روش برای شناخت موضوع‌های فلسفه و علوم اثبات‌نشود، محصول رجوع به آن مشمول عنوان «علم» نمی‌شود. «وحی آسمانی عبارت است از مشاهده همه حقایق و معارفی که در تأمین حیات معقول انسانی مؤثر است. به وسیله علم حضوری و نیز ادراک کامل آنها بعد از تنزل به صورت مفهوم و مسموع با علم حصولی و چون «مبدأ فاعلی» وحی آسمانی پروردگاری است که بر سراسر هستی علم محض داشته، در حریم علم حضرتش نه جهل راه دارد، نه نسیان و غفلت و نیز پیک وحی الهی، فرشته علیم و امین است و «مبدأ قابلی» آن قلب معصوم پیامبر ﷺ است، بنابراین چیزی که اصل وحی بودن او قطعی باشد، حقیقت بودن او نیز یقینی است؛ یعنی ممکن نیست چیزی به طور قطع وحی الهی باشد و کوچک‌ترین احتمال خلاف درباره او داده شود. این مطلب را که عبارت از عصمت وحی و صیانت آن از هر گونه اشتباه و خلاف است، عقل فلسفی بر پایه بدیهیات اولی از راه تحلیل یا ترکیب، استدلال قطعی دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»: ص ۹۶).

وحی منبع یقینی و خطاناپذیر معرفت است. وحی مواجهه حضوری معصوم ﷺ با عین واقعیت است؛ از این‌رو بهره‌گیری از وحی بدون واسطه معصوم برای بشر عادی ناممکن است. متن‌های وحیانی گزارش معصوم ﷺ از محتوای وحی است؛ بنابراین برای بهره‌گیری از وحی، به متن‌های وحیانی رجوع می‌کنیم و در این مراجعه، دیگر اقسام عقل مبادی لازم را برای شناسایی متن وحیانی و فهم آن تأمین می‌کنند: مبادی‌ای مانند اقامه برهان بر نبوت عامه و خاصه، خطاناپذیری وحی، اسناد متن‌ها به صاحبان وحی و تلقی و تفسیر صواب از متن.

تفاوت رجوع به متن کتاب و سنت با خود وحی، مانند تفاوت علم روشمند حصولی

با علم حضوری است. در علم حضوری (که وحی مصداقی از آن است)، احتمال خطا راه ندارد؛ ولی علم حصولی (که روش استنباطی مصداقی از آن است)، حتی اگر به روشی خطاناپذیر حاصل آید، احتمال بروز خطا در آن هست. این احتمال ناشی از احتمال اشتباه در تطبیق شرایط روش است که با معصومیت روش منافاتی ندارد؛ بنابراین رجوع به متن‌های دینی برای کشف واقع، روشی معتبر و معرفت‌زاست که بنیاد آن علم حضوری حاصل از واقعه وحی است. لازم به تأکید است که هدف روش استنباطی تعاملی، کسب معرفت از امور واقعی است و نه صرف دستیابی به حجت شرعی. در استدلالی که به نفع منبع‌بودن متون دینی برای معرفت‌گذشت، نیز همین نکته به اثبات رسید که رجوع به متون دینی به منظور کسب معرفت از امور واقعی به لحاظ معرفت‌شناختی موجه است. مهم‌ترین تفاوت در منبع‌بودن متون دینی برای موضوعات تعبدی و غیرتعبدی است که در فهم نظریه آیت‌الله جوادی بسیار اهمیت دارد. در موضوع‌های تعبدی، متن دینی منبع معرفتی انحصاری است؛ در حالی که در دیگر موضوع‌ها چنین انحصاری وجود ندارد و منبع دینی یکی از منابع معرفتی در کنار دیگر منابع است. از آنجا که اعتبار معرفت‌شناختی هر یافته معرفتی به سازگاری و عدم تعارض آن با دیگر یافته‌های معرفتی وابسته است، اعتبار یافته‌های هر کدام از منابع معرفتی معتبر به نبود یافته‌ای معارض در همان منبع یا دیگر منابع بستگی دارد. به این ترتیب در روش استنباطی تعاملی، باید متن دینی در پرتو یافته‌های عقل فهمیده شود؛ به همین دلیل روش استنباطی برای شناخت موضوع‌های غیرتعبدی را تعاملی می‌خوانیم؛ یعنی در روش استنباطی بدون یاری روش‌های عقلانی، «فهم مراد خداوند» و نیز «شناخت موضوع مورد مطالعه» محقق نمی‌شود.

بنابر مطالب پیش‌گفته درباره روش استنباطی تعاملی، سه نکته مهم روشن شد:

- (۱) روش استنباطی تعاملی، روشی عقلی است که در پی علم صائب است؛ از این رو ناگزیر باید از تناقض مصون باشد و لذا باید همه منابع معرفتی را به کار گیرد؛
- (۲) با رعایت ضوابط روش‌شناختی روش استنباطی تعاملی، از جمله در نظر داشتن





همه منابع معرفتی، علم صائبی با پشتوانه معرفت‌شناختی لازم حاصل می‌آید که لزوماً علم دینی است؛ زیرا موضوعش واقعی و مخلوق خداست؛ علمی است که واجد حجیت معرفت‌شناختی است؛ از این رو الهام الهی است و حجت شرعی نیز هست.

(۳) نقش عقل در روش استنباطی محض با روش استنباطی تعاملی متفاوت است؛ در حالی که در روش استنباطی تعاملی، دستاوردهای فلسفه و علوم درباره موضوع مورد مطالعه، گزینه‌های فهم متن هستند، در روش استنباطی محض چون منبع شناخت تنها متن‌های وحیانی است، دیگر منابع در شناخت موضوع‌های آن دستاوردی ندارند تا به کارگیری آنها در شناخت موضوع‌های تعبدی الزام شود. البته قواعد عام عقلی مانند اصل عدم تناقض، قرائنی برای فهم متن‌های دینی مربوط به امور تعبدی نیز هست.

### رابطه متقابل روش استنباطی تعاملی و روش‌های عقلی

در نظریه آیت‌الله جوادی به حکم ضرورت سازگاری باورهای معرفتی، رابطه متن وحیانی و دیگر منابع معرفتی - از حیث قرینه‌بودن یکی برای دیگری - رابطه‌ای متقابل است (همو، ۱۳۸۹: ص ۹۴). از این رو در اخذ نتایج روش‌های فلسفی و علمی نیز باید جانب آموزه‌های موجود در متون وحیانی را نگه داشت و از بروز تعارض میان یافته‌های عقلی و نقلی اجتناب کرد؛ یعنی همان‌گونه که در فهم متن دینی و کسب معرفت از آن، باید یافته‌های فلسفه و علوم را در نظر داشت، در پژوهش فلسفی و علمی نیز باید افزون بر پیروی از روش‌های عقلی، آموزه‌های کتاب و سنت را نیز در نظر داشت و از بروز تعارض میان آنها پرهیز کرد. در نظریه آیت‌الله جوادی آملی به این رابطه متقابل از هر دو سو تصریح شده است:

- در خصوص فهم متون دینی و کشف محتوای اسلام گفته شده است: معرفت دینی محصول سنجش و تعامل دانش نقلی (که متکی بر وحی و سنت معصومان علیهم‌السلام است) و دانش عقلی (به معنای وسیع آن) است؛ به این معنا که با اتکای صرف به دانش نقلی و مراجعه به کتاب و سنت، نمی‌توان محتوای اسلام را کاملاً معین کرد؛ بلکه مقتضای

عقل و معارف عقلانی را نیز باید به حساب آورد و معرفت دینی بر ایند مجموع این هر دو سنخ معرفت است (همان: ص ۱۸۴). «شناخت اسلام زمانی شکل می‌گیرد که همه منابع معرفتی آن در کنار هم و با هم ملحوظ شوند». «ابتدا باید همه قرآن را بررسی ... کنیم، در رتبه بعد به سراغ روایات برویم ... و اگر به شأن عقل در بعد معرفت‌شناختی دین توجه شود، باید سهم عقل در شکل‌دهی فهم از دین مورد اعتنا قرار گیرد» (همان: ص ۷۲-۷۳). فهم از دین بدون مراجعه به این دو منبع یعنی نقل و عقل و سنجش دستاوردهای هر دو با یکدیگر میسر نیست (همان: ص ۱۰۶).

- در خصوص معرفت عقلی و علمی - که روش اصلی آن استنباطی به هیچ‌یک از دو معنای محض و تعاملی نیست - نیز تا زمانی که منابع و حیانی را منبعی برای شناخت موضوع‌های علوم بدانیم، نمی‌توانیم بدون ملاحظه دستاوردهای متنی، پژوهش عقلی خود درباره موضوع‌های علوم را تمام شده بدانیم؛ زیرا هیچ‌کدام از دو منبع معرفتی، قدرت احاطه به تمام آنچه هست و آنچه باید را ندارد (همان: ص ۸۵). عقل برهانی - اعم از تجربی و تجربیدی که از مبادی اولی و بدیهی به مطلب نظری هجرت می‌کند و مطالب علمی را با ارجاع به مبادی بدیهی روشن می‌نماید (همان: ص ۸۴)، هرگز دعوی ... بی‌نیازی از نقل معتبر را ندارد (همان: ص ۹۴). «لازم است از هیچ منبع معرفتی غفلت نشود تا اگر دلیل مؤید بود، از تأیید آن استفاده گردد و اگر معارض بود، در صدد رفع تعارض سطحی و ابتدایی میان دو دلیل برآمد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، «ب»: ص ۲۸ - ۲۹).

## کشف قطعی و ظنی

تاکنون همه روش‌هایی که از علم‌آوری‌شان سخن گفته شد، با این فرض بحث شدند که رهاوردشان به نحو ذاتی یا غیرذاتی یقین باشد؛ از این رو برهان، ریاضیات، عقل تجربی و روش استنباطی همگی به عنوان راه‌هایی روشمند که به شرط رعایت شرایط آنها، علم یقینی و کشف قطعی یا علم اطمینان‌آور به باور می‌آورند، پذیرفته شدند و از این رو نتایج آنها مشمول عنوان علم است و به تبع، دینی محسوب می‌شوند؛ در حالی که





شهود عرفانی به عنوان یکی از اقسام عقل ناب از این مجموعه خارج شد؛ زیرا نمی‌تواند به تنهایی و به صورت روشمند علم آور باشد. روش تجربی و روش نقلی متکی به شهود و حیانی (یعنی روش استنباطی محض و تعاملی)، تنها در شرایط خاصی یقین آور و مفید علم صائب هستند. آن شرایط به ترتیب در خصوص روش تجربی، زمانی تأمین است که استدلال استقرایی مقرون به قیاس خفی باشد و در خصوص روش استنباطی آن شرایط تنها در «روش استنباطی قطعی» محقق است. نه در علوم تجربی موجود قیاس خفی همواره وجود دارد و نه در روش استنباطی موجود همواره نسبت به صدور، جهت صدور و دلالت دلیل قطع حاصل است؛ بنابراین باید درباره رابطه تعاملی روش علوم تجربی موجود و روش استنباطی موجود بحثی تکمیلی انجام گیرد.

### ارزش معرفتی یافته‌های علوم تجربی

چنان‌که گفته شد، عقل تجربی در صورتی نتیجه قطعی به دست می‌دهد که با قیاس خفی پشتیبانی شود و به برهان بازگشت کند. این تتمیم و تکمیل روش تجربی، همیشه محقق نمی‌شود؛ از این رو علم صائب بودن یافته‌های علوم تجربی رایج محرز نیست، در عین حال به نظر آیت‌الله جوادی یافته‌های عقل تجربی حجت دینی هستند؛ یعنی تا زمانی که یافته‌های آن طمأنینه آور باشد، از نظر شرع ترتیب اثر دادن به آنها جایز (معدّر) و در مواردی واجب (منجّز) است.

### حجت بودن یافته‌های طمأنینه‌آور

مراتب «قطع»، «اطمینان»، «اطمینان عرفی» و «ظن» در اصطلاح آیت‌الله جوادی را می‌توان به ترتیب با (۱) یقین منطقی؛ (۲) یقین حاصل از تجربه یا مشاهده پیاپی نقض نشده؛ (۳) رجحان حاصل از مشاهده‌های پیاپی در عین وجود مشاهده‌های اندک مخالف؛ و (۴) رجحان حاصل از مشاهده‌های پیاپی در عین وجود مشاهده‌های مخالف زیاد تطبیق داد.

قطع	یقین منطقی
اطمینان	یقین حاصل از تجربه یا مشاهده پیاپی نقض نشده
اطمینان عرفی	رجحان حاصل از مشاهده‌های پیاپی در عین وجود مشاهده‌های اندک مخالف
ظنّ	رجحان حاصل از مشاهده‌های پیاپی در عین وجود مشاهده‌های مخالف زیاد

در قطع منطقی، احتمال خلاف وجود ندارد. در موارد اطمینان، گرچه احتمال خلاف منتهی نیست، هیچ موردی از خلاف نیز مشاهده نشده است. در اطمینان عرفی، معدودی از مشاهده‌های مخالف دیده می‌شود و در ظنّ، بیشتر مشاهده‌ها مؤید هستند و موارد مشاهده خلاف به نسبت زیاد است. در علوم تجربی معاصر قوانین و نظریه‌های تجربی، همواره پشتوانه‌ای در حد تجربه مقرون به قیاس خفی ندارند، همچنان که بیشتر با مشاهده‌های بدون نقض تأیید نشده‌اند؛ بنابراین یافته‌های علم تجربی موجود گاه مشمول عنوان «اطمینان عرفی» و گاهی مشمول عنوان «ظنّ» هستند. در عین حال در فلسفه علم جدید این یافته‌ها معتبر قلمداد می‌شوند و به کارگیری این یافته‌ها در زندگی عملی به موفقیت در پیش‌بینی و کنترل امور می‌انجامد. به این ترتیب می‌توان حجیت معرفت‌شناختی یافته‌های علوم تجربی را بر آمیزه‌ای از معرفت‌زایی ظنّی و کارآمدی عینی مبتنی دانست.

## ارزش معرفتی یافته‌های روش استنباطی

### الف) نقل قطعی

نقل قطعی در درجه اول، قول خداوند را کشف می‌کند. آن‌گاه به تناسب موضوعی که در قول خداوند از آن سخن رفته است، کشف از آن موضوع نیز می‌کند؛ زیرا قول





خداوند گزارشی از وحی است و چنان که گفته شد، وحی مواجهه پیامبر با حقیقت عینی است و از این رو، رهاورد علمی آن، علم حضوری یقینی و خطاناپذیر است؛ بنابراین هر گاه بتوان از طریق نقل قطعی که هیچ احتمال خلاف از لحاظ صدور، جهت صدور و دلالت بر مقصود در آن راه ندارد، به آنچه که وحی شده است دست یابیم، در واقع با واسطه به علم حضوری حاصل شده برای معصوم علیه السلام دست یافته ایم. علم حضوری معصوم علیه السلام به همه موضوع‌هایی که به او وحی شده است، مصون از خطاست، از این رو اگر به روش استنباطی از گزارش قطعی الصدور آن وحی آگاه شویم، به علم یقینی دست یافته ایم؛ یعنی نقل قطعی، علمی را در اختیار بشر عادی می‌گذارد که هم به لحاظ مخلوق بودن موضوعش، هم به لحاظ معلمش و هم به جهت حجیت آن، الهی و دینی است. البته نقل قطعی، روشی حصولی برای کشف واقع است که به لحاظ روشی معصوم است؛ گرچه ممکن است مستنبط به لحاظ مصداقی، در تطبیق ملاک‌های نقل قطعی خطا کند و در نتیجه بعدها در علم خود تجدید نظر کند؛ همچنان که در استدلال برهانی نیز این وضعیت وجود دارد. مطابق اصطلاح‌های پیشین، نقل قطعی به لحاظ روش شناختی کاشف قطعی از واقع است.

### ب) نقل ظنی

میان روش استنباطی قطعی و ظنی فاصله مهمی وجود دارد. روش استنباطی قطعی، محقق را که به معصوم علیه السلام دسترس ندارد، در شرایطی همچون افراد عصر نزول قرآن و حضور معصوم علیه السلام قرار می‌دهد؛ ولی روش استنباطی ظنی چنین توانی را ندارد. مردمان عصر حضور معصوم علیه السلام همین که معارف و حیاتی موجود در کلام معصوم را بی‌واسطه دریافت کنند، نسبت به مفاد سخن معصوم درباره موضوع مورد سخن معرفت حاصل می‌کنند؛ معرفتی که تکیه بر جایگاه معرفت‌شناختی وحی دارد؛ ولی کسانی که در عصر حضور معصوم نیستند، در همه موارد نمی‌توانند درباره صدور، جهت صدور و دلالت متن دینی، یقین حاصل کنند.



در روش استنباطی محض و در خصوص امور و احکام تبعدی می‌توان تصور کرد که خود شارع برخی از ظنون یا ظنّ به طور مطلق را حجیت دهد؛ یعنی دلائلی یقینی اقامه شود و گواه این باشد که شارع همین ظنون را در شرایط نبود دسترسی به علم، به عنوان حجت جعل کرده باشد. در علم اصول این گونه ظنون را که واجد متمم جعل و کشف هستند، «علمی» در برابر «علم» می‌خوانند. «علمی» قائم مقام و جانشین علم است؛ ولی علم آور نیست. جانشینی «علمی» نسبت به «علم» به این معناست که عمل به مقضای آن معذّر و منجّز است. از آنجا که روش‌های متعارف بشری برای شناخت موضوع‌های تبعدی وجود ندارد و یگانه راه شناخت آنها نقل است، دانشی همچون فقه که هدفش شناخت حجّت الهی است، هم از لحاظ موضوع (که قول خداوند است) (همان: ص ۳۰)، هم از لحاظ حجیت شرعی و هم از جهت مبدأ الهام، علم دینی است و افزون‌بر این علم مستنبط از متن دینی نیز هست.

۶۵



نظر

نظریه تعاملی معرفت دینی و علمی

اما در روش استنباطی تعاملی و در خصوص احکام غیرتبعدی که از راه‌های عادی کسب معرفت قابل شناخت هستند، چون وجود و ماهیت آنها در اختیار شارع از آن جهت که شارع است نمی‌باشد، هر چند شارع از آن جهت که خالق است، وجود آنها را تحقق بخشیده است، برخلاف امور تبعدی نمی‌توان تصور کرد که شارع چیزی جز علم یقینی را به منزله شناخت آن موضوع‌ها قرار دهد؛ از این رو تا زمانی که در این گونه موضوع‌ها، به هدف کسب علم به روش‌های معرفت‌زا رجوع می‌کنیم، تنها در صورتی می‌توانیم محصول رجوع به متون و حیاتی را علم به چنین موضوع‌هایی بدانیم که مراجعه ما از قبیل استفاده از روش نقل قطعی باشد؛ به بیان دیگر در امور تکوینی، وجود متمم جعل و کشف فاقد معناست.

هرگاه شناخت قطعی احکام شرعی ممکن نباشد، شارع خود برخی از ظنون را به منزله شناخت قطعی قرار داده است. حجیت شرعی ظنون خاصه ناشی از حجیت منطقی آنها نیست. البته در خصوص موضوع‌های احکام شرعی نیز شارع اطمینان عرفی را به منزله علم به آنها مقرر فرموده است؛ به گونه‌ای که هرگاه به وجود آن موضوع‌ها اطمینان عرفی داشته باشد، احکام شرعی آن موضوع‌ها نیز برقرار خواهد بود. به نظر



می‌رسد میان حجیت شرعی ظنون خاصه نسبت به احکام شرعی و اطمینان عرفی نسبت به موضوع‌های احکام تفاوتی وجود دارد. حجیت شرعی ظنون خاصه نمی‌تواند ناشی از حجیت منطقی آنها باشد؛ زیرا حجیت منطقی ندارند؛ ولی حجیت شرعی، اطمینان عرفی نسبت به موضوع‌های احکام می‌تواند ناشی از حجیت منطقی آنها باشد. حجیت معرفت‌شناختی اطمینان عرفی همچون حجیت معرفت‌شناختی یافته‌های علوم تجربی است که بر آمیزه‌ای از معرفت‌زایی ظنّی و کارآمدی عینی مبتنی است. نتیجه اینکه ظنون قوی یا اطمینان عرفی در شناخت موضوع‌ها دارای حجیت شرعی‌ای هستند که به حجیت معرفت‌شناختی قابل ارجاع است؛ بنابراین منابع عقلی و نقلی همان‌گونه که در مراتب قطع و اطمینان، به استناد معرفت‌زا بودنشان رابطه تعاملی دارند و باید همواره با هم سازگار باشند، در مرتبه اطمینان‌آوری عرفی نیز باید سازگار باشند و از این‌رو رابطه تعاملی متقابل دارند.

### رابطه متقابل کشف ظنّی حاصل از علوم تجربی و نقل ظنّی

روش استنباطی ظنّی در مقام شناخت موضوع‌های علوم، نسبت به یک آموزه ایجاد ظن نمی‌کند؛ بلکه نسبت به صدور یک آموزه از مبدأ و حیاتی ایجاد ظن می‌کند. زمانی می‌توان با رجوع به کتاب و سنت درباره موضوع‌های علوم علم حاصل کرد که از استدلال منطقی ذیل پیروی کرده باشیم:

اگر خدا گفته باشد  $P$  آن‌گاه  $P$

خدا گفته است  $P$

پس  $P$

لکن در روش ظنّی نقلی، صورت منطقی استدلال‌ها به صورت ذیل است:

اگر خدا گفته باشد  $P$  آن‌گاه  $P$

به احتمال خدا گفته است  $P$

به احتمال  $P$

در این صورت، آیا متناسب با افزایش احتمال اینکه خدا گفته باشد  $P$ ، احتمال  $P$  افزایش می‌یابد؟

پاسخ منفی است؛ زیرا احتمال  $P$  تنها تحت تأثیر منابع نقلی نیست؛ بلکه منابع عقلی نیز در احتمال  $P$  اثرگذارند؛ از این رو چه بسا احتمال اینکه خدا گفته باشد  $P$  بالا باشد و ظنّ به نقیض  $P$  ( $-P$ ) که حاصل یک پژوهش عقلی روشمند<sup>۱</sup> است، ظنّ ضعیف‌تری باشد، در عین حال وقتی این دو در کنار هم قرار گیرند، ظنّ به  $P$  که از منبع وحیانی حاصل شده بود تضعیف شود؛ به بیان دیگر ظنّ حاصل از هر یک از دو روش نقلی و عقلی به تنهایی ولو خلی و طبعه، چیزی است و هنگامی که در کنار هم قرار گیرند چیز دیگری است؛ از این رو نمی‌توان گفت که این دو ظنّ را با هم مقایسه می‌کنیم و اقوی را برمی‌گزینیم؛ زیرا این دو ظنّ وقتی در کنار هم قرار گیرند، به حال خود باقی نمی‌مانند.

این تأثیر متقابل ظنون به رابطه تعاملی علم یقینی استنباطی و عقلی شبیه است که پیش‌تر توضیح داده شد. در آنجا گفته شد که هم روش استنباطی به تنهایی نمی‌تواند بدون در نظر داشتن نتایج عقلی، به علم (اعم از علم به مراد شارع و علم به موضوع‌های تکوینی) بینجامد و هم تا زمانی که متون وحیانی را منبع علم و شناخت می‌دانیم، روش عقلی بدون ملاحظه مفاد متون وحیانی نمی‌تواند به علم (علم به موضوع‌های تکوینی) منجر شود. در این جا نیز که روش عقلی و استنباطی هر دو ظنّ آورند، باید گفت ظنون این دو روش در تعامل با یکدیگر ظرفیت دگرگونی دارند و از این رو اگر به تبعیت از فلسفه علم جدید برای ظنّ اعتبار معرفتی قائل شویم، باید منبع وحیانی و عقلی را در تعامل با یکدیگر قرار دهیم تا ظنّ معتبری حاصل آید.

## نتیجه‌گیری

علم دینی به مفهوم مورد نظر آیت‌الله جوادی آملی مبحثی متفاوت از مباحث مطرح در

۱. یعنی به روشی صورت گرفته است که در اصل، روش مناسب برای ارزیابی  $P$  است.



نظریه‌های علم دینی است، ولی یک مبنا و یک نتیجه مهم مرتبط با آن نظریه‌ها را دربردارد:

الف) مبنای مهم مؤثر در نظریه‌های علم دینی همانا اعتقاد به منبع بودن متون وحیانی برای شناخت موضوع‌های علوم، از طریق تبیین شأن معرفت‌شناختی وحی و توجیه معرفت‌شناختی نتایج روش نقلی قطعی است.

ب) نتیجه‌ای که از نظریه ایشان بر نظریه‌های علم دینی تأثیر می‌گذارد، همانا رابطه متقابل علم ناشی از روش تجربی مقرون به قیاس خفی و علم مستنبط از متون دینی از یک سو و نیز رابطه متقابل و متعامل ظنّ یا اطمینان درباره نتایج علوم و ظنّ حاصل از رجوع به متون وحیانی از سوی دیگر است.



## کتابنامه

۱. بستان (نجفی)، حسین و همکاران (۱۳۸۴)، گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) «الف»، وحی و نبوت در قرآن، تحقیق: علی زمانی قمشه‌ای، چ ۲، قم: مؤسسه علوم و حیانی اسراء.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) «ب»، معرفت‌شناسی در قرآن، تحقیق: حمید پارسانیا، چ ۳، قم: مؤسسه علوم و حیانی اسراء.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) «الف»، «علوم انسانی و هماهنگی وحی و عقل»، در: سرچشمه اندیشه، ج ۴، تحقیق: عباس رحیمیان، چ ۵، قم: مؤسسه علوم و حیانی اسراء.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) «ب»، ریحق مختوم، ج ۱-۵، تحقیق: حمید پارسانیا، چ ۳، قم: مؤسسه علوم و حیانی اسراء.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، دین‌شناسی، تحقیق: محمدرضا مصطفی‌پور، چ ۵، قم: مؤسسه علوم و حیانی اسراء.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸) «الف»، «علم نافع و هویت‌ساز»، حکمت اسراء، ش ۱.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸) «ب»، «تبیین برخی مطالب کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، حکمت اسراء، ش ۲.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸) «ج»، «تسنیم، ج ۱، تحقیق: علی اسلامی، چ ۸، قم: مؤسسه علوم و حیانی اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق: احمد واعظی؛ چ ۴، قم: مؤسسه علوم و حیانی اسراء.
۱۱. (امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. یوسفیان، حسن (۱۳۸۹)، دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌رشدیان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.



## صورت‌بندی سازوکار حداقلی نظریه آیت‌الله جوادی آملی برای تقسیم‌بندی علوم

ذوالفقار ناصری\*

سیدجابر نیکو\*\*

محمدرضا منصفی سروندانی\*\*\*

### چکیده

به منظور حل نزاع میان علم و دین، نظریه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ برخی علوم را به نفع دین مصادره کرده‌اند و دستاورد علوم را یکسره مردود خوانده‌اند و دیگرانی با تأکید بر روش تجربی، دین را به کناری نهاده‌اند؛ درحالی‌که گروه سومی نیز از تعامل مسالمت‌آمیز میان علم و دین سخن گفته‌اند. در این میان، آیت‌الله جوادی آملی در زمینه علم دینی به دو صورت نظریه‌پردازی کرده‌اند: گاهی در مقام توصیف نفس‌الآمر و به لحاظ هستی‌شناختی، تمامی علوم را به شرط مطابقت با واقع، دینی می‌داند و گاه به لحاظ معرفت‌شناختی، علوم را به دینی و غیردینی تقسیم می‌کند. این مقاله، ملاک‌های این نظریه را در اسلامی‌سازی علوم بررسی می‌کند و با تأویل بردن آنها به ملاک موضوع نشان می‌دهد که این نظریه چه لوازمی برای علوم دارد و چگونه می‌تواند در ساماندهی علوم موفق عمل کند. به نظر می‌رسد با تنظیم استدلال‌هایی تحلیلی از متن مکتوب ایشان و مقایسه با نظریه‌های رقیب، می‌توان نتیجه گرفت که نظریه یادشده با نگاه به واقعیت علوم جدید به مثابه نگاهی الهیاتی، آنها را تقسیم می‌کند یا دست‌کم ملاک‌های جدیدی برای تقسیم‌بندی علوم به دست می‌دهد؛ چنان‌که با این فرض می‌توان مبنایی حداقلی برای تقسیم علوم به اسلامی و غیراسلامی در نظر گرفت.

### کلیدواژه‌ها

نزاع علم و دین، روش تجربی، علم دینی، آیت‌الله جوادی آملی.



## مقدمه

نظریه‌های علم دینی یا (آن‌چنان‌که در زیست‌جهان اسلامی مطرح می‌شود) علم اسلامی، نظریه‌هایی هستند که برهم‌کنش علم و دین را کانون توجه خود قرار می‌دهند و احياناً راه‌حل‌هایی برای برساختن علوم به‌لحاظ دینی ارائه می‌دهند. آیت‌الله جوادی آملی از معدود فیلسوفان و متألهان اسلامی است که در باب علوم و تقسیم‌بندی آن نظریه‌پردازی کرده است. از آنجا که رویه اسلامی‌سازی علوم، به‌مثابه یک کلان‌طرح در حال پیگیری است و جنبش‌های زیادی در این زمینه صورت گرفته است، نظریه ایشان را باید نقطه عزیمت این حرکت به شمار آورد که به وجه توصیفی از منظر خاص دین اسلام به علوم بشری پرداخته است. این مقاله در پی آن است که لوازم حداقلی این نظریه را در مواجهه با علوم بیان کند. کشمکش میان علم و دین، دست‌کم به سده شانزدهم میلادی بازمی‌گردد. در این باره نظریه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ عده‌ای علوم را به نفع دین صادره کرده‌اند و دست‌آورد علوم را یکسره مردود خوانده‌اند، در حالی که برخی دیگر با تأکید بر روش علمی و با توجه به دست‌آوردهای آن، دین را کنار گذاشته‌اند و گروه سومی نیز از تعامل مسالمت‌آمیز میان علم و دین سخن گفته‌اند.

بر این اساس در نسبت علم و دین سه رویکرد عمده وجود دارد: دیدگاه حداکثری، حداقلی و میانه. به‌اجمال می‌توان گفت دیدگاه حداکثری دربردارنده این نگاه است که یک علم می‌تواند در همه جنبه‌ها و ویژگی‌های خود دینی باشد؛ اما در دیدگاه حداقلی، کمترین تأثیر در ارتباط میان علم و دین در نظر گرفته می‌شود؛ چنان‌که تفاوت ماهوی میان علم دینی و علم غیردینی لحاظ نمی‌شود و اساساً اضافه‌ای تحت عنوان «دینی» را برای علم مهمل می‌دانند. دیدگاه سوم که با نظر به قلمرو بهره‌مندی علم از دین مطرح شده، دیدگاه میانه است. در این دیدگاه، هرچند به گستردگی نظریه حداکثری، امکان تحقق علم دینی مطرح نمی‌شود؛ در مقایسه با دیدگاه حداقلی، دامنه بیشتری از تعاملات دین و علم را در پیدایش چنین دانشی می‌توان جستجو کرد.

(گلشنی، ۱۳۸۰: ص ۳).





برای روشن شدن لوازم نظریه علم اسلامی در نظریه آیت‌الله جوادی آملی، لازم است صورت‌بندی روشن و متمایزی از نظریه ایشان صورت گیرد و به مدد تعریف‌های موجود از دین و علم و نسبت این دو در نگاه ایشان، جایگاه، کارکرد و استلزام‌های آن نسبت به دیگر نظریه‌های علم اسلامی مشخص گردد و در نهایت ملاک تقسیم‌بندی ایشان روشن گردد.

در این مقاله با رجوع به منابع در دسترس از صاحب نظریه، محتوای استدلال‌ها و چشم‌انداز ایشان را انتزاع می‌کنیم و با در نظر گرفتن نظریه‌های رقیب، وجه قوت و کارکرد آن را توضیح می‌دهیم و در نهایت حداقل استلزام‌های آن را تبیین و تنسیق می‌کنیم. برای این کار نخست به تعریف مفاهیم کاربردی می‌پردازیم و با تقریر پیشینه این مباحث، جایگاه نظریه مزبور را بازشناسی می‌کنیم. سپس با وضوح بخشی به ساختار استدلال‌ها، درمی‌یابیم که مهم‌ترین ملاک نظریه مزبور برای تقسیم علوم، موضوع علوم است که به مدد آن می‌توان علوم موجود را به لحاظ موضوع و نه متافیزیک یا دانشمند تقسیم کرد. در واقع متافیزیک و دانشمند هر دو در مواجهه با موضوع علم واجد صفت دینی می‌شوند؛ از این رو کانون اصلی نظریه مزبور همان موضوع علم است که باید وجوه مختلف این ادعا روشن شود. در این میان، جایگاه تقسیم علوم را در مناسبات علمی توضیح می‌دهیم و نشان می‌دهیم که این کار، سنگ‌بنای نگاهی جدید به علوم است که می‌تواند عزیمت گاه و شرط لازم تأسیس علوم نیز باشد؛ هر چند تاکنون کارشایان توجهی در این زمینه صورت نگرفته است.

در این مقاله بر آن نیستیم تا دریابیم که علت بحران‌زدگی علمی مسلمانان معاصر و دورافتادن از میراث اسلامی گذشته چیست، یا اینکه روش‌شناسی آنها در علم چه بوده است که نتوانسته با علوم تجربی غربی همراه شود. همچنین نمی‌خواهیم مجموعه کاملی از استلزام‌ها، نتایج و یا حتی تناقض‌های این نظریه را به تفصیل بررسی کنیم. چارچوب بررسی ما، در واقع آن بخش از نظریه ایشان است که به ما کمک می‌کند دریابیم که این نظریه، به مثابه آنچه در فلسفه‌های غالب مسلمانان نگاشته شده، واجد امور انتزاعی و



صرفاً عقلانی نیست؛ بلکه محتوای آن بر علوم تجربی امروزی مانند فیزیک، شیمی و حتی ریاضی و علوم انسانی قابل تطبیق است یا دست کم ملاک‌هایی فلسفی برای بازشناسی آنها به دست می‌دهد؛ به بیان دیگر توجه ما به آن بخش از طرح ایشان است که با توجه به واقعیت‌های نهفته در اسلام، به ویژه جنبه معرفت‌بخشی و شمول آن به پژوهش و علوم طبیعی مربوط می‌شود.

در ادامه لوازم و کارکردهای حداقلی نظریه را برای اسلامی سازی علوم بیان خواهیم کرد و با نقد ملاک موضوع، بیان می‌کنیم که ملاک مزبور گستره تمام وجوه یک علم را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا ممکن است قصدیت دانشمند یا متافیزیک او پنهان باشد و سویه‌های دینی یا غیردینی موضوع را بر ما پدیدار نکند؛ از این رو فهمی از فروکاهش ملاک تقسیم‌بندی وجود دارد که تمامی وجوه مفروض در علوم را به موضوع فرومی کاهد و این دقیقاً کاری است که آیت‌الله جوادی آملی در نظریه خویش انجام داده است.

## ۱. بررسی مفهومی «علم دینی»

در آغاز نیازمندیم به مدد تعریف و اعتبارات صاحب نظریه، منظور ایشان را از واژگان «علم» و «دین» و به تبع از ترکیب «علم دینی» دریابیم.

تعریف دین: «دین» از نگاه آیت‌الله جوادی عبارت است از: شناخت خدا و تبیین اسما، صفات و افعال خداوند. در این نگاه همچنان که دستاوردهای روش نقلی در به دست آوردن قول خداوند علم دینی به شمار می‌آید، آنچه به وسیله عقل حاصل می‌شود و پرده از اسرار خلقت برمی‌دارد نیز علم دینی تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۳۷). در تعریف دیگری که ایشان ارائه می‌دهد، «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است؛ پس دین مصنوع و مجعول الهی است» (همان: ص ۱۹).

آیت‌الله جوادی درباره دو بُعد از دین توجه داده‌اند: بعد هستی‌شناختی دین و بعد





معرفت درجه اول و درجه دوم از دین. به باور ایشان، هستی دین عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی که برای هدایت بشر، متعلق اراده و علم ازلی پروردگار است و عقل انسان عادی و عقول کامل در تعیین محتوای آن هیچ نقشی ندارند. دین در بعد هستی، موجودی حقیقی و خارجی است که خدا آن را ایجاد کرده و در دسترس هیچ کس حتی نبی اکرم ﷺ نیست؛ به عبارت دیگر بعد هستی دین مکشوف کسی نیست (همان: ص ۳۹-۵۰).

بعد معرفتی گاهی توسط وحی محقق می‌شود که مصون از خطا بوده و از نوع معرفت درجه اول است؛ گاهی نیز توسط نقل و عقل بشر عادی تحقق پیدا می‌کند. در این صورت، دین به معنای مجموعه از عقاید اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که بشر عادی از دین می‌فهد. این بعد اعتباری است، نه حقیقی و چون حصولی می‌باشد، با خطا همراه است (همان: صص ۵۰ و ۵۶).

تعریف علم: علم در یک تعریف عمومی معادل فارسی برای واژه «Science» و «knowledge» است (Online dictionary Webster, 2009). واژه Science به معنای اقدام قاعده‌مند در جهت توسعه و سازماندهی هدف‌مند دانش است که در قالب تفسیرهای قابل آزمایش و پیش‌بینی‌هایی درباره جهان صورت می‌گیرد. با این حال تعریف آیت‌الله جوادی آملی از علم چنین است:

مطلق دستاورد عقل با تقسیمات چهارگانه‌اش علم است. مراد از عقل خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست؛ بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی، عقل نیمه‌تجریدی که عهده‌دار ریاضیات و عقل ناب که از عهده عرفان نظری برمی‌آید نیز در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۲۵).

آن گونه که مشخص است، ایشان در تعریف علم، مطلق دانش (Knowledge) را در نظر دارد که شامل علوم تجربی (Science) نیز می‌شود؛ بنابراین تعریف ایشان دامنه گسترده‌ای از دانش‌ها را در برمی‌گیرد؛ به بیان دیگر علم در این مفهوم کلی، شامل هر

نوع آگاهی نسبت به اشیا، پدیده‌ها، روابط و غیره است؛ اعم از اینکه مربوط به حوزه مادی و طبیعی باشد یا مربوط به علوم متافیزیک و ماورای طبیعی.

از سوی دیگر، علم نیز می‌تواند از دو بعد بررسی گردد: حقیقت و هستی علم که کاشف از واقع است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۴۸) و بُعد معرفتی علم که در آن عقل ابزاری برای کشف واقع است؛ بعد معرفتی علم از خطا مصون نیست و امکان عدم مطابقت آن با واقع وجود دارد. با توضیحات پیش گفته، به تبیین و تقریر نظریه علم اسلامی از منظر آیت‌الله جوادی با نگاه به تقسیم‌بندی علوم بر اساس موضوع می‌پردازیم.

## ۲. تقریر نظریه علم اسلامی از نظر آیت‌الله جوادی آملی

با بررسی آثار مکتوب آیت‌الله جوادی آملی می‌توان ادعا کرد که به باور ایشان هستی‌شناسی علم متمایز از معرفت‌شناسی آن است، هرچند این تمایز به صراحت در آثار او هویدا نیست. ایشان در کتاب شریعت در آینه معرفت می‌گوید: «تمامی علوم اسلامی است و علم غیراسلامی نداریم تا سؤال شود که تفاوت میان فیزیک اسلامی و غیراسلامی در چیست» (همان: ص ۱۱۷). وی ادعای خود را چنین مستدل می‌کند: «حقیقت علم کشف واقعیت و حقیقت است و واقعیت یا فعل خداست و یا قول خدا؛ بنابراین همچنان که تفسیر قول خداوند دینی است، تفسیر فعل او نیز دینی خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۱۴۴).

او می‌نویسد:

نمی‌توان از علم دینی و غیردینی سخن گفت؛ زیرا علمی که حقیقت آن کشف حقیقت و واقعیت است و واقعیت نیز یا قول خداست و یا فعل خدا، پس علمی که این حقیقت و واقعیت را کشف می‌کند به‌طور طبیعی دینی خواهد بود. در تفسیر قول خداوند سبحان اگر وهم و حدس نباشد و تفسیر درست باشد، به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شود؛ هرچند صاحب این فهم به مسلمان و غیرمسلمان تقسیم شود (همان: ص ۱۴۴).





به نظر می‌رسد آیت‌الله جوادی آملی با این بیان در صدد تبیین هستی‌شناسی علم دینی است. او با در نظر گرفتن نفس‌الامر، تمام عالم را فعل خدا می‌انگارد. با این رویکرد، علم دیگر تابع نیت‌ها و مقاصد دانشمند نخواهد بود و به صورت مستقل و با توجه به اینکه حقیقت آن کشف واقع است، دینی خواهد بود؛ بنابراین می‌توان گفت عالم چه ملحد باشد چه موحد، دانش او در صورت کشف حقیقت، دینی خواهد بود.

این رویکرد اگرچه تبیینی از حقیقت علم است و هستی علم را توضیح می‌دهد، نمی‌تواند ملاکی به دست دهد که بتوانیم علم را از غیر علم بازشناسیم و به تبع آن دینی را از غیر دینی تفکیک کنیم؛ زیرا دسترسی به نفس‌الامر برای ما ممکن نیست و این سخن ناظر به نفس‌الامر گفته شده است. البته سخن ایشان تا اینجا بیان حقیقتی از حقایق جهان بوده و صرفاً فایده نظری دارد.

از سوی دیگر آیت‌الله جوادی آملی به صراحت علم را به دینی و غیر دینی تقسیم می‌کند. به باور ایشان، چیزی به عنوان علم بی‌طرف نداریم؛ بلکه علم از دو حال خارج نیست: یا الهی است یا الحادی. ایشان مدعای خویش را چنین مستدل می‌کند که علوم تابع فلسفه‌های خویش هستند و فلسفه‌های علم که فلسفه‌های مضاف‌اند، تابع فلسفه مطلق می‌باشند؛ بنابراین اگر فلسفه مطلق الهی باشد، به پیروی از آن، علوم که ذیلش شکل گرفته‌اند نیز الهی خواهد بود، اما اگر این فلسفه الحادی بود، علوم ذیل آن نیز الحادی خواهند بود (همان: ص ۱۲۹). به باور صاحب نظریه، متافیزیک در الهی و الحادی شدن علوم تأثیرگذار است. متافیزیک الهی مستلزم این است که دانشمند جهان را که موضوع مطالعه و کاوش اوست، خلقت خدا ببیند و از این رو برای آن منشأ و غایتی قائل باشد، ولی متافیزیک الحادی موجب می‌شود دانشمند موضوع علم خود را طبیعت بریده از مبدأ و معاد انگاشته و موضوع علم خود را به صورت بی‌طرفانه دنبال کند.

پس حقیقت علم در نگاه ایشان چیزی جز کشف واقع نیست و واقع، فعل خداست؛ اما این در تضاد با گفته‌ی ایشان مبنی بر دینی و غیر دینی بودن علم نیست. به نظر می‌رسد آیت‌الله جوادی آملی با صورت‌بندی خاص خود، علوم را به لحاظ معرفت‌شناختی

بررسی کرده است؛ بنابراین علم در واقع، سراسر دینی خواهد بود، اما آنچه دینی یا غیردینی است، معرفت علمی است و معرفت علمی بسته به ملاک‌هایی که ایشان مطرح کرده، می‌تواند دینی یا غیردینی باشد. بدین سان می‌توان گفت نظریه آیت‌الله جوادی در حیظه عمل، ملاکی برای تقسیم علوم به دینی و غیردینی ارائه می‌دهد.

این تفکیک به همه نقدهایی که بر تعارض و ناسازگاری درونی نظریه مبتنی است پاسخ می‌دهد. به باور منتقدان، در این نظریه، علوم موجود به سبب برخورداری از فلسفه‌های باطل و غفلت از مبانی و غایت‌های هستی، معیوب تلقی شده‌اند و چون در علوم موجود، عنوان خلقت ربوده شده و ارتباط آن با پروردگار از دست رفته، اثری از اسلامی بودن در معلوم نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۸، «الف»: ص ۱۳۰). بر پایه این تلقی، علم اسلامی نیست؛ زیرا از فعل خدا چنان که هست، حکایت نمی‌کند؛ اما از سوی دیگر، بر اساس این مبنا، علم ذاتاً دینی است؛ زیرا کاشف از فعل خداست و از این جهت اسلامی و غیراسلامی ندارد. از سوی دیگر، علوم موجود به دلیل تکیه بر فلسفه‌های باطل دچار الحاد شده است؛ همچنان که آیت‌الله جوادی آملی در عبارتی ناظر بر این مطلب می‌گوید: «آن بخش از علوم که صائب و مطابق با واقع است، اسلامی و حجت شرعی است» (همان: ص ۱۴۴). اما پرسش اساسی در اینجا آن است که مگر واقع، اعم از محسوس نیست؟ و اساساً در اینجا کشف از واقع صورت نگرفته است؛ زیرا واقع چنان که هست، به چنگ نیامده است. چه بسا در پاسخ گفته شود: آنجا که آیت‌الله جوادی آملی علم را دینی می‌داند، از لحاظ ثبوت و واقع است. از این جهت، علم ذاتاً دینی است و آنجا که علم را تخطئه می‌کند و از الحاد و نقص آن سخن می‌گوید، در مقام اثبات است و از این حیث، علوم به دلیل رنگ گرفتن از فلسفه‌های باطل و الحادی، نیازمند اصلاح هستند، اما این پاسخ نیز اساساً به موضوع مورد مناقشه مربوط نمی‌شود؛ زیرا:

۱. از لحاظ نفس الأمر و مقام ثبوت، اساساً علم، نه دینی است، نه اسلامی؛ به عبارت دقیق‌تر در خارج و نفس الأمر، نفس واقعیت خارجی وجود دارد، نه علم و حکایتگری از واقع. اگرچه واقع، فعل خداست، فعل خدا مٌصَف به دینی و





اسلامی نمی‌شود، ولی متّصف به «الهی» می‌شود و «الهی» غیر از «دینی» و «اسلامی» است (چنان‌که در اشکال دوم ذکر شد)؛

۲. محل نزاع در بحث علم دینی چیست؟ اساساً بحث علم و معرفت و نیز بحث علم دینی، ناظر به مقام اثبات است، نه ثبوت. اینکه واقع، فعل الهی است، سخنی است که همه حکما و عارفان اسلامی به آن تصریح دارند و اساساً محل نزاع نیست. بحث در این است که راه تولید علم دینی چیست و ملاک آن کدام است؟ همه این مباحث، ناظر به مقام اثبات است؛ به عبارت دیگر، نزاع علم دینی و الحادی بودن هر علم و تولید علم دینی مربوط به حوزه علم و معرفت و جنبه حکایتگری انسان از مقام ثبوت است و خارج کردن بحث از محور اصلی خود، خروج از محل نزاع است (دانش‌شهرکی، ۱۳۹۵).

به نظر می‌رسد هیچ یک از دو دلیل منتقد وارد نیست. دلیل اول قابل تأمل است؛ زیرا جوادی آملی افزون‌بر تفکیک میان دو بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی «دین»، میان جهات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی «علم» نیز تفاوت می‌گذارد. به باور جوادی آملی، علم اگر علم باشد، واقع را نشان می‌دهد. آشکار است که او با این بیان سعی در ترسیم ماهیت نفس‌الأمری علم دارد؛ به عبارت دیگر منتقد به بعد هستی‌شناختی علم در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی توجه نکرده است. با توجه به این مطلب، دلیل دوم منتقد نیز وارد نیست؛ زیرا حداقل کارکرد تفکیک جهات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی علم دینی، رفع تعارض درونی نظریه است که در این امر موفق است؛ اما اینکه آیا این نظریه به تولید علم دینی خواهد انجامید یا نه، مسئله دیگری است.

اکنون با بررسی اجمالی جایگاه تقسیم علوم در تاریخ تفکر و بررسی ملاک‌های آیت‌الله جوادی آملی در تقسیم علوم، می‌توانیم اهمیت کار ایشان را ارزیابی کنیم که ملاک ایشان تا چه اندازه با ادبیات بحث مرتبط است.

### ۳. جایگاه تقسیم علوم

به‌طور کلی ارسطو نخستین کسی بود که دانش را تقسیم‌بندی کرد و بر اساس ملاک

غایت آنها را به سه دسته علوم نظری، عملی و تولیدی تقسیم کرد. در جهان اسلام، علوم اسلامی به علوم قدیمی افزوده شد و معرفت دینی و مابعدالطبیعی به معنای عرفان، بالاترین سطح را پیدا کرد. سرآغاز تقسیم‌بندی علوم با تلاش مسلمانان در سده سوم هجری همراه بود. کندی آغازگر این جریان در جهان اسلام بود.

فارابی برخلاف ارسطو رشته‌های علمی را تقسیم کرد و علوم را براساس سودمندی، به دو بخش علوم ابزاری که علوم نافع و علوم غیرابزاری تقسیم کرد که علوم ابزاری شامل زبان و منطق، و علوم غیرابزاری شامل علوم نظری و عملی است. اخوان‌الصفاء نیز همچون ارسطو علوم را تقسیم کردند؛ چنان‌که در آغاز علوم را به دو دسته صنایع علمی و صنایع عملی تقسیم کردند که صنایع عملی شامل حقّاری، نجّاری و غیره می‌شد؛ اما صنایع علمی به سه دسته، علوم ریاضی، علوم شرعی و علوم فلسفی تقسیم می‌شوند. خود علوم فلسفی شامل چهار قسم، ریاضیات، طبیعیات، الهیات و منطقیات می‌شود. در تقسیم‌بندی اخوان‌الصفاء، جایگاه نفس، سیاست، منطق و اخلاق متفاوت‌تر از جایگاه این مسائل نزد حکمای مشایی است و ملاک آنان در تقسیم علوم بیشتر حول محور غایت علوم است؛ اما ابن سینا در تقسیم علوم دو نوع رویکرد دارد: نخست در رویکرد ارسطویی و به تبع ارسطو به تقسیم علوم می‌پردازد با این تفاوت که وی تنها علوم فلسفی را تقسیم می‌کند. رویکرد دوم ابن سینا دیدگاه شخصی اوست. ابن سینا در تقسیم ابتکاری خویش همانند فارابی رشته‌های علمی را تقسیم می‌کند و براساس آن علوم را به دو دسته علوم حکمی و غیرحکمی تقسیم می‌کند. بدین صورت او امور عامه را از الهیات بالمعنی الاخص تفکیک می‌کند. ابن سینا در حکمت عملی نیز صناعت شارعه را وارد کرد و به این صورت، تقسیمی رباعی در هر دو قسم حکمت نظری و عملی انجام داد. ابن سینا افزون‌بر دو ملاک غایت و موضوع، علوم را از حیث دوام و کارایی نیز تقسیم می‌کند؛ از این رو می‌کوشد علوم بیشتری را در نظریه خویش پوشش دهد.

در روایات اسلامی نیز نوعی تقسیم‌بندی از علوم به چشم می‌خورد که بر اساس آن، تعریف و ماهیت علم به طور بنیادی تغییر می‌کند؛ زیرا علوم واجد مراتب می‌شوند؛ چنان‌که بسیاری از علوم از دایره علم‌بودن خارج و فراگیری و یاددادن آنها نیز نه تنها





غیرممدوح، بلکه گاه مذموم و حرام می‌شود؛ از این رو در تفکر شیعی علوم نخست به دو دسته «نافع» و «غیرنافع» تقسیم شده‌اند. در این نگاه، علمی که در قلب راه یابد «العلم فی القلب» و به عمل منتهی شود علم نافع است و علمی که به زبان محدود باشد و عمل و اطاعت را در پی نداشته باشد، علم غیرنافع دانسته می‌شود (دیماطی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۳۷۹).

مقدمه ابن خلدون یکی از بهترین توصیف‌ها و طبقه‌بندی‌های علوم اسلامی به شمار می‌رود. این کتاب که در پایان فعال‌ترین دوره تاریخ اسلامی تألیف شده، حاوی تحلیلی از علوم است که نشانگر تفکر و تجربه دانشمندان و مورخ موشکافی است که سراسر یک دوره تاریخ را بررسی کرده است. ابن خلدون در تقسیم‌بندی خود، به فنون گوناگون اسلامی که در گذشته میان مسلمانان بررسی و مطالعه می‌شده - از جمله هنر - توجه کرده است (نصر، ۱۳۵۹: ص ۵۳-۵۴).

آیت‌الله جوادی آملی، به احتمال با نظر به اهمیت تقسیم علوم و لزوم حل مباحثی مانند اینکه بسیاری از علوم غیردینی و درعین حال نافع هستند، علوم را به دینی و غیردینی تقسیم کرده‌اند. اکنون باید دریابیم که ملاک محصل ایشان برای این تقسیم‌بندی و وجه رجحان آن به دیگر نظریه‌ها درباره علم دینی در چیست؟

#### ۴. ملاک‌های تقسیم علوم به دینی و غیردینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

همان‌گونه که از سخنان ایشان برمی‌آید سه مقوله متافیزیک علم، عالم و موضوع علم، نقش محوری در ملاک ارزیابی علوم و تقسیم آنها به دینی و غیردینی دارند؛ به بیان دیگر ایشان تصریح می‌کند که متافیزیک الهی به علم الهی می‌انجامد و متافیزیک الحادی به علم الحادی. در متافیزیک الهی، چون عالم مبدأ و مقصدی دارد و جهان طبیعت مخلوق خدا تلقی می‌شود، علمی که به بررسی مخلوق خدا می‌پردازد دینی خواهد بود. از سوی دیگر دانشمندان موحد چون ورای کاوش خود علت فاعلی و علت غایی را می‌بینند و آنها را لحاظ می‌کند، علم او دینی است؛ یعنی اگر موضوع کاوش دانشمندان خلقت لحاظ شود، علم او دینی می‌شود.

با این حال برخی بر این باورند که از نگاه آیت‌الله جوادی علم به لحاظ روش نیز



می‌تواند دینی باشد (پارسایان، ۱۳۹۳: ص ۲۵۴)، ولی به نظر می‌رسد توسعه روش علمی و برشمردن روش نقلی و عقلی (به معنای عقل تجریدی و محض) به عنوان روش علمی، خروج از ادبیات بحث است؛ زیرا روش معتبر در علم (به معنای تجربی)، روش تجربی است. البته باید توجه داشت که دست کم بنا بر نظر عده‌ای از فیلسوفان علم، دو مقام در فرایند شکل‌گیری نظریه‌های علمی نقش دارند: مقام شهود (Intuition) و مقام توجیه (Reasoning). در مرحله توجیه تنها روش معتبر روش تجربی و حسی شناخته می‌شود، اما در مرحله شهود هر چیزی می‌تواند مبدأ شهود باشد. لیدی من در این زمینه می‌نویسد: پوپر از نخستین فیلسوفان علم بود که به این نکته توجه داد که منابع الهام دانشمندان در هنگام صورت‌بندی یک نظریه می‌تواند متنوع و مختلف باشند؛ از جمله باورهای متافیزیکی، رؤیاهای آموزه‌های مذهبی و غیره. به باور وی منعی برای هیچ کدام از این منابع وجود ندارد؛ زیرا منابع علمی یک فرضیه، به جایگاه آن فرضیه در علم ربطی ندارد. نوع تفکر و تصوراتی که دانشمندان به کار می‌گیرند قابل صورت‌بندی یا تحویل به مجموعه‌ای از قواعد نیست؛ به این معنا علم به‌رغم آنچه به نظر می‌رسد به هنر نزدیک‌تر است. از سوی دیگر علم از هنر به این دلیل که مورد آزمون تجربی واقع می‌شود متمایز است. در هر بحث علمی، آزمایش داور نهایی است. پوپر معتقد بود که وظیفه فلسفه علم تحلیل منطقی آزمون نظریه‌های علمی به وسیله مشاهده و تجربه است؛ نه اینکه توصیفی برای چگونگی ایجاد آنها ارائه کند (ladyman, 2002: p.75).

آن‌گونه که پیداست در مرحله توجیه می‌توان از نقل و وحی به عنوان منابع الهام کمک گرفت؛ به این معنا نقل و عقل می‌تواند به عنوان روش کشف نظریه‌های علمی مطرح شوند؛ اما برای توجیه این فرضیه‌ها و تبدیل آن به یک گزاره علمی که بتوان در جامعه علمی به نحو بین‌الادھانی از آن سخن گفت، تنها روش معتبر روش تجربی است. البته عقل در شکل‌گیری نظریه‌های علمی نقش اساسی ایفا می‌کند؛ برای مثال تبدیل پاره‌ای از تجربه‌های همسان، ولی متکثر به یک گزاره کلی، تنها توسط عقل ممکن خواهد بود؛ زیرا حس تنها مُعدی گزاره‌های جزئی است و تبدیل گزاره‌های جزئی به





یک قضیه کلی با کمک عقل ممکن می‌گردد؛ اما این گونه ایفای نقش عقل در شکل‌گیری نظریه‌های علمی، به معنای استفاده از روش عقلی و قرارداد آن به عنوان داور نهایی در توجیه نظریه‌های علمی نیست. بدین سان آیت‌الله جوادی اگرچه علوم تجربی را دستاورد عقل تجربی می‌داند، پیشنهاد می‌کند که باید از نقل و عقل نیز در کنار روش تجربی بهره برد و این به معنای بهره‌مندی از نقل، وحی و عقل در مقام گردآوری و شهود است؛ بنابراین ایشان روشی غیر از روش تجربی را در علوم تجربی معتبر نمی‌داند.

به نظر نگارندگان می‌توان هر سه ملاک اسلامی‌سازی علوم را در ملاک «موضوع علم» خلاصه کرد؛ زیرا از طرفی نتیجه متافیزیک الهی، خلقت شمردن موضوع علم است و عالم نیز از آن جهت که موضوع علم خود را خلقت می‌بیند، علم او دینی می‌شود. از سوی دیگر موضوع علم به خلاف آن‌دو، یکی از ملاک‌های تقسیم علوم است؛ همچنان که خود ایشان که در سنت فلسفی اسلامی می‌اندیشد موضوع علم را «ما یحث فیه عن عوارضه الذاتیه» دانسته و به تبع آن تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ص ۲۶۰).

توجه آیت‌الله جوادی آملی به موضوع علم بسیار اهمیت دارد. او دریافته است که مهم‌ترین گام برای اسلامی‌سازی علوم، تغییر در موضوع علوم است. ایشان به‌خوبی نشان می‌دهد علوم موجود، جهان خارج را همچون یک مردار و طبیعتی بی‌ابتدا و انتها می‌پندارد؛ از این رو پیشنهاد می‌دهد واژه «طبیعت» در کتاب‌های درسی به واژه «خلقت» تغییر یابد تا دانش‌آموزان و دانشجویان با عطف توجه به جنبه‌های کارکردی این واژه، جنبه‌های دینی جهان را دریابند. البته برخی منتقدان به کارگیری واژه «خلقت» به جای «طبیعت» را غیر ضروری (گلشنی، ۱۳۹۳) و بی‌وجه می‌دانند. به باور آنها آیت‌الله جوادی آملی بارها توصیه می‌کند به جای واژه «طبیعت»، اصطلاح «خلقت» به کاربرده شود؛ چون در اصطلاح طبیعت، نسبت شیء با مبادی عالیه ملاحظه نمی‌شود؛ برخلاف مفهوم خلقت که در آن استناد به مبادی عالیه لحاظ می‌شود. این در حالی است که در آثار قریب به اتفاق دانشمندان در تمدن اسلامی، مفهوم طبیعت در نسبت با مبادی

عالیه و فاعل و غایت آن در نظر گرفته شده است و اگر آنها از خواص و آثار طبیعت سخن می‌گفتند، از لحاظ مرتبه شیء بوده است و هرگز چنین نبوده است که آثار طبیعت به علت مستقل مستند نباشد. آنها تمام آثار و افعال طبیعت را به اذن باری می‌دانستند؛ برای مثال ابن سینا، عملکرد طبیعت را به تسخیر حق تعالی می‌داند: «فهی الطبیعة الملهمة بتسخیر الباری تعالی» (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۴: ص ۳۰۸). این گونه استنادها که شواهد فراوانی هم دارد، بیانگر آن است که افعال طبیعت در اصطلاح متون تمدن اسلامی، ناشی از فاعل و دارای غایت است. در این صورت، تأکید بر جایگزینی واژه «طبیعت» با «خلقت» و جهی ندارد (دانش شهرکی، ۱۳۹۵).

در پاسخ باید گفت درست است که دانشمندان مسلمان همواره از واژه «طبیعت» استفاده کرده‌اند، ولی در واقع مرادشان همان مفهوم خلقت بود، اما در دوران علوم جدید واژه «طبیعت» سبکبار از علت فاعلی و علت غایی است؛ از این رو نمی‌توان بر این نظریه انتقاد کرد که به کارگیری واژه «خلقت» به جای «طبیعت» در آن غیر ضرور و یا ناکارآمد است.

## ۵. موضوع چگونه می‌تواند ملاک تمایز علوم باشد؟

چنان که گفتیم، مهم‌ترین ملاک نظریه آیت‌الله جوادی برای تمایز علم دینی از علم غیردینی، موضوع آنهاست؛ چنان که دانشمند با توجه به متافیزیک الهی، جهان را در عداد مخلوقات الهی قرار می‌دهد و موضوع بررسی‌های او خلقت می‌شود و از سوی دیگر، دانشمند ملحد با توجه به متافیزیک الحادی اش جهان را طبیعت انگاشته و آن را چنان موجودی مرده و بدون غایت در نظر می‌گیرد.

این داوری در باب علم اگرچه راهی برای تقسیم علوم به دینی و غیردینی است، ملاک محصلی برای تمایز آنچه ما به عنوان گزاره علمی می‌شناسیم به دست نمی‌دهد. این ملاک در صورتی مفید است که ما اولاً شخص دانشمند را در قضاوت خود داخل کنیم؛ ثانیاً از نیت‌ها و مقاصد او آگاه باشیم؛ به بیان دیگر در صورتی گزاره و یا فرضیه‌ای برای ما دینی خواهد بود که ما اولاً نظریه‌پرداز را به عنوان موحد بشناسیم و





ثانیاً بدانیم او خلقت را موضوع کاوش خود قرار داده است.

با در نظر گرفتن این دو مسئله در ملاک ارزیابی نظریه، می‌توان در بازشناختن علم دینی از علم غیردینی مواردی را فرض کرد که این ملاک در مورد آنها ساکت است؛ برای مثال می‌توان مواردی را فرض کرد که نسبت به یک پدیده به صورت علمی دو گونه نظریه‌پردازی شده است؛ آن‌چنان که یکی بر دیگری تفوق ندارد. با این فرض، اگر ما به نظریه‌پردازها دسترسی نداشته باشیم و یا در صورت دسترسی از نیت‌ها و مقاصد آنها آگاه نباشیم، این نظریه در باب آن فرضیه‌ها ساکت خواهد بود و نمی‌تواند دینی و یا غیردینی بودن یکی یا هر دو را نشان دهد.

### ۶. مزیت‌های نظریه آیت‌الله جوادی

با در نظر گرفتن ادبیات مباحث مرتبط با تقسیم علوم درمی‌یابیم که نظریه آیت‌الله جوادی نسبت به نظریه‌های مشهور در باب اسلامی‌سازی علوم افزون بر اینکه ملاکی برای تقسیم علوم ارائه می‌دهد، تمامی علوم را به رسمیت می‌شناسد؛ بر خلاف صاحب نظریه «اسلامی‌سازی معرفت» که علوم غربی را غیراسلامی می‌داند. جنبشی فکری از حدود دو سده پیش آغاز شده و طرفداران بنامی از جمله اسماعیل راجی الفاروقی در جهان اسلام دارد که با عنایت به میراث علمی مسلمانان و آسیب‌شناسی فرهنگ و تمدن مسلمانان معاصر، بر تأسیس روشی مبتنی و ملهم از قرآن و سنت تأکید دارند. فاروقی بر آموزه‌هایی مانند نظام‌مندی عالم و تبعیت آن از نظام علی و معلولی، یعنی نظامی که طبیعت به صورت مطلق و بدون هیچ خللی بر اساس آن آفریده شده است، اشاره می‌کند (فاروقی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۰).

فاروقی بحران مسلمانان معاصر را ناشی از دو چیز می‌داند: نخست، بی‌توجهی امت اسلامی به میراث تاریخی و علمی‌اش؛ دوم تأثیرپذیری علوم معاصر مسلمانان از مبانی و روش‌شناسی علوم غربیان. به باور او علوم غربی در بافت غربی و با اهداف آنها تولید و توسعه یافته است؛ از این رو با مبانی و اصول اسلامی تضاد دارد (Al-Faruqi, 1989: p.14).

یکی دیگر از نظریه‌های مشهور دربارهٔ اسلامی‌سازی علوم نظریه فرهنگستان است. میرباقری، مهم‌ترین نظریه‌پرداز فرهنگستان و برجسته‌ترین شارح نظریه سیدمیرالدین حسینی، بر این باور است که در تلقی فیلسوفان اسلامی فرایند ادراک و نظریه‌پردازی علمی فرایند پیچیده‌ای دارد. او عنصر فاعلیت را در تحلیل علم وارد می‌کند و معتقد است: اراده فاعل در شکل‌گیری علم نقش اساسی دارد. به باور او نوع اراده انسان بر نوع فهم او از جهان تأثیر دارد. علم متصف به صدق و کذب نمی‌شود؛ بلکه به حق و باطل متصف می‌شود؛ از این رو اراده معطوف به حق به علم حق (دینی) و اراده معطوف به باطل به علم باطل (غیردینی) می‌انجامد (موحد ابطی، ۱۳۸۹: ص ۱۸۳ - ۱۸۴).

این نظریه، علوم شکل گرفته توسط یک دانشمند ملحد را غیر دینی تلقی می‌کند؛ از این رو بسیاری از علوم جدید به باور نظریه پردازان فرهنگستان غیر دینی است. افزون بر این، ابتناء علم بر ارادهٔ معطوف به خداوند و تقسیم علوم بر اساس آن خارج از ادبیات بحث است.

یکی دیگر از نظریه‌های مهم در باب اسلامی‌سازی علوم نظریه سنت‌گرایان است. آنها علم مقدس را در تقابل با علوم غیردینی مطرح می‌کنند. این علم به معنای مابعدالطبیعه نیست؛ بلکه به معنای اطلاق مابعدالطبیعه بر طبیعت و عالم انسانی است. به باور آنها، تفاوت علم دینی با علم غیردینی در این است که ریشه‌ها و اصول علم دینی در مابعدالطبیعه یا علم مقدس واقع است (نصر، ۱۳۷۹: ص ۲۵). مبنای معرفت‌شناختی این علم، مشاهده، آزمایش و تجربه نیست؛ بلکه شهود خودبسنده است و به تبیین و تفسیر و توجیه نیاز ندارد. علم قدسی مابعدالطبیعه سنتی به معنایی است که فراتر از فلسفه بوده و از سنت‌ها که بخش اصلی آن از وحی نضج گرفته و بر ادیان مبتنی است حاصل می‌شود. وی شئون علم قدسی را بُعد صعودی حکمت مابعدالطبیعی می‌داند (شوئون، ۱۳۸۳: ص ۱۴۱). سنت‌گرایان علوم جدید را سراسر معیوب می‌دانند و برای برون‌شد از وضعیت کنونی راهی جز بازگشت به سنت قائل نیستند. در این نظریه، اگرچه روش علوم ملاکی برای تقسیم آنها به دینی و غیردینی است، روش پیشنهادی آنها برای علم دینی، تمامی علوم تجربی را از دایره علم دینی خارج می‌سازد.



با توجه به مرور اجمالی نظریه‌های مشهور در باب علم اسلامی می‌توان دست کم به دو ویژگی و امتیاز نظریه آیت‌الله جوادی آملی نسبت به نظریه‌های رقیب اشاره کرد. اول اینکه نظریه ایشان بسیاری از علوم جدید را به رسمیت می‌شناسد و بیان می‌دارد برای رسیدن به علم اسلامی نیازی به تأسیس علوم جدید نیست. دوم آنکه در این نظریه ملاک محصلی برای تقسیم علوم ارائه می‌شود که در ادامه سنت فکری فیلسوفان اسلامی است.

### نتیجه‌گیری

نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی نظریه‌ای در فلسفه علم نیست؛ زیرا فلسفه علم دانشی پسینی و تابع سازوکار علوم است، ولی بیشتر نظریه‌های علم دینی سازوکاری پیشینی را برای اسلامی‌سازی علوم ارائه می‌دهند. از سوی دیگر این نظریه، تولید علمی متفاوتی از آنچه که در جهان معاصر وجود دارد پیشنهاد نمی‌کند؛ همان‌گونه که صاحب نظریه علوم موجود را با روش و نتایجشان به رسمیت می‌شناسد و علم دینی را چیزی غیر از همین علوم موجود نمی‌داند. این نظریه را دست کم می‌توان مبنایی برای تقسیم علوم قرار داد؛ هرچند به صورت کامل وارد روش‌شناسی و تأسیس علوم نمی‌شود و به همین جایگاه بسنده می‌کند.



نظریه

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵)، القانون فی الطب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. اکاشا، سمیر (۱۳۸۷)، فلسفه علم، ترجمه: هومن پناهنده، تهران: فرهنگ معاصر.
۳. الفاروقی، اسماعیل (۱۳۸۴)، علوم عقلی و تجربی در عالم اسلامی، ترجمه: محمد فیروز کوهی و روح الله نصراللهی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴. پارسانی، حمید (۱۳۹۳)، «گفت و گو، نقد نقد در پرتو ایضاح مفهومی نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۷۰ و ۷۱.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، «از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، ش ۳.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، چ ۵، قم: مرکز نشر اسرا.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، «فلسفه الحادی همه علوم را الحادی می کند»، علوم انسانی اسلامی، ش ۱۱ و ۱۲.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسرا.
۹. دانش شهرکی، حبیب الله و محمد کرمی (۱۳۹۵)، «بررسی و نقد نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی»، پژوهش های فلسفی - کلامی، ش ۷۰.
۱۰. دمیاطی، السیدالکبری (۱۴۱۸ق)، اعانة الطالبین، بیروت: دار الفکر.
۱۱. شوئون، فریتویف (۱۳۸۳)، اسلام و حکمت خالده، ترجمه: فروزان راسخی، تهران: هرمس.
۱۲. گلشنی، مهدی (۱۳۸۰)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، «تأملاتی پیرامون نظریه علم دینی حضرت آیت الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۷۰-۷۱.
۱۴. موحدابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۸۹)، «اراده گرایی به مثابه علم دینی در نظریه فرهنگستان»، علوم اسلامی، ش ۴.
۱۵. نصر، سیدحسین (۱۳۵۹)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: خوارزمی.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، نیاز به علم مقدس، ترجمه: حسن میاننداری، قم: مؤسسه فرهنگی طه.



۱۷. واژه‌نامه برخط ویستر به نشانی اینترنتی:

www.merriam-webster.com

18. Al-Faruqi, I. R. & A. H. Abusulayman (1989), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work plan*, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

19. ladyman, J. (2002), *understanding philosophy of science*, London: Routledge.



نظر  
صدر

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



## بررسی مدل تأسیسی درباره علم دینی

منصور نصیری\*

### چکیده

دکتر خسرو باقری درباره علم دینی، مدل مورد نظر خود را با عنوان «مدل تأسیسی» مطرح کرده است. دغدغه اصلی ما بررسی مدل تأسیسی است. در این مقاله، این دیدگاه را در پنج بخش اصلی معرفی کرده‌ایم و سپس در ده مورد اصلی به نقد آن پرداخته‌ایم. از نظر نگارنده، نتیجه آنکه مدل تأسیسی، خواه به لحاظ مبنا و خواه به لحاظ بنا، با اشکالات عمده‌ای مواجه است. برخی از این اشکالات ناظرند به: نگاه سیاه و سفید به علم‌شناسی، تعیین سه منطقه در دین، رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌های دینی، پیامد روشن شدن خطای فرضیه ارائه‌شده از متون دینی، طرح عنوان «متافیزیک دینی» یا «متافیزیک برآمده از دین»، و ادعای تأثیر دین در دو قلمرو کشف و داوری. با توجه به نقدهایی که ذکر کرده‌ایم، روشن می‌شود که این مدل هیچ گام تازه‌ای برای رسیدن به هدف تولید علم دینی نمی‌تواند بردارد.

### کلیدواژه‌ها

علم دینی، مدل تأسیسی، علم‌شناسی، معرفت دینی، خسرو باقری.



## مقدمه

می‌توان گفت مواجهه و حساسیت جدی مسلمانان به علم مدرن، به سده نوزدهم و به یک رخداد بازمی‌گردد. رخدادی که به ایجاد نخستین واکنش‌های اندیشمندان مسلمان به علم مدرن انجامید: ارنست رنان (Ernest Renan (1823-1892) در سال ۱۸۸۳، طی سخنرانی مشهورش در سوربن با عنوان «اسلام و علم»، یا تبیین دیدگاه پوزیتیویستی خود، به نقد ناتوانی مسلمانان در کشفیات علمی و نیز ناتوانی آنها در تفکر عقلی پرداخت. اندیشمندان مسلمان در آن زمان، این سخنرانی را توهین آمیز قلمداد کردند (Bruno, 2003: p.465).

نخستین واکنش‌ها از آن برخی متفکران مسلمان با پیشاهنگی سیدجمال‌الدین افغانی [اسدآبادی] (1838-1897) بود که تأکید کردند اسلام هرگز شکافی میان علم و دین را تجربه نکرده است؛ در حالی که مسیحیت، به‌ویژه مذهب کاتولیک، دوره طولانی‌ای از نزاع با علم را داشته است. آنها استدلال کردند که علم مدرن چیزی جز «علم اسلامی» نیست که بسیار پیش از اینها در عصر خلافت اموی‌ها و عباسی‌ها رشد و توسعه یافت و در نهایت به یمن ترجمه‌هایی از کتاب‌های مسلمانان در اسپانیای سده نوزدهم به غرب منتقل شد. از نظر این متفکران که جنبش تجددگرایی را بنیان نهادند، اصولاً در علم هیچ خطا و نقطه نادرستی وجود ندارد (ibid) و آنچه در این زمینه پذیرفته نیست اعوجاج‌ها و انحراف‌هایی است که فیلسوفان غربی و دانشمندان ضد دین در دیدگاه‌های پوزیتیویستی و مادی‌گرایانه خود بر علم تحمیل کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، علم امری واحد است و غربی و اسلامی ندارد. در واقع این متفکران بر نوعی «وحدت‌نگری معرفتی یا علمی» تأکید می‌کردند؛ اما با گذشت زمان، تأملات متفکران مسلمان در علم مدرن بیشتر و جزئی‌تر شد و دیدگاه‌های متفاوت‌تری پیدا شد. تا آنجا که به تدریج ایده دینی‌سازی علم و در بستر اسلامی، اسلامی‌سازی علم مطرح شد و کسانی مانند سیدمحمد نقیب‌العطاس برای نخستین بار اصطلاح «اسلامی کردن معرفت» را در سال ۱۹۷۸ مطرح کردند (نک: Al-Attas, 1993) و بعدها کسانی همچون اسماعیل فاروقی



(نک: Faruqi, 1982) و نیز دکتر سیدحسین نصر (نک: Nasr, 1978; idem., 1981; idem., 1993; idem., 1996; idem., 2010) به جد به این طرح روی آوردند (نک: لگنهاوسن، ۱۳۸۹: ص ۴۲-۴۷).

البته این مسئله به همین منوال باقی نماند و برخی متفکران ضرورت طرح مدل‌های مشخصی برای تولید علم دینی را مطرح کردند. در چند دهه اخیر در کشور ما، ایران نیز این بحث جدی‌تر مطرح شد که می‌توان از میان مباحث مختلف مطرح‌شده در این زمینه، مدل‌هایی را برای تولید یا ایجاد علم دینی (اسلامی) استنباط کرد؛ مدل‌هایی مانند مدل استنتاجی و مدل تهذیب و تکمیل علوم موجود. «مدل تأسیسی» عنوانی است که دکتر خسرو باقری برای پیشنهاد خود در این باره برگزیده است. البته می‌توان در برخی از مباحث کسانی همچون دکتر نصر نیز اشاره‌هایی به این دیدگاه یافت. مقصود از مدل تأسیسی این است که علم دینی، همچون هر نوع تلاش علمی دیگر، باید در پرتو قدرت الهام‌بخشی پیش‌فرض‌های خاص خود، از یک سو و گیر و دار تلاش تجربی از سوی دیگر، تکوین یابد (باقری، ۱۳۸۲: ص ۲۵۰). در مدل تأسیسی، بر الگوپذیری فرضیه‌های علمی از مبانی و آموزه‌های دینی تأکید می‌شود. با این مفهوم، به این سخن دکتر نصر توجه کنید که معتقد است علت اصلی ضرورت نقد علم جدید از منظر اسلامی، این است که علم جدید بر نظام ارزشی و جهان‌بینی خاصی مبتنی است (نصر، ۱۳۸۶: ص ۱۱). با این حال، دکتر باقری به تفصیل به بیان مبانی و لوازم و ویژگی‌های مدل تأسیسی به عنوان پیشنهادی درباره تولید علم دینی می‌پردازد. وی مدل تأسیسی خود را در چهار بخش مطرح می‌کند:

۱. امکان و فرایند تکوین علم دینی؛

۲. توجیه علم‌شناختی علم دینی؛

۳. توجیه دین‌شناختی علم دینی؛

۴. پیش‌فرض‌های متافیزیکی اندیشه اسلامی.

بخش دوم و سوم بیشتر به مبانی دفاع از این مدل و بخش چهارم به فرایند اجرای این مدل در یکی از مباحث اسلامی مربوط می‌شود. با توجه به اینکه در این مقاله، به اصل





امکان و مطلوب بودن تولید علم دینی بر اساس مدل تأسیسی و لوازم آن متمرکز خواهیم شد، در ادامه سه بخش نخست مباحث وی را که در مدل ایشان محوری هستند مطرح می‌کنیم و بخش چهارم و بررسی آن را به مجال دیگری وامی‌گذاریم.

## ۱. امکان و فرایند تکوین علم دینی

آقای باقری در این بخش می‌کوشد امکان سخن گفتن از علم دینی و چگونگی علم دینی در مدل تأسیسی را تبیین کند. توضیحات وی در این زمینه، مقصود از مدل تأسیسی را نیز بهتر روشن می‌سازد. وی امکان سخن گفتن از علم دینی (علوم انسانی اسلامی) را در گرو این می‌داند که بتوان پاره‌هایی از اندیشه اسلامی را به منزلهٔ پشتوانهٔ متافیزیکی برای تحقیق در علوم انسانی لحاظ کرد. در اینجا وی تأکید می‌کند که پشتوانهٔ متافیزیکی نظریه‌ها در مراحل مختلف گسترش یک نظریه علمی نفوذ عمیق دارند؛ بنابراین می‌توان نظریهٔ علمی را به نحوی با مسمی، به پشتوانهٔ متافیزیکی آن منتسب دانست. اگر اندیشه‌های اسلامی بتوانند چنین نفوذی را در جریان تکوین رشته یا رشته‌هایی از علوم انسانی داشته باشند، به دلیل همین نفوذ محتوایی می‌توان آن را به صفت اسلامی منتسب ساخت و از علوم انسانی اسلامی دم زد. علم دینی به این معنا، موجودیت یکپارچه‌ای خواهد داشت. این یکپارچگی بدین گونه به دست می‌آید که تلقی‌های دینی، به منزلهٔ پیش‌فرض اخذ می‌شوند و آن‌گاه با الهام از آنها، فرضیه‌پردازی‌هایی در مورد مسائل روانی یا اجتماعی صورت می‌پذیرد که به طبع میان این فرضیه‌ها با تلقی‌های دینی، تناسب وجود خواهد داشت. پس از آنکه فرضیه‌ها تکوین یافتند، نوبت آزمون تجربی آنها فرا می‌رسد که اگر شواهد کافی برای آنها وجود داشت، می‌توان گفت که این یافته‌ها علمی‌اند. این یافته‌ها از یک سو علمی هستند (زیرا از بوتۀ تجربه بیرون آمده‌اند) و از سوی دیگر، دینی هستند (زیرا به پیش‌فرض‌های دینی تعلق دارند) (باقری، ۱۳۸۲: ص ۲۵۰-۲۵۱). همچنین یکپارچه و همگن هستند؛ زیرا فرضیه‌ها در پرتو پیش‌فرض معینی پیش رفته‌اند و سرانجام آنکه از این اتهام

که دین را به آزمون و تجربه گرفته‌اند، به دورند؛ زیرا آنچه که به آزمون گرفته می‌شود، «فرضیه‌های ما» است که از ایده‌های دینی الهام گرفته‌اند؛ نه خود ایده‌های دینی.

فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی نیز با توجه به پشتوانه‌های متافیزیکی قابل تصور است؛ به این نحو که پشتوانه‌های متافیزیکی برگرفته از اندیشه‌های اسلامی، در مراحل گوناگون فعالیت علمی به کار گرفته شوند؛ به بیان دیگر، هرگاه مضمون‌های متافیزیکی بتوانند در مراحل مانند گزینش مسئله، انتخاب مفاهیم و الگوهای برای فهم مسئله، طرح پژوهش (شامل سبک تبیین، فرضیه‌پردازی و روش تحقیق)، انجام مشاهده، پیش‌بینی و تفسیر، تأثیرگذار باشند، فرایندی شکل می‌گیرد که محصول آن، دانش‌هایی متناسب با اندیشه‌های اسلامی خواهد بود. بدین قرار، فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی، همانند فرایند تکوین دیگر علوم انسانی معاصر است؛ تنها تفاوت آنها به نوع پشتوانه‌های متافیزیکی‌ای برمی‌گردد که بر محتوای این فرایند تأثیر می‌گذارد. علوم انسانی اسلامی تا آنجا که به منزله علمی از نوع علم تجربی در نظر گرفته شوند، باید در چنین فرایندی تکوین یابند و تا آنجا که صفت اسلامی را با خود به همراه دارند، باید پشتوانه متافیزیکی‌ای داشته باشند که بر اندیشه اسلامی مبتنی باشند (همان: ص ۲۵۱).

در این دیدگاه، تفاوت علوم انسانی اسلامی، با علوم انسانی معاصر، کم‌و بیش همانند تفاوتی است که هم‌اکنون میان نظریه‌های رقیب در عرصه علوم انسانی وجود دارد؛ همانند نظریه‌های رفتار گرایانه، انسان گرایانه و شناخت گرایانه. همان‌طور که این نظریه‌ها بر پشتوانه‌ها و مبانی متافیزیکی گوناگونی تکیه زده‌اند، علوم انسانی اسلامی نیز بر مبانی متافیزیکی معینی تکیه دارند و بر حسب آنها، در مراحل بسط خویش، ویژگی‌هایی خواهند داشت. وی معتقد است که باید هویت علوم انسانی اسلامی را در چنین فضایی تصور کرد «تا هم از غرابت آن کاسته شود و هم قرابت آن با حوزه‌ای که می‌خواهد به آن تعلق گیرد، یعنی حوزه علوم انسانی، مشخص شود» (همان).





## ۲. مبانی مدل تأسیسی

در ادامه به دو مرحله بسیار مهم در مدل تأسیسی می‌پردازیم: الف) بیان و اثبات مبنای علم‌شناختی این مدل؛ ب) بیان و اثبات مبنای دین‌شناختی آن.

### الف) مبنای علم‌شناختی

دکتر باقری رویکردها یا روایت‌های علم‌شناسی را در دو دسته کلی جای می‌دهد و خود رویکرد دوم را برمی‌گزیند و آن را مبنای علم‌شناختی مدل تأسیسی قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> این دو رویکرد یا به تعبیر دکتر باقری این دو روایت عبارتند از:

#### ۱. روایت علم‌شناسی پوزیتویستی

این روایت که پوزیتویست‌ها مدافع آن هستند، از ویژگی‌های اصلی زیر برخوردار است: (۱) انفکاک علم و متافیزیک؛ (۲) انفکاک مشاهده و نظریه (و تقدم مشاهده بر نظریه)؛ (۳) انفکاک واقع و ارزش؛ (۴) انفکاک حوزه‌های کشف و داوری (همان: ص ۲۰-۲۶).

#### ۲. روایت علم‌شناسی پساپوزیتویستی

این روایت که کسانی همچون کوهن، لاکاتوش و ویزدم مدافع آن هستند، دارای ویژگی‌های اصلی زیر می‌باشد:

##### (۱) درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک

روایت پساپوزیتویستی از علم، این دیدگاه پوزیتویست‌ها درباره جدایی علم و متافیزیک و اعتقاد به مرز قاطع میان این دو را نمی‌پذیرد. به این ترتیب، فیلسوفان علمی همچون پوپر ظهور یافتند که معتقد شدند نه تنها متافیزیک می‌تواند بر فرایند کشف علمی تأثیر گذارد، بلکه اساساً بدون آن، اکتشاف علمی امکان‌پذیر نیست.

این نگاه، در کوهن نیز به چشم می‌خورد. وی در این زمینه مفهوم «پارادایم» یا

۱. به منظور آشنایی تفصیلی با این دو روایت، نک: باقری، ۱۳۸۲: ص ۱۶-۶۱.

الگوی کلان علمی را مطرح کرد. به باور ماسترمن، کوهن سه معنا برای الگو در نظر داشته است: ۱. الگوهای متافیزیکی (نظرپردازی‌های متافیزیکی و روش جدید نگریستن به اشیا)؛ ۲. الگوهای جامعه‌شناختی (الگوهای ناظر به عادت‌های علمی که جمعی از دانشمندان در مواجهه موفق با مسائل تشکیل داده‌اند)؛ ۳. الگوهای سازه‌ای (به منزله دستگامی که حل معماها را برای ما ممکن می‌گرداند و ابزاری مناسب برای این کار است). لاکاتوش نیز با طرح اصطلاح «برنامه‌های پژوهشی» این امر را تأیید می‌کند که متافیزیک بر علم تأثیرگذار است.

### (۲) تأثیرگذاری متافیزیک بر علم

دکتر باقری در این باره نیز بیشتر از دیدگاه‌های لاکاتوش و برنامه‌های پژوهشی وی و نیز اصطلاح‌هایی مانند الهام‌بخشی سلبی و الهام‌بخشی ایجابی بهره می‌برد. دانشمند در مواجهه با چالش علمی خود به جای تردید در هسته سخت، به کمک الهام‌بخشی برنامه پژوهشی، فرضیه‌های کمکی را دست‌کاری می‌کند و یا فرضیه‌های کمکی جدیدی ابداع می‌کند و به این ترتیب، الهام‌بخشی ایجابی نقش متافیزیکی خود را در نظریه‌پردازی بازی می‌کند. علت متافیزیکی بودن این نقش آن است که ملهم از هسته سخت است و به جای آنکه حاصل مشاهده و تجربه باشد، خود حاکم بر مشاهده و تجربه است. تأثیرگذاری دیدگاه‌های متافیزیکی بر علم، در همه مراحل گسترش نظریه، یعنی مرحله‌گزینش مسئله؛ انتخاب مفاهیم و الگوها برای فهم مسئله؛ طرح پژوهش؛ انجام مشاهده و ناکامی نظریه در پیش‌بینی قابل توجه است.

### (۳) درهم‌تنیدگی علم و ارزش

کوهن با بیان این مطلب که فعالیت علمی دانشمندان متأثر از الگوهای کلان (پارادایم‌ها) می‌باشد، یکی از دیدگاه‌های تأثیرگذار درباره‌ی تلازم علم و ارزش را فراهم کرد. بر این اساس، علم به مثابه‌ی پدیده‌ای انسانی و فرهنگی نگریسته می‌شود. لاری لائودن که از اصطلاح «سنت‌های پژوهشی» در علم بهره می‌برد، از سه بخش در علم سخن می‌گوید: ۱. اهداف یا ارزش‌شناسی؛ ۲. روش‌شناسی؛ ۳. نظریه یا مدعیات تجربی.





از نظریه‌ی، اهداف یا ارزش‌شناسی بر دو بخش دیگر تأثیر می‌گذارد؛ بدین معنا که توجیهی برای روش‌شناسی فراهم می‌کند و با نظریه یا داعیه‌های تجربی هماهنگی برقرار می‌کند. البته این تأثیرگذاری یک‌طرفه نیست، بلکه دو طرفه است.

#### (۴) درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه

مطابق روایت پساپوزیتیویستی از علم، سخن گفتن از امور واقع و مشاهده آنها، همواره گران‌بار از نظریه یا نظریه‌بار است و مشاهده محض و فارغ از نظریه امکان‌پذیر نیست. اصطلاح «نظریه‌بار» را نخستین بار نوروود هسنس به کار برد و سپس بسیاری دیگر همچون پوپر، کوهن، لاکاتوش و لائودن نیز از آن سخن گفتند؛ برای مثال کوهن معتقد است که با داشتن پیش‌فرض‌های معین، جهان به گونه خاصی دیده می‌شود و با تغییر آنها، همان امور مشاهده‌ای به گونه دیگری نگریسته می‌شود. تغییر در پارادایم، به تغییر تمام‌عیار و کلی منجر می‌شود که بر اساس آن حتی دریافت‌های مشاهده‌ای نیز دگرگون می‌شوند.

#### (۵) عدم تعین نظریه توسط مشاهده و آزمون

#### (۶) پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها

دکتر باقری در اینجا نیز از دیدگاه‌های لاکاتوش و برخی دیگر استفاده می‌کند. برنامه پژوهشی نه یک تک نظریه، بلکه رشته‌ای از نظریه‌هاست و آنچه که باعث کنار گذاشتن یک نظریه می‌شود، نه واقعیت‌های ابطال‌کننده، بلکه نظریه‌ای رقیب است که از حیث قدرت تبیین و پیش‌بینی توانمندتر از نظریه قبلی جلوه می‌کند. البته وی به مخالفت فایرماند و کوهن با انباشتی‌بودن پیشرفت علم نیز اشاره می‌کند (همان: ص ۲۷-۶۱).

#### (۷) تأثیر علم بر متافیزیک

همچنان که اشاره شد، دکتر باقری از رویکرد دوم (روایت پساپوزیتیویستی از علم) دفاع می‌کند و آن را به عنوان مبنای علم‌شناختی دیدگاه خود برمی‌گزیند و می‌کوشد نتایج مبنای مزبور را بر مدل تأسیسی اجرا کند. نخستین نکته در این زمینه این است که در علم‌شناسی پساپوزیتیویستی یا مابعد اثبات‌گرا، مشاهده‌گرایی افراطی که



در دیدگاه اثبات‌گرایی بر آن تأکید می‌شود، رد می‌شود. همچنان که با دقت در دو ویژگی «درهم‌تیدگی مشاهده و نظریه» و «عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون» روشن می‌شود، نمی‌توان گفت که علم حاصل مشاهده محض و مبرای واقعیت‌هاست. در واقع آنچه که دانشمندان را در نظریه‌پردازی یاری می‌کند، تکیه آنها به خزانه فکری و فرهنگی‌ای است که در اختیار دارند (همان: ص ۲۵۲ - ۲۵۳).

اگر ارتباط میان مشاهده و نظریه‌پردازی روشن شود، سخن گفتن از علم دینی، به منزله علم، امکان‌پذیر می‌گردد. بر این اساس، داعیه علم دینی این است که نوع نگرش دینی به انسان و جهان، زمینه و سبک فکری مشخصی را برای انسان فراهم می‌سازد که مشاهده‌ها در پرتو آن به گونه خاصی فهم و تفسیر می‌شود. بدین قرار، لازمه تولید علم دینی این خواهد بود که نگرش دینی به انسان و جهان، زمینه آن را فراهم آورد که مشاهداتی متناسب با آن در قلمروهای علمی صورت گیرد و نیز امکان تفسیر با کفایت مشاهده‌های دیگر و شواهد مخالف به دست آید. نکته دیگر آنکه با توجه به ویژگی «درهم‌تیدگی علم و ارزش»، علم هرچه بیشتر به دیگر سرمایه‌های فرهنگی انسان نزدیک می‌شود و ایدۀ اثبات‌گرایان مبنی بر تقابل تام علم و ارزش از میان می‌رود و روشن می‌شود که مشاهده‌ها و فعالیت‌های علمی، نه تنها نظریه‌بار هستند، بلکه ارزش‌بار نیز هستند؛ باز هم سخن گفتن از علم دینی امکان‌پذیر می‌گردد و لازمه آن این خواهد بود که بینیم نظام ارزشی و ترجیح‌گذاری دینی، چه اولویت‌ها و چه نوع آداب و رسومی را برای اندیشه‌گری فراهم می‌کند.

با توجه به ویژگی «پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی» روشن می‌شود که علم نه تنها مسیر مشخص و واحدی برای پیشرفت ندارد، بلکه الگوهای گوناگون فکری در عرصه آن با یکدیگر رقابت می‌کنند. این امر، همچنان که فایربرند نیز بر آن تأکید می‌ورزد، مستلزم آن است که حتی با راه و رسم جاری و غالب علم نیز درافتند. چه بسا در یک الگوی غریب و منزوی، قابلیت‌هایی نهفته باشد که باعث





درهم شکسته شدن راه و رسم غالب می شود و راه جدیدی با دستاوردهای چشم گیری در علم در اختیار ما می نهد (همان: ص ۲۵۳ - ۲۵۴).

نکته دیگر اینکه با توجه به ویژگی «تأثیر علم بر متافیزیک»، ممکن است یافته های ما در علم باعث ابطال مبنای متافیزیکی دینی گردد. دکتر باقری با درک این خطر، در پاسخ معتقد است که آنچه ابطال می شود فرضیه های عالم است؛ یعنی فرضیه ها از آن جهت که به عالم مربوط است، نه از آن جهت که به منبع الهام، یعنی آموزه های دینی، ارتباط دارد. همچنین باید دانست که ابطال تجربی فرضیه به معنای ابطال تجربی پیش فرض های آن نیست (همان: ص ۲۵۵). بر این اساس، «علم دینی در صورت عدم تحقق، اثر اصلی خود، یعنی دلالت به خدا را نقض نخواهد کرد» (باقری، ۱۳۹۱: ص ۱۱۶).

### ب) مبنای دین شناختی

مبنای دین شناختی مدل تأسیسی علم دینی، رویکرد «گزیده گویی» در رویکردهای دین شناسی است. بر اساس این رویکرد، دین نه همه حقایق هستی را بیان کرده است (برخلاف رویکرد دائرة المعارفی) و نه کاملاً صامت است (بر خلاف رویکرد قبض و بسط و رویکرد هرمنوتیکی). در واقع، دین گزیده گوی است؛ نه از هر دری سخن می گوید و نه از گفتن همه سخنان چشم می پوشد (همو، ۱۳۸۲: ص ۱۵۰ - ۱۵۱).

بر اساس این رویکرد، دین عهده دار سخن گفتن درباره هر گونه معرفتی نیست؛ بلکه سخن معینی برای گفتن دارد. سخن و پیام اصلی قرآن، «هدایت انسان به ساحت ربوبی» است؛ به بیان دیگر، شناساندن قدر و منزلت خدا به انسان و ارائه دستور عمل های فردی و اجتماعی، برای پیمودن راه خدا و تقرب به او کار دین است. بر این اساس، قرآن همواره غرض اصلی خود را پیگیری می کند. هر چند گاه برای تبیین هدایت و ذکر موانع حصول آن، پاره ای از حقایق مربوط به هستی یا انسان مطرح می شود؛ ولی بازگشت این معارف به همان غرض اصلی است؛ از این رو قرآن یا به مسائل دیگر نپرداخته یا به قدر ضرورت و اقتضای موردی به آن اشاره کرده است. این ویژگی

گزیده‌گویی، در پاسخ به این پرسش به ما کمک می‌کند که «آیا قرآن نیازهای آدمی را در مقیاس حداقل پاسخ می‌دهد یا در مقیاس حداکثر؟» در واقع، آن دسته از نیازهای انسان که موضوع غرض اصلی قرآن هستند، در مقیاس حداکثر پاسخ داده شده‌اند و آن دسته که در حیطه غرض اصلی نباشد، به اختصار اشاره شده‌اند یا اساساً مورد اشاره نیز قرار نگرفته‌اند (همان: ص ۱۵۶-۵۴۱)؛ از این رو در این رویکرد، ارائه دیدگاه درباره مسئله یا مسائلی از علم، هرگز ضروری محسوب نمی‌شود و تکوین علم دینی نیز چیزی نیست که بر عهده دین باشد تا عدم تحقق آن به منزله نقص دین قلمداد شود. اگر هم تلاش می‌شود که علم دینی تأسیس شود، برای آن است که به نظر می‌رسد دین می‌تواند افزون بر انجام دادن مقصود اصلی خود، یعنی هدایت به ساحت ربوبی، برای شکل دادن به نظام‌های علمی نیز توانایی‌ها و قابلیت‌هایی داشته باشد. این کار، با تکیه بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی‌ای انجام می‌شود که دین ارائه می‌دهد.

از نظر باقری، رویکرد گزیده‌گویی، رویکرد ناشناخته‌ای نیست؛ بلکه اندیشمندان و مفسران مسلمان به آن معتقد بوده‌اند؛ مثلاً علامه طباطبایی معتقد است که مقصود از «تبیاناً لکل شیء» (نحل: ۸۹) همه چیزهایی است که به هدایت انسان مربوط می‌شود. امین خولی نیز در دائرة المعارف الاسلامیة به نوعی به رویکرد گزیده‌گویی اشاره کرده است. وی می‌نویسد: «مسئله اصلی در قرآن، طرح مسائل اعتقادی و دینی است و طرح بحث‌های خارج از آن بیرون از اهداف و پیام قرآن است. پیامبران برای این نیامده‌اند که مسائلی را بگویند که به لحاظ عقلی آن را درک می‌کنند و خود می‌توانند به آن مقصد برسند» (نک: ایازی، ۱۳۷۵: ص ۱۶۵). باقری، در بیان دلیل این رویکرد، به نقدهای وارد بر رویکردهای دیگر اشاره می‌کند و معتقد است که نقدهای مربوط به جنبه عقلی دیدگاه‌های دیگر، بسان پشتیبان عقلی نظریه گزیده‌گویی و نقدهای مربوط به جنبه نقلی، بسان پشتیبان نقلی آن قلمداد می‌شوند.

به باور وی قرآن نیز به گزیده‌گویی اشاره کرده است. همچنان که از آیات قرآن برمی‌آید هدف خداوند از نزول قرآن و دیگر کتاب‌های الهی، آن بوده است که هدایتی



را به انسان ارائه دهد که بتواند در پرتو آن، راهی به ساحت ربوبی بگشاید: «فَأَمَّا يَا تَبِيَّتَكُمْ مَنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸). این هدایت تنها از سوی خداست و انسان نمی‌تواند بدون یاری خدا و با استمداد از عقل خود به آن برسد: «وَيُزَيِّرُ كَيْكُمُ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) (نک: باقری، ۱۳۸۲: ص ۱۵۱-۱۵۳).

### ۳. ویژگی‌های دین و معرفت دینی در رویکرد گزیده‌گویی

دکتر باقری برای دین و معرفت دینی در رویکرد گزیده‌گویی، ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد و این ویژگی‌ها را متناسب با پیشنهادی می‌داند که وی در مقام بازسازی نظریه قبض و بسط مطرح می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از:

#### (۱) وجود سه منطقه در متون دینی

براساس نظریه گزیده‌گویی، آنچه که در متون دینی اسلام و به‌ویژه قرآن بیان شده، به یک اعتبار به سه منطقه تقسیم می‌شود: ۱. منطقه مرکزی؛ ۲. منطقه میانی؛ ۳. منطقه مرزی (همان: ص ۱۶۰-۱۷۷).

منطقه اول، منطقه مرکزی است که در بردارنده آموزه‌های اساسی دین است. آموزه‌های اساسی دین، همان آموزه‌ها، اعتقادات، ارزش‌ها و احکام دینی هستند. محتوای اصلی دین در این منطقه قرار دارد و دین‌بودن دین به آنها وابسته است؛ برای مثال وقتی قرآن می‌فرماید: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک: ۱)، این یک آموزه اساسی است.

منطقه دوم، منطقه میانی است که مطالب جانبی را دربرمی‌گیرد. این مطالب، در شمار آموزه‌های اساسی دین نیستند؛ بلکه به منظور تبیین و تحکیم آن آموزه‌ها مطرح می‌شوند؛ همچنان که گذشت، به تناسب آموزه‌های اساسی دین یا سخنی که دین برای گفتن برگزیده است، پاره‌ای از حقایق هستی مورد اشاره قرار می‌گیرد. البته این اشاره همواره محدود و متناسب با آموزه یا سخن مورد نظر دین است



۱۰۰  
صدر نظر

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

و به تفصیل بیان نمی‌شود؛ مثلاً وقتی در همان سوره می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» (ملک: ۳)، این آیه در پی ارائه تفصیلی مسائل نجوم و ستاره‌شناسی نیست؛ بلکه فقط در چارچوب سخن اصلی قرآن (بیان یگانگی و فرمان‌روایی و تدبیر خدا)، اشاره می‌کند که خدا آسمان‌ها را به صورت هفت طبقه پی‌درپی و منظم آفریده است. در اینجا اشاره ضمنی است و درباره جزئیات هفت آسمان سخنی گفته نمی‌شود.

منطقه سوم، منطقه مرزی است. این منطقه قلمرو مشترک میان متون دینی و دنیای مخاطبان دین است. این منطقه در بردارندهٔ باورهایی از نوع عقل سلیم همراه با استدلال‌های عقلی است. در این منطقه، با تکیه بر باورهای عمومی مردم و با توسل به برخی استدلال‌ها، حقانیت آموزه‌های اساسی مربوط به منطقه اول، مورد دفاع قرار می‌گیرد؛ برای مثال، در ادامه این سوره می‌خوانیم: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ» (ملک: ۳-۴). همچنان که روشن است در اینجا از مردم می‌خواهد در پدیده‌های آفرینش و در اطراف خود دقت کنند و اگر در آنها نظام‌مندی و هماهنگی می‌بینند، به این نتیجه برسند که یگانگی خدا در فرمان‌روایی و تدبیر هستی، پذیرفتنی است.

## (۲) ناطق بودن دین

در رویکرد گزیده‌گویی، منطقه سوم همچون زبان گویای دین عمل می‌کند؛ از این رو دین همواره ناطق است. منطقه‌های اول و دوم در متون دینی، در بردارندهٔ مطالبی است که مورد نزاع واقع می‌شود؛ اما منطقه سوم با تکیه بر عقل سلیم و شیوه‌های استدلالی مورد قبول آن، همچون برزخ یا منطقه مشترک میان آموزه‌های دینی، از یک سو و باورهای غیردینی مردم از سوی دیگر است. این برزخ از این جهت منطقه مشترک نامیده می‌شود که هم‌زبانی فکری میان دنیای مردم غیردین‌دار و محتوای اصلی دین را فراهم می‌سازد. منطقه مشترک نامیدن این قسمت، بیانگر آن است که انسان‌ها خود نیز با فهم عمومی و عقل خود ممکن است بتوانند پیش از مواجهه با دین این حلقه





اتصال را فراهم کنند؛ اما اگر هم چنین نکنند، دین خود پیش قدم می‌شود و این حلقه اتصال را ایجاد می‌کند و به کمک آن، آموزه‌های اساسی خود را تبیین می‌کند. نقش منطقه مرزی بسیار مهم است؛ از این رو دکتر باقری زیر چند عنوان فرعی مهم‌ترین نقش‌های آن را بیان می‌کند. این نقش‌ها عبارتند از:

۱. تبیین ضرورت وجود دین؛

۲. تبیین آموزه‌های اساسی مورد نظر دین؛

۳. ایجاد تزلزل در بنیان‌های باطل فکری؛

۴. پاسخ به چالش‌های فکری رقیبان (همان: ص ۱۵۶-۱۶۲).

(۳) تأثیرگذاری دین بر پیش‌فرض‌های معرفت دینی

باتوجه به نقش منطقه سوم متون دینی، دین به مبارزه با تصویر ماتریالیستی یا شرک‌آمیز درباره جهان و انسان می‌پردازد؛ از همین رو همواره ظهور دین و معرفت دینی طوفان خیز بوده است (همان: ص ۲۵۵).

(۴) حاکمیت رابطه کل‌گرایانه ملایم میان معرفت دینی با معرفت‌های بشری

رابطه میان معرفت دینی با معرفت‌های بشری همانند روابط میان مجموعه‌ای از شبه‌جزیره‌هاست. در این شبه‌جزیره‌های معرفتی، درعین‌آنکه میان آنها راهی ارتباطی برقرار است، ولی هریک از آنها کانون‌های مستقلی دارند و درعین‌آنکه برخی شبه‌جزیره‌ها همجواری دارند، برخی دیگر از هم دورند. روابط معرفت دینی با معرفت‌های بشری در پنج حالت قابل‌تصور است: ۱. اشتراک در زمینه؛ ۲. طرد معرفت‌های ناهمگون؛ ۳. به‌کارگیری معرفت‌های فلسفی و عرفانی همگون برای تعمیق معرفت دینی؛ ۴. به‌کارگیری معرفت‌های علمی برای تفصیل معرفت دینی؛ ۵. جهت‌دهی به معرفت‌های فلسفی، عرفانی و علمی (همان: ص ۱۷۲-۱۷۵).

(۵) گفت‌وگو و تفاهم فزاینده میان ادیان

در این رویکرد، میان ادیان نیز امکان گفت‌وگو و تفاهم فزاینده فراهم می‌آید (همان: ص ۱۷۵). بر اساس برداشت دکتر باقری از علم دینی، پیوند میان علم دینی و

دین، به این صورت است که آموزه‌های بنیادی دین، بسان پیش‌فرض‌های علم در نظر گرفته می‌شوند. دانشمند با تکیه بر این پیش‌فرض‌ها و با الهام گرفتن از آنها، فرضیه‌هایی را درباره موضوع مورد تحقیق خود فراهم می‌کند. این فرضیه‌ها، دو بعد دارند: از یک‌سو از آموزه‌های دینی الهام یافته‌اند و از سوی دیگر، برآیند پردازش دانشمند هستند. هرگاه این فرضیه‌ها در عرصه تجربه و کاربرد بتوانند ویژگی تبیین، پیش‌بینی و کنترل را داشته باشند، علم دینی در جریان شکل‌گیری خواهد بود (همان: ص ۲۵۶ - ۲۵۷).

#### ۴. پیش‌شرط‌های تأسیس علم دینی در مدل تأسیسی

به باور دکتر باقری ظهور و تحقق علم دینی در گرو تحقق شرط‌های زیر است:

۱. آموزه‌های دینی، در قلمرو مورد نظر از علم تجربی، چندان غنی و فراوان باشند که بتوان از آنها به‌عنوان پیش‌فرض آن علم بهره برد؛
۲. از پیش‌فرض‌های آماده‌شده برای «صورت‌بندی» فرضیه‌هایی در جهت قلمرو علم مورد نظر استفاده کنیم. دلیل تأکید بر «صورت» فرضیه‌ها این است که چه‌بسا مواد مختلفی از منابع گوناگون به فرضیه‌های ما راه یابند، ولی دست‌کم لازم است صورتی که بر این مواد افکنده می‌شود، از آموزه‌های دینی الهام‌یافته باشد؛
۳. در مقام آزمون و محک‌زدن این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین‌ها، پیش‌بینی‌ها و کنترل‌های نشئت‌یافته از آنها به‌دست آید؛
۴. شمار این گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد، در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای در مورد موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد.

چنین نظریه‌ای در بردارنده علمی است که از نظر دکتر باقری می‌توان آن را علم دینی نامید. از نظر وی، دینی بودن علم در اینجا بدین معناست که نظریه علمی، صبغه دینی دارد؛ صبغه‌ای که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشئت یافته است (باقری، ۱۳۸۲: ص ۲۵۷).



۱۰۳

## ۵. مراحل تولید علم دینی در مدل تأسیسی

با تأمل در مطالب پیش گفته درباره مدل تأسیسی، می توان گفت برای تولید علم دینی، باید مراحل زیر پیموده شود:

مرحله اول: شناسایی سه منطقه دین؛

مرحله دوم: احراز پیش شرط‌های پیش گفته؛

مرحله سوم: حدس یا فرضیه مبتنی بر معارف دینی؛

مرحله چهارم: داوری تجربی فرضیه پیشنهادی.

## ۶. نقادی مدل تأسیسی

نکته‌های متعددی را می توان در نقد مدل تأسیسی مطرح کرد. در ادامه به اجمال به برخی از این نکات می پردازیم:

### الف) نقد مبتنی بر علم‌شناختی مدل تأسیسی

نقد نخست درباره مبنای علم‌شناختی مدل تأسیسی است. نکته قابل توجه درباره مبانی علم‌شناسی مدل تأسیسی آن است که دکتر باقری با عناصر مطرح در دو رویکرد پوزیتویستی و پساپوزیتویستی به صورت سیاه و سفید برخورد کرده است؛ بدین معنا که هر کس یا در سوی پوزیتویستی علم است و یا در سوی پساپوزیتویستی آن؛ در حالی که امروزه بسیاری از فیلسوفان علم، در عین پذیرش برخی از لوازم رویکرد یا روایت دوم، همچنان به برخی از لوازم روایت اول (پوزیتویستی)، دست کم در مقام عمل ملتزم هستند؛ به این معنا که می کوشند در مقام عمل داوری را جدا از کشف بدانند و ارزش‌ها را در داوری دخالت ندهند. دانشمندان در همه شاخه‌ها می کوشند هر روز معیارهای عینی و بین‌الذهانی بیشتری را در ارزیابی نظریه‌ها کشف و ملاحظه کنند؛ از این نظر، باقری به نوعی دچار مغالطه شده است. هر چند به لحاظ فلسفی بپذیریم که انسان در داوری‌های خود فارغ از ارزش‌های محیطی، فرهنگی و اجتماعی نیست، همگان می‌پذیرند که باید از ارزش‌گذاری‌های غیرعینی پرهیز شود. امروزه در محافل علم،



نظر



محک سنجش فرضیه‌ها، واقع خارجی و تجربه است. این واقع خارجی با توجه به قدرتی که دارد، مانع از این می‌شود که در ارزیابی فرضیه‌ها، ارزش‌های غیرعینی حاکم شود؛ برای مثال، چه‌بسا دانشمند متعصب یهودی در برابر فرضیه یک دانشمند مسیحی به دلایل فرهنگی و اجتماعی مقاومت کند و با دخالت دادن ارزش‌های فرهنگی و دینی خود آن را رد کند، ولی روشن است که این مقاومت موقتی است و چنانچه فرضیه مزبور بتواند از محک و محکمه تجربه سربلند بیرون آید، بر عرصه علم حاکم خواهد شد. این، همان اتفاقی است که گفته می‌شود درباره اینشتین رخ داد و جامعه علمی، به دلیل غلبه اعضای مسیحی آن در برابر نظریه اینشتین (به دلیل یهودی بودن) مقاومت کرد؛ اما همچنان که انتظار می‌رفت نظریه وی فایز آمد و همگان به‌ناگزیر آن را پذیرفتند. دلیل این امر، چیزی جز پیروزی آن در محکمه تجربه و تطابق با واقعیت نبود.

البته امروزه، تقریباً همه فیلسوفان علم واقع‌گرا پذیرفته‌اند که دستیابی قطعی به حقیقت امکان‌پذیر نیست؛ ولی تقرب به حقیقت مورد پذیرش است. با این توضیح روشن شد که به صرف اینکه واقع و ارزش کاملاً قابل تفکیک از یکدیگر نیستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که ارزیابی نظریه‌ها کاملاً تحت سیطره ارزش‌هاست و ارزیابی عینی آنها امکان ندارد. این نکته در دیگر علوم، از جمله علوم انسانی نیز جاری است.

البته ارزیابی عینی فرضیه‌ها در علوم انسانی، به دلیل موضوع پیچیده آن، بسیار دشوار است و دخالت ارزش‌ها در این حوزه ممکن است بیشتر و پیچیده‌تر هم باشد، ولی نمی‌توان از این امر نتیجه گرفت که اساساً ارزیابی عینی و بین‌الذهانی فرضیه‌های علوم انسانی ممکن نیست. بر این اساس، در عین پذیرش اموری مانند درهم‌تنیدگی علم و ارزش، تأثیر متافیزیک بر علم، درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه که از ویژگی‌های علم پساپوزیتیویستی هستند، می‌توان به امکان سنجش و ارزیابی عینی و بین‌الذهانی نظریه‌ها تأکید کرد. متأسفانه امروزه، برخی با تکیه بر این ویژگی‌ها، نتیجه‌ای بسیار فراخ می‌گیرند و به ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و دینی جایگاهی بسیار گوهری در ارزیابی نظریه‌ها می‌دهند که همین امر، سبب مغالطه‌های بسیاری شده است.





### ب) نقد حاصل از وجود سه منطقه در متون دینی

نقد دوم، درباره وجود سه منطقه در متون دینی است. درباره وجود سه منطقه در متون دینی که یکی از ویژگی‌های مدل تأسیسی است، می‌توان این سؤال را به عنوان نقد مطرح کرد که این سه منطقه چگونه شناسایی شده‌اند؟ به بیان دیگر، صاحب نظریه با تکیه بر کدام دلیل و مبنا به وجود سه منطقه در دین معتقد شده‌اند؟ معیار ایشان برای تقسیم‌بندی مناطق متون دینی چه بوده است؟ روشن است که دکتر باقری دلیل قانع‌کننده‌ای برای این تقسیم‌بندی ندارد. منظور این است که هیچ‌گاه نمی‌توان درباره آموزه‌های دینی خط‌کشی کرد؛ برای مثال چه‌بسا آموزه‌های منطقه اول که منطقه اصلی از نظر دکتر باقری است، جزو مواردی باشد که مشمول حکم منطقه سوم است؛ یعنی کاملاً با تکیه بر دریافت‌های عقلی مردم پیش رفته باشد. دکتر باقری درباره منطقه سوم می‌گوید: «این منطقه دربردارنده باورهایی از نوع عقل سلیم همراه با استدلال‌های عقلی است». روشن است که این معیار درباره آموزه‌های منطقه اول نیز جاری است و بسیاری از آموزه‌های اساسی دین با تکیه بر عقل سلیم بیان شده‌اند. در واقع، نگرش‌ها و برداشت‌های متفکران دینی (در اینجا متفکران مسلمان)، چندان متنوع است که به راحتی نمی‌توان این تقسیم‌بندی را موافق با همه آنها دانست؛ بنابراین گویا دکتر باقری، طبق برداشتی که از دین دارد، یا مطابق برداشت رایج و مرسوم می‌که با آن رشد کرده، این تقسیم‌بندی را ارائه کرده است. اینجاست که توجه ما به نکته‌ای جلب می‌شود که در ادامه بیشتر روشن می‌شود و آن اینکه وجود برداشت‌های مختلف از دین یکی از موانع اساسی در تحقق علم دینی است.

### ج) نقد رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌ها

نقد سوم، نکته‌ای قابل تأمل درباره رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌هاست. درباره رابطه معرفت دینی با معرفت‌های بشری، باید در مجال دیگری بحث شود و در اینجا، تنها این پرسش را به‌جد مطرح می‌کنم که میان این دیدگاه که آقای دکتر باقری با عنوان

«حاکمیت رابطه کل گرایانه ملایم میان معرفت دینی با معرفت‌های بشری» یاد می‌کند و نظریه تکامل معرفت دینی دکتر سروش چه تفاوتی هست؟ همچنان که دیدیم، دکتر باقری روابط معرفت دینی با معرفت‌های بشری را در پنج حالت ذیل قابل تصور می‌داند:

۱. اشتراک در زمینه؛ ۲. طرد معرفت‌های ناهمگون؛ ۳. به کارگیری معرفت‌های فلسفی و عرفانی همگون برای تعمیق معرفت دینی؛ ۴. به کارگیری معرفت‌های علمی برای تفصیل معرفت دینی؛ و ۵. جهت‌دهی به معرفت‌های فلسفی، عرفانی و علمی.

پرسش جدی در اینجا آن است که آیا به‌واقع نظریه تکامل معرفت دینی این پنج حالت را طرد می‌کند؟ یا آنکه با آنها سازگار است؟ با چشم‌پوشی از تشبیه رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌های بشری به مجموعه‌ای از شبه‌جزیره‌ها (که در عین آنکه میان آنها راهی ارتباطی برقرار است، ولی هر کدام کانون‌های مستقلی دارند و در عین آنکه برخی شبه‌جزیره‌ها همجواری دارند، برخی دیگر از هم دورند)، چه تفاوتی میان این نگرش با نظریه تکامل معرفت دینی دکتر سروش هست؟ نظریه تکامل معرفت دینی هم «به کارگیری معرفت‌های علمی برای تفصیل معرفت دینی» را رد نمی‌کند. همین نکته درباره ویژگی پنجم نیز جاری است. دکتر سروش نیز می‌پذیرد که ممکن است آموزه‌های اساسی دین، بر معرفت‌های فلسفی، عرفانی و علمی تأثیرگذار باشند.

شایسته است در اینجا به نکته‌ای درباره برداشت دکتر باقری از نظرقبض و بسط شریعت نیز اشاره شود. وی می‌گوید: مبنای دین‌شناختی مدل تأسیسی علم دینی، رویکرد «گزیده‌گویی» در رویکردهای دین‌شناسی است. بر اساس این رویکرد، دین نه همه حقایق هستی را بیان کرده است (برخلاف رویکرد دائرةالمعارفی) و نه کاملاً صامت است (برخلاف رویکرد قبض و بسط و رویکرد هرمنوتیکی). با دقت در این سخن، روشن می‌شود که گویا دکتر باقری نظریه قبض و بسط را به‌درستی درنیافته است؛ زیرا این نظریه نمی‌گوید که دین کاملاً صامت است؛ به این معنا که حتی گزیده‌گویی هم نکرده است؛ بلکه صامت‌بودن دین در این رویکرد به این معناست که آنچه از متن دین استنباط می‌کنیم (حتی با اعتقاد به نگاه گزیده‌گویی)، معرفت بشری





است؛ در واقع، دین همین متونی است که ما در اختیار داریم. اینکه مقصود از این جمله مطرح شده در متون دینی چیست، به فهم ما بازمی‌گردد؛ یعنی این ما هستیم که با توجه به معرفت‌های دیگر خود، مقصود دین را تعیین می‌کنیم؛ پس آنچه که از دین برداشت می‌شود، فقط برداشت ما انسان‌هاست؛ از همین رو ما برداشت‌های مختلف و گاه متضادی از دین داریم. با این بیان، رویکرد قبض و بسط نه به گزیده‌گویی دین و نه به دائرةالمعارفی بودن آن نظر دارد، بلکه هر دوی آنها را پوشش می‌دهد.

### (د) نقد درباره هدف‌داری علوم

دغدغه مدافعان اسلامی سازی علم این است که آموزه‌های اسلام را حق می‌دانند و درصدد آن هستند که مبتنی بر این آموزه‌های حق، علم دینی بنا نهند. اگر مطابق بیان دکتر باقری روشن شدن خطاب‌بودن این الهام‌های برگرفته از آموزه‌های دینی هیچ تأثیری بر دین ندارد، دیگر چرا دم از خطاب‌بودن این علوم جدید غربی و اصلاح آنها با آموزه‌های دینی داریم؟ به بیان دیگر، هدف از دینی‌سازی علم چیست؟ اگر برای دین‌داران احتمال خطاب‌بودن علم به وجود آمده از طریق الهام‌های برآمده از دین، همانند احتمال خطانبودن آنها باشد، اساساً چرا باید دغدغه ایجاد علم دینی داشته باشیم؟ اگر بناست گزینه اول نیز به همان میزان گزینه دوم در معرض خطا باشد، علم‌ورزی از طریق الهام‌گیری از آموزه‌های دینی با علم‌ورزی از طریق توسل به تجربه‌های بشری چه تفاوتی دارد؟ آیا این سخن دکتر باقری نمی‌رساند که در این میان حرف آخر را مشاهده تجربی می‌زند و نه الهام‌های دینی؟ و گرنه همچنان که حتی در روایت مابعد اثبات‌گرا نیز آمده است، راه حدس یا خلق نظریه اهمیتی ندارد. از هر جا که می‌خواهی نظریه‌ای خلق کن. آنچه مهم است، مقام داوری نظریه یا فرضیه است. از این نظر، حدسی که یک دانشمند از پریدن کلاغ می‌زند، باعث نمی‌شود که فرضیه او فرضیه کلاغی نام بگیرد؛ یا فرضیه‌ای که از راه تخیل به ذهن دانشمند می‌رسد، سبب نمی‌شود که نظریه وی را «نظریه تخیلی» بنامند. خود دکتر باقری نیز می‌پذیرد که قاضی اصلی در

مقام توجیه یا داوری فرضیه، همان تجربه و مشاهده است، نه منبع حدس فرضیه؛ بنابراین در نتیجه این نظریه به دستاورد جدیدی نمی‌رسیم. چه بسا در دفاع از مدل تأسیسی گفته شود که مبنای متافیزیکی (در اینجا الهام‌های برآمده از دین)، حتی راه و روش و مسیر تحقیق را هم جهت می‌دهد. حتی اگر این نکته را نیز بپذیریم، آنچه که در نهایت مهم است این است که نظریه باید در معرض داوری قرار گیرد و تنها داوری که صحت و سقم نظریه را تعیین می‌کند، تجربه و آزمایش است و بس. جامعه علمی هیچ‌گاه نمی‌پذیرد که در مقام داوری، نظریه را به محکمه متون دینی یا الهام‌های برآمده از متون دینی یا جهان‌بینی‌ها بسپاریم؛ بلکه تنها محکمه مورد پذیرش در علم (تجربی)، همان تجربه و مشاهده است.

همچنان که بیان شد، از نظر دکتر باقری نیز داور نهایی همان تجربه و روش تجربی است و دین و آموزه‌های دینی تنها در مقام گردآوری برای الهام‌گیری در ایجاد فرضیه به کار می‌آیند. اگر چنین است، دیگر علم دینی معنا ندارد؛ زیرا آنچه که علم بودن علم را تعیین می‌کند، مقام داوری فرضیه‌هاست که در آن از روش تجربی بهره گرفته می‌شود، نه مقام حدس و ایجاد فرضیه؛ بنابراین به لحاظ علم‌شناختی، تفاوتی نمی‌کند که فرضیه را از کجا آورده باشیم، از پریدن کلاغ یا از متن دینی. آنچه مهم است مقام داوری فرضیه است و در آنجاست که دچار مشکل هستیم. اگر محکمه را آموزه‌های دینی قرار دهیم، علم تجربی بر آن صدق نمی‌کند؛ چون از روش تجربی پیروی نکرده است و اگر محکمه را تجربه قرار دهیم، باز علم دینی بر آن صدق نمی‌کند؛ زیرا تنها در مقام حدس نظریه به متون توجه شده است؛ ولی در روش و در نتیجه تابع داوری تجربه هستیم. در واقع، هیچ دانشمندی خرده نمی‌گیرد که منبع یا پیش‌فرض یک فرضیه چیست؟ مهم برای دانشمندان این است که پس از ارائه نظریه باید در محکمه تجربه نیز سنجش شود.

خلاصه آنکه آنچه در علم اهمیت دارد، مرحله داوری است (که در مدل تأسیسی مرحله چهارم است) و داوری، با محک تجربه انجام می‌شود و آنچه که در علم اهمیتی





ندارد و هرگز نقشی ندارد، مرحله گردآوری یا تشکیل فرضیه است که از هر راهی باشد، تفاوتی نمی‌کند؛ اما در مدل تأسیسی آنچه که مهم‌ترین نقش را در تولید علم دینی دارد، همین مرحله‌ای است که در علم بودن یک علم اهمیتی ندارد و آنچه که در این نظریه اهمیتی ندارد، مرحله‌ای است که در علم بسیار مهم است. پس، در این مدل، آنچه که باید باشد تا علم دینی تحقق یابد، وجود ندارد و آنچه که نباید بدان تأکید شود، نقش محوری دارد.

### ه) نقد در مورد تفاوت فرضیه‌های ما با فرضیه‌های دین

آقای باقری با تأکید بر اینکه فرضیه برآمده از دین خود دین نیست، بلکه فرضیه‌های ماست که بر مبنای دینی تکیه کرده‌اند، معتقد است با این بیان، دیگر اتهام آزمودن تجربی دین نیز وارد نمی‌شود؛ زیرا آنچه که به آزمون گرفته می‌شود، «فرضیه‌های ما» است که از ایده‌های دینی الهام گرفته شده‌اند، نه خود ایده‌های دینی.

در نقد این سخن باید از صاحب نظریه پرسید که دست آخر شما این فرضیه الهام گرفته از ایده‌های دینی را فرضیه‌ای دینی می‌دانید یا غیردینی؟ اگر دینی باشد، نقد و ابطال آن به دین نیز باز می‌گردد؛ یعنی اگر امری دینی باشد، نمی‌توان باطل شدن آن را بی‌ربط به دین دانست؛ پس ابطال آن به ابطال دین نیز پیوند خواهد خورد، و گرنه دعوای مدافعان و مخالفان علم دینی بی‌معنا خواهد بود. چه معنایی دارد که مدافعان علم دینی این همه بر اثبات علم دینی پافشاری کنند و آن‌گاه به‌هنگام ابطال یک فرضیه منسوب به دین گفته شود که این ابطال به جنبه بشری باز می‌گردد و هیچ آسیب و اشکالی بر دین وارد نمی‌شود؟! و اگر غیردینی باشد، دیگر علم دینی تحقق نیافته است. با این نقد روشن می‌شود که تعبیر «فرضیه برآمده از ایده‌های دینی» باعث نمی‌شود که آن فرضیه از حصر «دینی/غیردینی» خارج شود؛ زیرا یک چیز یا دینی است یا غیردینی. اگر دینی باشد، دست آخر اتهام مزبور وارد می‌شود و اگر غیردینی باشد که مطلوب شما حاصل نیست.

## و) نقد «متافیزیک دینی» یا «متافیزیک برآمده از دین»

نقد دیگر بر عنوان «متافیزیک دینی» یا «متافیزیک برآمده از دین» وارد است. دکتر باقری معتقد است دین می‌تواند افزون بر انجام دادن مقصود اصلی خود، یعنی هدایت به ساحت ربوبی، برای شکل دادن به نظام‌های علمی نیز توانایی‌ها و قابلیت‌هایی داشته باشد. این کار، با تکیه بر پیش فرض‌های متافیزیکی‌ای انجام می‌شود که دین ارائه می‌دهد.

پرسش این است که پیش فرض‌های متافیزیکی‌ای که دین ارائه می‌دهد کدام‌اند؟ چرا این پیش فرض‌های متافیزیکی را دینی می‌دانید؟ به بیان دیگر، آنچه که شما پیش فرض متافیزیکی دینی می‌نامید، چه بسا از نظر برخی اساساً دینی نباشند، بلکه ضد دینی باشند؛ برای مثال وجود روح مجرد برای انسان، از نظر برخی پیش فرض متافیزیکی دینی است، ولی از نظر برخی دیگر همچون جمهور متکلمان ضد دینی است؛ زیرا آنها روح را امری مادی می‌دانند. با این وصف، نمی‌توان گفت که علم تولید شده از راه مدل تأسیسی، علم دینی است؛ در واقع دینی نامیدن این علم نوعی تحکم خواهد بود که تنها در قالب فکری طرفداران این مدل ممکن است دینی خوانده شود. روشن است که در این صورت، هدف اصلی (تحقق و تولید علم دینی) به دست نخواهد آمد. از همین جا نکته‌ای که پیش‌تر اشاره کردم برجسته می‌شود و آن اینکه منشأ تولید یک نظریه باعث توصیف و مقید شدن علم به آن منشأ نخواهد شد؛ و گرنه باید به تعداد گروه‌های فکری و گاه به تعداد افراد مختلف، دانش‌های مختلف داشته باشیم که امری باطل است. با دقت در این نکته، روشن می‌شود که اتخاذ فرضیه با الهام از تلقی‌های دینی، امری است که در عمل ناممکن یا بیهوده است. اگر هم قرائت خاصی مبنا قرار گیرد، دیگر نمی‌توان ادعای دینی بودن مبناي خود را مطرح کرد.

## ز) نقد داوری دین در دو حوزه کشف و داوری

یکی از مبانی دیدگاه آقای باقری اعتقاد به تأثیر دین در دو قلمرو کشف و داوری است.





از نظر وی، «محدود کردن تأثیر دین به قلمرو کشف غیرمدلل است» (باقری، ۱۳۹۱: ص ۱۱۳). وی تأکید می‌کند «اگر تأثیر دین در قلمرو کشف پذیرفتنی باشد، در قلمرو داوری نیز باید پذیرفته شود؛ زیرا در این قلمرو، نه استحاله‌ای صورت می‌گیرد که منجر به حذف تعلقات مرحله کشف شود و نه اثباتی نسبت به درستی نظریه‌ای اتفاق می‌افتد» (همان: ص ۱۱۴).

افزون بر نقدی که مطرح شد، باید گفت در واقع عمل کردن به این سخن، مستلزم اعتقاد گریزناپذیر به یک قرائت از دین است و این کار نه تنها علم برآمده را دینی نمی‌کند، بلکه اساساً نوعی خشونت دینی را نیز دامن می‌زند؛ زیرا همین که یک علم را دینی دانستیم، انگیزه‌های دفاع از آن شعله‌ور می‌شود و به طور طبیعی، مخالفان آن قرائت از کاوش علمی باز داشته می‌شوند و نتیجه این امر، نقض غرض آشکاری است که بعید است مقبول صاحب نظریه نیز باشد.

### ح) نقد فرضیه‌های نظریه

چنان که گذشت، طبق این مدل، دانشمند با تکیه بر پیش‌فرض‌های برآمده از آموزه‌های بنیادین و با الهام گرفتن از آنها، فرضیه‌هایی را درباره موضوع مورد تحقیق فراهم می‌کند. این فرضیه‌ها، دو بعد دارند: از یک سو، از آموزه‌های دینی الهام یافته‌اند و از سوی دیگر، برآیند پردازش دانشمند هستند؛ به تعبیر دیگری از خود دکتر باقری، فرضیه‌های علم دینی دو رگه هستند: از یک سو ناشی از پیش‌فرض‌های دینی هستند که سنخ حدس‌ها را رقم می‌زند؛ از سوی دیگر، ناشی از خلاقیت عالم هستند که جزئیات تجربی فرضیه را بررسی و مشخص می‌کنند. دکتر باقری به نحوی پیش می‌رود که پرداختن به علم بر اساس مفروض خاص را باعث رنگین شدن و مقید شدن علم به آن مفروض یا مبنای آن مفروض می‌داند؛ به نحوی که ابایی از این ادعا ندارد که می‌توان از علم مارکسیستی و پراگماتیستی هم دم زد! (همان: ص ۱۱۸).

نقد این سخن آن است که اگر این فرضیه‌ها دو جنبه دارند (الهام‌یابی از آموزه‌های دینی و پردازش دانشمند)، چرا جنبه الهام‌یافتگی را باعث «دینی‌بودن» آن علم بدانیم؟ به ظاهر هدف اصلی و غایی دکتر باقری از این دو رگه دانستن فرضیه‌های دینی،



جلوگیری از اتهام نقص و ابطال به دین است؛ زیرا وی رد فرضیه علمی را بی‌درنگ به رگه دوم، یعنی ضعف خلاقیت عالم، منتسب می‌کند: «رد بعضی از فرضیه‌های علم دینی، حداقل حاکی از خامی آنهاست که ناشی از خلاقیت ناچیز عالم است. در این صورت، عالم ناگزیر باید فرضیه‌های پخته‌تری را جایگزین کند» (همان: ص ۱۱۷). این تدبیر در مدل تأسیسی، به‌راستی نمونه‌ای از واپس‌گرایی در علم و نظاره‌گری واپس‌گرایانه است. در واقع تحلیل‌گر این مدل، می‌نشیند و ماجرا را به نظاره می‌نشیند؛ هرگاه اتفاق ناگواری افتاد، رگه دوم را متهم و مقصر معرفی می‌کند و بس. این کار، خیال او را از اتهام نقص و نقض در دین آسوده می‌کند!

نکته قابل توجه در اینجا آن است که مقیدشدن علم به یک رنگ و گرایش، امری دستوری یا هنجاری نیست. در واقع هر فرضیه‌ای با هر مبنایی که مطرح شود، باید در محکمه آزمایش تجربی قرار گیرد. در صورت توفیق در این دادگاه پر قدرت، علم می‌شود؛ و گرنه کنار گذاشته می‌شود. اگر به‌واقع تعلقات عالم باعث مقیدشدن علم شود، باید به ازای همه فرهنگ‌ها و رویکردهای فکری علم می‌داشتیم!

البته اگر بخواهیم به نحوی همدلانه با دکتر باقری همراه شویم، حداکثر می‌توانیم این عذر را بیاوریم که وی بین علم و تکنولوژی خلط کرده است. همچنان که دکتر پایا به‌درستی هشدار داده است (باقری، ۱۳۹۱: ص ۱۲۰)، مقیدشدن تکنولوژی به یک وصف خاص، مانند تکنولوژی دینی، هم ممکن و هم مطلوب است؛ اما مقیدشدن علم به یک وصف خاص، نه ممکن است نه مطلوب. این امر در تفاوت‌های مهمی است که میان این دو برقرار است؛ برای مثال هدف تکنولوژی پاسخ به نیازهای غیر معرفتی و هدف علم پاسخ به نیازهای معرفتی است. همچنین داور ارزیابی‌ها در علم واقعیت بیرونی (مطابقت با واقع) است؛ در حالی که در تکنولوژی صدق و کذب و مطابقت با واقع معنا ندارد؛ بلکه امور عملی و پراگماتیستی و مفیدبودن آن ملاک دآوری است. تفاوت بسیار مهم دیگر این دو در این است که چون تکنولوژی، برای رفع نیازهای عملی ساخته می‌شود، خواسته یا ناخواسته ارزش‌هایی را منتقل می‌کند؛ برخلاف علم؛ از همین رو تکنولوژی با ورود به محیط غیربومی باید بومی شود و ارزش‌های بومی را به خود بگیرد. در علوم



انسانی، دموکراسی یک تکنولوژی است و از همین روست که در محیط‌های اسلامی، دموکراسی مطرح در غرب با چالش‌هایی روبه‌روست (همان: ص ۱۲۰-۱۲۴). بر این اساس، وجود ارزش در تکنولوژی امری پذیرفته است، اما ارزشی دانستن علم که باقری بر آن تأکید می‌ورزد، امری شگفت و نامنسجم است؛ زیرا علم با هر گرایشی که به وجود آید، در برابر واقعیت قرار می‌گیرد و محک می‌خورد و واقعیت، حتی واقعیت‌های حاکم بر انسان و رفتارهای انسانی یکی است و رنگ‌پذیر نیست.

### ط) نقد ورود تجربه برای محک‌زدن فرضیه‌ها

دکتر باقری می‌پذیرد که فرضیه به وجود آمده از راه الهام‌گیری از مبانی و آموزه‌های دینی، در مرحله بعدی (مرحله چهارم در بالا) از طریق تجربه محک می‌شود. در اینجا مدل تأسیسی دچار یک تناقض یا تناقض‌نما می‌شود؛ زیرا این سؤال مطرح می‌شود که اگر این روش تجربی از چنان اعتباری برخوردار است که حتی باید پشتوانه حقانیت و صدق گزاره‌های متون مقدس شوند، چرا نتوانند پشتوانه حقانیت و صدق گزاره‌های علوم و معارف بشری باشند؟ نیز اگر این روش‌شناسی چندان بی‌ارزش و بی‌اعتبار است که نمی‌تواند ضامن حقانیت و صدق گزاره‌های علوم و معارف بشری شود، چگونه می‌تواند حقانیت و صدق گزاره‌های متون مقدس را تضمین و اثبات کند؟ اینجاست که می‌توان به تعبیر استاد ملکیان، نتیجه گرفت که این مدل و نیز دیگر دیدگاه‌های طرفدار اسلامی‌سازی علوم، به «یک بام و دو هوا» معتقدند. از یک سو لابد طرح اسلامی‌سازی معرفت برای این است که در فراورده‌های علوم و معارف بشری نقص و عیبی مشاهده می‌کنند و برای رفع آن دخالت متون مقدس را ضروری می‌یابند و بنا به قاعده این نقص را معلول روش‌شناسی این علوم و معارف می‌دانند (زیرا کاستی‌ها و آسیب‌های فرایند کسب علم، معلول روش‌شناسی آن است؛ و گرنه چگونه این کاستی‌ها به فراورده‌های آن سرایت می‌کند؟)؛ اما از سوی دیگر، برای دخالت دادن متون مقدس در علوم بشری، مجوزی لازم است که روش‌شناسی این علوم آن را صادر می‌کند و این همان یک بام و دو هوا بودن است (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱-۱۲۲).



نظر

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

## ی) نبود قداست در علم دینی دکتر باقری

نکته دیگری که استاد ملکیان نیز در نقد این نظریه به درستی بر آن تأکید کرده (باقری، ۱۳۹۱: ص ۱۳)، آن است که علم دینی مورد نظر آقای باقری، هیچ قداستی ندارد؛ یعنی دینی بودن آن به لحاظ قداست، سودی ندارد و از این رو هیچ حجیت تامی ندارد؛ زیرا در نهایت آنچه که باید محک باشد تجربه است؛ به ویژه اینکه هنگام ابطال شدن فرضیه، وی رگه نخست (مبنای دینی فرضیه) را از خطر نقض و ابطال دور می‌داند و رگه دوم (رگه مربوط به عالم) را در معرض اتهام قرار می‌دهد. این در حالی است که پیروان علم دینی، به نوعی قداست و حجیت تام به علم دینی می‌نگرند و اساساً یکی از مهم‌ترین علل طرح تولید علم دینی، نگاه تردیدآمیز و دنیوی به علم رایج و ارائه علم مورد نظر دین است.

## ک) اثبات در مقام بیان بودن دین در برابر گزاره‌های استفاده‌شده

نقد نهایی در اینجا آن است که صاحب نظریه باید بتواند اثبات کند که در مواردی که پیش فرض یا مبنایی را از دین گرفته و از آن فرضیه‌ای دینی ساخته‌اند، در آنجا دین در مقام بیان بوده است؛ زیرا چه بسا دین گزاره‌هایی را به منظور خاصی بیان کرده است که استفاده از آنها در مقامی که مورد نظر شماست، مورد رضایت دین نباشد؛ بنابراین یکی از لوازم مهم در ایجاد مدل علم دینی، اثبات این نکته است که روایت یا آیه‌ای که فرضیه خود را از آن می‌گیرید، در مقام بیان بوده است.

## نتیجه‌گیری

مدل تأسیسی در علم دینی، خواه به لحاظ مبنا و خواه به لحاظ بنا، اشکال‌هایی جدی دارد. این اشکال‌ها هم در مبنای علم‌شناختی این مدل و هم در مبنای دین‌شناختی آن جریان دارند. برخی از محورهای نقد نگارنده بر این مدل تأسیسی در علم دینی را که در مقاله به اجمال آمد، نقادی نگاه سیاه و سفید به علم‌شناسی، نقد تعیین سه منطقه در





دین، نقادی رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌های دینی، نقد پیامد روشن شدن خطای فرضیه ارائه‌شده از متون دینی، نقادی طرح عنوان «متافیزیک دینی» یا «متافیزیک برآمده از دین»، و نقد ادعای تأثیر دین در دو قلمرو کشف و داوری بود. همچنین تأکید شد که با توجه به اینکه معیارهای نهایی در داوری میان فرضیه‌های دینی مطرح‌شده، همان معیارهای مطرح در علم مورد نظراست، آنچه که مرجع نهایی خواهد بود، همان علم است؛ علمی که بنا بود با فرضیه ارائه‌شده از دین، جایگزین علم دینی شود!

بنابر آنچه گذشت، می‌توان ادعا کرد که نکته مورد تأکید آقای باقری در امکان پیدایش فرضیه‌ها با تکیه بر مبانی مختلف، از جمله مبانی دینی، مورد پذیرش همگان است؛ اما استفاده‌ای که وی از این نکته می‌برد و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد، خطاست. همچنین با توجه به اندک بودن تأثیر این مبانی و پیش‌فرض‌های دینی در محتوای علمی به‌دست آمده و در تولید گزاره‌های علمی جدید، می‌توان ادعا کرد که آقای باقری در عمل در صف مخالفان علم دینی قرار دارد؛ نه در صف موافقان. در واقع ادعای وی چندان فروتنانه است که تأثیر محتوایی چندانی ندارد؛ بنابراین پرسش این است که آیا اصرار بر «دینی» دانستن علمی که ممکن است فرضیه‌هایی را با تکیه بر مبانی و آموزه‌های دینی ایجاد کند، نوعی تحکم و سرقت عنوان «علم» و مقید کردن آن به وصف دلخواه نیست؟!

## کتابنامه

۱. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۲. لکنهاوسن، محمد (۱۳۸۹)، «مبانی هرمنوتیکی علوم اجتماعی اسلامی»، ترجمه: منصور نصیری، معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۱، ش ۳.
۳. \_\_\_\_\_ (به کوشش) (۱۳۹۱)، مناظره‌هایی در باب علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، حدیث آرزومندی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»، در: علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، تدوین و تعلیقات: سیدحمیدرضا حسنی، مهدی علی‌پور و سیدمحمدتقی موحد ابطحی، چ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
6. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1993), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
7. Faruqi, Isma'il (1982), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought.
8. Guiderdoni, Bruno (1993), "Islam, Contemporary Issues In Science And Religion," In: Van Huyssteen, J. Wentzel Vrede (editor In Chief), *Encyclopedia Of Science And Religion*, Thomson: Gale, 2nd ed. 2003.
9. Nasr, Seyyed Hossein (1978), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Boulder: Shambala.
10. \_\_\_\_\_ (1981), *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroad.
11. \_\_\_\_\_ (1993), *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press.



12. \_\_\_\_\_ (1996), *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press.
13. \_\_\_\_\_ (2010), *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, with Ramin Jahanbegloo, Santa Barbara: Praeger.



۱۱۸

نظر  
صدر

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

## بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی

فرج‌الله میرعرب\*

### چکیده

برخی محققان فهم آیاتی از قرآن را نیازمند تولیدات عقل نظری دانسته‌اند، ولی ویژگی‌های این کتاب آسمانی نشان می‌دهد که گرچه مخاطب قرآن انسان عاقل است، برای افاده مراد هرگز نیازمند برهان‌های عقل بشری نیست و ادعای نیاز خلاف مبانی است. مخاطب قرآن «الناس» است که شامل آشنایان با برهان‌های عقل نظری و غیر آن می‌شود؛ قرآنی که خود را «نور مبین»، «تبیان»، «هدایت» و حجت برای عقیده و عمل توصیف کرده است. همچنین ادعای نیاز قرآن با تحدی عمومی و اعجاز قرآن، حجت بودن آن به‌عنوان سند حقانیت رسالت و نیز اصل لزوم عرضه هر اندیشه‌ای بر قرآن برای سنجش راستی و کژی آن در تعارض است و پیامد آن ادعای نقص کتاب خدا در افاده مراد است. این پژوهش که به شیوه تحلیلی - انتقادی و اسنادی انجام شده است، با ظاهری‌گری به کلی متفاوت است و به‌منظور دفاع از کامل بودن قرآن کریم و با هدف بستن راه تفسیر به‌رأی نگاشته شده است. مطابق این نظریه، عقل باید برای تعالی فهم خود تلاش کند و منعی در استفادات و انتزاع‌های عقلی مفسر نیست، ولی نقشی در تکمیل دلالت آیات ندارد.

### کلیدواژه‌ها

فهم قرآن، ظواهر قرآن، قرآن و عقل نظری، قرآن و علوم عقلی.



## مقدمه

قوة عقل مابه الامتياز انسان و حیوانات است و آدمی به کمک آن می‌تواند با بررسی و سیر در معلومات، مجهولات ذهنی خود را کشف کند. عقل در این سیر اندیشه خود اصول اولیه و بدیهیاتی دارد و برای همه علوم، زیرساخت‌های کشف، فهم و فراگیری را فراهم می‌سازد. کارکرد عقل در قرآن و روایات اهمیت خاصی دارد؛ زیرا تفکر و تدبیر راه رسیدن به حقیقت است. خدای متعال درباره توصیف قرآن می‌فرماید: «کتابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ...؛ این قرآن کتاب پربرکتی است که نازل کردیم تا در آیات آن بیندیشند» (ص: ۲۹) و با سرزنش ترک تدبیر می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا...؛ چرا در قرآن تدبیر نمی‌کنند، آیا بر دل‌ها قفل نهاده شده است» (محمد: ۲۴).

معرفی عقل و کارکردهای آن مجال گسترده می‌طلبد، ولی به‌اجمال می‌توان گفت که با توجه به حقیقت و کارکردهای آن عنوان‌های مختلفی نیز یافته است: ۱. عقل نظری یا قوه تعقل و ادراک عقلی؛ ۲. عقل عملی یا قوه تدبیر زندگی؛ ۳. مجرد تام یا مجردی که در ذات و افعال از ماده و مادیات مجرد است؛ ۴. معلومات و اندیشه‌های اولیه که مبادی تصورات و تصدیقات‌اند؛ ۵. معلومات یا اندیشه‌های اکتسابی برگرفته از مبادی اولیه؛ ۶. مطلق مُدْرِك، اعم از عقل یا نفس یا غیر آن دو؛ و... (شیرازی، ج ۳: ص ۴۱۸-۴۱۹ و ص ۵۱۳-۵۱۴؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ص ۱۱۹۴-۱۲۰۱).

در این پژوهش ما با عنوان نخست، یعنی عقل نظری که برهان‌هایی براساس بدیهیات تولید می‌کند سروکار داریم. این عقل زمینه فهم و توسعه معرفت را فراهم می‌کند. مفسران درباره نقش عقل در تفسیر قرآن مسلک واحدی ندارند. گروهی تنها راه فهم آیات الهی را نقل و احادیث دانسته‌اند و در مقابل بسیاری از مفسران با عنایت به جایگاه والای عقل در تفسیر قرآن، در چگونگی بهره‌گیری از عقل در فهم قرآن و نحوه تأثیر آن در تعامل با آیات الهی، آرا و روش‌های مختلفی دارند (نک: آریان، ۱۳۸۹).

پس گرچه مخاطب قرآن همه مردمان عاقل هستند و دیوانگان و سفیهان خارج از



نظر  
صدر

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



حوزه خطاب‌اند، آیا ممکن است خداوند آیه‌ای را ناتوان از افاده مراد فرستاده باشد که فهم آن تا زمان مساعدت اصحاب برهان و تولیدات عقلی آنان معطل باشد؟ اینکه هر کس مطالعات و دانش بیشتری داشته باشد، از هر منتهی استفاده بیشتری می‌کند و اینکه اهل تفکر و تعقل انتزاع‌ها و استفاده‌های بیشتری از آیات کتاب خدا دارند، جای بحث ندارد؛ بلکه مسئله، توقف فهم مراد قرآن بر برهان‌های تولید عقل بشری یا عدم توقف است. بعضی از مفسران معتقدند افزون بر بدیهیات عقلی که در نهاد هر انسانی وجود دارد و زیرساخت فهم را فراهم می‌کند، برای فهم مراد برخی آیات، نیازمند برهان‌های تولیدی عقل بشری نیز هستیم و خدای متعال با اتکای به آن برهان‌ها آیاتی را نازل کرده است!

با همین مبنا مفسران متکلم و فیلسوف، آیاتی را که ظاهرشان مخالف برهان‌های آنها بود، تأویل کردند. به نظر علامه طباطبایی این روش باطل است و با مبانی قرآن‌شناخت ایشان نمی‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۶). رهبران مکتب اعتزال و اشعری‌گری مظهر افراطی این ادعا هستند که با استناد به برهان‌های ادعایی، مراد آیات را به نفع خود جهت داده‌اند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰).<sup>۱</sup>

نویسنده در صدد نفی جایگاه عقل در فهم قرآن نیست و ظاهری‌گری و جمود بر الفاظ قرآن را باطل می‌داند، ولی بر آن است که نشان دهد خداوند آیات کتابش را ناقص نازل نکرده است تا فهم آن گزاره‌ها به ضمیمه کردن مدرکات عقل نظری بشر وابسته باشد، بلکه مراد الهی همان است که انسان عاقل با فطرت سالم می‌فهمد. البته مراتب معارف متفاوت است و هر چه سطح دانش بالاتر رود، سطوح بالاتری از معارف قرآن قابل دریافت هستند، ولی دریافت سطوح و مراتب بالاتر به توقف مراد بر برهان‌های تولیدی عقل بشری ربطی ندارد. ظرف بزرگ‌تر و یا هاضمه قوی‌تر، داده را نمی‌سازد و بخشی از آن را ترمیم نمی‌کند. نگارنده نظریه خود را طی مباحث ذیل ارائه می‌کند:

۱. در ادامه به نمونه‌های مشخصی اشاره خواهد شد.





## ۱. مقصود از قضایا و برهان‌های عقلی

قضایا یا بدیهی‌اند که نیازی به اثبات ندارند، بلکه تصوّر موضوع و محمول آنها کافی است تا عقل بر درستی آنها گواهی دهد؛ مانند «کلّ از جزء خویش بزرگ‌تر است» یا «اجتماع و ارتفاع نقیضین ممکن نیست». این نوع از قضایا مبنای عقلا در گفتگو و مفاهمه‌ها هستند. نوع دیگری از قضایا، نظری هستند؛ یعنی قضایایی که صدق آنها از طریق استدلال عقلی ثابت می‌شود. مقدمات چنین استدلالی یا بر اساس قضایای بدیهی و یا از قضایای نظری اثبات‌شده پیشین شکل می‌گیرد. تمام گزاره‌های نظری، گرچه با واسطه، بر قضایای بدیهی مبتنی هستند. البته نتیجه‌گیری از مقدمات به‌ظاهر بدیهی همیشه حق و قطعی نیست؛ چنان‌که بسیاری از قضایای عقلی که مفسران متکلم در توجیه آیات قرآن به نفع مکتب فکری خود استفاده می‌کنند، دچار آفت جدل و مغالطه هستند (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۴۶؛ علامه حلی، ۱۳۸۴: ۳۱۰-۳۱۲ و ۳۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ص ۳۱۱).

## ۲. مقصود از تفسیر عقلی

همه تفسیرهای اجتهادی که مفسر فهم خود از آیات را مطرح می‌کند، از نوع تفسیرهای عقلی شمرده می‌شوند. برخی برآن‌اند که پیامبر اکرم ﷺ کیفیت اجتهاد عقلی در فهم نصوص شرعی (در قرآن و سنت) را به اصحاب خویش تعلیم داده است (ایازی، ۱۴۱۴: ص ۴۰). ریشه‌ها و نمونه‌های تفسیر عقلی را می‌توان در احادیث تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام نیز پیدا کرد و برخی آیات قرآن خود دربردارنده استدلال‌های عقلی هستند (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱: ص ۴۳۵ و ج ۲: ص ۳۵۰). روش عقلی اجتهادی از دوره تابعین آغاز شد و در سده‌های بعدی اوج گرفت؛ تفسیرهای شیعی همچون تفسیر تبیان شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) و مجمع البیان شیخ طبرسی (م ۵۴۸ق) و نیز تفسیر کبیر اثر فخر رازی در میان اهل سنت حاصل توجه به این روش بوده است. همچنین توجه به عقل در دو سده اخیر رشد بیشتری داشته است (رضوی کشمیری، ۱۳۸۵: ص ۱۷-۱۸). امروزه آثار مفسران معتزلی و اشعری و نیز مفسران متکلم و فیلسوف جولانگاه تفسیر قرآن براساس قضایای عقل نظری و برهان‌های فلسفی است (معینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۵۰۱۲).

### ۳. کارکرد عقل در تفسیر

عقل در تفسیر دو کاربرد دارد: «عقل مصباح» و «عقل منبع»؛ به این بیان که فهمیدن تنها کار عقل است؛ خواه مفهوم و معلوم را هم خود کشف کرده باشد؛ مانند مستقلات عقلیه که در اینجا عقل استدلالی هم صراط است و هم سراج؛ یعنی صراط مستقیم دین را به روشنی کشف و ارائه می‌کند و خواه مفهوم و معلوم را نقل بیان کرده باشد و عقل فقط آن را از متن مقدس منقول بفهمد که در اینجا عقل فقط سراج است، نه صراط؛ بلکه نقل صراط است و عقل سراج صراط (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۲۱۰)؛ به بیان دیگر، اگر مراد از عقل آن فطرت سالم باشد، خداوند آن را حجت باطنی قرار داده است؛ چنان که پیامبر و اهل بیت او را حجت ظاهری قرار داده است (خویی، ۱۳۹۵: ق ۱: ص ۱۳). این عقل برای درک حقایق قرآن از خود چیزی نمی‌افزاید؛ به بیان دیگر، نوعی از تفسیر با کمک عقل یا به تفطن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد؛ این گونه که عقل فرزانه و تیزبین معنای آیه‌ای را از الفاظ خود آیه یا جمع‌بندی آیات و روایات دریابد که در این قسم، عقل نقش «مصباح» دارد و نه بیش از آن.

قسم دیگر تفسیر با استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل نقش «منبع» دارد، نه صرف مصباح. تفسیر عقلی مخصوص به این روش است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب به وسیله عقل استنباط گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۱۷۰). اگر کسی این قسم از تفسیر را راه فهم مراد خدا از آیات بداند، در واقع به مخاطبان خود القا می‌کند که تا تولیدات عقل نظری یا علمی را که خود علوم برهانی نامیده‌اند، فرانگیرند، دست کم در بخشی از آیات قرآن، مراد خدا قابل دریافت نیست و ظواهر قرآن حجت نیستند و دلالت تامی بر مراد ندارند.

### ۴. سطوح نقش‌آفرینی عقل و مدرکات عقلی در حوزه تفسیر

نقش عقل در سه جهت کلی در حوزه تفسیر قرآن دخیل دانسته شده است:

۱۲۳



نظیر

نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی



## الف) دریافت نکات و ظرافت‌های قرآن

زبان عربی ویژگی‌هایی دارد که در کمتر زبانی مانند آن یافت می‌شود و خداوند تمام ظرفیت این زبان را به کار گرفته و حقایق و معارف قرآن را در این قالب ریخته است. واژگان و جمله‌های انتخاب‌شده و نوع ترکیب آنها چنان بنایی را برافراشته که معجزه‌ای جاوید رقم خورده است. طبیعی است که دستیابی به حقایق، نکات و ظرافت‌های چنین متنی درگرو به کارگیری عقل با تمام توان است. عقل باید بسان چراغی قوی عمل کند تا زوایای معرفتی آیات مشاهده گردد، ویژگی‌های کلمات، ارتباط جملات و آیات به وسیله آن دیده شود و با درک شدن نظارت آیاتی بر آیات دیگر، نکات و ظرایف آیات از نظر دور نماند و سرانجام حقایق و معارف الهی با این تلاش فکری به دست آید، ولی داشته‌های عقل چنان نیستند که به نام تفسیر، ظواهر قرآن را به معنای خلاف آن بکشانند، بلکه عقل آنچه را هست، نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: صص ۱۷۰ و ۲۱۰). به طبع آینه عقل هرچه شفاف‌تر و بزرگ‌تر شود، حقایق بیشتری را نشان می‌دهد، ولی آیه بخش تاریکی ندارد که با إشراق و نور عقل روشن شود.

## ب) ارائه قرائتی برهانی از حقایق قرآنی

برخی مفسران گفته‌اند آیاتی از قرآن گویای حقایقی هستند که تنها با واسطهٔ مدرکات و برهان‌های عقلی قابل توضیح‌اند؛ برای نمونه قرآن می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...؛ هیچ موجودی همسان خداوند نیست» (شوری: ۱۱). این آیه هر همانندی را برای خدا نفی می‌کند. یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ؛ هیچ کس همتای او نیست» (اخلاص: ۴). نبود همانند برای خدا، باوری اسلامی است که قرآن به صراحت بیان کرده

است و به نظر بعضی، این باور تنها در پرتو مدرکات عقلی زیر قابل توضیح است:

الف) صرف الوجود قابل تعدد نیست. توضیح اینکه هرگاه موجودی از هر حد و قیدی پیراسته باشد، به گونه‌ای که برای او حقیقتی جز وجود مطلق نباشد، او تعدد نمی‌پذیرد؛ یعنی معقول نیست که کثرت داشته باشد.

ب) وجود نامتناهی تعددپذیر نیست. این برهان از یک صغرا و کبرا تشکیل شده و نتیجه آن وحدت واجب الوجود است. صورت قیاسی این برهان چنین است: وجود واجب غیرمتناهی است و هر نامتناهی یکی بیش نیست و نمی تواند متعدد باشد. نتیجه اینکه واجب الوجود یکی است و تعددپذیر نیست (سبحانی ۱۳۹۰: ص ۷۶-۷۸).

معتقد به نظریه وابستگی فهم مراد بعضی آیات به قضایای عقلی، با دلایل عقلی صغرا و کبرای برهان را توضیح می دهد و نتیجه را ثابت می کند. همچنین درباره آیه «لو كان فيهما آلهة إلا الله...» (انبیاء: ۲۲) بیان آیه را مستدل می داند و پس از ذکر برهان عقلی ای که بیانگر عدم امکان تدبیر اجزای منسجم با دو تدبیر متنافی است، نقل می کند که: «این برهان تابنده ای است که آیه را با عقل صریح تفسیر می کند» (سبحانی ۱۳۹۰: ص ۸۲)؛ بنابراین آیه روشنایی و نور کافی ندارد و به اشراق برهان عقلی روشن می شود.

به نظر می رسد برهان بیان شده آیه را از معنایی که می نمایاند، به معنایی دیگر گرایش نمی دهد و چیز نهانی را از آیه کشف نمی کند، بلکه توضیحات عقلی یادشده فقط چرایی حقیقت را به زبان فلسفی توضیح می دهد و ابهام یا ستیری را رفع نمی کند؛ بلکه بیانی با تعبیرهای متفاوت از همان بیان روان و ساده ای است که هر آشنای با زبان عربی از قرآن می فهمد. نوع این بیان برای جمعی از مخاطبان قرآن پسندیده تر است. وقتی قرآن می گوید که «اگر دو خدا در جهان باشد، جهان فاسد می شود»، مطلب چنان واضح است که فرد عامی نیز فوری مثال می زند که: اگر دو کدخدا در دهی باشند، عاقبتش منازعه و خرابی است. البته اینکه برای شنونده آیه پرسش های جانبی در مورد «إله» و «آلهه» پیش آید و از علوم مختلفی از جمله دانش های عقلی، برای یافتن پاسخ کمک بگیرد، برای هر انسانی طبیعی است، ولی دلیل نیازمندی آیه و نقصان آن در إفاده مراد نیست.

### ج) قرینه بیوسته بودن برای فهم مراد قرآن

سطح سوم تأثیر عقل و برهان های عقل نظری آن است که قضایا و مدرکات عقلی و احکامی را که عقل صادر می کند، قرینه ای برای فهم آیات قرآن و مراد الهی به حساب





آیند؛ به بیان دیگر همان‌گونه که لفظ «یرمی» در «رأیت اسدا یرمی» قرینه‌ای است که مراد از «اسد» را بیان می‌کند، برهان‌های عقلی نیز در تفسیر قرآن همین نقش را بر عهده دارند. بر این اساس گفته شده است: «خداوند در فهماندن مقصود خود به وسیلهٔ مدالیل ظاهر آیات قرآن، همین روش یعنی اتکا به معرفت‌های بدیهی و براهین قطعی آشکار را که محصول عقل است به کار گرفته است و باید در فهم آیات قرآن به بدیهیات عقلی و براهین قطعی توجه شود و ظهور آیات بدون توجه به آن اعتباری ندارد» (بابایی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۸۴). به نظر ما این بیان مستلزم نقص دلالتی قرآن و کمبود گزاره‌های قرآنی برای افاده مراد و منوط‌شدن نور بودن قرآن به کمک عقل است؛ زیرا قرار است مخاطب قرآن و ظرف و آینه معارف «نور مبین» باشد.

#### ۵. تأملی در امکان پذیرش سه سطح بیان‌شده

سطح دوم و سوم نقش آفرینی عقل در فهم مراد قرآن با مشکلاتی مواجه است که با بیان چند نکته آشکار خواهد شد:

۱. گفته شد که نوعی از اصول و قواعد عقلانی وجود دارند که هر متکلم عاقلی مفاهیم و مراد خود را بر اساس آنها ارائه می‌کند. قرآن نیز چنین است، ولی آن اصول و قواعد، تفسیر کلام نیستند؛ بلکه مفروضات اولیه سخن هستند؛ مانند امتناع اجتماع نقیضین، امتناع وجود معلول بی‌علت، امتناع وجود فقیر بالذات بدون وجود غنی بالذات، امتناع وجود دو واجب در هستی و... همه قضایای صادر از حکیم بر اصول بدیهی عقل مبتنی هستند. این مفروضات در عقل هر عاقلی تعبیه شده و عقل با داشتن همین بدیهیات، عقل است؛ چه عاقل، به تفصیل متوجه این داشته‌ها باشد یا نباشد. اما بحث در این باره است که اگر قرآن به بی‌همتایی خدا (اخلاص: ۴) تصریح می‌کند، آیا آیه برای تفهیم مراد به مخاطب نقصی و کمبودی در دلالت دارد که سبب نیازمندی آن به ضمیمه‌شدن برهانی عقلی است تا مراد فهمیده شود یا مخاطب بر اساس فطریات خود حقیقت مراد را درک می‌کند و آیه پوشیدگی ندارد تا نیازمند کشف قناع با برهان عقلی باشد؟ بعضی در مقام تفسیر چنان مفاد آیه را پیچیده می‌کنند که گویا مخاطب

روز اول باید منتظر می‌نشست تا سال‌ها بعد برهان‌هایی تدوین شوند و بر آیه تابانده شوند تا مخاطب بفهمد و بعد ایمان بیاورد! آیه به صراحت می‌فرماید: خدا هم‌تا ندارد و احدی کُفو او نیست. همین مراد اولی آیات، حق و معجزه است و قابل تحدی با خصم و اتمام کننده حجت بر بندگان.

مراد آیه روشن است که خدا، هم‌تا، هم‌شأن و کفو ندارد و تمام است. سؤال و جواب‌های بعدی و کنجکاو‌ی‌های عقل و توضیحات بیشتر بسیار خوب است، ولی «مُبیین» مراد آیه و کمک آیه در تکمیل گزاره‌اش نیست.

۲. عقل مخاطب قرآن است و غیرعقل، هرگز قرآن را نمی‌فهمد: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ما آن خواندنی عربی فرو فرستادیم به امید آنکه اندیشه کنید» (یوسف: ۲). علامه طباطبایی در معنای آیه می‌نویسد:

ما این کتاب را که در بردارنده آیات است در مرحله نزولش، در قالب زبان عربی ریختیم تا زمینه فهم آن برای تو و مردمت فراهم آید و اگر آن را در لفظی که خوانده شود نمی‌ریختیم یا آن را به زبان عربی مُبین نازل نمی‌کردیم، قوم تو اسرار آیات را در نمی‌یافتند، بلکه فهم آن به تو اختصاص می‌یافت. در آنچه یاد شد دلالتی است بر اینکه الفاظ این کتاب از آن حیث که بر مبنای وحی الهی است و نیز بدان جهت که به زبان عربی است، در ضبط اسرار و معارف الهی دخیل است و اگر معانی قرآن به پیامبر وحی می‌شد و او آنها را در قالب زبان عربی بیان می‌کرد (مانند احادیث قدسی)، یا خداوند خود آن معانی را به زبانی دیگر می‌فرمود، بخشی از اسرار آیات از فهم مردم مخفی می‌ماند و دست تفکر بدان نمی‌رسید (طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۱۱: ص ۷۷).

سخن علامه به روشنی دلالت دارد که اسرار آیات قرآن با همین وضع موجود قابل دریافت هستند. پس «عربی‌مبین» بودن کافی است و هر آشنای با این زبان عربی، نه تنها معنای ظاهری، بلکه «اسرار قرآن» را می‌تواند بفهمد. ارتباط «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» با این حقیقت که قرآن به زبان عربی است، گویای آن است که شرط دریافت مفاهیم و معانی قرآن در گرو تأمل و به کارگیری عقل به شیوه متعارف است. این نوع استفاده از عقل از





اصول اولیه مفاهمه است و به تفسیر و ابتنای مراد کتاب خدا بر برهان‌های عقل نظری ربطی ندارد!

۳. این فرض که قضایای عقلی بر آیات الهی حاکم‌اند و معنایی را که ظواهر آیات می‌نماید بدون تصویب عقل نامعتبر است و باید معنای آیات به معنایی که عقل می‌پسندد بازگردانده شوند، ادعایی سنگین است. با نگاهی خوش‌بینانه به این نظر، باید بگوییم دفاع از قرآن زیربنای این تفکر است؛ یعنی فرض می‌شود آیاتی از قرآن در مفاهیمی ظهور دارند که آنها برخلاف حکم عقل و قضایای عقلی‌اند و چون نمی‌توان قضایای عقلی را نادیده انگاشت، درمی‌یابیم که خداوند معنایی دیگر از آنها اراده کرده است؛ در نتیجه ظواهر آیات باید برخلاف ظاهر آنها معنا شود. همین تفکر زمینه را فراهم می‌کند تا صاحب هر مکتب اعتقادی و نظری ادعا کند برهان‌های تولیدی ما حقیقت قرآن را روشن می‌کنند. علامه طباطبایی در بیان روش‌های تفسیری می‌نویسد: «آرای مذهبی با تمام اختلافاتی که دارند متکلمان را وامی‌دارد که در تفسیر قرآن به همان سو روند که عقایدشان می‌طلبد؛ لذا آیاتی را که موافق باورهایشان است، می‌پذیرند و آیات ناسازگار را به آن معنایی برمی‌گردانند که مقتضای مذهبشان است. فلاسفه نیز در تفسیر، به همان ورطه‌ای گرفتار آمدند که متکلمان به آن درافتادند و آن توجیه آیات بر حسب قضایایی است که ظاهر آنها را با قضایای فلسفی ناسازگار می‌بینند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۶-۷). ایشان در پایان این بحث می‌نویسد: «بادقت در روش‌های تفسیری درمی‌یابی که همه آنها در این نقیصه مشترک‌اند که آیات قرآن را بر قضایایی که نتیجه علوم و فلسفه است حمل می‌کنند و بدین طریق، تفسیر قرآن را به تطبیق مبدل می‌سازند و حقایق قرآن را تأویل می‌کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۸).

زمینه اولیه جرئت بر چنین غفلتی از همین نکته است که همه قرآن «عربی مبین»، «نور مبین» و «تبیان کل شیء» است و مخاطبان اولیه قرآن با فهم روشن از آیات در مقابلش می‌ایستادند: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۴۶) و «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ حَرَّفُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (همان: ۷۵).



## ۶. دلایل بی‌نیازی قرآن به علوم عقلی در افاده مراد

### دلیل اول

خداوند نبود اختلاف و تضاد در سراسر قرآن را دلیل الهی بودن آن اعلام کرده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). علامه طباطبایی «تدبر» را «تفهّم» دانسته و همین دل‌دادن برای فهمیدن را برای حل اختلافات آیات که در نظر سطحی پیش می‌آید، کافی دانسته‌اند. به باور وی، اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند، تأمل و تدبّر در آنها و نیز حل اختلاف‌های صوری آنها به واسطه تأمل و تدبر معنا نداشت. ایشان تأکید دارند که هیچ دلیلی بر نفی حجیت ظواهر قرآن وجود ندارد و حتی فهم مراد قرآن را نیازمند بیان پیامبر ﷺ یا اهل بیت  نمی‌دانند؛ زیرا حجیت بیان پیغمبر اکرم ﷺ و اهل بیت  از قرآن باید استخراج شود. چگونه متصور است که حجیت دلالت قرآن به بیان ایشان متوقف باشد (طباطبایی، ۱۳۶۱: ص ۶۰).



نتیجه اینکه درستی خطاب آیه به آن مردم منوط به این است که اولاً مخاطبان قرآن که قصد فهمیدن داشتند و عقل خود را آینه تابش نور وحی قرار می‌دادند، تمام آیات قرآن را با همان دریابند و مفاهیم و مقاصد آن را بفهمند؛ ثانیاً آنچه براساس قواعد زبانی و عرف عقلا از ظواهر آیات به دست می‌آید، مراد باشد؛ ثالثاً قضایای عقلی قرینه ضروری کلام به حساب آورده نشود؛ زیرا قرینه‌دانستن بدین معناست که متکلم در آغاز اعلام کرده باشد که هر کلامی از من که با قضایای عقلی سازگار نباشد، مراد من نیست و تنها آنچه را که قضایای عقلی تأیید کنند، مراد است. البته تکرار شد که استلزام‌های متعارف که عرف مخاطبان عاقل و اهل لسان آن را از کلام درک می‌کنند، انکار نمی‌شود؛ ولی درک لوازم متعارف نیز سبب إشراق عقل بر آیه نمی‌گردد.

### دلیل دوم

با توجه به بیان علامه، باید ملتزم شویم هر معنایی که ظواهر آیات بر آن دلالت دارند مراد است و ظواهر قرآن به منزله نصوص‌اند و دلالتشان بر آنچه می‌نماید، اطمینان‌بخش



است؛ زیرا اگر جز این باشد و در ظواهر قرآن معنایی خلاف آن محتمل دانسته شود، قرآن با تاریکی‌هایی قرین می‌شود و در این صورت، دیگر «نور»، «تبیان»، «بیان» و «مبین» نخواهد بود؛ زیرا مخاطب همواره نگران است که شاید این معنایی که از ظاهر آیه برمی‌آید مراد نباشد. بر این اساس نمی‌توان قضایای عقلی و غیرعقلی را دستمایه‌ای برای منصرف کردن ظواهر دانست؛ زیرا این به معنای دگرگون کردن مراد الهی است؛ برای مثال اگر آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) گویای اختیار انسان باشد و در انتخاب ایمان و کفر ظهور داشته باشد، همین معنا مراد است و با این فرض ممکن نیست آن را با هیچ قضیه‌ای تأویل کرد؛ زیرا بازگرداندن آن به معنای خلاف ظاهر تغییر حقیقتی است که آن مراد است و اجتهاد مقابل نص است.

آیت الله خوئی با ادله متعددی حجیت ظواهر را تثبیت کرده (خوئی، ۱۳۹۵ق: ص ۲۶۱-۲۶۵) و استاد جوادی آملی نیز در باب حجیت ظواهر قرآن، حتی توقف تحقق ظهور بر روایت را مستلزم دور می‌داند. نیز ایشان توقف قرآن بر غیر را مخالف روایات عرض شمرده و تأکید کرده‌اند که اگر حجیت ظواهر قرآن وابسته به روایات باشد و قرآن کریم حتی در سطح تفسیر و دلالت بر معانی ظواهر الفاظ خود متوقف بر روایات باشد، مستلزم دور خواهد بود که استحاله آن بدیهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۷۹-۸۳).

### دلیل سوم

قرآن مدعی است که سراسر حق، نور، مُبین و هدایت محض است و باطل به آن راه ندارد؛ از این رو ایمان به آن را فرض می‌شمارد و رستگاری را در پیروی از آن می‌داند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ؛ به یقین از سوی خدا برای شما نوری و کتابی روشن آمده است» (مائده: ۱۵).

استاد جوادی آملی بر اساس این نوع آیات نتیجه گرفته‌اند که زبان قرآن برای همگان آشنا و فهمش میسر عموم بشر است. همچنین تأکید کرده‌اند که همین آیات دلیل عمومی بودن فهم قرآن و میسر بودن ادراک معارف آن برای همگان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۳۳-۳۴).

اگر تجویز شود که احکام و مدرکات عقل، قرینه کلام به حساب آیند و بدین طریق، ظواهر آیات تأویل شوند، می توان مدعی شد که نوربودن، حق بودن و باطل نبودن ویژه قرآن نیست؛ بلکه همه کتاب‌ها در همه فنون و تمام کتاب‌های تحریف‌شده ادیان این گونه‌اند؛ زیرا هرگاه در آنها مطلبی یافت شود که پسند عقل نیست، جا دارد گفته شود که ظواهر آن مراد نیست و همان گونه که عقل و مدرکاتش قرینه بر ظواهر قرآن است، قرینه بر ظواهر آن کتاب‌ها نیز هست؛ برای نمونه اگر در کتاب‌های تحریف‌شده ادیان می‌خوانیم که خداوند شبی را تا صبح با حضرت یعقوب کشتی گرفت و سرانجام مغلوب شد، آیا می‌پسندیم گفته شود که ظواهر این کلمات مراد نیستند؟ زیرا نه کشتی گرفتن شأن خداست و نه مغلوب شدنش معقول است، پس مراد از کشتی گرفتن خدا با یعقوب، آزمون‌های مکرر اوست؛ یعنی خداوند پی‌درپی یعقوب را آزمود و او از هر آزمون پیروز برآمد و تمام این ظواهر از باب تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز است. اگر به دیده انصاف بنگریم، آیا تفاوتی میان توجیه یادشده در مثال، با توجیه موجود در آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲) وجود دارد که گفته‌اند مراد از نگریستن به خدا، نگریستن به نعمت‌های اوست؛ زیرا عقل و مدرکات عقلی این گونه قضاوت می‌کنند؟!

### دلیل چهارم

«کسانی که فطرت خویش را حفظ کرده باشند، چه مانند صُهِيب از روم آمده باشند و یا مانند سلمان از ایران و یا مانند بلال از حبشه و یا همانند عمّار و ابوذر از سرزمین حجاز برخاسته باشند، همه در برابر این کتاب الهی یکسانند؛ زیرا قرآن کریم اختصاصی به اقلیم یا نژاد خاصی ندارد؛ بلکه شفای دردهای روحی و عامل هدایت و رحمت برای همه انسان‌هاست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ ثِكْمٌ مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۵۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۳۷). پس برای فهم مراد آیات به برهان‌های فخر رازی یا زمخشری و نظریه پردازان متکی بر عقل بشری نیازی نیست.



## دلیل پنجم

بشر خود ابهام و تاریکی را بر آیه‌ای حاکم می‌کند، سپس از عقل نظری کمک می‌گیرد تا «نور مبین» را روشن کند. مرور نمونه‌ها همین حقیقت را نشان می‌دهد. قرآن می‌فرماید: «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و مثل معروف فارسی نیز می‌گوید: «دست بالای دست بسیار است». در این دو گزاره، به ذهن نمی‌آید که بحث دست در مقابل پا و دیگر اعضا مورد توجه باشد. همچنین اگر گفته می‌شود که فلانی دستش باز است؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَعْلُوكَهُ عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِعِنَّا بِمَا قَالُوا بِالْبَلَاءِ مَكْبُوتَاتٍ يَنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائدة: ۶۴)، هر عاقلی می‌فهمد که بحث از دست متعارف نیست، بلکه مراد فهماندن توانایی و دارایی یا ناتوانی و نداری است؛ چنان که در مثل معروف «هر که بامش بیش، برفش بیش تر»، کسی نمی‌گوید که ظاهر کلام خلاف مراد واقعی است؛ چون در عرف اهل لسان این ترکیب برای مقصود خاصی وضع شده است. موارد دیگر در آیات هم چنین هستند. پس وقتی نزاع‌های مکتبی و حزبی پیش می‌آید، عده‌ای ظاهری‌گرا و عده‌ای باطنی‌گرا و دیگرانی عقل‌گرا می‌شوند و برای پیروزی در نزاع، کلام متعارف را که عرف عقلای اهل لسان، مراد آن را به‌روشنی می‌فهمند، به مسیری می‌برند که پس از تاریک‌کردنش، آن را نیازمند «إشراق عقل» می‌بینند.

اساساً تعمق زیاد از حد سبب خطا می‌شود. نیز جنگ‌های فرقه‌ای سبب گردید درباره آیه‌ای که در آغاز عرف عقلای اهل لسان به‌روشنی می‌فهمیدند که مرادش برتری قدرت خدا بر همه قدرت‌هاست، بحثی انحرافی و جانبی مطرح شود که آیا خدا دستی مانند بشر دارد که بالای دست‌ها باشد؟ این پرسش سبب شد تا برهان‌های عقلی مطرح گردند تا پاسخ ظاهری‌گرایان را بدهند. این فعالیت ارزشمند بود؛ ولی پاسخ‌های عقلی به شبهات ربطی به مقصود و مراد آیه ندارند تا تفسیر آیه باشند. اگر پاسخ به پرسش‌های جانبی را تفسیر آیه و کشف مراد خدا بدانیم، قرآن در إفاده مراد به بسیاری از دانش‌های دیگر نیز نیازمند خواهد بود.



## ۶. بررسی نمونه‌هایی از تفسیر بر اساس مدرکات عقلی

برای نشان دادن درستی مطالب پیش گفته نمونه‌هایی از تفسیرهای عقلی را بررسی می‌کنیم:

(۱) در سوره قیامت می‌خوانیم: «وَجِئَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ؛ آن روز (قیامت) چهره‌هایی شاداب‌اند. تنها به سوی پروردگارشان می‌نگرند» (قیامت: ۲۲-۲۳). مفسران درباره ظهور آیه گفته‌اند: «نَظَرٌ هرگاه با "إِلَى" به کار رود، به معنای نگاه کردن است؛ لذا کمتر آشنایی با زبان و ادبیات عرب تردید می‌کند که آیه شریفه در این معنا ظهور دارد که خداوند در قیامت رؤیت می‌شود؛ ولی از آنجا که عقل رؤیت خدا را ناممکن می‌داند، ظهور آیه باید به معنایی که عقل می‌پسندد، بازگردانده شود» (بابی و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۱۸۶). پس عقل باید دخالت کند تا مراد صحیح آیه فهمیده شود. مفسران برای اینکه دچار چنین مشکلی نشوند، راه‌حل‌هایی پیشنهاد کرده‌اند:

الف) «نظر» به معنای انتظار است و کلمه‌ای مقدر دارد؛ یعنی «هِيَ مُنْتَظِرَةٌ لِتَوَابِ رَبِّهَا؛ آنها در انتظار پاداش پروردگارش هستند؛

ب) «نظر» به معنای نگرستن است؛ ولی معنایی مانند مواهب مقدر است؛ «إِلَى نِعْمِ رَبِّهَا وَهِيَ الْجَنَّةُ نَاطِرَةٌ؛ آنها به نعمت‌های پروردگارش که همان مواهب بهشت است می‌نگرند»؛

ج) «إِلَى» در آیه شریفه اسم و به معنای نعمت است؛ یعنی این کلمه مفرد «آلاء؛ نعمت‌ها» و «نظر» به معنای انتظار است؛ معنای آیه: آنها در انتظار نعمت پروردگارش هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ص ۶۰۱-۶۰۲).

آنچه یک انسان عاقل و آشنای به زبان عربی بدون تکیه به مباحث عقل نظری از چنین جمله‌ای می‌فهمد چیست و چه مشکلی دارد؟ آیه نفرموده: «إِلَى اللَّهِ نَاطِرَةٌ»؛ بلکه سخن از «رَبِّ» است که جنبه بالادستی بودن و صاحب فضل و کرم بودن دارد. اگر کارگری به صاحب کاری که فضائل و کرامت‌هایش را می‌شناسد، بنویسد: «چشمم به شماست»، کسی شبهه نمی‌کند که هدفش دیدن جسم اوست؛ ولی متأسفانه در تفسیر

۱۳۳



نظر

نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی



«عربی مبین» به احتمال‌های غیرمتعارف متوسل می‌شویم و با پیچیده کردن سخن، می‌کشیم با کمک «فیلسوفان» یا «ادیان» فهم را ممکن کنیم. قرآن با «ناس» سخن گفته است؛ البته ناس عاقل، نه دیوانه و سفیه و این ناس (مردمان عاقل)، قرآن را می‌فهمیدند و عده‌ای مقابله می‌کردند و عده‌ای هم تحت تأثیرش جهاد، گریه، انفاق و... داشتند.

استاد معرفت ایجاد چنین شبهاتی را در فهم قرآن تقصیر اشاعره می‌داند که بدون توجه به ادبیات عرب و تعبیرهای مجازی رایج در اشعار و ضرب‌المثل‌های عربی، از این نوع آیات تجسیم را ادعا کرده‌اند و سبب تمسک معتزله و بعضی مفسران شیعه به ادله عقلی برای نفی ادعا شده‌اند؛ درحالی که عرب اصلاً فهم مشکل‌داری از این نمونه آیات نداشته است تا نیازمند استمداد از عقل برای رفع مشکل باشد (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۲۳-۲۴).

(۲) در سوره اعراف می‌خوانیم: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ؛ و چون موسی در موعدی که برای او مقرر کرده بودیم آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرضه داشت پروردگارا، خود را به من بنمای که تو را می‌نگرم» (اعراف: ۱۴۳)

آیه بیان می‌کند که حضرت موسی درخواست رؤیت خدا را کرد و چون جواب منفی شنید (لَنْ تَرَانِي)، به درگاه خدا توبه کرد (تُبْتُ إِلَيْكَ). بعضی برای اینکه قواعد علم کلام و اندیشه کلامی آنان دچار خدشه نشود، گفته‌اند: ظاهر آیه خلاف حکم عقل است؛ زیرا به ظاهر: ۱. موسی درخواست رؤیت خدا را دارد؛ درحالی که ممکن نیست نداند که خداوند دیده نمی‌شود؛ ۲. او به درگاه خدا توبه کرد؛ درحالی که پیامبران مرتکب گناه نمی‌شوند؛ به همین دلیل، آیه را چنین تأویل کرده‌اند:

«درخواست رؤیت خدا، درخواست موسی عليه السلام نبود؛ بلکه درخواست قومش بود و موسی ناگزیر آن را بیان کرد؛ پس مفاد «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ» این است: خداوند، این قوم از من خواسته‌اند که از تو بخواهم خود را به آنان بنمایی، گرچه می‌دانم که این امر ناشدنی است. ظاهر «تُبْتُ إِلَيْكَ» نیز مراد نیست؛ بلکه برای تعلیم مردم است؛ یعنی به آنان می‌آموزد که درخواست رؤیت خداوند گناه

است و باید برای آمرزش توبه کنند. یا جمله مذکور درخواست آمرزش موسی

برای قومش است، نه توبه خود او به درگاه خدا» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۹۸-۹۹).

اینکه چرا حضرت موسی علیه السلام چنین سخنی گفته است، به ما ربطی ندارد؛ ولی اگر لازم بود او از قول دیگران سخن بگوید، خدای متعال به فصیح‌ترین عبارت بیان می‌کرد و خود را محتاج متکلمان نمی‌کرد! خود آیه می‌فرماید که خدا با موسی علیه السلام تکلم کرد و به قدرتش، کلام خود را به سمع موسی رسانید، آیا درخواست رؤیت جمال از خدایی که صدایش را به گوش موسی رسانیده، به هر نحوی که باشد، گناه است؛ چنان‌که نوعی از آن در قالب تجلی برای جبل واقع شد و موسی رؤیت کرد؟ امام علی علیه السلام خدای ندیده را عبادت نمی‌کند و با لفظ رؤیت می‌فرماید: «رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۹۷). همچنین از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که در معراج: «فَأَرَاهُ اللَّهُ مِنْ نُورٍ عَظَمْتَهُ مَا أَحَبُّ؛ تَرْجَمُهُ شَوْد»، (همان: ص ۹۸). پس پیامبر نور عظمت خدا را رؤیت کرده است. آیا این دو بیان تأویل می‌خواهند؟ آیا اگر موسی علیه السلام درخواست رؤیت کند گناه کرده است؟ موسی علیه السلام می‌داند که «لیس کمثله شیء»؛ ولی درخواست خود را مطرح می‌کند. پس بیان تمام است و نیازمند کمک برهان‌های بشر نیست. افزون بر این، خدای متعال به‌طور عینی فهماند که انسان توان دیدن تجلی او را ندارد؛ چه رسد به جمال واقعی. این بیان نیازمند تأویل نیست.

(۳) در آیات متعددی نسبت «آمدن» به خداوند داده شده است:

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا؛ و پروردگارت می‌آید و فرشتگان نیز صف به صف خواهند آمد» (فجر: ۲۲). عقل، انتقال از مکانی به مکان دیگر را برای خداوند محال می‌داند. پس ظاهر آیات مراد نیست و باید تأویل گردد. طبرسی می‌نویسد: «خداوند منزله از آمدن و رفتن است؛ زیرا برهان‌های قاطع و دلایل روشن اقامه شده بر اینکه او جسم نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۷۴). همو برای رفع اشکال، در تأویل «وَجَاءَ رَبُّكَ» می‌نویسد: «یعنی فرمان پروردگارت و حکمش و حساب و کتابش آمد. برخی نیز گفته‌اند: یعنی آیات بزرگ الهی آمد» (همان).

قرآن کریم همه این‌گونه مشکلات را با عبارت «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) پاسخ





داده است؛ پس آمدنش مانند آمدن دیگران نیست. آیاتی که ویژگی‌های بی‌بدیل خدای متعال را تبیین می‌کنند، همگی به مخاطب قرآن می‌فهمانند که نباید مطلبی یا صفتی را در مورد خدا با مخلوقات مقایسه کرد. پس تفسیر آیه نیازمند کم و زیاد کردن عبارت‌ها نیست. اینکه عقل بشر «لیس کمثله شیء» را به بیانات مختلف مرور می‌کند تا درک روشنی از این تعبیر داشته باشد، ربطی به نقص بیان الهی ندارد. گفتگو کردن برای وضوح غیر از آن است که بگوییم گزاره کم دارد و باید متممی بیاید تا تمام شود.

(۴) در بسیاری از آیات از لقای الهی سخن به میان آمده است: «قَدْ حَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ؛ بی‌گمان کسانی که دیدار پروردگارشان را انکار کرده‌اند، زیان دیده‌اند» (انعام: ۳۱). برخی «لقاء» را نقیض حجاب دانسته‌اند... اصل لقاء جمع شدن با چیزی به نحو مقاربت است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۱۰۶). فیروزآبادی گفته است: «لقاء»، رؤیت است (فیروزآبادی، ج ۴: ص ۳۸۶). قائلان به نیاز آیتی از قرآن به مدرکات عقلی برای افاده مراد، می‌گویند چون دیدن و دیدار خداوند را عقل تجویز نمی‌کند، باید آیاتی را که در این معنا ظهور دارند، تأویل کرد تا با مدرکات عقلی سازگار باشند. در تفسیر آیه سی و یکم از سوره انعام گفته شده است که مراد خداوند از «لقاء الله»، لقاء پاداش و عقوبتی است که خداوند آن را وعده داده و این رودررویی مجازاً «لقاء خدا» نامیده شده است (طبرسی ۱۳۷۲، ج ۴: ص ۴۵۲).

نکاتی که در مورد «جاء ربك» گفته شد، بر این گونه توجیه‌ها نیز وارد است. همچنین مگر برای خدا مشکلی داشت که به جای «لقاء الله»، «لقاء نعم الله» یا «عذاب الله» بفرماید؟ لقاء خدا با «تبیین» روشن می‌شود؛ ولی گزاره قرآنی مشکلی و نقضی ندارد که بشر رفعش کند.

(۵) بسیاری از آیات قرآن کریم بیانگر اختیار بشر است و اعمال او را به خود او منسوب می‌داند و کفر و شرک و ایمان آدمی را برخاسته از حسن اختیار یا سوء اختیار خودش می‌داند: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفَرُوا؛ به یقین ما او را راه نمودیم یا سپاسگزار خواهد شد و یا بسی ناسپاسی می‌کند» (انسان: ۳).

از آنجا که جبرگرایانی مانند فخر رازی، این آیات را با مدرکات عقلی خود



ناسازگار دیده‌اند، به توجیه آنها پرداخته‌اند. آنها گمان می‌کنند لازمهٔ اختیار بشر در رفتار خود، محدود کردن ارادهٔ الهی است و این به بداهت عقل ناصواب است. فخر رازی ناگزیر «شاکراً» و «کفوراً» را مفعول فعل مقدر (جَعَلْنَا) می‌داند و در عبارتی تفسیری می‌نویسد: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ تَارَةً شَاكِرًا أَوْ تَارَةً كَفُورًا؛ ما او را راه نمودیم، سپس او را شکرگزار کردیم و باری او را بسی ناسپاس کردیم (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ص ۷۴۲)؛ یعنی شکر و کفر هم به «جعل» الهی است. وی به همین منوال دیگر آیات حاکی از اختیار انسان در گرایش به ایمان و کفر و اعمال نیک و بد را از ظاهر آنها منصرف می‌کند و با تمسک به قواعدی مانند «ممتنع بودن ترجیح بلا مرجح» و «بطلان تسلسل»، آیه «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ؛ اما قوم ثمود را راه نمودیم، ولی آنان کوردلی را بر هدایت ترجیح دادند» (فصلت: ۱۷)، را دلیل بر جبر می‌داند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ص ۱۱۳).

اگر مدرکات عقلی فخر رازی بتوانند در فهم مراد خدا دخالت کنند، چه مصیبتی بر سر قرآن خواهد آمد!

در مقابل توجیه‌های اشاعره، کسانی که اسناد اعمال اختیاری انسان به خداوند را خلاف عقل می‌شمارند و آن را با عدل خدا در تعارض می‌بینند، به تأویل آیاتی می‌پردازند که در آنها هدایت و ضلالت انسان به دست خدا دانسته شده و نیز آیاتی که در آنها خداوند کارهای بندگان را به خود نسبت می‌دهد. زمخشری در تفسیر «حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ؛ خداوند بر دل‌های آنان مهر نهاد» (بقره: ۶)، اسناد مهرنهادن بر دل‌ها را به خداوند، قبیح می‌داند و آن را عقلاً ناپسند می‌شمرد؛ از این رو آیه را از باب تشبیه می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۵۰). دیگران هم نوشته‌اند: «به یقین این اسناد از باب استعاره است» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۲۱۴).

همچنین زمخشری در تفسیر آیه «قَالَ فِيمَا أُعْوِيْتَنِي لِأَقْعَدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (اعراف: ۱۶) که در آن شیطان گمراهی خود را به خداوند نسبت می‌دهد، انتساب را از باب جایگزینی مسبب به جای سبب می‌داند: «خداوند شیطان را به سجده امر کرد و او به اختیار خویش سجده نکرد و عصیانش موجب ضلالت او شد. بر این اساس، اسناد





اغوا و اضلال به خداوند مجازی است» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۹۱).

پس معنای آیات مطابق معنای قابل فهم نزد عرف اهل لسان روشن است. جنگ مذهبی سبب وارد کردن مدرکات عقلی به ساحت قرآن شده است. قرآن در آیات متعددی، آیات موهوم جبر و تفویض را تبیین کرده و نشان داده است که فعل دو جهت دارد؛ جهتی به بنده مربوط است و جهتی به خدا. پس جایی برای کمک رساندن تفکر اشعری و معتزلی به خدا برای تکمیل آیات قرآن باقی نمی ماند.

(۶) کسانی که «اجباط» عمل را خلاف عقل می شمردند، ناگزیر آیات گویای حبط را برخلاف ظاهر حمل می کنند:

قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید صدایتان را از صدای پیامبر بلندتر نکنید و آن گونه که برخی از شما با برخی دیگر بلند سخن می گویند با او بلند سخن مگویید؛ مبدا اعمالتان تباه شود و شما بی خبر باشید» (حجرات: ۲).

آنان که از خود قرآن مراد الهی را کشف می کنند، معتقدند بی تردید آیه شریفه بیانگر آن است که حبط اعمال مؤمنان به سبب ارتکاب برخی از گناهان امری ممکن است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ص ۳۱۲)؛ اما معتقدان به دخالت دادن مدرکات عقلی در تفسیر آیات، چون گفته اند حبط اعمال در غیر کافرانی که در حال کفر بمیرند معقول نیست؛ زیرا ظلم و قبیح است، ناگزیر کوشیده اند آیه را با این قضیه عقلی سازگار کنند: «تردید نیست که دانشمندان مذهب امامیه بر این مسئله اتفاق نظر دارند که حبط در غیر کفاری که در حال کفر بمیرد، جایگاهی ندارد؛ زیرا امری قبیح و ظلم است؛... لذا همگان بر این باورند که باید این آیه به معنایی تأویل و توجیه شود» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۳۹۸). همچنین این اندیشه سبب شده است که بگویند: «به آواز بلند با پیامبر سخن گفتن خلاف ادب و توهین به مقام نبوت است و این خواه ناخواه به کفر و ارتداد می انجامد؛ پس این آیه نیز در مورد کافران است، نه مؤمنان!» (همان: ص ۳۹۹).

این در حالی است که آیه به صراحت خطاب به مؤمنان است؛ ولی توجیه عقلی که

از آن به برهان عقلی نیز تعبیر می‌شود، سبب شده است که آیه توجیه شود. این روش تکفیری با آیات ناسازگار است. روشن است که آیه هشدار به مؤمنان است تا حریم رسالت را محترم بشمارند و مراقب باشند زحمات گذشته آنها نابود نشود؛ بنابراین برهانی نداریم که آیه نقص دارد و عقل به کمک می‌آید تا نشان دهد که مراد کافران هستند. از میان رفتن کارکرد مدتی از عمر، هرگز اساس ایمان را از میان نمی‌برد.

(۷) آیاتی از قرآن حکایت از آن دارد که انجام دادن کارهای نیک موجب آمرزش گناهان می‌شود: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ؛ به یقین کارهای نیک گناهان را از میان می‌برند» (هود: ۱۱۴). بعضی این حقیقت را به‌طور مطلق و عام خلاف عقل دانسته، این آیه و نیز آیات دیگر دال بر این مطلب را برخلاف ظاهرشان تفسیر کرده‌اند:

چون ما به عدل و حکمت الهی باور داریم، نمی‌توانیم پوشانده شدن گناهان را به‌صورت مطلق بپذیریم؛ زیرا کمترین پیامدی که دارد این است که مردم بدون هیچ مبالغاتی به ارتکاب گناهان جرئت پیدا می‌کنند. هر گنهکاری به هر گناهی که نفس پلیدش گرایش می‌یابد، در هر زمانی روی می‌کند و خویشتن را قانع می‌سازد که به سبب انجام دادن کارهای نیک از قبیل برپایی نماز و پرداخت صدقات، آمرزیده می‌شود که «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۴۰۱). پس ناگزیر باید عموم و اطلاق آن توجیه گردد؛ مثلاً گفته شود مراد از «سیئات» نه همه گناهان؛ بلکه گناهان صغیره‌ای است که مورد غفلت قرار می‌گیرد و هرازگاهی از آدمیان صادر می‌شود و بعد توبه می‌کند (همان: ص ۴۰۲).

بدین منوال، بسیاری از آیات به دلیل تعارض ظواهرشان با قضایای عقلی، از تیغ تأویل مصون نمانده‌اند. در نتیجه، قرآنی که خود تصریح دارد سراسر حق، نور و هدایت است، به کتابی مبهم و نامعلوم تبدیل می‌شود و سرانجام قرآن ظنی الدلاله می‌گردد و زمینه برای تصرف در مفاد آیات فراهم می‌شود؛ چنان که گفته‌اند: «از آنجا که دلالت ظواهر قرآن بر مقاصد خود به ظنی توصیف شده، تصرف در قرآن با حجت‌های عقلی و علمی آسان شده است. دلیل هم این است که دلالت قرآن ظنی است و چنین دلالتی



نمی‌تواند در برابر حجت فعلی یا قطعی عقلی و یا برهان‌های علمی مقاومت کند» (سبحانی ۱۳۹۰: ص ۵۲).

تعمق زیاد از حد باعث پیچیدگی آیه و حاکم کردن درک عقلی افراد خاص بر آیات شده است؛ درحالی که مفاد آیه روشن است و دلالت آن با هیچ آیه‌ای تعارض ندارد و عرف عقلا نیز می‌فهمند که نیکی‌ها جبران‌کننده گذشته زشت هستند. پس «ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی و برهانی که خود به ما مقصد را می‌فهماند، از خود کتاب خدا اخذ کنیم. مصنف کتاب، مقصد خود را بهتر می‌داند» (امام خمینی ۱۳۷۰: ص ۱۹۳).

### نتیجه‌گیری

مبتنی بودن فهم قرآن بر اصول عرفی و عقل فطری که عرف اهل لسان برای تفهیم و تفاهم مبتنی بر آن سخن می‌گویند، چه آگاهی تفصیلی به آن نکات داشته باشند یا نداشته باشند، صحیح است و مفردی از آن نیست؛ زیرا اساساً خطاب قرآن به انسان عاقل است. همچنین آنجا که مفسران از عقل و قضایا و مدرکات عقلی برای توضیح دادن و بیان حقایق قرآن بهره می‌گیرند، به عنوان توضیح‌ها و تفریع‌های تکمیلی کاری درست و برای خواننده مفید است؛ اما اینکه خداوند در مواردی گزاره‌های ناقصی نازل کرده باشد و قضایای عقلی را قرینه تفهیم مراد خود از آیات قرار داده باشد، حجتی بر آن نیست؛ بلکه حجت برخلاف آن است.

تحدی و اوصاف بیان شده برای قرآن؛ مانند «نور بودن» و «تبیان هر چیز بودن» دلیل است که عقل فقط چراغی برای دیدن حقایق است؛ ولی وسیله تصرف در آیات الهی و تعیین مراد الهی نیست. پس استفاده‌های خاص از آیات، بر اساس قضایای عقلی و حکمت نظری برای هر کسی ارزشمند است؛ ولی اینکه فهم مراد خداوند به استدلال‌های عقلی وابسته باشد و ناآشنایان با حکمت نظری باید مراد واقعی قرآن را از آگاهان به برهان‌های عقل نظری دریافت کنند، با خطاب «یا ایُّهَا النَّاسُ» و دعوت آنان به



نظر  
صدر

تدبر سازگار نیست. خود قرآن چه در صدر اول برای بی‌سوادان و چه امروزه برای مردمان دوردست، مرادش را می‌رساند، و گرنه دعوت جهانی قرآن با مشکل مواجه خواهد شد. روش صحیح همان است که خود قرآن مشخص کرده است؛ یعنی اگر مفهومی برای کسی متشابه شد، باید به محکم خود قرآن مراجعه کند، نه غیر. اگر نظریه نیازمندی فهم قرآنی به برهان‌های نظری صحیح باشد، جنگ معتزلی و اشعری، اختلاف نظرهای صوفی، عارف و فیلسوف و... چیزی از قرآن باقی نخواهد گذاشت!



## کتابنامه

۱. آریان، حمید (۱۳۸۹)، نقش عقل در تفسیر قرآن (پایان‌نامه)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۰)، آداب الصلاة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. ایازی، محمدعلی (۱۴۱۴)، المفسرون حیاتهم ومنهجهم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۹۲)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: سازمان سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق: علی دحروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، تحقیق: علی اسلامی، قم: مؤسسه اسرا.
۸. حلی، حسن بن مطهر (۱۳۸۴)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم: بیدار.
۹. خوبی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۵)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الزهراء.
۱۰. رضوی کشمیری، سیدفیاض حسین (۱۳۸۵)، مجموعه مقالات همایش ملی قرآن و علوم طبیعی، تهران: مؤسسه انتشاراتی بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه و انتشارات سخن گستر.
۱۱. زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰)، المناهج التفسیریة فی علوم القرآن، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد [بی تا]، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: مصطفوی.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، نهاية الحکمة، قم: نشر اسلامی.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران: ناصر خسرو.
۱۸. طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۶)، اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران.



۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، تفسیر کبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، القاموس المحیط، بیروت: دار العلم للجمع.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه التمهید.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸)، التفسیر والمفسرون فی ثبوت القشيب، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامیه.
۲۴. معینی، محسن (۱۳۷۵)، «تفسیر عقلی کلامی»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

۱۴۳



تأليف

بیاضی فهم طواهر قرآن از علوم عقلی

## واکاوی مفهوم اختیار در حکمت متعالیه

امیر راستین\*

علی‌رضا کهنسال\*\*

سیدمرتضی حسینی شاهرودی\*\*\*

### چکیده

نوشتار کنونی بر آن است تا بر اساس مبانی حکمت متعالیه و سخنان حکیمان صدرایی، تصویری روشن از معنای اختیار به دست دهد. مهم‌ترین تعریف‌های موجود از اختیار در حکمت متعالیه، عبارتند از: «داشتن مبادی چندگانه علم، شوق، اراده و تحریک عضلات»، «داشتن مبادی دوگانه علم و اراده»، «صحة الفعل والترك»، «مشیة الفعل والترك»، و «استقلال فاعل و نفی اثرپذیری از غیر». در این میان، تنها یک تفسیر جامعیت و اشتراک مفهومی میان تمام مصادیق اختیار را فراهم می‌کند و آن، تفسیر اختیار به دارا بودن اراده و علم است؛ آن‌هم با تفسیری ویژه حکمت متعالیه که در آن، هر دو مفهوم علم و اراده همانند وجود، در عین غیریت مفهومی، در تمام مراتب هستی حضور دارند و در عین اشتراک معنوی، مشکک هستند. معنای جامع اراده که همان ابتهاج، محبت و رضاست، از مصادیق مادون مانند میل و شوق در عالم طبیعت آغاز و تا ابتهاج و محبت ذاتی پروردگار گسترش می‌یابد. تلطیف معنای اراده به محبت وجودی، پذیرش اختیار انسانی را به‌رغم وجود احاطه و سلطه علت بر انسان، خردپذیرتر و وجدان‌پذیرتر می‌سازد؛ ضمن آنکه توجه به حب، اقتضا و طلب ذاتی انسان در مرتبه وجود علمی او نزد حق تعالی (عین ثابت)، تبیین اختیار را روشن‌تر می‌سازد و به برخی پرسش‌ها نیز پاسخ می‌دهد.

### کلیدواژه‌ها

اختیار، حکمت متعالیه، اراده، علم، ابتهاج.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۰۸

rastinamir@yahoo.com

kohansal-a@um.ac.ir

shahrud@ferdowsi.um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۵

\* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

\*\* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

\*\*\* استاد دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.





## مقدمه

اختیار به عنوان مفهومی اثرگذار در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان، همواره مرکز توجه و همراه با چالش‌های فراوانی در سنت اندیشه اسلامی بوده است. حکمت متعالیه به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان تفکر عقلانی در جهان اسلام، بر اساس مبانی و اصول خود، توانسته است تصویری خردپذیر از اختیار ارائه دهد. پیش از ورود به بحث، یادآوری دو نکته بایسته است:

الف) در حکمت متعالیه و بر اساس اصالت وجود، هر مفهومی که از سنخ وجود باشد، ماهیت ندارد و لذا جنس و فصل ندارد و در نتیجه حد تام و تعریف حدی و حقیقی نخواهد داشت. با توجه به صدق مفهوم اختیار بر واجب و ممکن هر دو، از جمله مفاهیم وجودی و از سنخ وجود است، نه ماهیت؛ بنابراین انتظار یافتن تعریف حدی برای آن در حکمت متعالیه توفعی نابه‌جاست؛ بلکه انتظار آن است تا با کشف ملاک‌های یک فعل اختیاری و مقومات اختیار و دیگر مفاهیم و امور دخیل در تحقق این وصف وجودی، تا حد ممکن به تصویری روشن‌تر از آنچه پیش‌تر در تعریف‌های رسمی داشتیم، برسیم.

ب) مهم‌ترین تعریف‌های موجود از اختیار در حکمت متعالیه را می‌تون در چند قسم کلی دسته‌بندی کرد:

۱. تعریف بر اساس ملاک‌ها و مبادی فعل اختیاری: الف) مبادی چندگانه؛ ب) مبادی دوگانه «علم» و «اراده»؛
۲. تعریف بر اساس رابطه فاعل مختار با فعل و نزک: الف) صحه الفعل والترک؛ ب) مشیه الفعل والترک؛
۳. تعریف بر اساس رابطه فاعل مختار با دیگران (فاعل‌های دیگر): استقلال فاعل و نفی اثرپذیری از غیر.





## ۱. تعریف اختیار بر اساس ملاک‌ها و مبادی فعل اختیاری

### الف) مبادی چندگانه

در یک الگوی رایج در حکمت متعالیه، چندین مبدأ و مقوم برای فعل اختیاری معرفی می‌شود و از این طریق، اختیار تعریف می‌گردد. این مبادی عبارتند از: «مبدأ علمی» (تصور و تصدیق)، «شوق»، «اراده» یا «اجماع» و «تحریک قوه عامله» یا «میل». در فرایند صدور یک فعل اختیاری، نخست فاعل مختار، آن فعل و فایده‌اش را تصور می‌کند، سپس تصدیق کرده و شوق پیدا می‌کند، آن‌گاه این شوق مؤکد شده و به اراده و اجماع می‌انجامد و درنهایت، قوه عامله تحریک‌شده، شروع به فعالیت کرده و فعل صادر می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۵۴-۳۵۵). در نام‌گذاری، تعداد و شرایط برخی از این مبادی، نکته‌هایی قابل طرح و اختلاف‌نظرهایی میان صاحب‌نظران وجود دارد:

۱. مهم‌ترین نکته آن است که «تعریف به مبادی چندگانه» آن هم با حفظ تمام مبادی، در واقع تعریف معنای جامع اختیار نیست، بلکه تنها ناظر به اختیار حیوان و انسان است (برای نمونه، نک: میرداماد، ۱۳۶۷: ص ۳۲۸)؛ زیرا عناصری مانند «تحریک قوه عامله» و «شوق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۲۳۷؛ همو، ج ۶: ص ۳۵۵؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۹۷) در مورد خداوند صادق نیست؛ بنابراین حکیمان صدرایی با حذف برخی مبادی، به تعریف «مبادی دوگانه علم و اراده» روی آوردند که در ادامه بیان خواهد شد.

۲. مشهورترین تقسیم‌بندی مبادی فعل اختیاری (به‌ویژه در حیوان و انسان)، چهارگانه «علم»، «شوق»، «اراده» و «تحریک قوه عامله» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۱۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۴۱۱-۴۱۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ص ۳۲۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۵۴-۳۵۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ص ۷۳؛ زنوزی، بی‌تا: ص ۳۶۶؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۲۱-۱۲۲).

۳. اکثر معتزله اراده انسانی و اکثر حکیمان اراده الهی را به علم ارجاع داده‌اند. استدلال معتزله آن است که نسبت قدرت به فعل و ترک مساوی است. هنگامی که در قلب، باور به نفع در یکی از دو طرف حاصل می‌شود، به سبب این اعتقاد، آن طرف ترجیح می‌یابد و اختیار فاعل بالفعل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۷). قاضی عبدالجبار

معتزلی، ارجاع اراده الهی به علم (عدم سهو و غفلت) را به بلخی و نظام (قاضی عبدالجبار و قوام الدین مانکدیم، ۱۴۲۲: ص ۲۹۲ و ۲۹۳) و جاحظ (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲م، ج ۶: ص ۵) نسبت می دهد و سخنی را به بشر بن معتمر نسبت می دهد که از آن نیز ارجاع اراده ذاتی حق به علم او فهمیده می شود (همان: ص ۳).

حکیمان نیز گرچه اراده به معنای کیف نفسانی را از خدا نفی می کنند، اراده به معنای علم به نظام اصلح (علم عنایی) را برای خدا می پذیرند (برای نمونه، نک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ص ۶۰۰ و ۶۰۱، طوسی، ۱۳۸۳: ص ۱۰۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ص ۱۱۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۱۹۷)؛ بلکه از برخی سخنانشان برمی آید که اراده فروتر از خداوند را نیز به علم ارجاع می دهند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۱۶۴-۱۶۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ص ۱۷۶؛ جوادی، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۳۵۳). به باور حکیم ملاعبداللّه زنوزی، بنا بر سخن تمام حکیمان و همچنین به مقتضای حکمت متعالیه، مطلق اراده (در واجب و ممکن) عبارت است از «علم فاعل به وجه خیر و حسن در نظام تمام فعل بر وجه رضا و محبوبیت» (زنوزی، بی تا: ص ۳۸۲-۳۸۳).

یکی از مهم ترین اشکالها به ارجاع اراده انسانی به علم، همان نقد دو بخشی است که ملاصدرا در اسفار نقل می کند: «گاهی اعتقاد به نفع هست، ولی فعل و اراده نیست و گاهی فعل و اراده هست، اما اعتقاد به نفع نیست؛ بلکه حتی اعتقاد به ضرر وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۷)؛ مانند شخصی که به سیگار کشیدن عادت کرده است؛ پس اراده نمی تواند همان اعتقاد به منفعت باشد.

در پاسخ به بخش اول اشکال می توان گفت که اعتقاد به منفعت و مصلحت به معنای باور به خوب بودن و کمال بودن یک چیز برای فاعل است؛ اگر فاعلی به مطلوبیت انجام دادن کاری برای خود اعتقاد داشته باشد، اما آن را ترک کند، لازمه اش ترجیح مرجوح بر راجح است (زنوزی، بی تا: ص ۳۸۵)؛ پس اگر فعل محقق نشد، یا به سبب آن است که علم فاعل، نسبی بوده و تام، مطلق و همه جانبه نبوده است (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۳۵۳) و یا به دلیل وجود موانع، فعل رخ نداده است و همین سبب می شود تا گمان رود شوق و اراده نیز محقق نشده اند؛ در حالی که در تحقق اراده، ترتب فعل و اثر، شرط نیست





(زنوزی، بی تا: ص ۳۸۵-۳۸۶). در پاسخ به بخش دوم نیز باید گفت که همچنان ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید؛ زیرا به رعم اعتقاد به نفع فعل، ترک ترجیح یافته است (همان: ص ۳۸۵). ضمن آنکه در بحث علت غایی اثبات شده است که افعال عبث نیز گرچه غایت‌های عقلی ندارند، غایت‌های خیالی دارند و گرچه عقل شخص معتاد به زیان‌سیگار معتقد است، خیال او لذت می‌برد و آن را نفع می‌پندارد (جوادی، ۱۳۸۷، منبع شنیداری). اشکال اساسی این دیدگاه آن است که مقصود از ارجاع اراده به علم در آن روشن نیست. اگر وحدت و اتحاد مصداقی مراد است که چنین چیزی گرچه در اراده انسان و در افعال باطنی‌اش مانند کاربرد قوای ادراکی و تحریکی و نیز در مراتب بالاتر از جمله اراده حق تعالی صحیح است، در افعال ظاهری انسان مانند کتابت، اراده غیر از علم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۴۱)؛ البته علم و اراده در این افعال، مطابق دیدگاه مشهور، همراهی مصداقی و تلازم وجودی دارند (همان: ص ۳۳۶) و یا طبق دیدگاه ویژه صدرا، مراتب مختلف یک حقیقت محسوب می‌شوند (همان: ص ۳۴۲)، اما در هر صورت، وحدت مصداقی، بدین معنا که حتی تفاوت رتبی هم بینشان نباشد، بر آنها حاکم نیست. نیز اگر مقصود از ارجاع اراده به علم، فروکاستن معنای اراده به علم و وحدت مفهومی آن‌دو باشد، چنین سخنی پذیرفته نیست. صدرا در ابتدای بحث از اراده و کراهت، یادآور می‌شود که همین آمیختگی وجودی حالت‌های نفسانی مانند علم و اراده که به لحاظ مصداقی آنها را کنار یکدیگر قرار داده، چه بسا سبب خلط مفهومی و انحراف در شناخت آنها گردد (همان: ص ۳۳۶-۳۳۷).

ارجاع اراده الهی به علم عنایی نزد حکیمان نیز اگر به معنای عینیت مصداقی باشد، سخن به جایی است، ولی اگر به معنای وحدت مفهومی باشد، پذیرفته نیست. شواهدی در سخن حکیمان هست که بر تغایر مفهومی علم و اراده دلالت می‌کند؛ از جمله سخن محقق طوسی در تبیین اراده الهی نزد حکیمان که می‌گوید: قدرت، علم و اراده در ذات خدا یگانه‌اند، اما به اعتبارات عقلی، مختلف‌اند (طوسی، ۱۳۸۳: ص ۱۰۱). میرداماد (۱۳۶۷: ص ۳۲۰) و ملاصدرا (۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۱) نیز همین سخن محقق طوسی را با تمجید و تأیید

آورده‌اند. شاهد دیگر اینکه حکیمان در تفسیر قدرت و یا اختیار، علم و اراده را در کنار یکدیگر می‌آورند و این امر نشان می‌دهد اینها دو ملاک جدا هستند و اگر هیچ تفاوتی (حتی مفهومی) نداشتند، اخذ هر یک از علم و اراده در تعریف کفایت می‌کرد.

به هر حال، برخی شارحان صدرایی مانند علامه طباطبایی، به شدت مخالف وحدت مفهومی اراده و علم‌اند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: تعلیقه، ص ۳۱۵-۳۱۶ و طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۹۸-۲۹۹). برخی دیگر ضمن مخالفت، معتقدند که حتی اگر ظاهر برخی سخنان حکیمان، به وحدت مفهومی اراده و علم در خداوند ناظر است، باید آن را بر وحدت مصداقی حمل کرد و اگر بنا باشد، اراده را به لحاظ مفهومی با چیزی برابر بدانیم، آن معنا، ابتهاج، محبت و رضا خواهد بود، نه علم. به باور غروی اصفهانی، ارجاع اراده به علم در خداوند نزد حکیمان، به معنای عینیت مفهومی آن دو نیست؛ بلکه از باب ضرورت وجود هر دو و انفکاک‌ناپذیری بودن آنها از یکدیگر در تبیین اختیاری بودن فعل خداست، نه اینکه مفهوم اراده به علم برگردد؛ بلکه مفهوم اراده با ابتهاج و رضا سازگار و مرادف است (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۱: ص ۲۷۹-۲۸۰). امام خمینی رحمته‌الله ضمن انتقاد از ارجاع مفهومی اراده حق تعالی به علم به سبب عدم حفظ اعتبارها و حیثیت‌های مختلف (خمینی، ۱۳۷۸: ص ۶۱۲)، در مواردی، آن را به رضای حق تعالی به افاضه خیرات برمی‌گرداند (همو، ۱۳۷۹: ص ۱۷). آیت‌الله جوادی آملی نیز با نقد عینیت مفهومی اراده و علم و طرفداری از ارجاع اراده به ابتهاج در حق تعالی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳: ص ۳۸۷-۳۸۹)، معتقد است اراده ذاتی در انسان نیز به معنای ابتهاج ذاتی است (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۲۸۵)؛ بلکه این معنا، حقیقت اراده را تشکیل می‌دهد و لذا جامع مشترک و مفهوم عامی است که سراسر مراتب و مصادیق اراده را از واجب تا ممکن شامل می‌شود؛ البته در مقام نام‌گذاری، عناوین دیگری نیز برای برخی مراتب لحاظ می‌شود؛ مانند عشق، شوق، تولی، محبت، شهوت، میل، جذب و... (همو، ۱۳۸۷، منبع شنیداری).

گفتنی است تعریف مطلق اراده در واجب و ممکن به ابتهاج، رضا و محبت، در اندیشه حکیم ملاعبدالله زنوزی و نیز استاد آشتیانی به صراحت یافت می‌شود (زنوزی، بی‌تا:





ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ص ۳۱۷. حکیم زنوزی هم مانند آیت الله جوادی اراده و ابتهاج را در مرتبه ای عین شوق، شوق مؤکد و عزم و تصمیم می‌داند (زنوزی، بی تا: ص ۳۸۶). همچنین مترادف معنایی اراده با ابتهاج، رضا، محبت و عشق در آرای حکیمان فراوان به چشم می‌خورد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۷۱-۷۲ و ۱۶-۱۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۲۶۳-۲۶۴ و ج ۶: ص ۳۵۱ و ۳۵۵؛ همو، ۱۳۸۷: ص ۳۱۶-۳۲۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵: ص ۳۸۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۱۷۶؛ همو، ۱۳۷۲: ص ۱۴۸-۱۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ص ۴۵۵).

۴. در اینکه آیا اراده و شوق، غیر از یکدیگرند و یا یک حقیقت هستند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از معتزله اراده را مساوی با شوق و برخی دیگر برابر با شوق مؤکد می‌دانند (نک: ایجی، و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۶: ص ۶۴-۶۵ و ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۷-۳۳۸). به نقل ابوطالب هارونی (متوفی ۴۲۴)، ابوالقاسم بلخی (کعبی) اراده در انسان را همان شهوت و میل قلب می‌داند (هارونی حسنی، ۲۰۱۱: ص ۱۹۷) و سدیدالدین حمصی رازی نیز همین دیدگاه را به ابوعلی و ابوهاشم جبائی و اصحاب آن دو نسبت می‌دهد (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۶۲).

ملاصدرا در مواردی با این باور مخالفت می‌کند و برخی از مهم‌ترین استدلال‌های مخالفان را نیز نقل می‌کند؛ برای نمونه، گاهی میل و شوق هست، اما اراده و فعل نیست؛ مانند ترک گناه توسط زاهدی که میل و شوق به گناه دارد و گاهی اراده و فعل هست، اما میل نیست؛ مانند افعال از روی عادت و یا خوردن داروی تلخ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۷-۳۳۸ و ج ۴: ص ۱۱۳).

اما در پاسخ به بخش اول نقد، یعنی آنجا که شوق هست، ولی فعل نیست و یا اراده محقق نشده، می‌توان گفت:

۱. در مورد عدم تحقق «فعل»: شوق، خواه ضعیف و خواه شدید باشد و حتی اراده نزد آنها که اراده را غیر از شوق می‌دانند، تحقق فعل را ضروری نمی‌کند؛ چون ممکن است در عین تحقق اراده یا شوق، به دلیل وجود موانعی در درون یا بیرون، فعل محقق نشود (زنوزی، بی تا: ص ۳۸۶).

۲. در مورد عدم تحقق اراده: در صورتی که شوق، ضعیف باشد، اشکال وارد است و اراده بالوجدان محقق نمی‌شود؛ اما اگر آن شوق، متأكد باشد، اراده حتماً محقق است و در مثال زاهدی که شوق زیادی به گناه دارد، اما اجتناب می‌کند، تنها به شوق خیالی و وهمی که متعلقش گناه است، توجه شده و از شوق عقلی که به اجتناب از معصیت تعلق می‌گیرد، غفلت شده است (زنوزی، بی‌تا: ص ۳۸۸)، شوقی که از شوق و میل شهوی شخص زاهد به انجام دادن فعل قوی‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۲۳۴).

حکیم سبزواری در نقد قسمت دوم (وجود فعل و اراده و عدم شوق) می‌گوید: «عدم شوق در افعال از روی عادت، ممنوع است؛ زیرا جریان امر بر مقتضای عادت، لذیذ و خلاف آن، ملال‌آور است و این افعال نیز مسبوق به قصد، شوق و تخیل هستند که البته به دلیل سرعت زوالشان، این‌گونه توهم می‌شود که اساساً وجود ندارند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۸)؛ به بیان دیگر، شوق به حسب مبدأ علمی و فاعلی‌اش اقسامی دارد: اگر مبدأ عقلی باشد، شوق هم عقلی است؛ مانند شوق به خوردن داروی تلخ و اگر مبدأ، خیالی بود، شوق هم خیالی است؛ مانند افعال عبث و جزاف (جوادی، ۱۳۸۷، منبع شنیداری).

ملاصدرا گرچه در اسفار با عینیت اراده و شوق مخالفت می‌کند (مانند بالا) و یا دیدگاه خاصی اتخاذ نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ص ۱۱۳-۱۱۴)، در آثار دیگرش به عینیت اراده و شوق مؤکد تصریح می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ص ۱۳۵؛ نیز همو، ۱۳۸۷: ص ۳۲۴ و ۱۴۲۲، ج ۱: ص ۳۹۸). وی سرانجام نظر حق و دیدگاه نهایی خود را عینیت معرفی می‌کند و فرق شوق و اراده را به شدت و ضعف می‌داند: «والحق أنه لا تغاير بينهما (أی بین الإرادة والشوق) إلا بالشدة والضعف. فإن الشوق قد يكون ضعيفاً ثم يقوى فيصير عزمياً، فالعزم كمال الشوق» (همو، ۱۴۲۲: ص ۲۴۰؛ نیز همو، ۱۳۵۴: ص ۲۳۴). برخی شارحان صدرایی نیز مانند حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۱۷۵ و ۱۳۷۲: ص ۱۴۸) و ملاعبدالله زنوزی (زنوزی، بی‌تا: ص ۳۶۶) اراده را به صراحت همان شوق مؤکد دانسته‌اند؛ بنابراین با ورود خدشه بر دیدگاه رقیب و با عنایت به تصریح‌های حکیمان صدرایی مبنی بر شوق اکید بودن اراده، بلکه معرفی آن به عنوان دیدگاه حق، باید پذیرفت که در حکمت صدرایی، اراده و شوق، حقیقت واحدی دارند که تنها در شدت و ضعف مختلف‌اند.





نکته پایانی در اینجا آنکه صدر در موردی، آنجا که ارادهٔ انسانی را از سنخ شوق معرفی می‌کند، اراده الهی را نیز از سنخ محبت و ابتهاج می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵: ص ۳۸۵) که با توجه به آن و نیز با عنایت به مطالب پیشین، در مجموع می‌توان سنخ آیت‌الله جوادی آملی را اثبات و چنین استنباط کرد که در حکمت متعالیه، اراده حقیقت واحدی است که از شوق در انسان آغاز و تا ابتهاج در خداوند را شامل می‌شود و اگرچه، سنخ این حقیقت، واحد است و بهجت و محبت می‌باشد، مراتب گوناگون آن، اسامی و لوازم خاصی دارند؛ به گونه‌ای که صدق این عناوین با حفظ آن لوازم بر مراتب دیگر، صحیح نیست. از همین رو حکیمان شوق را که در مرتبه انسانی ملازم با نقص و فقدان متعلق شوق است، به حق تعالی نسبت نمی‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۱۶-۱۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۲۳۷ و ج ۶: ص ۳۵۵؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۹۷)؛ یعنی عدم اتصاف حق تعالی به شوق، نه به سبب تباین هویت شوق با محبت و ابتهاج و اراده حق تعالی، بلکه به دلیل تفاوت مرتبه و لوازم ویژه مرتبه‌ای است که شوق در آن محقق است.

### ب) مبادی دوگانه «علم» و «اراده»

با حذف برخی مبادی از جمله «میل» یا همان «قدرت» به معنای تحریک عضلات و با حذف شوق (به معنایی که مستلزم نقص و فقدان باشد) و یا ارجاع حقیقت شوق به اراده، تنها دو مبدأ اصلی اختیار یعنی علم و اراده باقی می‌ماند. گذشته از این تحلیل، در جایی که بنا بر تبیین اختیار مطلق (اعم از واجب و ممکن) بوده است، ملاصدرا به همین دو عامل بسنده کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۲ و ۳۲۰) که خود نشان‌کفایت همین دو مبدأ در تعریف اختیار است؛ بنابراین فاعل مختار کسی است که اراده و علم او در فعلش تأثیرگذار است و معیار تمایز صحیح میان فاعل مختار و موجب، دخالت داشتن یا نداشتن علم و مشیت در فاعلیت و تأثیر است (همان: ص ۳۲۰) و اگر مبدأ تأثیر در چیزی علم و ارادهٔ فاعل باشد، خواه علم و اراده، یک چیز باشند یا نه و خواه عین ذات فاعل باشند، مانند خدا یا نه، مانند ماسوی‌الله، در این صورت، فاعل، مختار است و صدور فعل



از او به اراده، علم و رضای او خواهد بود و در عرف علمی و خواص به چنین فاعلی، غیرمختار گفته نمی‌شود (همان: ص ۳۳۲).

نکته اساسی در این تعریف، معنانشناسی اراده است. صدرا به صراحت اراده را با محبت یک حقیقت واحد می‌داند که این حقیقت در تمام مراتب هستی سریان دارد. وی با ذکر مقدمات و اصولی، اراده را یک کمال وجودی معرفی می‌کند؛ به این صورت که با توجه به اصالت وجود، هر کمالی از جمله اراده، به وجود بازگشت می‌کند و عین هستی خواهد بود؛ از طرفی، بر اساس تشکیک در حقیقت هستی، این کمالات نیز مشکک خواهند بود؛ بنابراین همان‌گونه که وجود، حقیقت واحد مشکک است و در واجب، واجب و در ممکن، ممکن است و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است، صفات کمالی وجود مانند علم، اراده و قدرت نیز به همین قیاس خواهند بود؛ زیرا مرجع آنها وجود است و آنها از سنخ وجودند، نه ماهیت؛ از این رو هیچ مرتبه‌ای از مراتب هستی، خالی از اراده نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۴-۳۳۶). اراده، در مرتبه‌ای واجب و در دیگر مراتب، ممکن است؛ در برخی مراتب، به لحاظ مصداقی، عین ذات مرید و عین صفات دیگر مانند علم و قدرت است؛ مانند اراده حق تعالی و اراده انسان نسبت به افعال باطنی‌اش، و در برخی مراتب، غیر از ذات و غیر از اوصاف دیگر مرید است؛ مانند اراده انسان در افعال ظاهری‌اش (همان: ص ۳۴۱).

در نگاه ملاصدرا، اشکال اساسی دیدگاه‌های متعارض در باب تبیین حقیقت اراده، متواطی دانستن این حقیقت، انحصار توجه به یک مرتبه خاص و سرایت حکم ویژه آن مرتبه به دیگر مراتب و غفلت از گستردگی وجودی اراده است. تبیین تشکیکی بودن حقیقت اراده و محبت که رفیق و ملازم وجودند (همان: ص ۳۳۹-۳۴۰)، این‌گونه است که وجود و کمالات وجودی در همه اشیا، محبوب و لذیذ است، پس وجود کامل از هر جهت، برای ذات خود محبوب است و خود را بالذات می‌خواهد و ذاتاً مرید خود می‌باشد و لوازم و آثار صادر از ذات خود را نیز بالعرض و به تبع حبّ به ذات می‌خواهد. وجود ناقص نیز، به جهت اشتغال بر نحوی از انحای وجود، برای ذات





خود محبوب بالذات و همچنین مکمل ذات خود است؛ یعنی علتش را نیز ذاتاً می‌خواهد و نسبت به آن مرید است؛ ولی نسبت به توابع و لوازم ذات خود، بالعرض مرید و محب است؛ بنابراین روشن می‌شود آن چیزی که گاه اراده و گاهی عشق، گاه میل و گاهی به نامی دیگر نامیده می‌شود، مانند وجود در همه اشیا ساری است؛ ولی گاهی در بعضی مراتب، اراده نامیده نمی‌شود؛ به چند دلیل، یا به جهت جریان عادت و اصطلاح بر غیر آن و یا به سبب پوشیده‌بودنش در این مراتب بر بیشتر انسان‌ها و یا به دلیل عدم ظهور آثار مورد انتظار از اراده بر مردم در این مراتب؛ همچنان که صورت جرمی با اینکه نزد ما مرتبه‌ای از مراتب علم است، اما تنها به صورت مجرد، نام علم اطلاق می‌شود. نتیجه آنکه اراده و محبت مانند علم یک معنا دارند و مشترک معنوی هستند (همان: ص ۳۴۰-۳۴۱).

در اینجا ملاصدرا اراده را به محبت ارجاع می‌دهد؛ همچنان که پیش‌تر در انسان به شوق ارجاع داده بود؛ بنابراین جامع مشترک میان تمام مراتب اراده، همان مفهوم محبت و بهجت است. حکیم زنوزی می‌نویسد: «نیست اراده مگر خواستن فعل و حقیقت خواستن نیست، مگر محبوبیت و مرضیت آن فعل، بالذات یا بالعرض.... و از ابتهاج به آن فعل و حبّ آن، و از رضای به آن فعل و ادراک خیریت و ملایمت آن، و این معنا در مرتبه‌ای از مراتب، مجرد علم به وجه خیر در نظام اتمّ است بر وجه رضا و محبوبیت، مثل اراده واجب الوجود بالذات ... و در مرتبه دیگر شوق، یا شوق متأكد و یا عزم و تصمیم است؛ مثل اراده نفوس حیوانیه و انسانیه نسبت بافاعیل خارجیّه» (زنوزی، بی‌تا: ص ۳۸۶-۳۸۷). بدین ترتیب، اراده شیء عبارت است از «ابتهاج، حبّ و رضای به آن شیء» که در پی ادراک ملایمت و خیریت آن شیء است و از این رو دو قید علم و اراده به همراه یکدیگر، مفهوم اختیار را می‌سازند. نتیجه آنکه اراده و علم دو معیار اصلی اختیار هستند و هر موجودی که واجد علم مؤثر در فعل و اراده به معنای مطلق، یعنی ابتهاج و محبت و رضا باشد، مختار خواهد بود. این معنا از اختیار، عام بوده و جامع میان ممکن و واجب است.

## ۲. تعریف بر اساس رابطه فاعل با فعل و ترک:

### الف) مشیة الفعل والترک

حکیمان قدرت را به «مشیة الفعل والترک» تعریف کرده و آن را در قالب دو عبارت شرطی بیان کرده‌اند: «کون الفاعل بحيث ان یشاء يفعل و ان لم یشأ لم يفعل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۶؛ ص: ۳۰۷)؛ در موارد متعددی، ملاصدرا در بحث از قدرت به این معنا، به جای قدرت از اختیار نام می‌برد (برای نمونه، نک: همان: ص: ۳۱۲-۳۱۳؛ همان، ج: ۳؛ ص: ۴۱۱؛ همو، ۱۴۳۲، ج: ۱؛ ص: ۳۹۶-۴۰۹). حکیم سبزواری نیز در یکی از همین موارد می‌گوید: «سخن در قدرت بود، ولی سخن شیخ درباره اختیار است، اما نتیجه یکی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۶؛ ص: ۳۱۳). این جایگزینی اختیار و قدرت در کلمات صدرا یا نشان عینیت آن دو و یا دلیل بر تلازم مفهومی‌شان است که در تعلیقه حکیم سبزواری و نیز تعریف علامه طباطبایی از قدرت که سه قید «مبدئیت»، «علم» و «اختیار» (طباطبایی، بی تا: ص: ۲۹۸) را در مفهوم قدرت اخذ کرده است، تلازم فهمیده می‌شود و نه عینیت. در مواردی نیز برای اختیار به صراحت همان تعریف بالا بیان شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۲؛ ص: ۲۲۴؛ همان، ج: ۳؛ ص: ۱۲، تعلیقه علامه طباطبایی).

به هر حال، چه اختیار و قدرت عینیت داشته باشند و چه تلازم، در حکمت متعالیه، معنای مشیة الفعل والترک درباره اختیار به کار رفته است و به نظر می‌رسد این تعریف، مستقل از تعریف پیشین اختیار، یعنی «داشتن اراده و علم» نیست؛ بلکه تنها نحوه بیانش متفاوت و تأکیدش بر اراده است. صدرا در سخنی به این حقیقت اشاره می‌کند: «و اما نزد آن کس که قادر [و مختار] را به فاعلی که فعلش از روی علم و اراده صادر می‌شود تفسیر می‌کند، هر فاعلی که به مشیت عمل کند، خواه این مشیت لازمه ذات باشد و خواه نباشد، فاعل قادر و مختار خواهد بود و بر او صدق می‌کند که «اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد» (همان، ج: ۳؛ ص: ۱۱).

### ب) صحة الفعل والترک

متکلمان قدرت را به «صحت الفعل والترک» تفسیر می‌کنند (همان، ج: ۶؛ ص: ۳۰۷) و با توجه به نزدیکی معنایی اختیار با قدرت، طبیعی است که نزد ایشان اختیار نیز به همین معنا





باشد. علامه طباطبایی گاهی اختیار را بر مذاق متکلمان معنا کرده است و ملاک اختیاری بودن یک فعل را تساوی نسبت ذات انسان به فعل و ترک می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۲۲) و با یادآوری این مطلب که ضرورت علی تنها میان معلول و علت تامه‌اش برقرار است و میان معلول و علت ناقص، رابطه امکان محقق است، جبر را از انسان به‌عنوان فاعل و علت ناقص افعالش نفی می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ص ۱۸۴-۱۸۵).

صرف نظر از اینکه آیا تعریف علامه همان تعریف متکلمان است یا اندک تفاوتی دارد (مثل آنکه «امکان» در تعریف علامه، «امکان بالقیاس» باشد، نه «امکان ذاتی» که البته در نهایت، مستلزم ورود «امکان ذاتی» به ذات فاعل نیز خواهد بود؛ زیرا بنا به فرض، فاعل تام نبوده و نمی‌تواند واجب الوجود باشد)، هر دو تعریف، تنها می‌تواند در انسان و حیوان و در نهایت موجودات مختار امکانی صدق کند؛ چنانچه علامه نیز آن را تنها در مورد انسان به کار برده است، اما شامل حق تعالی نمی‌شود؛ در این صورت، چنین تعریفی دیگر جامع نخواهد بود و همه مصادیق را دربر نمی‌گیرد.

باید دانست اختیار به معنایی که ملازم با امکان باشد، به ملاکی نزدیک است که برخی غربیان با عنوان «امکان‌های بدیل» (alternative possibilities) مطرح کرده‌اند؛ به این معنا که «فاعل در هنگام انجام دادن یک عمل، توانایی و آزادی انجام دادن عملی متفاوت یا بدیل آن را نیز داشته باشد» (Carlos, 2006: Vol.1, p.87-88).

### ۳. تعریف بر اساس رابطه فاعل با غیر (فاعل‌های دیگر):

#### استقلال فاعل و نفی اثرپذیری از غیر

در حکمت صدرایی سخنانی وجود دارد که بوی جبر از آن استشمام می‌شود. گویا حکمای صدرایی برای غیر خدا، هیچ اختیاری قائل نیستند و همه ماسوی الله را به نوعی مجبور و مضطر می‌دانند. این سخنان با عنایت به همین معنا از اختیار قابل توضیح و توجیه است. بنابر مبانی حکمت متعالیه، سه گام برای روشن شدن این معنا از اختیار پیموده می‌شود: گام نخست، نفی اختیار از فاعل بالطبع، بالقسر و بالجبر است که فاقد اراده هستند؛ به این صورت که اولی و دومی، شأنت اراده را هم ندارند، ولی سومی،

شأنیت دارد (جوادی، ۱۳۸۷، بخش ۴ از ج ۲: ص ۶۶)؛ گام دوم، سلب اختیار از فاعل بالقصد است که در تحقق اراده‌اش، تأثیر تام ندارد و آن را مرهون عوامل بیرون از ذات است؛ گام سوم، نفی اختیار از فاعل بالقصد، بالعنایه و بالرضا در فاعل‌های ممکن و در نتیجه انحصار فاعلیت مختار، در خدای متعال است.

پیش از توضیح این سه گام، لازم است بدانیم که ملاصدرا سه ملاک را برای جبر در فاعل‌هایی طبیعی، معرفی می‌کند: ۱. فقدان علم؛ ۲. فقدان اراده؛ ۳. مسخر بودن و عدم استقلال در فاعلیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۱۰).

در گام نخست، دلیل جبری دانستن فاعلیت بالطبع، بالقسر و بالجبر، فقدان علم و اراده در دو مورد اول و فقدان اراده در مورد سوم است؛ اما باید دانست که مطابق مبانی حکمت صدرایی و آنچه پیش‌تر گذشت، علم و اراده در همه مراتب هستی حضور دارند و از این رو این سخن، دیدگاه نهایی حکمت متعالیه نخواهد بود و با چنین ملاکی نمی‌توان فاعل‌های طبیعی، قسری و جبری مصطلح را، در حقیقت فاعل بالجبر دانست.

در گام دوم، صدرا فاعل بالقصد را مضطر در اختیار می‌شمرد (همان، ج ۲: ص ۲۲۴). ابن‌سینا نیز تأثر از داعی و انگیزه را منافی با اختیار حقیقی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۵۱). دلیل اضطراری بودن فاعلیت بالقصد چند عامل می‌تواند باشد که همگی به نوعی به مسخر و غیرمستقل بودن فاعل برمی‌گردد. صدرا در جایی چنین استدلال می‌کند که اختیار در فاعل بالقصد، حادث است و هر حادثی محتاج علتی است. علت آن نیز یا غیر است که مطلوب ماست و یا خود اوست، اگر علت اختیار، خود فاعل بالقصد باشد، یا علیتش برای اختیار نیز از روی اختیار است که تسلسل رخ می‌دهد و یا از روی اختیار نیست؛ پس در اختیارش، مضطر است و غیر، او را مجبول بر اختیار آفریده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۲۲۴).

به باور حکیم سبزواری فاعل بالقصد شائبه جبر دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۰۹)؛ زیرا «مسخر انگیزه و داعی است و مختار صرف، آن است که ذاتاً فاعل باشد، بدون داعی و انگیزه‌ای که او را مقهور سازد و آن نیست مگر واجب‌تعالی که داعی و علت غایی برای همه است» (سبزواری، ۱۳۷۲: ص ۱۵۵). ملاصدرا درباره نفس انسانی و حیوانی به صراحت





می‌گوید که اینها همانند طبیعت، در افعال و حرکاتشان مضطربند و این اضطراب در نتیجهٔ اثرپذیر بودن نفس در افعالش از انگیزه‌های بیرونی است که قدرت و اختیار بالقوه او را از قوه و استعداد، خارج می‌کند و بدین ترتیب، سبب می‌شود او فاعلی مسخّر و در فعلش، مجبور باشد و مضطرب باشد که در ظاهر، مختار است (همان، ج: ۶، ص: ۳۱۲-۳۱۳).

علامه طباطبایی در تعلیقه‌اش بر اسفار می‌نویسد: مراد از «اضطراب در اختیار»، آن است که این‌گونه فاعل‌ها، مختار آفریده شده‌اند و این نحوه از خلقت به اختیار خودشان نبوده است. نیز منظور از «جبر در افعال»، این است که فاعل‌هایی مانند انسان، در فاعلیتشان تام نبوده و غیر، در تمامیت فاعلیتشان دخیل است؛ بنابراین چنین نیست که فعل را با استقلال خود و بدون دخالت از ناحیه یک مسخّر یا انگیزه زائد، اختیار کنند؛ بلکه این نحوه از دخالت اغیار، در تمام افعالشان، چه افعال اضطراری و چه افعال اختیاری وجود دارد. نتیجه آنکه مراد از جبر در اینجا، جبر مصطلح در برابر تفویض و امر بین الامرین نیست (همان: ص: ۳۱۲-۳۱۳). از این سخن و سخنان بعدی علامه برمی‌آید که اختیار و مقابل آن، بیش از یک معنا و کاربرد دارد؛ اختیاری را که صدرا از فاعل‌های امکانی نفی می‌کند، در مقابل جبر به معنای اثرپذیری از غیر و عدم استقلال در فاعلیت است و اختیاری را که علامه به عنوان قسیم فعل اضطراری یاد می‌کند، اختیار در مقابل جبر مصطلح است.

صدرا سپس تأییدهایی از سخنان ابن سینا می‌آورد که او نیز اختیار انسان را به دلیل همراهی با قوه، نیازمند انگیزه‌های زائد و محتاج به مرجع و مُخرج می‌داند که چنین اختیاری، در حکم اضطراب است. در مقابل اختیار حق تعالی که بالفعل و ازلی است، داعی زائد ندارد و در فعلش مجبور نیست (همان: ص: ۳۱۳). صدرا در گام دوم، به گام سوم یعنی انحصار فاعلیت بالااختیار در خدای متعال نیز اشاره می‌کند. اگرچه فاعلیت بالقصد، شامل فاعل‌های فراتر از نفوس، یعنی مجرد محض نمی‌شود؛ زیرا آنها فاعل بالداعی نبوده و قوه و استعداد در آنها راه ندارد (همان: ص: ۳۱۴)، ملاک حقیقی و نهایی عدم اختیار در فاعل بالقصد، یعنی مسخّر، اثرپذیر و غیرمستقل بودن در آنها نیز جاری است؛ از این رو صدرا پس از نفی اختیار از فاعل بالقصد، در بیشتر موارد تمام ماسوی‌الله را نیز مضطرب و مجبور می‌داند و اختیار حقیقی را در حق تعالی منحصر می‌کند (همان: صص: ۳۱۰،

۳۱۲ و ۳۱۳؛ اما تصریح به گام سوم، در جایی است که ملاصدرا با تحلیلی دقیق، تمام اقسام فاعل در ماسوی‌الله را مشمول جبر می‌داند و مختار محض را در ذات پروردگار منحصر می‌کند؛ با این استدلال که ماسوی‌الله همگی مسخرند و تنها خداست که مسخر کسی نیست (همان، ج ۳: ص ۱۲-۱۳).

علامه در تعلیقه بر همین بخش، دو معنا برای جبر و اختیار بیان می‌کند: (۱) معنایی که از تحلیل معنای اختیار و جبر به دست می‌آید و مطابق آن، حقیقت اختیار آن است که «فعل از یک فاعل علمی تام الفاعلیه و مستقل در تأثیر صادر شود» و جبر به خلاف آن است؛ یعنی در جبر فاعل یا علمی نیست و یا در فعلش استقلالی ندارد؛ (۲) اختیار آن است که فاعل به گونه‌ای باشد که اگر خواست، انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد و جبر به خلاف آن. انحصار اختیار محض در خداوند در سخن صدرا، با نظر به معنای تحلیلی و نخست است، نه معنای دوم؛ زیرا جمع میان جبر و اختیار، جز با معنای نخست صحیح نمی‌باشد، و گرنه، محذور جمع میان دو قسم متباین لازم می‌آید (همان)؛ یعنی گرچه فاعل بالقصد، بالعنایه و بالرضا هر سه فاعل بالاختر به معنای دوم هستند، به معنای اول، فاعل مختار نبوده، بلکه فاعل بالجبرند.

علامه همچنین در بحث قدرت الهی، اختیار را به عنوان یکی از قیود آن چنین تبیین می‌کند که گرایش فاعل به فعل، به ایجاب مقتضی و تحمیل فاعل دیگر نباشد و فعل به تعیین خود فاعل متعین گردد، نه تعیین دیگری... و هیچ مؤثر دیگری در او اثرگذار نباشد (طباطبایی، بی تا: ص ۲۹۷-۲۹۸) و او مقهور، مشروط و مقید به تأثیر هیچ چیزی نباشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۰۷-۳۰۸).

خلاصه آنکه در نصوص حکمت صدرایی دو عامل اصلی و موافق با مبانی، برای اثبات عدم اختیار ماسوی‌الله وجود دارد: ۱. بالقوه بودن فاعلیت در آنها و در نتیجه نیازمندی به مرجع بیرونی (مانند انگیزه، داعی یا معدات، شرایط و عوامل دیگر...) ۲. عدم استقلال در فاعلیت، مقهور و مسخر و اثرپذیر بودن از غیر. البته با توضیحی که پیش تر گذشت، عامل اول نیز به دومی بازگشت می‌کند و عامل دوم، محور و اساس است. این مسئله را نیز نباید از نظر دور داشت که در حکمت متعالیه، مسخر بودن ممکنات، با توجه به تفسیر ویژه





صدرایی از علیت که در آن معلول عین ربط به علت است، برجستگی بیشتری می‌یابد؛ بنابراین معنای اختیار مطابق این تعریف، استقلال و نفی هرگونه اثرپذیری از غیر در فاعلیت است. در پایان، یادآوری چند نکته ضروری است:

۱. اختیار به معنای اطلاق در فاعلیت و استقلال در فعل، با اختیار به معنای دیگر، مشترک لفظی است و از ویژگی‌های مرتبه‌اعلای تشکیک، یعنی خداوند متعال است که هیچ موجودی با او در این وصف شریک نیست. در واقع این معنا از اختیار، همان تفویضی است که در انسان و دیگر ماسوی‌الله نفی می‌شود.

۲. بر اساس این معنا از اختیار، می‌توان تهافت‌های ظاهری را در سخنان صدراییان برطرف کرد که چگونه از سویی، برای برخی فاعل‌های امکانی از جمله انسان اختیار اثبات می‌کنند (به معنای دیگری مانند داشتن اراده و علم) و از سوی دیگر، از همین‌ها سلب اختیار می‌نمایند (به معنای کنونی)؛ برای نمونه، علامه طباطبایی فاعل بالجبر را عندالتحلیل، به فاعل بالقصد برمی‌گرداند (طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۷۴-۱۷۵) و در مقابل، ملاصدرا فاعل بالقصد را هم عندالتحلیل، فاعل بالجبر می‌داند. باید توجه داشت که منظور علامه این است که فاعل بالجبر هم اراده دارد؛ پس مختار به معنای صاحب اراده است و منظور صدرا این است که اراده در فاعل بالقصد از عوامل بیرونی تأثیر می‌پذیرد و از این‌رو مختار به معنای مستقل و غیرمتأثر از غیر نیست؛ پس تضادی میان سخنان ایشان نیست.

۳. شبیه این معنا از اختیار در آرای برخی از اندیشمندان غربی در قالب ملاک «مبدأ نهایی» (Ultimate source) و یا کنترل نهایی» (Ultimate control) آمده است؛ به این معنا که در مبدأ بودن فاعل، هیچ عامل دیگری غیر از خودش، نقش نداشته باشد (Carlos, 2006, Vol. 1: p.87-88).

#### ۴. بررسی تعریف برگزیده

به نظر می‌رسد مهم‌ترین چالش مسئله اختیار انسانی، اضطراب در اراده و تحمیلی بودن آن از بیرون بر نفس انسان است که در حقیقت، به چالش میان اختیار و علیت باز می‌گردد؛ زیرا اگر انسان در آخرین حلقه‌های سلسله‌علی فعل اختیاری قرار گرفته است، تصویر



اختیاری که تحمیلی محسوب نشود و علیتی که مخدوش نباشد، دشوار به نظر می‌رسد. اکنون که تعریف برگزیده از فعل اختیاری (مسبوق‌بودن به علم و اراده به همان معنا و تحلیل صدرایی آن، یعنی محبت و رضا) مشخص گردید، باید راهکار آن برای پاسخ به این چالش نیز تبیین گردد. پاسخ آن است که اختیار انسانی به این معنا با علیت منافاتی ندارد؛ زیرا ما همان کاری را که خداوند از ازل اراده کرده یا با احاطه و جودی خود بر ما و صفت و فعل ما ایجاب کرده است انجام می‌دهیم، اما با این توجه که اراده ما به معنای میل و رغبت و رضایت‌داشتن به آن کار است، نه ترجیح و انتخاب میان فعل و ترک و یا دو فعل متفاوت بر وصف امکان و احتمال که محتمل باشد اراده ما به هر یک از دو طرف تعلق بگیرد: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱). امر خدا نافذ و اراده او محیط بر همه است، ولی خواست او به گونه‌ای به تک‌تک مخلوقات و افعال آنها تعلق می‌گیرد که همان چیزی است که خودشان به لحاظ تکوینی می‌خواهند و می‌طلبند؛ از این رو همه، چه آسمان و آسمانی و چه زمین و زمینی، خواست الهی را بر حسب طاعت و میل و نه اکراه و زور می‌پذیرند و فرمان می‌برند.

بنابراین، راه‌حل معضل اختیار و علیت را باید اولاً در معنای اختیار و تقریب و تحویل معنای اراده به محبت و رضا و تلائم جودی هر وجودی با کمالات و آثار و افعال جستجو کرد، نه اختیاری که همراه با ذره‌ای استقلال و تفویض باشد؛ ثانیاً در یکی از پاسخ‌های صدرایی به دو مسئله عدل الهی و مسئله شر (نک: سبزواری، ۱۳۷۰: ص ۳۲۲-۳۲۵) و نیز مفهوم عرفانی «سَرِّ الْقَدَرِ» (نک: ملاصدرا، ۱۴۳۲: ص ۳۷۴-۳۸۰؛ همو، ۱۴۲۲: ص ۴۰۵-۴۰۹)،<sup>۱</sup> حکیمان تفاوت در کمالات و بهره‌مندی از اوصاف و احوال متفاوت مخلوقات

۱. ابن عربی معتقد است که مشیت الهی تابع علم اوست و علم او نیز تابع معلوم است و معلوم نیز خود اشیا و احوال آنهاست؛ پس معلوم است که در علم اثر می‌گذارد، نه برعکس؛ پس این معلوم از خودش آنچه را که در عین ثابتش هست می‌بخشد و نشان می‌دهد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ص ۸۳)؛ بنابراین چیزی از حق تعالی بر ممکنات عائد نمی‌شود، مگر آنچه ذوات خود آنها در احوالشان (عین ثابت) اقتضا می‌کند؛ زیرا برای آنها در هر حالی صورتی است؛ پس صورت‌های آنها به اختلاف احوالشان، مختلف می‌شود و در نتیجه تجلی نیز به اختلاف حال، مختلف می‌شود و در بنده، بر حسب آنچه که (در عین ثابت خودش) هست، اثر واقع می‌شود (همان: ص ۹۶).





را به ذوات مختلف و استعدادها و اقتضائات ذاتی موجودات حواله می‌دهند و آن تفاوت‌های بنایی و عرضی را به این تفاوت‌های مبنایی و ذاتی برمی‌گردانند؛ بنابراین اگر هر موجودی، سهمی و حظی از وجود و کمالات وجودی دارد و ذره‌ای بیشتر یا کمتر از آن نصیبش نمی‌شود، و این اعطا و فیضان نیز بر حسب استعدادهای ذاتی آنهاست، آن‌گاه نه جای گله و شکایت است و نفی عدل، و نه جای جبر است و نفی اختیار؛ زیرا آنچه عطا شده است، کاملاً مطابق با نقشه وجودی خودمان و خواست‌ها و محبت‌های برخاسته از ذات خود ماست. اراده‌ی حق، بر اساس علمش عمل می‌کند و علم خداوند علمی است که به بساطت و وحدت و اجمالش، جامع تمام تفصیلات و وجودهای علمی مخلوقات است. این وجود علمی که مجعول به جعل کسی نیست، همان نقشه وجودی ماست که حاوی اقتضائات، استعدادها و استعدادهای مخلوقات است که خداوند نیز بر اساس همین امور، فیض می‌رساند و از این رو نه بر کسی چیزی تحمیل می‌کند و نه در فیضش سستی می‌ورزد.

### نتیجه‌گیری

از میان مهم‌ترین تعریف‌های موجود از اختیار در حکمت متعالیه، تنها یک تفسیر جامعیت و اشتراک مفهومی میان تمام مصادیق اختیار را فراهم می‌آورد و آن، تفسیر اختیار به داشتن اراده و علم است؛ آن‌هم با تفسیری ویژه حکمت متعالیه که در آن، هر دو مفهوم علم و اراده همانند وجود، در عین غیریت مفهومی، در تمام مراتب هستی حضور دارند و در عین اشتراک معنوی، مشکک هستند. معنای جامع اراده که همان ابتهاج، محبت و رضاست، از مصادیق مادون مانند میل و شوق در عالم طبیعت آغاز و تا ابتهاج و محبت ذاتی پروردگار گسترش می‌یابد. در تعریف برگزیده از اختیار در حکمت متعالیه، معنای صاحب اراده بودن در انجام دادن فعل، تلطیف می‌شود و به فاعلی مختار گفته می‌شود که فعلش را از روی محبت، شوق و رضایت انجام دهد. این معنا یا کاربرد از اختیار از تعریف و کاربرد مشهور در خصوص اراده مناسب‌تر است؛ زیرا اولاً در اراده به معنای مشهور (مخصص یا مرجح یکی از دو طرف)، نوعی پذیرش «صحت

فعل و ترک» در معنای اختیار ورود پیدا می کند که با تعریف تمام حکیمان از قدرت و اختیار منافات دارد؛ به ویژه اینکه با مبانی حکمت متعالیه از جمله سلب امکان از وجود و ایجاد در دار هستی در تضاد کامل است؛ ثانیاً به گواهی دلایلی که از ابن سینا و ملاصدرا نقل شد، اراده به معنای مخصص و مرجح فعل و یا ترک، در نهایت خود، معلول غیر است و چه به جعل بسیط و چه به جعل مرکب از بیرون بر نفس انسان وارد می شود؛ از این رو وجود چنین اراده ای که تماماً معلول عواملی بیرون از انسان است، گرچه نوعی از اختیار را اثبات می کند، در واقع وجدان را آسوده خاطر نمی سازد؛ زیرا ما در داشتن یا نداشتن اراده ای که به مقتضای قضای الهی، لاجرم به فعل خواهد انجامید، نقشی نداریم؛ اما وقتی می گویم اراده به معنای حبّ به فعل یا رضایت به فعل و یا ملایمت با فعل است و یا اراده را ملازم با آنها و یا قریب المأخذ به آنها می دانیم، مسئله متفاوت می شود؛ تفاوتش آن است که گرچه باز هم اصل وجود و حالات وجودی ما از قبیل همین حبّ، شوق، میل و رضایت به فعل عین ربط به علت است و به ضرورت علیّی در ما وجود دارد، صرف تحقق این امور در ما برای اثبات اختیار کافی است؛ زیرا نشان آن است که ما به هر نحوی که هست، نسبت به کاری که انجام می دهیم، هر چند انجام دادن آن کار از ازل توسط سلسله علیّی مقدر شده باشد، حبّ، کشش، شوق و رضایت داریم و همین که کسی کار خود را به خواست، میل و رضایتش انجام دهد، عین اختیار است. در اینجا دیگر تأکید بر ویژگی مرجح و تعیین کننده بودن اراده نیست تا با ورود این اشکال که خود همین ویژگی نیز توسط علت در درون اراده تعیین شده است، اراده آن نقش مفروض خود در مسلط نشان دادن فاعل انسانی نسبت به فعل را از دست بدهد و بود و نبودش از این جهت مساوی شود؛ بلکه تأکید بر اراده به عنوان حالتی درونی و نفسانی است که از محبت، ابتهاج، شوق، میل و رضایت و ملایمت نفس با فعل حکایت می کند. البته در اینجا نیز ما چه بخواهیم و چه نخواهیم اراده داریم، ولی به این معنا خواهد بود که چه بخواهیم و چه نخواهیم، کار خود را دوست داریم، آن را می پسندیم و نسبت به آن شوق، رغبت و رضایت داریم و برای معلول عین ربط و فقر محض، اختیاری بالاتر از این تصورپذیر نیست که فعلی ضمن انتساب حقیقی به او



(هرچند به صورت ربطی)، محبوب و مطلوب و مرضی او نیز باشد (هرچند به صورت ربطی).

ضمن آنکه این معنا از اختیار، با عنایت به پاسخ حکمت متعالیه به مسئله عدل الهی، مسئله شر و مفهوم سرالقدر و با توجه به استعدادهای ذاتی و اقتضائات وجودی مخلوقات، پررنگ تر نیز می شود؛ زیرا اثبات می شود که این حبّ کنونی و رضایتی که از کار خود داریم، در یک حب و اقتضای سابق در وجود علمی ما در علم الهی ریشه دارد؛ یعنی ما همچنان که در مسئله معلول بودن، محفوف به دو ضرورت پسین و پیشین هستیم (نفی تفویض)، در اینجا نیز به دو حب و رضایت پیشین و پسین محفوف هستیم: یکی حب سابق، یعنی حب ذاتی که در وجود علمی مان در علم خداوند به دریافت فیض بر اساس استعدادها و اقتضائات و طلبها و استعدادهای ذاتی خود داشته ایم و همین وجود عینی کنونی را با زبان استعداد طلب می کرده ایم و دیگری، حبّ لاحق، یعنی حب وجودی که هم اکنون به افعالی که از ما صادر می شود، داریم (نفی جبر).



نظر

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمه و تصحيح: محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
۴. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۴)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، تحقیق: عباس رحیمیان محقق، قم: اسراء.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، رحيق مختوم ۶: شرح حکمت متعالیه (اسفار، ج ۶)، قم: اسراء (منبع شنیداری).
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، عين نضاح (تحرير تمهيد القواعد)، تحقیق: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، ادب فنای مفریان، تحقیق: محمد صفایی، قم: اسراء.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، الطلب والاراده، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، شرح چهل حدیث، چ ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۱۱. زنوزی، ملاعبدالله (بی تا)، لمعات الهیه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق)، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۱۳. سبزواری، هادی (۱۳۶۰)، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق: سيدجلال الدين آشتیانی، مشهد: المركز الجامعی للنشر.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومة، تصحيح و تعليق: حسن زاده آملی و تحقیق و تقديم: مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، شرح دعاء الصباح، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تصحيح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، مقدمه: صدوقی و تصحيح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.



۱۸. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تصحيح: سيدجلال الدين آشتياني، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ايران.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، مقدمه و تصحيح: محمد خواجهوي، تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگي.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: محمد خواجهوي، ج ۲، قم: انتشارات بيدار.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، شرح أصول الكافي، تحقيق و تصحيح: محمد خواجهوي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفي، مقدمه، تصحيح و تعليق: سيدجلال الدين آشتياني، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، شرح الهداية الاثريه، تصحيح: محمد مصطفي فولادكار، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۲ق)، تسع رسائل فلسفيه، ج ۱، تحقيق: سيدابوالحسن علي بغدادی، قم: باقيات.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، بيروت: دار احياء التراث.
۲۶. طباطبائي، محمد حسين (بي تا)، نهاية الحكمه، ج ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئاليسم، قم: بوستان كتاب.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷)، الميزان في تفسير القرآن، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۲۹. مصباح يزدي، محمدتقي (۱۴۰۵ق)، تعليقه على نهاية الحكمه، ج ۱، قم: مؤسسه في طريق الحق.
۳۰. مطهري، مرتضى (۱۳۷۲)، مجموعه آثار شهيد مطهري، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. ميرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، القبسات، به اهتمام: مهدي محقق، سيدعلي موسوي بهبهاني، پروفيسور ايزوتسو و ابراهيم ديباجي، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبهات، قم: نشر البلاغه.



۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، اجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق)، تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

35. J. Moya, Carlos, (2006), *Moral Responsibility, the Ways of Skepticism*, London and New York: Routledge.

۱۶۷



نظر  
صدر

واکاوی مفهوم اختیار در حکمت متعالیه

استعراض دور الدين في العلم

مهدي كلشني<sup>١</sup>

الملخص

مقدمًا نذكر في هذه الورقة مختلف وجهات النظر بالنسبة للعلاقة فيما بين الدين والعلم على وجه الإجمال. ثم ننتقل من وجهة النظر المختارة وهي كون العلم يأتي في ذات امتداد وطول الدين، حيث نحدّد كون الرؤية الكونية الدينية (التوحيدية) هي المنصّة الرئيسية لانطلاق العلم، وعلى ذلك يتمّ التعريف بأربعة مجالات أساسية لدور الدين في العلم:

١- توفير الافتراضات الميتافيزيقية المسبقة للعلم. ٢- تقديم إطار معرفي أشمل من الاستمولوجيا الوضعية. ٣- تفسير المسائل والإشكاليات التي تعترض العلماء ويعجزون عن حلّها. ٤- التوجيه في الاستخدام الآمن للعلم ومنع الاستخدام المدمر.

كلمات مفتاحية

علاقة العلم والدين، الافتراضات الميتافيزيقية المسبقة للعلم، الأسئلة الأساسية، استخدام العلم.





## موقع عالم ماوراء المادّة والعوامل غير المادّية في نظرية العلم الديني لأية الله جوادى الأملى

قاسم ترخان<sup>١</sup>

محّمّد رضا بهزادى مقّم<sup>٢</sup>

### الملخّص

نظرية العلم الديني لأية الله جوادى الأملى هي من تلك النظريات التي استرعت انتباه العلماء إليها في غضون السنوات الأخيرة. تشرع الورقة الراهنة في المرحلة الأولى بطرحها لتساؤل: "ما هو موقع العالم غير المادّي والعوامل غير المادّية في نظرية العلم الديني؟" في استعراض مفاهيم "العلم" و"الدين" وأوصاف "العلمي" و"الديني" وأخيراً عبارة "العلم الديني" المركّبة من وجهة نظر الشيخ جوادى وتكشف عن مستوى الدقّة لديه في فصله بين مستويي التحليل، أي التحليل المنطقي الفلسفي، والتحليل التاريخي السوسولوجي. بعد ذلك تنبّه الورقة على أنّ الرؤية المراتبية للعالم والاعتقاد بالصلة الوثيقة فيما بين تلك المراتب هي من مفاصل بحث العلم الديني التي انعكست بجلاء في نظريته. تنتهي هذه الفكرة بأخّرة إلى نقد "الفصل المنهجي" في العلوم السائدة، وباستبدال "الموضوع"، باعتباره الملاك في مّيّز العلوم، تقترح "التلفيق المنهجي" - إذا ما اضطرّ إليه وتناسباً مع المراتب الوجودية - حلاً عملياً للخروج عن عهدة المشاكل العالقة بين العلوم وتفادي الشوب في الانغلاقات النظرية؛ هذا وإن كان موضوع دراسة ما لأجل أحاديته ربّما يُحتاج فيه إلى استخدام منهج واحد لا غير. ما ينتج عن هذه الفكرة أمر يليق به أن يوصف بوصفي "العلمي" و"الديني".

### كلمات مفتاحية

الفصل المنهجي، العالم المادّي، العلم الديني، العالم غير المادّي، العلل غير الطبيعية، التلفيق المنهجي.

١. أستاذ مساعد بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران

٢. طالب دكتوراه بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران

١. أستاذ مساعد بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران

٢. طالب دكتوراه بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران



## النظرية التفاعلية في المعرفة الدينية والعلمية تفسير الصلة بين نظرية آية الله جوادي الأملّي وبحث "العلم الديني"

محمّد فتحعلي خاني<sup>١</sup>

### الملخص

تفترق نظرية العلم الديني لآية الله جوادي الأملّي عن نظريات العلم الديني الأخرى بشكل ماهوي ولكنها ذات أثر على نظريات العلم الديني، حيث من الممكن عدّها ميتا نظرية بالنسبة إليها. لهذه النظرية دعوى أساسية ودليل عامّ ونتيجتان. دعواها الأساسية هي عبارة عن أنّ العلم إن كان علماً فهو ديني وإلهي. وأما الدليل على هذه الدعوى فهو الخصائص المترتبة على كاشفية العلم للواقع وهي: ١- أنّ متعلّق العلم الحقيقي الكاشف للواقع هو أمر واقعي فهو مخلوق لله؛ ٢- أنّ العلم الحقيقي إلهام من الله؛ ٣- أنّ العلم الحقيقي باعتباره كاشفاً للواقع حجّة دينية. إنّ العلم الحقيقي الموثوق لا يتعارض مع أي علم منهجي موثوق؛ ولذا لا يمكن للمصادر والمناهج الموثوقة أن تأتي بنتائج متضاربة. وقد تمّ في هذه النظرية، انطلاقاً من تحليل لمكانة الوحي المعرفية، إثبات كون النصوص الدينية مصادر موثوقة للمعرفة. وبالنتيجة يلزم أن يكون الرجوع إليها لأجل معرفة الحقائق متوافقاً مع نتائج المناهج العقلية الموثوقة؛ ولذا لا يمكن اعتماد فهم النصوص الدينية دون ملاحظة نتائج المناهج العلمية الموثوقة لمعرفة الحقائق. كما أنّ اعتماد فهم الحقائق الناتج عن المناهج العقلية الموثوقة دون ملاحظة النتائج النقلية أمر ليس بمستوى التوثيق المطلوب. فإذن لمنهج العقل والنقل علاقة تفاعل متبادلة في معرفة الحقائق. ثمّ إنّ هذه العلاقة ثابتة في البين ليس على فرض إنتاج المنهجين العقلي والنقلي للعلم فقط، بل تأتي أيضاً في حال نتج عن المنهجين ظلّ إطمئنان، فإنّ بينهما حينئذ علاقة متبادلة كذلك.

### كلمات مفتاحية

العلم الديني، المعرفة الدينية، الوحي، المنهج النقلية، العقل.

١٧٠



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ٩٤)، تابستان ١٣٩٨

## صياغة آية أقلية لنظرية آية الله جوادي الأملي في تصنيف العلوم

ذو الفقار ناصري<sup>١</sup>  
السيد جابر نيكو<sup>٢</sup>  
محمّد رضا منصفی سرودانی<sup>٣</sup>

### الملخص

طُرحت نظريات عديدة بخصوص حلّ النزاع بين العلم والدين. فقد صادر البعض جميع المنجزات العلمية رافضين لها لصالح الدين، بينما قام آخرون بإبعاد الدين مؤكّدين على المنهج التجريبي، في حين تحدّث فريق ثالث عن التفاعل السلمي بين العلم والدين. وفي هذا الصعيد نظّر آية الله جوادي الأملي في مجال العلم الديني بشكليّين؛ فحياً في مقام وصف نفس الأمر وأنطولوجياً يرى أنّ جميع العلوم بشرط مطابقتها للواقع دينية، وحيناً آخر يصنّف العلوم معرفياً إلى دينية وغير دينية. تستعرض هذه الورقة ملاكات هذه النظرية في أسلمة العلوم، ويارجاع تلك الملاكات إلى ملاك الموضوع تكشف عن لوازم تلك النظرية للعلوم وأنه كيف بإمكانها أن تنجح في تأهيلها. يبدو أنه بترتيب أدلة تحليلية من خلال نصوصه المكتوبة وقياسها بالنظريات المنافسة يصبح من الممكن استنتاج أنّ نظريته المذكورة، عبر نظرها إلى واقع العلوم الحديثة بنظرة دينية، تقوم بتصنيفها أو على أقلّ تقدير أنّها توفّر ملاكات جديدة لتصنيف العلوم؛ كما أنّه من هذا الافتراض بالإمكان ملاحظة مبدأ أقلّي لتصنيف العلوم إلى إسلامية وغير إسلامية.

### كلمات مفتاحية

نزاع العلم والدين، المنهج التجريبي، العلم الديني، آية الله جوادي الأملي.



نظر

خلاصة المقالات باللغة العربية

z.naseri@isca.ac.ir

hinikoo@yahoo.com

monsefi65@gmail.com

١. دكتوراه فلسفة الدين وباحث في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

٢. طالب دكتوراه فلسفة الأخلاق بجامعة قم، إيران

٣. ماجستير فلسفة، جامعة المفيد، قم، إيران

## استعراض النموذج التأسيسي حول العلم الديني

منصور نصيري<sup>١</sup>

### الملخص

عرض الدكتور خسرو باقري نموذجه حول العلم الديني تحت مسمى "النموذج التأسيسي". وما نهدف إليه بشكل رئيسي هو استعراض هذا النموذج. قمنا في هذه الورقة بتعريف النموذج ضمن خمسة فروع رئيسية ثم أتبعناها بعشرة موارد رئيسية في نقدها. يرى الكاتب أنّ النموذج التأسيسي تعترضه إشكالات أساسية سواء على صعيد الأساس وصعيد البناء. بعض تلك الإشكالات هي ما يلي: نظرة الأسود والأبيض في دراسة العلم، تحديد ثلاث حقول في الدين، علاقة المعرفة الدينية بغيرها من المعارف الدينية، عاقبة انكشاف خطأ الفرضيات المنتزعة من النصوص الدينية، عرض عنوان "المتافيزيقا الدينية" أو "المتافيزيقا الناشئة عن الدين"، ودعوى تأثير الدين في مجالي الكشف والتحكيم. نظراً إلى النقد الذي وجهناه يتجلى أنّ هذا النموذج عاجز عن القيام بأدنى تقدم لبلوغ غاية إنتاج العلم الديني.

### كلمات مفتاحية

العلم الديني، النموذج التأسيسي، دراسة العلم، المعرفة الدينية.

١٧٢



نظر  
صدر

سال بيست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ٩٤)، تابستان ١٣٩٨

## عدم احتياج فهم ظاهر القرآن الى العلوم العقلية

فرج الله مير عرب<sup>١</sup>

### الملخص

يرى بعض الباحثين أنّ بعض الآي القرآنية بحاجة إلى نتاج العقل النظري لكي تفيد ما تريد من بيان، غير أنه يظهر من هذا الكتاب السماوي أنه وإن كان مخاطبه الإنسان العاقل لكنه ليس بحاجة إلى براهين العقل البشري في إفادته لما يريد بتاتاً وأنّ دعوى الحاجة مخالفة للأشس. فالذين خاطبهم القرآن هم "الناس" سواء كانوا على علم ببراهين العقل النظري أم لا، وذلك القرآن هو الذي وسم نفسه بتعابير مثل "نوراً مبيناً" و"تبياناً لكلّ شيء" و"هدى" وأنه حجّة في الاعتقاد والعمل. كما أنّ دعوى حاجة القرآن تتعارض مع كلّ من تحدي القرآن العام وإعجازه، وحجّيته وسنديته لحقّية الرسالة، وأيضاً مع أصل ضرورة عرض الآراء على القرآن وتمييز صحيحها من سقيمها بذلك، كما يترتب على ذلك دعوى النقص في كتاب الله في إفادته للمراد. وقد نجح هذا البحث باستخدام الأسلوب التحليلي والنقدي والوثائقي، وهو يختلف تماماً عن الجمود على الظاهر، كما أنه كُتب لغاية الدفاع عن كمال القرآن وسدّ الطريق أمام التفسير بالرأي. وطبقاً لهذه النظرية فإنّ على العقل أن يسعى في تعزيز فهمه وليس ثمة حذر على استنتاجات وقراءات المفسّر العقلية من القرآن، إلا أنها لا دور لها في إكمال المدلول القرآني.

### كلمات مفتاحية

المراد القرآني، براهين العقل النظري، استغناء القرآن.



نظرة

صدا  
خلاصة المقالات باللغة العربية

## تحليل مفهوم الاختيار في الحكمة المتعالية

أمير راستين<sup>١</sup>

علي رضا كهنسال<sup>٢</sup>

السيد مرتضى حسيني شاهرودي<sup>٣</sup>

### الملخص

تهدف الورقة الحاضرة اعتماداً على أسس الحكمة المتعالية وآراء فلاسفتها إلى عرض صورة واضحة عن معنى الاختيار. أهمّ التعاريف المتاحة في الحكمة المتعالية هي ما يلي: "توافر عدّة مبادئ هي العلم والشوق والإرادة وتحريك العضلات"، و"توافر مبدأين اثنين هما العلم والإرادة"، و"صحّة الفعل والترك"، و"مشية الفعل والترك"، و"استقلال الفاعل وعدم تأثره بالغير". هناك تفسير واحد للاختيار يتحلّى بالشمول والاشترك المفهومى بين جميع المصاديق وهو تفسير الاختيار بتوافر العلم والإرادة، وهو من إفرازات الحكمة المتعالية حيث يكون فيه مفهوما العلم والإرادة، شأنهما شأن الوجود، في عين الغيرية في المفهوم لهما حضور في جميع مراتب الوجود، واشتركا هما بين الموجودات يكون بنحو التشكيك. فمعنى الإرادة الشامل الذي هو الابتهاج والحبّ والرضى يشمل بدءاً أدنى المصاديق مثل الميل والشوق في عالم الطبيعة وانتهاجاً بابتهاج وحبّ الله لذاته. إنّ من شأن ترشيق معنى الإرادة وجعله بمعنى المحبّة الوجودية أن يجعل القبول باختيار الإنسان أقرب إلى العقل والوجدان، حتى وإن كان للعلّة هيمنة وسلطان على الإنسان. كما أنّ اهتمام الإنسان بالحبّ وما تقتضيه وتطلبه ذاته وجوداً في مرتبة وجوده العلمي لدى الحقّ تعالى (العين الثابتة) من شأنه أن يجعل تفسير الاختيار أكثر وضوحاً، وأن يعين في الردّ على بعض الأسئلة المثارة.

### كلمات مفتاحية

الاختيار، الحكمة المتعالية، الإرادة، العلم، الابتهاج.

rastinamir@yahoo.com

kohansal-a@um.ac.ir

shahrud@ferdowsi.um.ac.ir

١. طالب دكتوراه الحكمة المتعالية بجامعة الفردوسي، مشهد، إيران

٢. أستاذ مشارك بجامعة الفردوسي، مشهد، إيران

٣. أستاذ بجامعة الفردوسي، مشهد، إيران



## Examination of the Notion of Free Will in Transcendent Philosophy

**Amir Rastin**

PhD student, transcendent philosophy, Ferdowsi University Mashhad, Iran.

rastinamir@yahoo.com

**Alireza Kohansal**

Associate professor, Ferdowsi University Mashhad, Iran (corresponding author).

kohansal-a@um.ac.ir

**Sayed Mortaza Hosseini Shahroudi**

Professor, Ferdowsi University Mashhad, Iran.

shahrud@ferdowsi.um.ac.ir

In this paper, we seek to provide a clear picture of the notion of free will in terms of the principles of Transcendent Philosophy and remarks by Sadraean philosophers. The most important extant definitions of free will in Transcendent Philosophy consist in the following: “having multiple principles of knowledge, desire, will, and muscular movements,” “having dual principles of knowledge and will,” “possibility of both action and omission,” “wanting both action and omission,” and “independence of the agent and not being influenced by others.” The most comprehensive and common interpretation of free will is to say that it is to have will and knowledge, as this is interpreted in terms of the Transcendent Philosophy, according to which both knowledge and will are like existence: notwithstanding their conceptual distinction, they are present in all stages of being, and despite their synonymy, they are graded. The comprehensive notion of will which consists in delight, love, and consent begins with inferior instances such as desire in the natural world and extends to God’s essential delight and love. To refine the notion of will to existential love makes the acceptance of human free will more rational and plausible despite the dominance of causes over humans. Furthermore, consideration of human essential love and desire at the stage of his epistemic existence before God (the divine archetype, *al-‘ayn al-thābit*) accounts for the free will and answers some questions.

### Keywords

Free will, Transcendent Philosophy, will, knowledge, delight.



## Independence of Understanding Apparent Meanings of the Quran from

### Rational science

**Farajollah Mirarab**

Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

mirarab@isca.ac.ir

Some Quranic scholars believe that for some verses of the Quran to imply their meanings they require some productions of the theoretical reason. However, features of the Quran show that although it is addressed to rational humans, for it to imply its meanings it never needs arguments constructed by human reasons, and to claim otherwise is contrary to the principles. The Quran is addressed to “al-nās” (people), which include both those familiar with arguments of the theoretical reason and those unfamiliar therewith. The Quran has characterized itself as “manifest light,” “clarification,” “guidance,” and proof for beliefs and practice. Moreover, to claim that the Quran needs theoretical reasoning goes against the general challenge (*taḥaddī*) of the Quran, its miraculous character, its authoritativeness as evidence for the rightfulness of the Prophet, and the principle that every thought should be contrasted to the Quran in order to be verified. Such a claim implies an imperfection of the Quran in its power to imply its meanings. This research is done with an analytic-critical and documentary method. It is diametrically opposed to superficialism (*zāhirīyya*), and is intended to show the perfectness of the Quran and block ways of personal interpretations thereof. According to this theory, the reason or intellect should try to enhance its understanding and an exegete is, of course, allowed to make rational inferences and abstractions, but these have no role in completing the implication of Quranic verses.

### Keywords

Understanding the Quran, Appearance of the Quran, The Quran and theoretical reason, The Quran and Intellectual Sciences.





## A Consideration of the Foundational Model of Religious Science

**Mansour Nasiri**

Associated professor, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran

nasirimansour@ut.ac.ir

Dr. Khosrow Bagheri has devised his model of religious science under the “Foundational Model.” My main concern here is to evaluate this model. In this paper, I introduce this view within five sections, and then criticize it on 10 points. In my view, the Foundational Model faces major problems in its foundation and its construction. Some of these problem are as follows: a black-and-white view of scientology, determination of three areas in religion, the relationship between religious knowledge and other kinds of knowledge, consequences of uncovering the error of the hypothesis about religious texts, the introduction of “religious metaphysics” or “metaphysics emerging from religion,” and the claim that religion affects both realms of discovery and evaluation. Given my criticisms, it turns out that the model cannot take a new step towards arriving at a religious science.

### **Keywords**

Religious science, Foundational Model, scientology, religious knowledge, Khosrow Bagheri.



## **A Formulation of the Minimal Mechanism of Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Dividing Sciences**

**Zolfaghar Naseri**

*PhD of Philosophy of Religion, University of Tehran, Farabi Pardis and researcher at Islamic Sciences and Culture Academy*

*z.naseri@isca.ac.ir*

**Sayed Jaber Nikoo**

*PhD student of moral philosophy, University of Qom*

*hinikoo@yahoo.com*

**Mohammad Reza Monsefi Sarvandani**

*MA, philosophy, Mofid University, Qom, Iran*

*monsefi65@gmail.com*

Different theories have been formulated in order to settle the dispute between science and religion. Some people have reappropriated sciences in favor of religion, rejecting all achievements of sciences, while others emphasize on the experimental method, rejecting religion altogether. A third group talks about a peaceful interaction between science and religion. However, Ayatollah Javadi Amoli has theorized about religious science in two ways: sometimes he refers to all sciences as religious as a factual description and in ontological terms, and sometimes he divides sciences into religious and non-religious in epistemological terms. In this paper, we consider criteria of the theory in the process of Islamization of sciences, and by reducing them to the subject-matter criteria, we show the implications of this theory for sciences and how it can succeed in the organization of sciences. It seems that a formulation of analytic arguments gleaned from his writings and a comparison with rival theories can lead us to the conclusion that the theory divides sciences with an theological view of the reality of modern sciences or at least, it presents new criteria for the division of sciences in such a way that, given this assumption we can have a minimal ground for the division of sciences into Islamic and non-Islamic.

### **Keywords**

Science-religion conflict, empirical method, religious science, Ayatollah Javadi Amoli.



## An Interactive Theology of Religious and Scientific Knowledge: An Account of the Relationship between Ayatollah Javadi Amoli's Theory and the Problem of "Religious Science"

**Mohammad Fathalikhani**

Assistant professor, Hawzah and University Research Institute, Qom, Iran  
mfkhani@rihu.ac.ir

Ayatollah Javadi Amoli's theory of religious science is different in character from other theories of religious science, although it has had influenced these other theories in such a way that it might be deemed a meta-theory. The theory consists in a main claim, a general argument, and two crucial conclusions. The main question is that true science is religious and divine. The reason for this claim is based on properties of discovering the truth, which consist in the following: (1) the object of true science which aims at truth is a real entity, and thus it is created by God, (2) true science is a divine inspiration, and (3) true science is religiously reliable and authoritative in virtue of its veridicality. True, reliable science is not in conflict with any other reliable methodical science. Thus, valid sources and methods should not yield conflicting results. According to this theory, since revelation (*wahy*) has a high epistemic status, religious texts count as reliable epistemic sources. Therefore, if reliance on them yields knowledge of facts, the result should be compatible with reliable rational methods. Hence, it is invalid to understand religious texts without taking the results of other reliable methods of knowledge into account. Moreover, knowledge of facts via reliable rational methods without taking the results of the transmitted (*naqli*) method into account is not sufficiently valid. Accordingly, rational and transmitted methods have an interactive relationship in the process of arriving at knowledge of facts in the world. The relationship does not merely hold if transmitted and rational methods yield knowledge. Even if they yield probabilistic knowledge, the interactive relationship still obtains.

### **Keywords**

Religious science, religious knowledge, revelation, transmitted method, reason.



## **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.

## Abstracts

---

### A Consideration of the Role of Religion in Science

**Mahdi Golshani**

Professor, Sharif University of Technology, Tehran, Iran  
golshani@sharif.edu

In this paper, I will first introduce various views of the relationship between science and religion, and then I take up the view that science is along the religion, specifying the religious (monotheistic) worldview as the main ground for scientific activities, in light of which the role of religion in science will be outlined within the following four areas: (1) Supplying the science with its metaphysical presuppositions, (2) presenting an epistemological framework broader than positivistic epistemology, (3) accounting for problems posed for scientists, to which science fails to provide an answer, and (4) instructions as to right uses of science and prevention of its destructive uses.

#### **Keywords**

Science and religion, science and Metaphysics, Science and epistemology, Application of science.



## Table of Contents

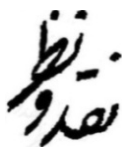
### Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 24, No. 2, Summer 2019

**94**

4	<b>A Consideration of the Role of Religion in Science</b> Mahdi Golshani
5	<b>The Place of the Super-material World and Super-material Factors in Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Religious Science</b> Ghasem Tarkhan Mohammad Reza Behzadi Moghaddam
6	<b>An Interactive Theology of Religious and Scientific Knowledge: An Account of the Relationship between Ayatollah Javadi Amoli's Theory and the Problem of "Religious Science"</b> Mohammad Fathalikhani
7	<b>A Formulation of the Minimal Mechanism of Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Dividing Sciences</b> Zolfaghar Naseri Sayyed Jaber Nikoo Mohammad Reza Monsefi Sarvandani
8	<b>A Consideration of the Foundational Model of Religious Science</b> Mansour Nasiri
9	<b>Independence of Understanding Apparent Meanings of the Quran from Rational science</b> Farajollah Mirarab
10	<b>Examination of the Notion of Free Will in Transcendent Philosophy</b> Amir Rastin Alireza Kohansal Sayyed Mortaza Hosseini Shahroudi



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 24, No. 2, Summer 2019**

**94**

Islamic Sciences and Culture Academy  
www.isca.ac.ir

**Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief: Mohammad Ali Mobini**

**Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri**

**Executive Expert: Saeid Lotfi**

**English Translator: Yasser Pouresmaeil**

**Arabic Translator: Ammar Jomeh Falahieh**

**The Editorial Board:**

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaqnia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkari**

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University

Tel.: +98 25 31151386 • P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir



## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:
		صندوق پستی:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی