

بازخوانی نظریه علم دینی جوادی آملی در پرتو اندیشه علامه طباطبایی

محمد رضا اسدی^۱

سید سعید لواسانی^۲

چکیده

نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی یکی از جدی‌ترین نظریات حوزه معرفت و علمی است که در سال‌های اخیر بیان شده است. صرف‌نظر از موافقت یا مخالفت با کل یا بعض اجزای این نظریه، هر کس در این حوزه فعالیت می‌کند ناچار است اطراف و اکناف آن را بررسی و تدقیق کند. نظریه علم دینی هم‌نقص علم جدید را روشن می‌کند و هم پایه‌های علم دینی را مشخص می‌نماید. این نظریه سه پایه دارد: علم لزوماً مبانی فلسفی دارد، قوام و تمایز علوم به موضوعشان است و عقل از منابع دین و علم دینی است. آنچه مهم است و کمتر به آن توجه شده این نکته است که علی‌رغم نو و بدیع بودن این نظریه، بنیاد و پایه‌های آن ریشه در منظومه فکری علامه طباطبایی دارد. مقاله حاضر درصدد تبیین این مطلب و روشن کردن تأثیر علامه طباطبایی در نگرش استاد جوادی آملی است. بدین منظور ابتدا سه پایه نظریه مذکور تقریر می‌شود، سپس نسبت آن با مکتب فلسفی علامه سنجیده می‌شود اما نقد آن، جز در یک مورد، به نوشتاری دیگر واگذار می‌گردد.

کلید واژه‌ها: علم دینی، فلسفه الهی، عقل، موضوع علوم، نقد علم جدید، جوادی آملی، علامه طباطبایی.

asadi@atu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)؛

۲. دانشجوی دکتری پژوهش محور حکمت و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی؛ sdlavasani@gmil.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۲/۱۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۵/۱۳

مقدمه

جوادی آملی از اندیشمندان جامع معقول و منقول در دوره معاصر است که پیرامون علم دینی نیز دیدگاه‌های جدیدی دارد. جامعیت و تسلط او بر حکمت اسلامی سبب می‌شود رویکرد وی به مسئله علم دینی مهم جلوه کند. آنچه تحت عنوان نظریه «علم دینی» در اندیشه‌های جوادی آملی مطرح است، هم پاسخی است به مسئله قدیمی تعارض علم و دین و هم راهی است برای مسئله جدی امروزی معرفت‌شناسانه ما درباره امکان و ضرورت علوم طبیعی و انسانی دینی. آنچه در این مجال برای ما اهمیت دارد، بُعد دوم نظریه او است و ما در این مقاله بنا داریم نگاه معظم‌له به علم دینی را در پرتو نظرات و اندیشه‌های تفسیری و حکمی علامه طباطبایی بررسی کنیم.

مهم‌ترین وجه بحث امکان یا عدم امکان علم دینی، جنبه معرفت‌شناسانه آن است. برخی از اندیشمندان دوره معاصر تلاش کرده‌اند نشان دهند که علم دینی امکان دارد و حتی دیگرانی کوشش کرده‌اند ثابت کنند که علم دینی ضروری است. در این میان، آیت‌الله جوادی رویکردی خاص به مسئله دارد، او ادعا می‌کند و بر ادعای خود استدلال می‌نماید که علم اگر علم است، دینی و اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف، ۳۴) و همان‌گونه که « $۲+۲=۵$ » محال است، «علم غیر دینی» هم «محال» است و همان‌گونه که « $۲ \times ۲ = ۴$ »، «علم غیر دینی هم نداریم» (همان، ۴۲). بنابراین، مسئله محوری و محل نزاع آن است که روشن کنیم حقیقت علم، دینی است نه سکولار (همو، بی تا) و تنها فلسفه است که مسئله را روشن می‌کند (همو، ۱۳۹۳ ب، ۲۹۸).

تقریر محل نزاع

جوادی بحث خود را بر سه پایه قرار می‌دهند: نخست اینکه علم لزوماً بر مبنایی فلسفی بنا شده است. دوم، قوام علوم و تمایز آنها به موضوعشان است. سوم، عقل همانند نقل از منابع دین است؛ با این سه پایه است که اثبات می‌کند علم غیر دینی محال است و ضرورتاً علم، دینی

است.

اما «علم دینی» مرکب از «علم» و «دینی» است و «دینی» وصف علم است. جوادی - همانند استاد خود علامه طباطبائی - علم را کاشفیت از واقع می‌داند؛ «حقیقت علم عین کاشفیت از واقع است، [که] همان موجود عینی را نشان می‌دهد» (همو، ۱۳۸۶ الف، ۳۳۲). بنابراین علم واقع‌نما است، «خواه از راه تجربی و نیمه تجربی باشد و خواه از راه برهان تجربیدی یا شهودی» (همو، ۱۳۹۱، ۶۵) و علم به «معنای فن جامع مسائل هماهنگ از جهات گوناگون» که اقسام گوناگونی دارد (همو، ۱۳۸۶ ب، ۸۶) از همین معنا گرفته شده است. علم دینی - که در نگاه وی همان علم اسلامی است - نیز در همین معنا ریشه دارد:

اگر علم است، اسلامی است و اگر علم نیست، که نیست... [زیرا] علم اگر علم است و روشمندانه بوده و به واقعیت رسیده است، یعنی فعل خد را شناخته است. این علم اگر علم است، اسلامی است، چه شرقی و چه غربی. (همو، ۱۳۹۳ الف، ۳۴)

بنابراین، علم دینی علمی است که معلوم آن خلقت و فعل خداست و تلاش دارد با بهره‌گیری از عقل و به صورتی روش‌مندانه به کشف خلقت بپردازد. معیار «دینی بودن یک مطلب آن است که از راه عقل برهانی یا نقل معتبر، اراده خداوند نسبت به لزوم اعتقاد یا تخلّق یا عمل به چیزی کشف شود» (همو، ۱۳۸۸ ب، ۲۰۸).^۱

فلسفه الهی و علم دینی

نخستین پایه نظریه جوادی آن است که فلسفه مبنای همه علوم است، زیرا فلسفه «جهان‌بینی است که از بود و نبود سخن می‌گوید» و به ما می‌گوید که «در جهان چه چیزی هست و چه

۱. این نگرش خلاف نگاه دکارتی و کانتی و اساساً نگاه جدید است. در رویکرد مدرن عقل کاشف نیست، چه برسد که کاشف اراده الهی باشد؛ عقل مدرن (سوژه) سازنده عالم و اراده است.

چیزی نیست»؛ بنابراین، موضوع علوم را تعیین می‌کند (همو، بی‌تا). اما فلسفه در نهاد خود نه دینی است و نه غیر دینی بلکه در بقا و استمرار است که الهی یا الحادی می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ب، ۱۶۹). به تعبیر دیگر، فلسفه در مسیر گسترش، توصیف و استدلال است که رنگ دین یا غیر دین می‌پذیرد، بیراهه می‌رود و به الحاد منجر می‌شود یا راه صحیح معرفت را طی می‌کند و فلسفه الهی می‌شود که جهان را فعل خدا می‌بیند. اما در نهاد خود، فلسفه صرف معرفت بشری است که بر پایه اولیات بنا شده است و نسبت به دین و غیر دین لا بشرط است.

نکته بعدی در نگرش او این است که «فلسفه دو کارکرد دارد: فلسفه مطلق و فلسفه مضاف... و هر علمی، فلسفه علم خاص خود را دارد... و هر فلسفه علمی، برخاسته از نگرش خاص فلسفی است» (همان، ۱۲۹). همچنین بین فلسفه الحادی از یک سو و فلسفه الهی و دین از سوی دیگر، محاربه و معانده غیر قابل الفت است و لاجرم باید یکی بر دیگری پیروز شود (همان، ۱۲۹-۱۳۰). بنابراین، علم از آنجا که از فلسفه برمی‌خیزد، «علم سکولار» به معنای علم بی تفاوت «و خنثی و بی طرف» نیست بلکه «یا الهی است یا الحادی»، زیرا فلسفه که مبدأ آن است، «امرش دایر میان نفی مبدأ و اثبات آن است، یعنی یا الهی است یا الحادی، یا خدا را از عالم حذف می‌کند یا با اذعان به وجود خدا و اینکه عالم مخلوق اوست، به کاوش در طبیعت می‌پردازد» (همان جا). علم «هم تابع فلسفه مطلق است و با الحاد متبوع خود همگی ملحد می‌شوند و موضوعات مسائل خود را بدون خدا می‌پندارند و علم را تنها محصول ذهن بشر می‌شمارند و هندسه مطالعاتی آنها... 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» (همو، ۱۳۸۹، ۱۱).

بنابراین، اگر فلسفه بی‌راهه رفت و الحادی شد، جهان را عاری از خدا و دین خواهد دید و جهان‌بینی الحادی ارائه می‌دهد که مولود آن علم الحادی است. اما «علوم طبیعی و تجربی به طبع و ذات خویش هیچ اقتضایی نسبت به الحاد ندارند و از رهگذر تحریف و خروج از

بازخوانی نظریه علم دینی جواد آملی در تئوئیدش علامه طباطبائی ۲۹

محدوده‌های خویش، دست مایه کفر و الحاد و ماده‌پرستی قرار می‌گیرند». در حقیقت، علم در ذات خود دینی است و علم غیر دینی محال است (همو، ۱۳۸۶، ب، ۱۲۸).

اما اگر فلسفه بی‌راهه نرفت، کج‌راهه نرفت و راه مستقیم را طی کرد، اول خودش را زنده می‌کند و می‌شود الهی... به برکت او همه علوم می‌شود الهی، زیرا... فلسفه الهی می‌گوید که یک مثلثی است که این مثلث برابر توحید سامان می‌پذیرد؛ عالم و علم و معلوم. این عالم مخلوقی از مخلوقات خداست، علم عنایتی از عنایت‌های الهی است، معلوم مخلوقی از مخلوقات خداست، مخلوقی از مخلوقات خدا با عنایت الهی در حال شناسایی فعل خداوند است. (همو، ۱۳۹۱، ۷۱-۷۰)

بنابراین دانشی که در فلسفه الهی ریشه دارد «صدر و ساقه» آن «همانند ظاهر و باطن و آستر و ابره (به معنای رویه) و اول و آخر و دلیل و مدلول همگی اسلامی خواهد بود» (همو، ۱۳۸۹، ۱۸) و برای تولید علم دینی، ابتدا باید فلسفه مطلق را از آسیب خطا و گزند اشتباه مصون کرد؛ در این صورت است که «به اسرار هستی راه می‌یابد» (همان، ۸) و مبدأیی برای علوم جزئی می‌شود. سرشت علوم را فلسفه می‌سازد، زیرا همه «دانش‌ها هم مسبوق به فلسفه مطلق اند و هیچ علمی نسبت به اسلامی بودن و نبودن لایبشرط و بی‌موضع نیست» (همان، ۱۱). نتیجه اینکه اگر فلسفه الهی باشد همه علوم به تبع آن، الهی و دینی متولد می‌شوند و الهی می‌مانند؛ «آنچه علم صائب نبود، اصلاً متولد نشد و نمی‌شود و گمان علم، چیزی را که علم نیست، علم نمی‌کند» (همان، ۱۲).

اگرچه این سخن در مقام ثبوت درست می‌نماید به این معنی که حقیقت عالم فعل و اثر خداست و همه موجودات آینه حق هستند، بنابراین علم هم که خاصه آن کشف واقع و حقیقت است، امکان ندارد غیر دینی باشد، زیرا حقیقت علم مطابقت با واقع است و گرنه علم نیست و واقع هم جز خدا و اسماء و اوصاف و افعال و آثار و اقوال خدا نیست. پس علم از

حیث وجود دینی است و امکان ندارد که دینی نباشد. اما در مقام اثبات با اشکالات جدی مواجه است و در مقام واقعیت موجود و علم رایج باید تأمل بیشتری صورت گیرد.

مسئله این نیست که علم موجود نواقصی دارد و این نواقص هم تنها در مبادی فلسفی و متافیزیکی آن است که اگر این نقص را حل کنیم و آسیب مذکور را از چهره علم بزدا کنیم، مشکل علم حل و علم دینی می‌شود؛ به تعبیر دیگر، اگر تلاش کنیم علت فاعلی و علت غایی را هم در حوزه علم وارد کنیم، علم دینی حاصل می‌شود. سخن آن است که حقیقت علم جدید امری دیگر است و ریشه در سوپرکتیویه دارد. در این نگاه انسان فاعل شناساست که با حیث درونی خود با جهان مادی مواجه می‌شود؛ به تعبیر دیگر، بشر با ویژگی سوپرکتیو خود و شعور فردی‌اش، فارغ از وحی و عقل کلی و صرفاً با قدرت استدلال خود، می‌کوشد به دانش برسد (بدیع، ۱۳۶۳، ۱۳).

در فرایند سوپرکتیویته - که با دکارت پا به عرصه گذاشت - فاعل شناسا معلوم را قطعه‌قطعه و از اصل آن جدا کرده و هویت الهی آنها را سلب کرده است، گرچه ظاهر آن علم است. به این دلیل علم جدید کاری با اندیشه ندارد و به دنبال حقیقت نیست بلکه علمی کاربردی است که برای حل مشکلات بشر کاربرد دارد (راسل، ۱۳۵۱، ۵۱). ما نمی‌گوییم که علم نباید کاربرد داشته باشد، علم چه طبیعی و چه انسانی هم باید کشف حقیقت کند و هم کاربرد عملی داشته باشد، اما این مسئله‌ای است که با ماهیت علم جدید سازگار نیست. بنابراین نظریه آیت‌الله جوادی آملی با واقعیت موجود علم جدید سازگار نیست.

علم دینی بر اساس موضوع شناخت

پایه دوم نظریه استاد جوادی آملی، موضوع علوم است؛ تمایز علوم به موضوعات آنها، تمایز روش‌ها به موضوعات و معلومات علوم، و همچنین صبغه دینی یا غیر دینی علوم نیز به موضوعات آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ الف، ۲۴ و ۲۷). به عقیده آقای جوادی، موضوع همه علوم فعل خداوند است، بنابراین علم، چه شرقی باشد و چه غربی، علم اسلامی است، زیرا علم

بازخوانی نظریه علم دینی جوادی آملی در تئودیشة علامه طباطبائی ۳۱

روش مند به واقعیتی رسیده است که آن فعل خداوند است؛ بنابراین اینکه انسان شناسنده تفاوتی در ماهیت علم ایجاد نمی کند (همان، ۳۵-۳۴). خلاصه استدلال استاد این است که وقتی بحث درباره فعل معصوم دینی است، امکان ندارد که بحث درباره فعل خدا دینی نباشد و علم از افعال خدا بحث می کند، زیرا هر جا که برود آثار و افعال خداست و دیگر هیچ. بنابراین، علم غیر دینی محال است، همان طور که «دو دو تا پنج تا محال» است (همو، بی تا).

جهان غیر از خدا و افعال و آثار خدا، هیچ نیست. جهان را خدا و افعال او فراگرفته است. علم به هر گوشه ای که تعلق بگیرد، دینی است. پس علم غیر دینی محال است. ما هر چه بشناسیم یا خدا است یا آثار، اقوال، افعال و اوصاف او... سرنوشت علم را، معلوم تعیین می کند... پس علم غیر دینی نداریم... [وقتی] بحث فعل، قول و تقریر معصوم دینی است، چطور بحث از فعل و قول و اوصاف خدا دینی نیست؟... خدا چنین گفته است، علم دینی است، خدا چنین کرد، علم دینی نیست؟ [پس] فرض ندارد که ما علم غیر دینی داشته باشیم، علم غیر دینی محال است. (همو، ۱۳۹۳ ب، ۲۹۹)

روشن است که موضوع علم را فلسفه تعیین و تضمین می کند و فلسفه الهی اثبات می کند که در جهان جز خدا و اسماء و آثار خدا نیست، پس علم هم طبیعت شناسی نیست بلکه خلقت شناسی است. «پس در فلسفه الهی، علم غیر دینی نداریم، یعنی محال است که علمی داشته باشیم که دینی نباشد، زیرا در آن می خواهید فعل خدا را بشناسید» (همان، ۳۰۰-۲۹۹).

عقل و علم دینی

عقل یکی از پرکاربردترین واژگان در نظریه علم دینی است. دو نیرو در وجود انسان است که از هر دو به عقل تعبیر می شود؛ عقل نظری که نیروی فهم است و عقل عملی که نیروی انگیزه و عمل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج، ۱۲۰). این دو عقل، هر یک درجات و مراتب

۳۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

مختلف و فروع و احکام خاص خود را دارند؛ «احساس، تخیل، توهم، تعقل و جزم در برابر شک از شئون عقل نظری و نیت، اراده، عزم، در مقابل تردید از شئون عقل عملی است» (همو، ۱۳۸۳، ۲۶۴). بدیهی است بحث ما درباره عقل نظری است که قوه درک و علم آور است، زیرا «علم خود محصول عقل است» (همو، ۱۳۸۶، ۱۴)؛ عقل «به معنای نیروی ادراکی ناب» که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است» (همان، ۳۱). استاد جوادی از همان ابتدا عقل مشوب به وهم و خیال را از حوزه بحث بیرون می‌کند و تنها به «عقل منزله از وهم و خیال و قیاس و گمان» توجه می‌کند و آن را «معیار استنباط» می‌داند (همو، ۱۳۸۶ الف، ۲۸۷). اما عقلی که در بحث علم دینی مورد توجه ماست، صرفاً عقل تجریدی نیست که در فلسفه و کلام به کار می‌رود، بلکه گستره آن شامل عقل تجربی، عقل نیمه تجربی-نیمه تجریدی، عقل تجریدی و عقل تجریدی ناب می‌شود (همو، ۱۳۸۶ ب، ۱۵).

علم تجربی، ریاضیات، علوم فلسفی، کلامی و عرفانی همگی با عقل تأمین می‌شوند و عنوان عقل همه این علوم متفاوت را فرامی‌گیرد. (همان، ۱۴)

از اصول اندیشه‌ای استاد درباره عقل آن است که «فتوا به انفکاک عقل از دین و جدایی دین از عقل» سخنی ناصواب است، زیرا عقل در مقابل دین و وحی نیست بلکه از منابع «دین» و در قبال «نقل» است، نه در برابر «دین»؛ زیرا مطلب دینی گاهی از عقل به تنهایی، زمانی از نقل به تنهایی و گاهی از مجموع عقل و نقل استنباط می‌گردد و همواره عقل در قبال سمع و نقل است. ایشان تأکید دارند که این مطلب از مبدعات ایشان نیست بلکه جزو اصول مسلم علوم دینی است و منظور از تعبیر تقابل عقل و شرع نیز تقابل عقل و نقل بوده است (همو، ۱۳۸۸ ب، ۱۹۴-۱۹۲).

عقل برهانی که از گزند مغالطه و آسیب تخیل مصون است، به منزله رسول باطنی خداوند است که همانند متن نقلی، از منابع مستقل معرفت دینی و مصادر

فتاوی شرعی به شمار می آید و از اعتبار اصیل و حجیت ذاتی برخوردار است.

(همان، ۱۶۲)

با توجه به اینکه عقل صرفاً عهده دار ادراک و فهم قوانین دینی است و سهمی در بُعد هستی شناختی دین ندارد، یعنی حکمی ایجاد نمی کند، «شریعت ساز و مبدأ و میزان آن نیست بلکه همچون آینه نماینگر دین و همچون چراغ روشن گر محتوای آن است» (همو، ۱۳۸۶ ب، ۲۴). بنابراین، معرفت و علم انسان اگر صادق و حق باشد، «حتماً با هدایت الهی... و حتماً دینی است» زیرا «با اراده خدا... از مصباح عقل بنده خدا تلالو می کند»، پس «حتماً از ناحیه الهی است»... بنابراین، اگر در ذهن انسانی خاطی و تبهکار و عاصی «مطلب قطعی برهانی درخشید»، معرفت او دینی است نه بشری، زیرا عقل منبع دین است؛ او «معرفت عقلی دینی» را که در قبال «معرفت نقلی دینی» است، کسب کرده است. پس عقل در مقابل دین نیست بلکه «هوا و هوس و گرایش به مکتب های الحادی» در مقابل دین است.

با این نگاه، «عقل دست اندر کار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست» (همان، ۶۲). معرفت و علم طبیعت نیز همانند معرفت شریعت است، یعنی معرفت دینی هم شامل طبیعت است و هم شریعت. «معرفت صائب از نظام عینی جهان، علم دینی است، زیرا هم مبدأ فاعلی آن خدای سبحان است که همه نعمت های علمی و عینی از اوست، و هم غایت آن بهره وری صحیح در بخش عقاید اخلاق و اعمال و تحصیل رضا و لقای الهی است» (همو، ۱۳۸۸ ب، ۱۹۸-۱۹۴).

خلاصه اینکه، در نگاه استاد «عقل مدرک است»، «هم مفتاح است و هم مصباح» (همو، ۱۳۸۶ ب، ۴۲، ۵۰ و ۵۲)، کلیدی است که انسان را به گنجینه قرآن و روایات می برد تا از آنها استفاده کند، و چراغی است که فهم متون دینی و کتاب تکوین را میسر می کند (همو، ۱۳۸۸ د، ۴۴۸). اما باید به محدودیت های آن توجه داشت؛ عقل مجاز نیست که در جزئیات وارد شود (همو، ۱۳۸۶ ب، ۵۹)، ادراک ذات حق تعالی نتواند کند (همان، ۵۶) و با بنای عقلا نیز متفاوت

است، «زیرا اولی از سنخ علم است و دومی از سنخ عمل» (همان، ۷۹). در عین حال، شعاع عقل کم نیست، بحث اعتبار و حجیت آن تا «نمایاندن و کشف واقع از اصول موضوعه» گسترده‌گی دارد (همان، ۲۷).

نقص‌های علم جدید و نظریه علم دینی

بر اساس سه مبنای مذکور است که استاد نقص‌های علم جدید و نظریه علم دینی را تبیین می‌کند. علوم تجربی جدید بر پایه تجربه بنا شده‌اند و تجربه بر «عقل تجریدی تکیه می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ۲۸) اما محدودیت روشی و معرفتی دارد (همو، ۱۳۸۶، ۱۲۰-۱۲۱) و راه منحصر به فردی نیست (همو، ۱۳۸۸ الف، ۱۱۶)، نه می‌تواند جهان‌بینی ارائه دهد و نه در ذات آن الحاد نهفته است (همو، ۱۳۸۶، ۱۲۲). اما اشکال مهم‌ترین علم جدید تجربی، معیوب بودن آن است، زیرا «منقطع الاول و الآخر است و مبدأ فاعلی و غایی برای طبیعت نمی‌بیند». بنابراین باید در «سرشت چنین علمی باید بازنگری شود و عیب و نقص اساسی آن برطرف گردد» و آن منوط است به «تجدیدنظر در مقابل قرار دادن علم و دین» (همان، ۱۴۰). این جاست که بحث از علم دینی ضرورت پیدا می‌کند.

آیت‌الله جوادی عیب و نقص اصلی علوم جدید را در این می‌داند که رابطه جهان را با خدا قطع کرده، به مبدأ و غایت جهان و علل فاعلی و غایی آن بی‌توجه است، طبیعت را موجودی بی‌جان فرض کرده نه خلقت و آفرینش و فعل حکیمانه خداوند، و صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می‌پردازد. این نگرش «علم را زاییده فکر بشری می‌پندارد نه بخشش خدا» در نتیجه «علمی مردار تحویل می‌دهد» (همان، ۱۳۵).

بنابراین ضرورت دارد نقایص و معالیل علم جدید زدوده شود. اما نباید به دامان افراط افتاد و علم جدید را به کلی معیوب دانست، زیرا علم اگر علم باشد، نه وهم و خیال، روش‌مند است و به واقعیت می‌رسد (همو، ۱۳۹۲، ۳۴-۳۵). چنین علمی به یقین دینی و اسلامی است، «زیرا علم

بازخوانی نظریه علم دینی جوادی آملی در تئوآندیش علامه طباطبائی ۳۵

صائب تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است،^۱ گرچه فهمنده، این حقیقت را در نیابد و خلقت خدا را طبیعت بیندارد (همو، ۱۳۸۶، ب، ۱۴۴)؛ امکان ندارد علم غیر دینی باشد، زیرا موضوع آن کار خداست (همو، ۱۳۹۱، ۷۱).

علامه جوادی راه کسانی که بنا دارند علم جدید را ویران کنند، افراطی می‌داند و تلاش می‌کند نظریه‌ای خارج از افراط و تفریط ارائه دهد. مبنای نظری وی در علم دینی بر این پایه است که «واقع مطلق است و علم و معرفت مطلق امکان‌پذیر، گرچه در مواردی خطا نیز واقع می‌شود و همه معارفی که بشر به آنها رسیده است، صواب و مطابق با واقع نیست». بر اساس عقیده ایشان، اگر آن‌گونه که فلسفه علم جدید درباره علم رایج می‌گوید، گفتیم علم فرضیه است نه معرفت یقینی و قطعی، البته فرضیه‌ای که بهره‌ای از حقیقت دارد، طبعاً علم، دینی نیست بلکه اصلاً علم نیست و وهم، خیال و جهل مرکب است، «زیرا نه واقع نسبی است و نه معرفت» (همان، ۱۴۶). اما اگر گفتیم «در علوم تجربی هر جا در حکمت نظری از بود و نبود خبر داد حجت خداست و هر جا در حکمت عملی از باید و نباید خبر داد باز هم حجت خداست. تفسیر عالمانه فعل و قول خدا هر دو حجت است و هر دو تأمین‌کننده محتوای اسلام هستند» (همان، ۱۴۲) علم، دینی است. بنابراین، نه باید راه تفریط یعنی ظاهرسازی را پیمود (همو، ۱۳۸۶، ب، ۱۳۷) و نه راه افراط که بنا دارد همه فرمول‌ها و قوانین علمی را از نقل استنباط بکند (همو، ۱۳۸۸ الف، ۱۲۶). راهی که ایشان پیشنهاد می‌کنند، راه گذر از افراط و تفریط و پیمودن راه میانه در علوم اسلامی است که می‌توانیم از آن به نظریه «تهذیب» و «تکمیل» یاد کرد (نه تأسیس)، زیرا هدف آن است که معایب و نواقص علم جدید بر طرف شود (همان، ۱۴۴-۱۴۰).

خدا سه کار کرده: یکی سفره پهن کرده تا معلوم بشود که چیزی در عالم نیست مگر خدا و افعال خدا. کار دوم اینکه فرمود من شما را جانشین خودم

۱. محال است «فهم از طبیعت در صورتی که حقیقتاً علم یا کشف اطمینان‌آور باشد، فاقد حجیت و اعتبار شرعی تلقی گردد و تفسیر فعل خدا قلمداد نشود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ۱۴۳).

قرار دادم... بعد هم فرمود آنچه در زمان و زمین است من برای شما مسخر کردم بفهم!... استعمار از مقدس‌ترین واژه‌های قرآنی است که بعد به صورت نحس‌ترین واژه‌ها درآمد. استعمار قرآنی که در سوره «هود» آمد فرمود: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود، ۶۱)، یعنی من مستعمرم شما جزء مستعمرات من هستید... من به جِدّ از شما می‌خواهم زمین را آباد کنید. من مستعمرم، از شما طلب می‌کنم زمان و زمین را آباد کنید چون غرضه را به شما دادم، همه امکانات را به شما دادم، از شما می‌خواهم که زمین و ضمیر را آباد کنید. (همو، بی تا)

در نهایت استاد از سه مبنای فوق نتیجه می‌گیرد:

علم غیر دینی اگر علم باشد، یعنی واقعیت را کشف بکند، الا و لابد دینی است و اگر خطا باشد، جهل باشد، و خطیئه که دیگر علم نیست. (همو، ۱۳۹۳، ۳۰۳)

بازگشت به علامه طباطبایی

به نظر می‌رسد ریشه نظریه جواد در علم دینی را باید در نگاه علامه طباطبایی جستجو کرد. علامه چند مطلب اساسی دارد که نشان می‌دهد امکان ارائه نظریه‌ای جامع درباره علم دینی وجود دارد؛ نخست، توجه خاص ایشان به فلسفه الهی و مبنا بودن آن برای علوم جزئی، دوم، نگاه معرفت‌شناسانه ایشان به علم و سوم، توجه ویژه به جامعیت اسلام و عقل. علامه نیز انسان را موجودی الهی می‌داند.

نیازمندی علوم به فلسفه و فلسفه الهی

نخستین مطلب، اصل نیازمندی علوم به فلسفه است:

فلسفه از همه علوم گسترده‌تر است، زیرا موضوعش - که موجود باشد - وسیع‌تر

بازخوانی نظریه علم دینی جوادی آملی در تئودیش علامه طباطبائی ۳۷

از همه موضوعات علوم است و دربرگیرنده همه چیزها است. بنابراین، همه علوم در ثبوت موضوعات خود بر فلسفه توقف دارند، اما فلسفه در ثبوت موضوع خود توقف به هیچ علمی ندارد. (طباطبائی، بی تا ج، ۵)

بنابراین، رابطه فلسفه و علم، رابطه اعم و اخص است که مجموعه علوم -چه حقیقی و چه اعتباری یا به زبان دیگر، چه نظری و چه عملی و به زبان امروز ما، چه علوم طبیعی و ریاضی و چه علوم انسانی و اجتماعی- همگی متکی به فلسفه هستند.

هر یک از علوم، اعم از طبیعی یا ریاضی -خواه با اسلوب تجربی پیش برود و خواه با اسلوب برهان و قیاس- شیء معینی را که اصطلاحاً موضوع آن علم نامیده می شود، موجود و واقعیت دار فرض می کند و به بحث از آثار و حالات آن می پردازد و واضح است که ثبوت یک حالت و داشتن یک اثر برای چیزی وقتی ممکن است که خود آن چیز موجود باشد. پس اگر بخواهیم مطمئن شویم چنین حالت و آثاری برای آن شیء هست باید قبلاً از وجود خود آن شیء مطمئن شویم و این اطمینان را فقط فلسفه می تواند به ما بدهد. (همو، ۱۳۶۴، ج ۱، ۳۶)

علوم دو نیاز به فلسفه دارند؛ **فحست**، اثبات موضوع آنها، زیرا هر علمی موضوعی خاص دارد که از آن به عوارض ذاتی آن تعبیر می شود (همو، ۱۴۰۳، ج ۱، ۳۰) و تمایز علوم هم به تمایز موضوعات آنهاست. بنابراین، فلسفه الهی که از موجود بحث می کند، علوم زیر مجموعه آن واقع می شوند.

تمایز علوم به تمایز موضوعات است، یعنی نسبت میان دانش ها در نسبتی که بین موضوعات آنهاست سنجیده می شوند. و علم، هر گاه کلی و اشرف باشد، علم اعم نامیده می شود و هر گاه جزئی و سافل و اخص است، به علم اخص موسوم

دوم، همه علوم به فلسفه منتهی می‌شوند، چرا که هر علمی موضوعی دارد که همه مسائل و محمولات آن عوارض ذاتی آن موضوع محسوب می‌شوند (همان‌جا).

همه علوم به علمی عام‌تر منتهی شوند که از عام‌ترین چیزها بحث می‌کند و آن علم الهی است که از حالات موجود از آن جهت که موجود است، بحث می‌کند؛ علوم دیگر تحت این علم واقع می‌شوند. (همان‌جا)

به تعبیر دیگر، مبادی علوم در فلسفه اثبات می‌شود. بنابراین، همه برهان‌هایی که در علوم جزئی اقامه می‌شوند، برهان‌های شرطی هستند، زیرا آن علوم وجود مبادی را فرض گرفته‌اند و آن مبادی برای آنها اصول موضوعه محسوب می‌شوند؛ حتی اگر دانشمندان، آنها را انکار کنند نیز باز تسلیم آنها هستند (همان، ۲۶۱-۲۶۰).

از همین مختصر مشخص می‌شود که دو پایه نخست نظریه علم دینی ریشه در اندیشه علامه طباطبایی دارد. علامه فلسفه را به علم بازشناسی حقایق اشیا از اشیایی که فاقد حقیقت هستند تعریف می‌کند، یعنی فلسفه علمی است که میزانی برای حقیقت محسوب می‌شود (طباطبایی، بی تا ب، ۱۱-۱۲)، آن‌گاه نشان می‌دهد که بشر در راه فلسفی خود، با تلاش و بحث و فحص به جایی می‌رسد که از عالم طبیعت به ماوراء طبیعت و مسئله مبدأ می‌رسد و این همان فلسفه الهی است که از هستی خدا پژوهش می‌کند؛ همه موجودات و پدیده‌هایی که موضوع فلسفه عمومی هستند، از پراکندگی و تششت به سوی وحدت و یک‌پارچگی کشانده می‌شوند.

نقد علامه به دنیای مدرن آن است که بین فلسفه الهی و مسائل زندگی - از جمله فرهنگ و علم - کاملاً جدایی انداخته و قوانین وضعی و قراردادی را به کلی از مسئله خدا و دین تفکیک کرده‌اند (همان، ۳۰-۱۳). این همان نگاهی است که جوادی آملی نیز دنبال می‌کند که اولاً، فلسفه در ابتدای امر سکولار و بی‌طرف است و ثانیاً، اگر فلسفه الحادی شد، علم هم به بی‌راهه

بازخوانی نظریه علم دینی جواد آملی در تئودیش علامه طباطبائی ۳۹

می‌رود و اگر فلسفه الهی باشد، علم هم دینی می‌شود. البته به نظر می‌رسد تعبیر استاد از شاگرد دقیق‌تر باشد، زیرا علامه پژوهش فلسفی و مکتب اصلی معرفتی درباره وجود را به دو بخش، سوفسطایی / ایدالیستی و فلسفی / رئالیستی (فلسفه و سفسطه) تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۶۴، ج ۱، ۵۲-۸۷). البته منظور از سفسطه صرف جریان سوفیسم در یونان باستان نیست بلکه شامل سراسر جریان ایدالیستی است که مدعی است نمی‌توان به حقیقت دست یافت. به این دلیل، بسیاری از فلسفه‌های جدید غرب در حوزه تعریف قرار می‌گیرند (گاتری، ۱۳۷۵، ۱۳ و ۲۰-۲۲).

نکته دوم اینکه منظور ایشان از ایدئالیسم و رئالیسم، صرف ایدئالیسم و رئالیسم معرفتی نیست بلکه در وهله نخست وجودی است و سپس معرفتی، زیرا بحث از واقعیت است. اگر بگوییم واقعیتی در خارج هست، رئالیست وجودی هستیم (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ۳۴) و اگر بگوییم می‌توانیم به این واقعیت دست پیدا کنیم، رئالیست معرفتی (همان، ۱۳۱؛ همان، ج ۲، ۳۵). اما اگر بگوییم واقعیتی نیست و حقیقتی وجود ندارد، چنانکه گرگیاس گفته است، طبعاً ایدئالیست وجودی هستیم که وجود خارجی را انکار کرده‌ایم (همان، ج ۱، ۶۱) و اگر بگوییم نمی‌توانیم به خارج علم پیدا کنیم و علم ما کاشف و بیرون‌نما نیستند، یعنی اگر حقیقتی هم باشد ما به آن دست پیدا نمی‌کنیم، ایدئالیست معرفتی هستیم (همان، ۶۸-۶۹). در هر دو صورت، فلسفه در برابر سفسطه می‌نشیند.

ضرورت دارد که در آنچه سوفسطائیان می‌گویند که «جهان‌پنداری بیش نیست» و آنچه فیلسوف می‌گوید که «در خارج حقایق ثابتی است» تأمل کنی... مقصود ما از واژگان «اصیل»، «واقع»، «آنچه در واقع است»، «حقیقت»، «وجود» و «منشأ آثار» همان است که در مقابل آنان اثبات می‌کنیم. (همو، ۱۴۱۵، ۵۶)

بنابراین دو راهی که فلسفه و سفسطه یا به تعبیر دیگر، فلسفه الهی و فلسفه الحادی و مادی پیش‌روی ما قرار می‌دهند، دو نگاه متمایز و متناقض نسبت به عالم ارائه می‌دهند و طبعاً دو نوع علم در اختیار ما قرار می‌دهند، اولی علمی غیر دینی و دومی علمی دینی.

به علاوه، علامه به پیروی از ملاصدار معتقد است همه موجودات عالم، معلول و عین ربط به علت، یعنی خدای سبحان هستند؛ آنان در متن ذات خود به وجود واجب نیازمند هستند (طباطبایی، بی تا ج، ۲۰). جهان هستی نشان و آیت خداست (همو، ۱۴۱۷، ج ۶، ۱۴۶) و به سوی منتهای خود، یعنی خدای سبحان پیش می‌رود؛ این سیر «ناچار ضروری التحقق و حتمی الوقوع» (همو، ۱۳۶۴، ج ۵، ۱۷۴) و قانونی کلی است (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ۲۹۱). انسان نیز از این قانون تبعیت می‌کند (همان، ۱۱۱) و خودش و آثارش به سوی خداوند می‌رود و به او منتهی می‌گردد (همان، ج ۶، ۲۹۴-۲۹۳؛ همان، ج ۱۹، ۴۷).

از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که در مقام نفس الامر و ثبوت، علم دینی است زیرا کاشف حقیقت است و حقیقت قانون کلی الهی است که بر جهان حاکم است. بنابراین، تا اینجا ریشه دو پایه از پایه‌های نظریه علم دینی مشخص شد؛ پایه سوم عقل است که با آن علم دینی شکل می‌گیرد.

مفهوم و کارکرد عقل

علامه طباطبایی عقل را به ادراک حقایق و قوه تشخیص حق از باطل و خیر از شر تعریف می‌کنند (همان، ج ۹، ۲۵۲-۲۵۱). عقل جزو ساختار وجودی و سرشت انسان است که در امور نظری حق را از باطل تشخیص می‌دهد و در امور عملی خیر و شر و امور نافع و زیان‌آور را بازشناسی می‌کند، همراه و هماهنگ با فطرت است و حرکت انسان در مسیر طبیعی آن است؛ اگرچه برخی به دلیل امیال نفسانی، عقل و حکم آن را نادیده می‌گیرند و از جاده اعتدال خارج و به انحراف افراط و تفریط کشیده می‌شوند (همان، ج ۲، ۲۵۴).

علامه نگاهی رئالیستی به کارکرد عقل دارد و معتقد است به وسیله عقل می‌توان حقایق را ادراک کرد (همان، ج ۲۰، ۱۵). این نگاهی است که تولید علم دینی را موجه می‌کند، زیرا «فعل خدا نفس واقع خارجی است» و «کار عقل تشخیص خصوصیات فعل خدا و کشف مجهولات است». «همه آیات قرآن که انسان را به تعقل، تذکر، تفکر، تدبیر و امثال آن

بازخوانی نظریه علم دینی جوادی آملی در تئوآندیش علامه طباطبائی ۴۱

فرامی خواند، به این معنی دلالت دارند و اگر عقل حجت نبود، این فراخوانی فایده‌ای نداشت» (همان، ج ۸، ۶۰). بنابراین، حجیت عقل ذاتی و دایمی است و حکم آن هرگز باطل نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۰۳، ۳۱۴).

علامه معتقد است هیچ‌گاه تعارضی بین حکم قطعی عقل و شرع رخ نمی‌دهد: «محال است که حکم شرع مخالف با حکم عقل و فطرت باشد یا حکم عقل مخالف با حکم فطرت یا شرع باشد با حکم فطرت مخالف حکم عقل یا شرع باشد» (حسینی طهرانی، بی‌تا، ۱۱۹)؛ تعارضات ظاهری هم در واقع، تعارض نیستند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۶۱).

نکته آخر اینکه از نظر علامه طباطبائی علوم تجربی مبتنی بر حکم عقل هستند. منظور از علوم عقلی نیز فلسفه است. این پایه سوم نظریه علم دینی است.

روشن است که تجربه و صدق آن با تجربه دیگری حاصل نمی‌شود بلکه علم به صحت و درستی تجربه از راهی جز راه حس حاصل می‌شود. بنابراین اعتماد بر حس و تجربه ضرورتاً اعتماد بر علم عقلی است. (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ۵۱)

حقیقت علم و نقد علم جدید

لب نظر علامه درباره علم آن است که ویژگی خاص علم کاشفیت است، «پیوسته علم با خاصه کاشفیت خود دستگیر می‌شود نه بی‌خاصه و گرنه علم نخواهد بود (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ۳۴-۳۵).

واقعیت علم، واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما، کاشف از خارج است. و هم از این‌روی فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی است محال. و هم چنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف، بی‌داشتن یک مکشوف بیرون از خود فرضی است محال. (همان، ج ۱، ۱۶۵)

نتیجه این سخن همان می‌شود که جوادی آملی بیان کرده که علم ربطی به عالم ندارد و علم

اگر علم باشد نه وهم و خیال، حتماً کشف واقعیت می‌کند.

به باور علامه، علم واسطه بین انسان و موجودات خارجی است و انسان هرچه را در مسیر زندگی و معاش دنیویش می‌فهمد و درک می‌کند، به وسیله علم است. علم حقیقتی است که در وجود انسان نهفته است، ادراکی ذهنی که مانع از ورود نقیض خود در ذهن است. بنابراین، علم مساوی با یقین است (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ۵۲). این جاست که علامه نگاه پوزیتیویستی به علم را نقد می‌کند و معتقد است بر هیچ منطق صحیحی استوار نیست. این منطق بی‌پایه ماده‌گرایی و ماده‌پرستی است که می‌خواهد بر اساس شواهد مادی و تجربی، نسبت به ماوراء طبیعت حکم کند (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ۱۰۶-۱۰۴). نقد علامه به همین جا ختم نمی‌شود بلکه سراسر جریان فلسفی غربی را شامل می‌شود؛ به تعبیر خود ایشان «فلسفه ایدئالیستی غرب» (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ۵۰).

نقد اساسی علامه بر علم جدید این است که در فلسفه علم جدید (نگرش پوزیتیویستی) جایز نیست علم جز بر ادراک حسی تکیه کند و تنها معیار قابل اتکا حس و تجربه است. این خطاست، زیرا خطا در حس کمتر از خطا در امور عقلی نیست. تشخیص خطای علمی بر عهده حس و تجربه نیست بلکه علوم عقلی - یعنی فلسفه - با قواعد عقلی است که می‌تواند آن را تشخیص دهد. دلیل این امر آن است که در هر تجربه‌ای قیاسی نهفته است که از آن طریق برای ما یقین یا جهل مرکب حاصل می‌شود. این همان سخن استاد جوادی آملی است که در هر تجربه‌ای قیاسی خفی قرار دارد.

مطلب بعدی که علامه بر آن تأکید می‌ورزد، آن است که صحت تجربه تنها از طریق عقل به دست می‌آید و علوم تجربی بر علوم عقلی تکیه دارند، اگرچه این اعتماد ناخودآگاه است، زیرا در همه علوم تجربی که امر بر مشاهده و آزمون است و حکمی کلی صادر می‌شود، این نیروی عقل است که حکم کلی را از مسائل حسی و جزئی بیرون می‌کشد. بنابراین، عقل، یعنی «مبدی... که این تصدیق‌های کلی و احکام عمومی بدان منتهی می‌شود»، مبدأ صدور احکام

بازخوانی نظریه علم دینی جوادی آملی در تئودیشی علامه طباطبائی ۴۳

کلی در علم است. «بنابراین اعتماد بر حس و تجربه ضرورتاً موجب اعتماد بر علم عقلی است» (همان، ۵۱).

بنیان‌گذاری علم دینی

چنانکه آیت‌الله جوادی آملی بیان کرده‌اند، موضوع علم در اندیشه صحیح که مبتنی بر حکمت و فلسفه الهی است، فعل الله و آثار خداست، زیرا همه موجودات مخلوقات و آیات خدا هستند. علامه طباطبائی نیز بیان می‌گوید انسان دو علم دارد: علم و معرفت به آیات آفاقی و علم و معرفت به آیات انفسی (همان، ج ۶، ۱۶۹). از اینجا می‌توانیم مبنای دیدگاه جوادی آملی در علم دینی را بر اساس نگرش علامه طباطبائی کشف کنیم. چرا ما نیازمند علم دینی هستیم؟ زیرا حقیقت علم معرفت به آیات الهی است. معرفت و علم آیات، به‌طور کلی به ما معرفت و علم به خدای سبحان و اسما و صفات و افعال او می‌دهد. این معرفت ما را به حقیقت متعالی حق تعالی رهنمون می‌شود که او خالق و مالک هر چیز و پرورش‌دهنده و مراقب اعمال هر فردی است. هدف از آفرینش انسان نیز این است که آن را به فعلیت برساند. همه این امور با علم کشف می‌شود.

بنابراین معرفت آفاقی و انفسی دو علم دینی هستند که هر دو، از علوم آیاتی هستند، زیرا نشانه‌های خدا را نشان می‌دهند و هر دو، سیر به سوی خدا هستند که معرفت به خدا و صفات و افعال و آثار او را فراهم می‌سازند (همان، ۱۷۰-۱۶۹).

نکته مهم‌تر که در دستگاه فلسفی علامه طباطبائی پررنگ است امام در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی به آن توجه جدی نشده است، آن است که آغاز پژوهش فلسفی از اصل واقعیت است. این نوعی نوآوری در حکمت اسلامی است که پیش از ایشان مطرح نبوده که بحث فلسفی را با نفی سفسطه و اثبات واقعیت آغاز کنند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۱۸).

نکته مهم دیگر آن است که ایشان از بحث هستی‌شناسانه واقعیت به بحث معرفت‌شناسانه کشف واقع و بیرون‌نمایی علم رسیده‌اند (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ۳۷-۳۵). ثمره این بحث آنجا روشن

می‌شود که روح فلسفه و علم جدید به انکار علم، به معنای کشف واقع می‌انجامد. فلسفه جدید به‌ویژه با کانت-فلسفه را به معرفت‌شناسی تقلیل داد، به این معنی که واقعیت در دسترس علم ما نیست. اما در نگاه علامه معرفت برآمده از وجود و واقعیت است، بنابراین علم ریشه در واقعیت نفس‌الامری دارد و این تمایزی است که علم دینی را از علم جدید جدا می‌کند؛ حقیقت علم دینی اکتشاف واقع است و فلسفه علم اعلی است که علوم در دل آن قرار دارند. بدون پایه‌های فلسفی امکان ندارد علم حاصل شود، زیرا چنانکه تأکید شد، فلسفه پژوهش از واقعیت است که از آن به «وجود» و «موجود» تعبیر می‌شود. این به آن معنی نیست که علم دینی ویژگی کارکردی و کاربردی ندارد بلکه با توجه به بحث ادراکات و تفکیک ادراک حقیقی و اعتباری و اینکه ادراکات اعتباری وجه عملی دارند، به‌خوبی به جنبه کاربردی علم دینی نیز توجه شده است.

بر این اساس، علامه راهی را گشوده است که در آن علمی تأسیس می‌شود که علم اکتشافی است و حقایق واقعی خارجی را پژوهش می‌کند. با این دیدگاه، ساحت جدیدی در علم به‌وجود می‌آید که ریشه علم را در واقعیت و طبعاً فلسفه می‌جوید. این نحوه ورود به علم دینی حداقل باید بگوییم در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی متعین نیست، اما پایه فلسفی علم دینی وی را باید در نگاه علامه طباطبایی جستجو کرد.

نتایج مقاله

نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی، نظریه‌ای است که در بستر رویکرد حکمی-تفسیری ایشان شکل گرفته است و سه پایه آن ریشه در نگرش سنت حکمی اسلامی به‌ویژه نگاه حکمی و تفسیری علامه طباطبایی دارد. نخست اینکه، نگرش استاد جوادی درباره مبانی فلسفی علم منطبق بر نگاه علامه طباطبایی است، زیرا نتیجه طبیعی رویکرد علامه در نیازمندی علوم به فلسفه آن است که اگر فلسفه الهی باشد، علم هم ناگزیر دینی و اسلامی است. دلیل اینکه علم جدید پوزیتیویستی است آن است که علم از فلسفه الهی جدا شده و در دام سفسطه و ایدئالیسم

گرفتار شده است.

دوم، اینکه تمایز و قوام علوم به موضوعات آن است و اینکه همه عالم، فعل و معلول خدای سبحان است، نیز مبنایی هستند که حکمت متعالیه و فلسفه علامه بر آن استوار هستند. بر اساس این نگرش، موضوع همه علوم - ضرورتاً - خدا و آثار و افعال خداست، همه موجودات به خدا باز می گردند و لذا علوم باید به علت فاعلی و غایی موجودات و معلومات خود توجه کنند. در این ساحت، تعبیر علامه طباطبائی از دوگانه علم و معرفت آفاقی و انفسی از تعبیر علم خلقت شناسانه استاد جوادی دقیق تر و کارآمدتر است، زیرا به دو جنبه علم توجه کرده است.

سوم، عقل منبع فهم و درک است و نه تنها با دین تقابل و تعارضی ندارد بلکه خود یکی از منابع دین است. بنابراین اگر مطلبی را عقل بفهمد، معرفتی دینی است، زیرا عقل جزیی از دین و یکی از منابع آن است. توجه استاد جوادی به اینکه تجربه جزیی از فرایند عقلی است، عقل در برابر دین نیست بلکه جزیی از آن است، شناخت و علم مبتنی بر عقل است و... همگی ریشه در اندیشه بنیادین علامه طباطبائی دارند.

بنابراین، نظریه علم دینی جوادی آملی - چه با آن موافق باشیم و چه منتقد آن - علی رغم اینکه نظریه ای بدیع و درخور اعتنا در حوزه حکمت متعالیه است، ریشه های آن را باید در مکتب تفسیری و فلسفی علامه طباطبائی یافت. آنچه اندیشه علامه را از استاد جوادی متمایز می سازد بحث پایه ای است که علامه مطرح کرده و آغاز فلسفه را واقع و نفی سفسطه و ایدئالیسم قرار داده است. این بحث هستی شناسانه به بحث معرفت شناسانه اکتشاف واقع رسیده است که ماهیت علم دینی را کشف واقع می داند.

۴۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

کتابشناسی

- بدیع، امیرمهدی (۱۳۶۳) **هگل و مبادی اندیشه معاصر**، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین (بی تا) **مهر تابان**، مشهد: نور ملکوت قرآن.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳) **توحید در قرآن**، قم: اسراء.
- همو. (۱۳۸۶ الف) **سرچشمه اندیشه**، تحقیق عباس رحیمیان محقق، ج ۴، قم: اسراء.
- همو. (۱۳۸۶ ب) **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، قم: اسراء.
- همو. (۱۳۸۸ الف) **اسلام و محیط زیست**، تحقیق عباس رحیمیان، قم: اسراء.
- همو. (۱۳۸۸ ب) **تفسیر تسنیم**، تحقیق علی اسلامی، ج ۱، قم: اسراء.
- همو. (۱۳۸۸ ج) **شکوفایی عقل در پرتو نهضت عاشورا**، تحقیق سعید بندعلی، قم: اسراء.
- همو. (۱۳۸۸ د) **قرآن در قرآن**، تحقیق محمد محرابی، قم: اسراء.
- همو. (۱۳۸۹) «ویژگی فلسفه و نسبت آن با علوم»، **حکمت اسراء**، ش ۵، ص ۲۰-۷.
- همو. (۱۳۹۱) **تحول در علوم انسانی**، ج ۳، تدوین علی محمدی، محسن دنیوی و میثم گودرزی، تهران: کتاب فردا.
- همو. (۱۳۹۲) «فلسفه الهی و محال بودن علم غیر دینی»، **فصلنامه کتاب نقد**، ش ۶۹، ص ۴۳-۲۳.
- همو. (۱۳۹۳ الف) «فلسفه الحادی علم الحادی می دهد»، **فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر**، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۲۷۰-۲۵۹.
- همو. (۱۳۹۳ ب) «شناخت مبتنی بر روش تجربی و نیمه تجربی کف سواد است»، **فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر**، شماره ۱۱ و ۱۲، ص ۳۱۴-۲۹۵.
- همو. (بی تا) «سخنرانی در همایش هفته پژوهش با محوریت علم دینی»،
<http://www.portal.esra.ir/Pages>
- راسل، برتراند (۱۳۵۱) **جهان بینی علمی**، ترجمه حسن منصور، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا الف) «البرهان»، **مجموعه رسائل**، تصحیح صباح ربیعی، قم باقیات.
- همو. (بی تا ب) **علی و فلسفه الهی**، ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، قم: دار التبلیغ الاسلامی.
- همو. (بی تا ج) **نهایة الحکمة**، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- همو. (۱۳۶۴) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، با پاورقی های استاد مطهری، تهران: صدر.

بازخوانی نظریه علم دینی جوادی آملی در تئوآندیش علامه طباطبائی ۴۷

همو. (۱۳۸۷) **شیعه، مجموعه مذاکرات با پرفسورهانری کرین، تصحیح سیدهادی خسروشاهی، قم:** بوستان کتاب.

همو. (۱۳۸۸) **بررسی‌های اسلامی، تصحیح سید هادی خسروشاهی، قم:** بوستان کتاب.

همو. (۱۴۰۳ق) **تعلیقہ علی بحار الانوار، بیروت:** دار احیاء لثراث العربی.

همو. (۱۴۱۵ق) **الرسائل التوحیدیه، قم:** مؤسسه نشر اسلامی.

همو. (۱۴۱۷ق) **المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت:** مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

همو. (۱۹۸۱م) «تعلیقہ بر اسفار اربعه» در ملاصدرا، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت:** دار احیاء التراث العربی.

گاتریری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵) **تاریخ فلسفه یونان، (۱۰) سوفسطائیان (بخش نخست)، ترجمه حسن فتحی، تهران:** فکر روز.