

مرفی ناسفی سال ششم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۸، ۳۷-۶۶

جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری:

تحلیل و بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»

محمد فنائی اشکوری*

چکیده

تاریخ اندیشه بشر گواهی می دهد که پرسش کهن از نسبت عقل و ایمان یا علم و دین، همواره به دنبال پاسخ هایی تازه بوده است. کوشش برای فهم نسبت اینها، به ویژه برای دیندارانی که در عصر شکوفایی علم می زیند و در چنین عصری مدعی ساماندهی زندگی فردی و جمعی انسان با بهره گیری هم زمان از علم و دین اند، ضرورتی اجتناب ناپذیر است. حکیم متأله و مفسر معاصر، آیت الله جوادی آملی، از عالمانی است که با عنایت به این ضرورت، اهتمامی بلیغ به طرح این مسئله ورزیده و تأملاتش را در این باب عرضه نموده است. از نگاه این حکیم، عقل جزئی از دین است، نه در مقابل آن. بنابراین، فرض ناسازگاری آنها نامعقول است. آنچه ممکن است در آغاز روی دهد تعارض عقل و نقل است که راه حل های آن از دیرباز در علوم و معارف اسلامی مطرح بوده است. نوشتار حاضر کوششی است برای فهم، تحلیل، و نقد نظریه استاد جوادی آملی در این باره.

کلیدواژه ها: عقل، نقل، وحی، ایمان، دین، معرفت دینی، علم، اسلامی سازی علم، مکتب تفکیک.

* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). دریافت: ۸۸/۴/۱۶ - پذیرش: ۸۸/۵/۲۶

مقدمه

یکی از مباحث مهمی که از دیرباز در فلسفه و الهیات مطرح بوده است و امروزه نیز به طور جدی محور بسیاری از گفت‌وگوها را تشکیل می‌دهد بحث از نسبت عقل و ایمان، و رابطه علم و دین است. برخی بر ناسازگاری این عناصر با یکدیگر تأکید می‌کنند و جمعی آنها را همسو و هماهنگ می‌دانند. سازگاری یا ناسازگاری عقل و محصولات آن - مانند علم - با دین، تأثیر زیادی بر نحوه عقل‌ورزی و علم‌گرایی از یک‌سو و دین‌ورزی و ایمان‌گرایی از سوی دیگر خواهد داشت. این بحث علاوه بر آثار و پیامدهای نظری و اعتقادی بنیادین، تأثیری چشمگیر بر زندگی و رفتار فردی و جمعی دارد. طرح این بحث برای پیروان دینی همچون اسلام که مدعی سامان‌دهی زندگی این جهانی نیز شمرده می‌شود، ضرورت بیشتری دارد. اگر توجه کنیم که یکی از اصول مستتر در مبانی نظری نظام جمهوری اسلامی همانا سازگاری عقل با ایمان، و علم با دین می‌باشد، و نظام اسلامی بر هر دو پایه مبتنی است، طرح این بحث در این برهه تاریخی اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند. شاید به همین دلایل بوده که این بحث یکی از دغدغه‌های جدی آیت‌الله جوادی آملی را در سالیان اخیر تشکیل داده است؛ به طوری که ایشان علاوه بر اینکه مبحث یادشده را در مناسبت‌های مختلف طرح کرده‌اند، کتاب مستقلی نیز در این زمینه با عنوان *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* منتشر نموده‌اند.^(۱)

نظریه‌ای که استاد جوادی آملی در این بحث طرح می‌کند، برگرفته از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه است که در آن، بر سازگاری و جمع راه‌های مختلف معرفت تأکید می‌شود. بر پایه این معرفت‌شناسی، راه‌های مختلفی برای وصول به حقیقت هست که: اولاً همه معتبرند، ثانیاً با هم سازگارند، و ثالثاً مکمل یکدیگرند؛ از این‌رو، برای تحصیل معرفت، باید کوشید از همه آن راه‌ها کمک گرفت و به یک راه بسنده ننمود. بر این اساس، عقل و نقل دو راه برای تحصیل معرفت‌اند که اصولاً با یکدیگر هماهنگ هستند

منزلت عقل و وحی در هندسه معرفت بشری □ ۳۹

و جمع آنها در شناخت دین ضروری است. بر این مبنا، استاد با تبیین مناسبات عقل و نقل می‌کوشد تا به نزاع سنتی بین عقل و وحی، و علم و دین پایان دهد و بر پایه آن، برخی دیگر از مناقشات نظری جاری را حل نماید.

در این مقاله، ابتدا گزارش و تحلیلی گذرا از نظریه آیت‌الله جوادی آملی - آن‌گونه که در اثر یادشده آمده است - ارائه و سپس پرسش‌هایی را درباره آن طرح می‌کنیم؛ با این امید که حاصل آن ما را به طرح درست مسئله و حل آن نزدیک کند. اما پیش از هر سخن، لازم است که به طور اجمالی، به مفاهیم کلیدی این بحث و پیش‌فرض‌های آن از دیدگاه استاد جوادی آملی اشاره‌ای بکنیم.

مفاهیم کلیدی و پیش‌فرض‌ها

نخست باید دانست که مراد از «دین» چیست: «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است.»^(۲) البته، در این بحث، دین اسلام مورد نظر است و بررسی نسبت این دین با عقل دنبال می‌شود. بنابراین، مراد این نیست که هر دینی با عقل چنین نسبتی دارد؛ بسیاری از ادیان باطل‌اند و با عقل ناسازگارند. خدا خالق دین می‌باشد، و دیندار کسی است که به آموزه‌ای دینی مثل «خدا هست» ایمان دارد. حقیقت خارجی خدا و ایمان دیندار به آن، هر دو غیر از دین و خارج از دین هستند. به عبارت دیگر، مراد از دین گزاره‌های دینی است. «دین مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است.»^(۳) اینکه چیزی جزء دین می‌شود، تابع اراده الهی است.

مفهوم کلیدی دیگر در این بحث «عقل» است. منظور از عقل معنای عام آن است که همه مراتب چهارگانه عقل را شامل می‌شود: عقل تجربی (که محصول علوم طبیعی و انسانی است)، عقل نیمه‌تجربیدی (عقل ریاضی)، عقل تجربیدی (عقل منطقی و

فلسفی)، و عقل ناب (عقلی که عهده‌دار عرفان نظری است). مراد از معرفت عقلی در این بحث، درجه‌ای از معرفت عقلی است که یقینی یا دست‌کم اطمینان‌بخش می‌باشد (علم یا علمی)، نه آنچه در حدّ وهم و گمان است.

دو واژه مهم دیگر در این بحث «وحی» و «نقل» می‌باشند. وحی معرفتی است که خدا به پیامبر و حجّتش القا می‌کند. بنابراین، الفاظ و معانی قرآن عین وحی الهی شمرده می‌شوند، و معصوم عین وحی را بدون خطا می‌فهمد: «محتوا و مضمون وحیانی قرآن فقط در دسترس معصومان است.»^(۴) امّا غیرمعصوم هرچند به الفاظ وحی دسترسی دارد، ولی فهم او ممکن است در همه موارد عین محتوا و مضمون وحی نباشد و سرّ اختلاف فهم دینی عالمان نیز همین است. همچنین، «مراد از نقل ادراک و فهم بشر از وحی است، نه خود وحی، چون خود وحی فقط در دسترس انسان‌های معصوم مانند انبیاست و آنچه در دسترس بشر عادی است، فهم و تفسیر وحی است.»^(۵) دو پیش‌فرض این بحث را «حقانیت دین اسلام» و «حجّیت عقل در ادراک برخی از حقایق» تشکیل می‌دهند. هرچند این دو قضیه نظری‌اند و می‌توان درباره آنها گفت‌وگو کرد، امّا در اینجا از این کار صرف‌نظر می‌کنیم.

نسبت بین عقل، نقل، و وحی

پرسش ما این است که بین اسلام، که دین حقیقی است، و عقل، که فی‌الجمله کشف از حقیقت می‌کند و حجّت می‌باشد، چه نسبتی برقرار است؟ از گذشته‌های دور تا به امروز، همواره این سؤال مطرح بوده است که: آیا عقل با دین یا وحی سازگار است یا ناسازگار؟ به همین ترتیب، وقتی علوم جدید روی کار آمدند، این پرسش مطرح گردید که: آیا علم با دین سازگار است یا ناسازگار؟ در قالب پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، نظریات مختلفی داده شده که همچنان موضوع مناقشه‌ها و جدل‌های بسیاری است.

از نظر استاد جوادی، طرح پرسش‌های یادشده به این شکل نادرست است؛ بنابراین، با به کارگیری این شیوه از طرح بحث، انتظار حل آن نابعاست. اساساً عقل در سطح وحی نیست؛ از این رو، نمی‌توان از نسبت این دو بحث کرد. آنچه در سطح عقل است نقل می‌باشد، نه وحی. به عبارت دیگر، عقل همتای وحی نیست، بلکه همتای نقل است، و علوم عقلی هم سطح علوم نقلی هستند، نه هم سطح وحی. نقل فهم و تفسیر ما از وحی است، نه خود «وحی» که غیر معصوم به آن دسترسی ندارد. وحی مصون از خطاست، اما نقل همچون عقل امکان خطا دارد: «وحی سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست. علوم عقلی و نقلی هر دو همراه با اشتباهات و خطاهایی اند، حال آنکه در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد.»^(۶) ارزش هیچ علم و کشفی به اندازه وحی نیست. از این رو، فیلسوف و متکلم با فقیه و محدث سنجدیده می‌شوند، نه با نبی و وصی.^(۷)

عقل و نقل دو راهی هستند که ما را به دین می‌رسانند. خدا جاعل و خالق دین، و عقل و نقل کاشف آن قلمداد می‌شود. با استفاده از عقل و نقل، می‌توان دین را شناخت و تشخیص داد که چیزی جزء دین است. بنابراین، «عقل و نقل بعد از وحی، و تحت شعاع آن، هر دو منبع معرفت‌شناختی دین را تأمین می‌کنند.»^(۸) عقل به ادراک دین می‌پردازد و کاری با انشای احکام دینی ندارد؛ یعنی عقل چیزی بر دین نمی‌افزاید، بلکه همانند آینه‌ای است که حکم خدا را نشان می‌دهد. عقل ربوبیت و مولویت و نیز قدرت بر ثواب و عقاب ندارد؛ بنابراین، نمی‌تواند تشریح کند. حکم عقل به معنای کشف عقل است، چنان‌که نقل نیز همین شأن را دارد. «عقل - مانند طبیب - اهل درایت و معرفت است، نه اهل ولایت و حکومت؛ لذا همانند طبیب فاقد حکم مولوی است، زیرا وی مدرک است نه حاکم.»^(۹) عقل نظری حکمی صادر نمی‌کند، بلکه با کشف ملاک حکم حکم را کشف می‌کند.^(۱۰)

در این مطلب، فرقی بین عقول انسان‌های عادی و عقول انبیا و اولیا وجود ندارد. انبیا و اولیا نیز نمی‌توانند با عقل خویش چیزی را بر دین بیفزایند و حکمی را جعل کنند. خداوند که قادر و غنی مطلق است، تکوین و تشریح را به نحو استقلالی به کسی تفویض نمی‌کند؛ چراکه در غیر این صورت، محدودیت خدا و استقلال مخلوق لازم می‌آید.^(۱۱) همچنین، معصومان علیهم‌السلام از پیش خود، چیزی را تشریح نمی‌کنند؛ بلکه بازگوکننده تشریح الهی هستند. ایشان آنچه را از خدا الهام گرفته‌اند، مطابق حدیث قرب نوافل، با زبان خدا ابلاغ می‌کنند. ولایت تشریحی معصومان علیهم‌السلام بدین معناست که آنها مجرای بروز اراده تشریحی خداوند به شمار می‌روند.^(۱۲)

چنان‌که گفتیم، عقل مصدر یا منبع دین و نیز میزان آن نیست تا هرچه مطابق برهان عقلی باشد دین شمرده شود و هرچه عقل برهانی به آن راه نداشته باشد خارج از دین محسوب شود. به واقع، این بینش افراطی است و عقل را میزان دین می‌انگارد. بر این مبنا، هنگامی که عقل رشد می‌کند، دیگر نیازی به دین نیست؛ در حالی که عقل هیچ‌گاه ما را از دین بی‌نیاز نمی‌کند. بینش تفریطی نیز که به شأن عقل لطمه می‌زند، صحیح نیست. از این‌رو، نباید چنین بپنداریم که عقل فقط کلید ورود به دین است؛ و بدین ترتیب، از عقل در اثبات وجود خدا، نبوت، و حجیت کتاب و سنت استفاده نماییم، اما پس از آن اعلام کنیم که: دیگر نیازی به عقل نداریم؛ از این‌رو، برای فهم دین، به سراغ کتاب و سنت می‌رویم. «یکی از آثار مشئوم و تلخ نگاه تفریطی به عقل تفسیر متحجرانه از دین و تبیین راکدانه و جامدانه، نه پویا و پایا، از آن است.»^(۱۳) تردیدی وجود ندارد که عقل هم مفتاح و هم مصباح است و همواره در فهم دین به ما کمک می‌کند.

البته باید توجه داشت که: اولاً عقل مراتب دارد و میزان عقول همه افراد در فهم دین یکسان نیست؛ ثانیاً عقل در فهم دین محدودیت‌هایی دارد و همه حقایق دین با عقل قابل شناخت نیست (مثلاً شناخت ذات حق و کنه اسما و صفات او برای هیچ‌کس عملی

نیست،^(۱۴) اما شناخت فیض و فعل الهی - که وجه الله است - امکان پذیر می باشد؛ ثالثاً حوزه شناخت عقل محدود به کلیات است و جزئیات دین برای عقل قابل شناخت نیست. گفتنی است که نقل به شناخت جزئیات می پردازد.

خلاصه نظریه استاد جوادی در این باره این است که: اولاً عقل در برابر دین یا وحی نیست، بلکه در برابر نقل است؛ ثانیاً عقل و نقل هر دو در درون دین قرار دارند، نه بیرون از دین و در مقابل آن؛ ثالثاً عقل نیز مانند نقل حجّت و معتبر است و از این جهت فرقی با آن ندارد. توضیح آنکه عقل و نقل به یک مبدأ و مصدر برمی گردند: نقل «ما انزله الله»، و عقل «ما الهمة الله» است.^(۱۵) همه مراتب عقل، از عقل تجربی گرفته تا عقل ناب و حتی عقل عرفی که موجب طمأنینه عقلایی باشد، حجّت شرعی شمرده می شود.^(۱۶) عقل برهانی، وجود خدا را اثبات می کند. ضمن اینکه عالم فعل خدا، و دین قول خداست. پس، آنچه را عقل می شناسد یا فعل خدا و تکوین است یا قول او و تشریح است. حوزه نقل نیز فعل و قول خداست. بنابراین، عقل و نقل هر دو به دنبال هدف مشترکی هستند و هر کدام راهی برای شناخت دین و وحی به حساب می آیند.^(۱۷) استاد، همچنین، می گوید: «دلیل نقلی - در حقیقت - قول خدا را ارائه می دهد و دلیل عقلی می تواند فعل، حکم، و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی، حجّت شرعی تلقی شود.»^(۱۸)

از نتایج برابری و اعتبار عقل و نقل این است که برای فهم دین، به هر دو امر احتیاج است و با تکیه صرف بر نقل، نمی توان به معارف و احکام دینی دست یافت. «پس مراحل ادراک حکم خدا و فهم حجّت و معتبر از دین، زمانی کامل می شود که هر دو منبع دین، یعنی عقل و نقل را به طور کامل بررسی می کنیم؛ آنگاه مجازیم در مسئله ای مدعی شویم که اسلام چنین می گوید. [به عبارت دیگر] مجموع قرآن و روایات و عقل می توانند معرفت احکام اسلام بوده و حجّت شرعی در باب فهم دین را به دست دهند.»^(۱۹) این

سخن بدین معناست که هریک از عقل و نقل، بدون دیگری، ناکافی خواهند بود. پس اگر کسی فقط با چراغ عقل یا فقط با چراغ نقل به سراغ دین برود، دین‌شناسی ناقصی خواهد داشت.

تعارض میان عقل و نقل، و علم و دین

از آنچه گفتیم به دست می‌آید که سخن از تعارض بین عقل و دین نابجاست، همان‌طور که از تعارض بین نقل و دین نیز نمی‌توان سخن گفت؛ چراکه عقل و نقل هر دو در زیر پوشش دین قرار دارند. البته، عقل و نقل گاهی ممکن است با یکدیگر تعارض داشته باشند که به این تعارض باید رسیدگی نمود. علم محصول عقل است؛ از این رو، اگر از تعارض بین عقل و دین نمی‌توان سخن گفت، از تعارض میان علم و دین هم نباید بحث کرد. توهم تقابل علم و دین، ناشی از جدا کردن حوزه عقل و وحی است. اگر عقل را داخل در دین بدانیم، جایی برای چنین تقابل و تعارضی نخواهد بود.^(۲۰)

آنچه تاکنون تعارض بین علم و دین پنداشته شده، در واقع، تعارض بین عقل و نقل بوده است، نه تعارض عقل و وحی یا علم و دین. اگر عقل و علم را در درون دین ببینیم، تعارض آنها با دین بی‌معنا می‌شود. ممکن است که عقل تجریدی و تجربی با نقل تعارض پیدا کند، چنان‌که دو نقل نیز ممکن است با یکدیگر تعارض داشته باشند که باید از راه‌های مناسب به حلّ این تعارض پرداخت؛ راه‌هایی که در علم تفسیر و اصول فقه به دست داده شده‌اند. اگر تعارض واقعی باشد، باید دلیل اقوی را گرفت و اگر تعارض قابل حل باشد، باید به شیوه معتبر بین آنها جمع کرد؛ مانند تقدیم دلیل یقینی بر ظنی، تخصیص عام به مخصص لفظی یا عقلی، تقیید مطلق به مقید لفظی یا عقلی، و تقدیم اقوی بر اضعف و اظهر بر ظاهر.^(۲۱) برای مثال، در قرآن کریم داریم که هر موجود زنده‌ای از آب پدید آمده است: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (انبیاء: ۳۰). حال اگر به

فرض در زیست‌شناسی موجود زنده‌ای شناخته شود که از آب پدید نیامده باشد، این کشف علمی ناقض و مبطل قضیه قرآنی یادشده نخواهد بود، بلکه مخصص لبی آن است؛ چون این‌گونه عموماً دینی قضایای عقلی ضروری نیستند، بلکه تخصیص‌پذیرند.^(۲۲) همچنین اگر نظریه داروین در تحوّل انواع به اثبات برسد، در حالی که از آیات قرآن چنین استفاده می‌شود که انسان به طور مستقیم از خاک آفریده شده است، بین این دو قضیه ناسازگاری حل‌ناشدنی‌ای به وجود نخواهد آمد؛ بلکه به موجب حکم قرآنی، انسان به طور استثنایی - و با دخالت علل فراطبیعی - همان‌گونه آفریده شده که در قرآن آمده است، گرچه روند غالب در پیدایش جانوران بر طبق فرضیه تحوّل انواع باشد؛ چراکه تعمیمات تجربی نیز قضایای ضروری نیستند. تنها قضایای ضروری‌ای عقلی هستند که تخصیص و استثنا در آنها راه ندارد؛ اما قضایای تجربی یا نقلی چنین نیستند، چنان‌که برخی از احکام عقل عملی نیز تخصیص‌پذیر می‌باشند.^(۲۳) افزون بر این، زبان تجربه زبان حصر نیست؛ مثلاً تجربه هیچ‌گاه نمی‌تواند پیدایش انسان از طریق دیگر را نفی کند یا پیدایش معجزه‌آسای آدمی را آن‌گونه که در کتب آسمانی آمده است انکار نماید.^(۲۴)

یافته‌های تجربی هیچ‌گاه نمی‌توانند با معارف تجربیدی برهانی یا نقلی تعارض داشته باشند. اگر محدوده معارف یادشده را درست بشناسیم، با تعارضی غیرقابل حل روبه‌رو نخواهیم شد. مشکل زمانی رخ می‌نماید که گروهی متصلّب و متعصّب، از دو طرف، «از مرز تجرید به تجربه یا از حدّ تجربه به تجرید تجاوز کنند و این تضارب آرای میمون را به تحارب و کارزار مشثوم مبدّل نمایند.»^(۲۵) برخی از حوزه‌های دین، خارج از قلمرو علوم تجربی هستند؛ بنابراین، علوم تجربی در آن حوزه‌ها هیچ‌گونه داورای ندارند. برای مثال، علوم تجربی نمی‌توانند در باب اموری مانند معجزات و کرامات اظهارنظر کنند یا از تأثیر اموری چون دعا، صدقه و صلّه‌رحم سخن گویند. مواردی که به ظاهر

ناقض‌اند، در حدّ جدال با آن آموزه‌ها باقی می‌مانند و هرگز توان ابطال آنها را ندارند. به عبارت دیگر، این آموزه‌ها به گونه‌ای در شریعت بیان شده‌اند که با تجربه نمی‌توان به ابطال آنها پرداخت. تمام قیود، شرایط، و موانع تأثیر این‌گونه اعمال به طور صریح و با هم بیان نشده است. دخالت احوال درونی مانند اخلاص و حضور قلب، و مانعیت مسائلی مثل ریا، امری نیست که با مشاهده تجربی بتوان آن را آزمود. زبان تجربه زبان حصر نیست؛ از این رو، با تکیه بر تجربه، نمی‌توان دخالت علل و عوامل فراطبیعی را نفی کرد. بنابراین، هرگز نمی‌توان از دانش تجربی به منزله ابزاری برای تأیید جهان‌بینی‌های الحادی استفاده کرد. به راستی، انتظار اثبات و نفی فلسفی از علوم تجربی انتظاری نابیجاست. (۲۶)

برخی خواسته‌اند از طریق ادعای توازی علم و دین، و جدا بودن قلمروهای آن دو، تعارض آنها را حل کنند. از نظر استاد جوادی، این دیدگاه مردود است و بین قلمروهای علم و نقل دینی، چنین جدایی‌ای وجود ندارد. در متون دینی، به مسائل تجربی فراوانی پرداخته شده که ممکن است با یافته‌های تجربی ناسازگار باشند؛ اما این ناسازگاری باید به شیوه‌هایی که اشاره شد، حل شود. (۲۷) به طور کلی، نسبت میان عقل و نقل بدین شکل است که «گاهی تعارض علاج‌پذیر را به همراه، و زمانی تعاضد سودمند را به دنبال دارد و گاهی تخصیص یا تقید لبی را دربر دارد و زمانی توزیع وظیفه و عدم دخالت هیچ‌کدام در شأن دیگری را به بار می‌آورد و هنگامی نیز ممکن است حکم دیگری را دربر داشته باشد. به هر تقدیر، مجالی برای جداانگاری عقل و نقل نیست.» (۲۸) باید افزود که مراد ما از علم دانش معتبر برهانی یا اطمینان‌آور است، نه حدس و فرضیه. فرضیه علم نیست و حجّیتی ندارد؛ از این رو، توان معارضه با نقل را ندارد. چنان‌که گفتیم، حتی علم یقینی نیز معارض دین نیست؛ گرچه ممکن است معارض با نقل باشد. (۲۹)

اسلامی‌سازی علوم

یکی دیگر از فایده‌های قرار دادن عقل در درون هندسه معرفت دینی، اسلامی شدن علوم است. اگر عقل - مانند نقل - حجت دینی باشد، محصولات آن در علوم مختلف فلسفی، ریاضی، طبیعی، و انسانی به منزله معارفی دینی خواهند بود.^(۳۰) برای اسلامی‌سازی علم، باید نحوه نگاه ما به علوم و ارتباط آنها با یکدیگر تصحیح شود. هر علمی زیرمجموعه‌ای از یک جهان‌بینی است. نگاه الحادی به علم، ناشی از فلسفه علم الحادی می‌باشد که آن نیز محصول فلسفه الحادی است؛ چنان‌که نگاه دینی به علم از فلسفه علم دینی سرچشمه می‌گیرد که آن نیز محصول فلسفه الهی است. بر این مبنا، علم یا الهی و دینی است یا الحادی؛ پس، علم سکولار به معنای علم خنثی و بی‌طرف نداریم. البته ممکن است که عالم تجربی، به فلسفه علم و فلسفه مطلق توجهی نداشته و از این لحاظ بی‌طرف و فاقد موضع فلسفی باشد؛ ولی علم چنین نیست. شایان ذکر است که علم راستین (و کشف حقیقت) هیچ‌گاه الحادی نیست، بلکه همیشه الهی است.^(۳۱)

اما علم موجود چه مشکلی دارد و چگونه باید آن مشکل را رفع نمود؟ تخصصی شدن علوم و جدا شدن آنها از هم، و بی‌خبری عالم هر دین از علوم دیگر، از زمینه‌های بروز تعارض و ناسازگاری در روزگار جدید است. در گذشته که علوم مختلف همراه با فلسفه و الهیات آموخته و پرورانده می‌شد و جهان‌بینی جامعی به دست می‌آمد، چنین ناسازگاری‌هایی ظهور نمی‌کرد. با جدا شدن علوم، توجه به علت فاعلی و غایی نیز از علوم خاص خارج و اهتمام علوم طبیعی به مطالعه علل قابل‌منحصر گردید؛ در حالی که اساس نظام علمی جهان مبتنی بر علت فاعلی و غایی است. بنابراین:

علم تجربی موجود معیوب است، زیرا در سیری افقی به راه خود ادامه می‌دهد؛ نه برای عالم و طبیعت مبدئی می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد و نه دانشی که خود دارد عطاى خدا و موهبت الهی می‌یابد. این نگاهی که واقعیت

هستی را مثله می‌کند و طبیعت را به عنوان خلقت نمی‌بیند... بلکه صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می‌پردازد...، در حقیقت، علمی مُردار تحویل می‌دهد؛ زیرا به موضوع مطالعه خویش به چشم یک مردار و لاشه می‌نگرد... . احیای این مردار و برطرف کردن نقص این دانش معیوب (که از این احیا، به اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌ها تعبیر می‌شود...)، درگرو تغییر اساسی در نگاه به علم و طبیعت و تدوین متون درسی سرآمد و صاعد و هماهنگ دیدن حوزه‌های معرفتی و بازگشت طبیعیات به دامن الهیات است.^(۳۲)

از این‌رو، برای اصلاح علم موجود، باید فلسفه و جهان‌بینی حاکم بر آن را اصلاح کرد. جهان‌بینی حاکم بر علم موجود، به جهت غفلت از مبدأ و معاد، منقطع‌الاول و الآخر است. در نگاه اسلامی، جهان‌بینی را نباید از علم طلب کرد؛ بلکه عقل برهانی و نقل معتبر عهده‌دار ارائه جهان‌بینی هستند.^(۳۳) اگر در شناخت موجودات علل چهارگانه را در نظر بگیریم، نگاه ما به عالم و علوم متفاوت خواهد بود. با نگاه توحیدی، به جای طبیعت، باید از خلقت سخن گفت، همان‌طور که صنعت نیز به خلقت برمی‌گردد؛ چراکه هر علم و فنی موهبت خداست. با این نگاه، همچنین، همه علوم دینی هستند. از این منظر، در شناخت پدیده‌ای طبیعی مانند نفت، باید از مبدأ فاعلی آن، و نیز کیفیت و غایت خلقت آن سخن گفت. محقق موحّد خدا را خالق همه‌چیز و معلم و ملهم علوم و معارف، و دستاوردهای علمی خود را موهبت الهی می‌بیند؛ برخلاف قارون که علم را محصول فکر خود می‌دانست. عالم اسلامی علاوه بر عقل، به نقل نیز توجه می‌کند و از هدایت‌های آن بهره‌مند می‌شود؛ مثلاً عالم علوم طبیعی، افزون بر استفاده از روش‌ها و منابع علوم طبیعی، به منابع دینی نیز مراجعه می‌کند و از رهنمودهای آن بهره می‌گیرد.^(۳۴)

چنان‌که گفتیم، در این نگاه، هر علمی الهی و دینی است (نه بشری و طبیعی)، و علم غیردینی و سکولار وجود ندارد؛ گرچه عالم ممکن است سکولار باشد. بر این اساس،

هر علمی دارای حجیت شرعی است. اگر گزاره‌ای علمی بیان واقع باشد، ایمان به آن واقع لازم است و اگر مقتضی موضعی عملی باشد، التزام به آن لازم است.^(۳۵) در علمی که نتایج عملی دارند مانند علوم پزشکی، مهندسی و هواشناسی، یافته‌های علمی اطمینانی حجّت شرعی اند و آثار شرعی بر آنها مترتب است.^(۳۶) گاه نیز عقل و نقل حکم ارشادی و غیرالزامی را کشف می‌کنند که انسان در عمل به آن آزاد است.

استاد جوادی تأکید می‌کند که علم اسلامی را نباید از اساس متفاوت با علوم موجود پنداشت. اسلامی کردن علم تصحیح و تکمیل آن است، نه کنار نهادن روش تجربی و ارائه علمی به کلی متفاوت با علوم موجود. آن بخش از علوم موجود که مبتنی بر ادله و شواهد معتبر می‌باشد اسلامی است: علم در معنای واقعی آن، هیچ‌گاه غیراسلامی نیست؛ حتی اگر عالم آن علم ملحد باشد (چنان‌که اگر فردی اسلام‌شناس به تفسیر قرآن بپردازد و فهم درستی از آن ارائه دهد، گرچه خود بدان معتقد نباشد، علم و تفسیر او اسلامی است).^(۳۷) در این دیدگاه، نسبت و شکاکیت در علم مردود است. البته، قضایای علمی امکان ابطال دارند؛ اما این مسئله ضرری به حجیت شرعی آنها نمی‌زند. کشف بطلان یک نظریه و استنباط، در علوم دینی نقلی مانند فقه و تفسیر نیز روی می‌دهد؛ اما این امر به دینی بودن علوم یادشده لطمه‌ای وارد نمی‌کند.^(۳۸)

چنان‌که گفتیم، همان‌طور که علوم نقلی اسلامی‌اند، علوم عقلی و تجربی نیز می‌توانند اسلامی باشند. علم نقلی به دنبال فهم قول الهی، و علم عقلی و تجربی در پی شناخت فعل الهی است؛ با این نگاه، هر دو علم اسلامی هستند. در واقع، علم راستین لزوماً اسلامی است. هرچند فلسفه در آغاز نه اسلامی و نه الحادی است، زیرا اصل اثبات وجود خدا و ضرورت وحی از مسائل فلسفه شمرده می‌شود؛ اما در ادامه راه، فلسفه راستین اسلامی است. فلسفه علوم نیز که از این فلسفه عام برمی‌خیزد اسلامی است؛ حکم عمومی هم که بر این فلسفه علم تکیه دارند همین است. یکی از نتایجی که

استاد جوادی از این نظریه می‌گیرد این است که: فرقی که معمولاً بین فلسفه و کلام در نظر می‌گیرند و می‌گویند که کلام متعهد به دین، و فلسفه غیرمتعهد به دین است، ناتمام می‌باشد. هرچند فلسفه در حدوثش نه دینی و نه الحادی است، اما در بقایش می‌تواند دینی و اسلامی باشد. همچنین، از آنجا که جایگاه عقل در درون خیمه دین است، فلسفه الهی جزئی از دین محسوب می‌شود. به همین سبب، حکمای الهی - اسلامی گاه بیش از متکلمان به عقاید حقه اسلامی التزام دارند.^(۳۹)

از دیگر نتایج این نظریه این است که نظام جمهوری اسلامی، همان‌طور که محتوایش اسلامی است، شکل و ساختارش نیز اسلامی خواهد بود. چون حکم عقلی اطمینان‌آور در مسائل مربوط به حکمت عملی حجت است، اگر عقلاً به این اطمینان برسند که بهترین شیوه ممکن برای برقراری حکومت اسلامی نظام جمهوری اسلامی است، شکل و ساختار چنین نظامی هم اسلامی خواهد بود؛ زیرا چنین دریافت عقلی و عقلایی حجت مقبول شرع است. پس حتی اگر چنین برداشتی در واقع نادرست باشد، از باب خطای در اجتهاد، باسی بر آن نیست. اما اگر شرایط زمانی - مکانی و دیگر متغیرات مرتبط با امر حکومت تغییر کنند و متناسب با آن، مردم نوع دیگری از ساختار را برای حکومت اسلامی مناسب‌تر تشخیص دهند، حکم نیز به تبع تغییر شرایط موضوع تغییر خواهد کرد.^(۴۰) ارائه این‌گونه ساختارها و تأسیس این‌گونه سنن، از موارد اجتهاد مدیریتی و تدبیری است که در کنار اجتهاد علمی و استنباط احکام، ضامن پویایی و پایداری حیات دینی می‌باشد.^(۴۱)

نقد مکتب تفکیک

از دیدگاه استاد جوادی، ثمره دیگر نظریه یادشده برچیده گشتن بساط مکتب تفکیک است که فلسفه الهی را از معارف دینی جدا می‌کند. شکل افراطی این مکتب که عقل و

منطق را بی اعتبار می داند، اساساً قابل بررسی نیست. چنین تقریری، به سفسطه می انجامد و راه گفت و گو را می بندد؛ اما طبق تقریر معتدل از مکتب تفکیک، عقل فقط مفتاح دین است نه مصباح دین، و فهم دینی باید از تأثیر نظریات فلسفی و عرفانی برکنار باشد. وحی ناب خطاناپذیر، اما فهم بشری خطاپذیر است و لذا اینها را نباید با هم درآمیخت؛ بلکه برای شناخت درست و معتبر، باید با ذهن خالی به سراغ وحی رفت. اگر با ذهنی آکنده از نظریات فلسفی و عرفانی به سراغ فهم دین برویم، این معارف با هم خلط، و خطاهای بشری در فهم دین وارد می شوند و نهایتاً فرد در ورطه تفسیر به رأی گرفتار می آید. از این رو، باید از دخالت دادن معارف غیروحیانی در فهم وحی اجتناب کرد.

نظریه تفکیکی از جهات گوناگون قابل نقد است. البته، اگر مراد از تفکیک توجه به تفاوت عقل و نقل باشد، تفکیک مطلب درستی است که کسی با آن مخالف نیست؛ اما اگر مراد تضاد یا ناهماهنگی بین آنها باشد، مردود و نارواست. وقتی عقل مانند نقل حجت باشد، این تفکیک بی وجه خواهد بود. درست است که عقل بشری خطاپذیر و وحی خطاناپذیر است، ولی آنچه ما با آن سروکار داریم فهم مان از وحی است که آن نیز مانند فهم عقلی خطاپذیر می باشد. خطاناپذیری وحی و معصومان علیهم السلام ربطی به علوم نقلی ما ندارد. بنابراین، از این نظر، فرقی بین عقل و نقل نیست. حال که عقل و نقل هر دو معرفت معتبر و حجت شمرده می شوند، اما لزوماً حق و مصون از خطا نیستند، وجهی برای تقدم یکی بر دیگری نیست؛ از این رو، در معرفت دینی، باید هر دو را در نظر گرفت. (۴۲)

همچنین، اعتقاد تفکیکیان مبنی بر اینکه «باید با ذهن خالی به سراغ فهم دین رفت» بدون اشکال نیست. درست است که باید کوشید ذهن را از باورهای نامعتبر حفظ کرد و این گونه باورها را در فهم دین دخالت نداد، اما کنار نهادن همه دانسته ها نه ممکن است و نه مطلوب؛ زیرا برخی از معارف، در فهم دین، جزء سرمایه های اولیه و اصول ضروری

قلمداد می‌شوند و کنار نهادن آنها به جمود یا کژفهمی می‌انجامد. البته، باید مرز علوم و اصطلاحات را رعایت و از تفسیر به رأی اجتناب کرد، اما این امر با استفاده نکردن از عقل تجربی یا تجریدی و مواجهه عامیانه با متون دینی متفاوت است.

این پندار نیز که با کنار نهادن علوم عقلی - و اکتفا به نقل - می‌توان به فهم نابی از دین رسید، و از اختلاف‌نظر در فهم دین مصون ماند، سخن ناصوابی است. اخباریان، تفکیکیان، و برخی از فقیهان با اینکه در فهم دین از عقل استفاده نمی‌کنند، در فهم دینی دچار اختلاف هستند؛ گاه حتی یک فقیه تبدل رأی پیدا می‌کند، در صورتی که همه این آرا مستند به نقل می‌باشند. پس، روشن می‌شود که کنار نهادن فهم عقلی، به خلوص فهم دینی و مصونیت از اختلاف‌نظر نمی‌انجامد.^(۴۳) در بسیاری از موارد، عقل و نقل با یکدیگر موافق‌اند و دیدگاه مشترکی دارند؛ مثلاً در میان سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج‌البلاغه یا در بین روایات بی‌شمار دیگری که از معصومان علیهم السلام به دست ما رسیده است - مانند روایت منقول از امام رضا علیه السلام در پاسخ به پرسش‌های عمران - مطالب فراوانی وجود دارد که هماهنگ با عقل، و مورد تأیید علوم عقلی است: وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام از طریق نیاز اثر به مؤثر وجود خالق را اثبات می‌کند و فلاسفه و متکلمان با تکیه بر عقل همان کار را انجام می‌دهند، چه وجهی برای تفکیک عقل و نقل است؟^(۴۴)

چنان‌که گفتیم، عقل و نقل به یک اندازه معتبر و حجّت‌اند؛ از این رو، معرفت دینی محصول تعامل بین عقل و نقل، و برابری مجموع آنهاست.^(۴۵) «اگر یک مطلب عمیق به دو زبان عقل و نقل بیان شود، مایه استحکام آن خواهد بود. تفکیک عقل از نقل، نه به نفع عقل است، و نه به سود نقل. از این تفکیک، جز دور ماندن از تعمیق روایات و ادراک دقایق آن و سربسته ماندن بسیاری از پرسش‌های مطرح درباره آنها، چه چیز دیگری حاصل می‌شود؟»^(۴۶)

تأملات و پرسش‌ها

باید یادآور شد که بسیاری از نکاتی که در این بحث به آنها پرداخته شد، مورد قبول و توافق بیشتر عالمان شیعی معاصر است و از نظر نگارنده نیز قابل دفاع می‌باشد. اهم نکات مزبور از این قرارند:

الف) عقل و نقل معتبر هر دو حجّت‌اند.

ب) اساساً عقل با دین یا وحی تعارضی ندارد؛ اما اگر تعارضی دیده شود، این تعارض ناشی از خطا در فهم بشری است، اعم از فهم عقلی محض یا فهم دینی. تعارض‌هایی که بین فهم عقلی و فهم مستند به نقل دینی، یا بین دو فهم مستند به نقل دینی رخ می‌دهد، از راه‌های یادشده قابل حل خواهند بود.

ج) بین علم راستین و دین راستین هم تعارض نیست و مواردی که چنین تعارضی تصور می‌شود قابل حل است.

د) به کارگیری عقل در فهم دینی به طور عام، نه تنها مجاز است، بلکه لازم و ضروری می‌باشد؛ از این رو، مدّعی نظریه تفکیک پذیرفتنی نیست (چنان‌که استفاده از نقل نیز در جهان‌بینی و علوم انسانی لازم است).

ه) از گام‌های ضروری برای اسلامی‌سازی تفکر و علوم بشری، نگاه توحیدی به عالم است. در کنار آنچه گفتیم، در این نظریه، به نکات دیگری اشاره شده است که عمدتاً جدید هستند. از این رو، برای فهم بهتر نظریه و توجه بیشتر به زوایای مختلف آن، می‌توان پرسش‌ها و تأملاتی را طرح نمود:

۱. به باور استاد جوادی، ما به وحی دسترسی نداریم. به عبارت دیگر، فهم درست و قطعی و نیز معصوم وحی برای ما ممکن نیست^(۴۷) و دست ما از وحی کوتاه است.^(۴۸) گفتنی است که اگر مراد از وحی رویداد وحی یعنی نفس ارتباط خدا با پیامبر و القای معارف از سوی خدا و دریافت آن از سوی پیامبر باشد، البته این امر اختصاص به پیامبر

دارد و افراد عادی در آن سهمی ندارند؛ اما اگر مراد حاصل این ارتباط باشد که به صورت قرآن و، در درجه بعد، به صورت سنت ظاهر شده است، البته دیگران نیز می‌توانند به آن دسترسی داشته باشند. متن قرآن که در اختیار ما قرار داده شده عین وحی است؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم: ۴۳). قرآن متشکل از الفاظی است که این الفاظ حامل معانی‌اند. بی‌شک، ما به این الفاظ دسترسی داریم. ضمن اینکه معانی الفاظ نیز چنان نیستند که دسترس‌ناپذیر باشند؛ وگرنه قرآن سودی به حال ما نداشت و وجهی برای ارسال و تعلیم آن نبود. همچنین، به نظر می‌رسد، این ادعا که نمی‌توان هیچ‌گونه فهم یقینی از قرآن داشت، با بیان بودن و حجت بودن قرآن سازگار نیست. البته، فهم ما از قرآن مراتب دارد، و ما به همه بطون قرآنی دسترسی نداریم و لذا گاه در فهم قرآن دچار اشتباه می‌شویم؛ اما بی‌شک، فهم درست و یقینی از بسیاری از تعالیم قرآن ممکن و حاصل است. اگر این سخن فی‌الجمله درست باشد، به این معناست که ما فی‌الجمله به وحی راه داریم. سخن دربارهٔ احادیث قطعی الصدور و صریح نیز به همین ترتیب خواهد بود.

۲. استاد جوادی می‌گوید: «سهم بشر عادی، ادراک و فهم متعارف از الفاظ وحی است که گاهی صواب و زمانی خطاست؛ یعنی حقیقت وحی الهی، فقط در اختیار معصوم است و هرگز در قلمرو علم حصولی و حضوری غیرمعصوم قرار نمی‌گیرد.»^(۴۹) پرسشی که در فهم این عبارت به ذهن می‌رسد این است که: آیا آن‌گاه که فهم ما از الفاظ وحی صواب است هم به وحی راه نداریم؟ پس صواب بودن به چه معناست؟ اگر مراد از حقیقت وحی، همهٔ وحی با همهٔ بطونش باشد، البته غیرمعصوم نمی‌تواند مدعی آن باشد؛ ولی آیا ما نمی‌توانیم برخی از مراتب بخشی از وحی را هم بفهمیم؟ بی‌شک، چنین چیزی ممکن و حاصل است. بنابراین، چگونه می‌توان گفت که ما اساساً به وحی راه نداریم و فهم درست وحی صرفاً در اختیار معصوم است؟ اگر ما فی‌الجمله به وحی

راه داریم، بررسی نسبت بین فهم عقلی ما و فهم ما از وحی امکان‌پذیر است. بر این اساس، تعارض بین عقل و وحی قابل تصوّر است. البته، ما معتقدیم که تعارض واقعی بین فهم درست عقلی و وحی نیست و اینها با یکدیگر هماهنگ می‌باشند. در فرضی که فهم و حیانی یقینی باشد، فهم عقلی یا علمی معارض دچار خطاست.

۳. پرسش دیگر درباره معنای «نقل» است. به نظر می‌رسد که نقل قرآنی همان محتوای وحی و خود وحی است، نه فهم و تفسیر ما. مراد از نقل متون دینی است، اعم از قرآن و حدیث (که البته حدیث به قطعیت قرآن نیست). نقل در اینجا یعنی کلام شارع که اعم از کلام خدا یا کلام معصومان علیهم‌السلام است. بنابراین، قطعاً بخشی از نقل عین وحی است، و تعارض عقل با نقل در این موارد تعارض عقل با وحی می‌باشد.

البته «علوم نقلی» با نقل و وحی متفاوت است. علوم نقلی علوم است که منبع همه یا بخشی از آن نقل است، مانند علم فقه و قسمتی از علم کلام؛ و یا درباره نقل است، مانند علم درایه. علوم نقلی حاصل فهم و تفسیر ما از نقل است. مجموع این علوم را نمی‌توانیم به طور قطع به وحی نسبت دهیم، چون احتمال بروز خطا در فهم را در نظر می‌گیریم؛ اما زمانی که قبول کنیم علوم نقلی ما سرتاسر خطا نیستند، پذیرفته‌ایم که بخشی از این علوم قطعاً همان مفاد وحی است.

۴. چگونه هیچ فهمی از وحی نداریم؟ استاد جوادی می‌گوید که وحی مصون از خطاست و دریافت آن به نبی یا ولی اختصاص دارد. اینها احکامی است که ایشان درباره وحی صادر می‌کنند و آنها را قطعی می‌دانند. این احکام حاصل فهمی است که ما از وحی داریم. این فهم از چه راهی به دست آمده است؟ بدیهی است که نمی‌تواند فقط از راه نقل به دست آمده باشد. اعتبار نقل، پس از احراز وحی با مشخصات فوق است. اساساً عقل و نقل برای فهمیدن محتوای وحی اند. وقتی به کمک عقل و نقل، وحی را می‌فهمیم؛ پس به وحی دسترسی داریم.

۵. پرسش دیگر این است که: به چه دلیل، هرچه معصوم می‌گوید وحی است؟ آری، آنچه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به منزله دین تعلیم می‌دهد از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم: ۵۳)؛ اما معصوم علاوه بر اینکه به وحی راه دارد، از عقل نیز بهره‌مند است و عقل او کامل‌ترین عقل‌ها به شمار می‌رود. از این‌رو، ممکن است، بسیاری از معارفی که در زمینه الهیات از معصوم رسیده است حاصل عقل کامل او باشد و نه وحی؛ مثلاً هنگامی که امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام درباره نیاز اثر به مؤثر سخن می‌گوید، این سخن می‌تواند مستند به عقل کامل او باشد: همان‌طور که عقل فلاسفه در این زمینه حکم می‌کند، عقل امام معصوم نیز به طریق اولی به این معارف راه دارد و البته کاشف از واقع و حجّت است.

۶. چرا عقل در کنار وحی و تقسیم آن نیست؟ آیا نمی‌توان گفت: پیامبر نیز از آن جهت که انسان است، ادراکات حسی و عقلی دارد و علاوه بر این، از آن حیث که نبی است، از طریق وحی هم حقایقی را می‌فهمد؛ در نتیجه، برخی از سخنان او در زمره مدرکات عقلی او به شمار می‌روند، و البته چون عقل او کامل است، حجّت هم دارد؟

۷. استاد می‌گوید: عقل در مقابل دین یا وحی نیست، بلکه در مقابل نقل است. عقل مفتاح و مصباح دین است؛ راهی است که ما را به حقایق و معارف دین می‌رساند، چنان‌که نقل نیز چراغ یا راه دیگری است که ما را به دین می‌رساند. به تعبیر دیگر ایشان، عقل و نقل دو منبع معرفت‌شناختی دین هستند. بر طبق این بیانات، عقل و نقل هر دو باید غیر از دین باشند. مفتاح و مصباح، و راه هر چیز، غیر از خود آن چیز و بیرون از آن است. اگر چنین است، ایشان چگونه می‌گویند که عقل جزء دین است و در درون هندسه دین قرار دارد؟ اگر مراد این باشد که مدرکات عقل یا معقولات جزء دین و درون هندسه آن قرار دارند، این پرسش طرح می‌شود که: آیا همه مدرکات عقل جزء دین هستند؛ مثلاً آیا قضایای ریاضی، معارف دینی محسوب می‌شوند؟

۸. به گفته استاد، عالم فعل خدا، و دین قول خداست؛ در ضمن، عقل هم فعل خدا را می‌شناسد و هم قول خدا را. طبق این بیان نیز باید گفت که: عقل غیر از دین است و حوزه معرفتی آن وسیع‌تر از دین می‌باشد. حجیت عقل (یعنی حجیت ادراک قطعی عقل) نیز ذاتی است و نمی‌تواند مستند به دین باشد. عقلی که مفتاح و مصباح دین است نمی‌تواند اعتبارش را از دین کسب کند؛ آنچه از دین در این باره رسیده تأیید و ارشاد است.

۹. شایان ذکر است که عقل و نقل در یک سطح قرار ندارند: نقل فقط راه یا ابزار شناخت است، نه شناسنده؛ اما عقل هم شناسنده است، هم راه یا ابزار شناخت، و هم منبع شناخت. عقل است که از راه نقل، برخی حقایق دین را می‌شناسد. پس نزاع بین عقل و نقل، در واقع، نزاع بین مدرکات نقلی عقل و مدرکات غیرنقلی عقل است.

۱۰. از برخی بیانات استاد چنین برمی‌آید که همه مدرکات درست آدمی جزء دین هستند؛ آنچه عقل در هر مرتبه‌ای از مراتبش می‌فهمد - اعم از عقل تجربی، نیمه‌تجربیدی، تجریدی، و فوق تجریدی - همه جزء دین شمرده می‌شوند. طبق این بیان، حتی ادراکات حسّی هم، در صورتی که درست باشند، باید جزء دین باشند؛ مثلاً اینکه درختی پیش روی ما قرار دارد، جزء عقاید دینی است. به تصریح ایشان، مطالعه فعل خدا - مانند مطالعه قول خدا - دین‌شناسی است. آیا واقعاً چنین است؟ به نظر می‌رسد، این مطلب با تعریف خود ایشان از دین سازگار نیست. طبق تعریف ایشان، «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است.»^(۵۰) بسیاری از معلومات حسّی و عقلی ما تأثیری در رستگاری اخروی ندارند و کارکرد آنها فقط سامان دادن به زندگی در دنیاست. حیوانات نیز برخی از این ادراکات را دارند. بنابراین، ناچاریم برای دین حوزه محدودتری را در نظر بگیریم. تعالیمی که خداوند برای رستگاری انسان نازل کرده است با عنوان «دین» شناخته می‌شوند. این تعالیم دربرگیرنده عقاید، اخلاق، و احکام فقهی

می‌باشند. مسائل طبیعی یا ریاضی محض، یا مسائل فنی، جزء دین نیستند. البته، دین برای هر فعل انسانی دارای حکمی است و جهان‌بینی، اخلاق، و فقه همه‌جا حضور دارند؛ اما این امر فقط بدین معناست که عقاید، اخلاق، و فقه جزء دین‌اند، نه همه علوم.

بهترین راه برای شناخت دین، مراجعه به تعالیم دین است. تعالیم دین در باب اعتقادات بر اعتقاداتی خاص، و در باب اعمال بر اعمالی خاص تأکید می‌کنند. آگاهی از مسائل تاریخ و جغرافی، علوم طبیعی و ریاضی، و فنون و اموری جزئی مثل اسامی افراد و نشانی منازل آنها ربطی به دین و تأثیری در سعادت ندارد؛ گرچه همه چیز در دایره فعل خدا قرار می‌گیرد و بسیاری از این دانش‌ها نیز حق و مطابق با واقع‌اند. در مواردی هم که دین به مسائل طبیعی اشاره کرده، هدفش خداشناسی بوده است، نه تعلیم علوم طبیعی. همچنین، رسالت انبیا - آنچنان‌که در قرآن آمده - به منظور هدایت انسان‌ها بوده است که از راه تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت حاصل می‌شود، نه تعلیم علوم طبیعی و فنی.

۱۱. استاد جوادی می‌گوید: عالمان جمیع علوم در بررسی مسائل مربوط به رشته خود، باید به معارف دین هم مراجعه کنند؛ چنان‌که عالمان علوم دینی نیز هیچ‌گاه نباید به نقل بسنده نمایند، بلکه ضروری است که به عقل هم رجوع کنند. اما درباره این دیدگاه، پرسش‌هایی قابل طرح است: چه لزومی دارد ریاضیدانی که مشغول تحقیق در ریاضیات عالی است، در بررسی هر مسئله‌ای، مثلاً صد جلد *بحارالانوار* را بخواند تا ببیند آیا در آنها درباره مسائل ریاضی بحث شده است یا خیر؟ آیا پرتاب‌کنندگان ماهواره به فضا، برای صحت و دقت علمی و فنی تحقیق‌های خود، باید در متون دینی به جست‌وجو پردازند؟ همین‌طور در مورد سایر علوم و فنون هم می‌توان این پرسش را طرح کرد. از طرف دیگر، عالم دین نیز نه می‌تواند به همه علوم بشری رجوع کند و نه بسیاری از این علوم ربطی به مباحث دینی دارند. البته، ارتباط فی‌الجمله و جزئی گاه از دو سوی پیش می‌آید که لازم است مورد توجه قرار گیرد. در مسائل تعبّدی محض مثل تعداد دفعات

طواف، که منبع قرآنی و روایی معتبر و کافی هست، فقیه با استناد به آن حکم می‌کند؛ از این رو، در این‌گونه مسائل، نیازی به مراجعه به علوم عقلی و تجربی نیست.

۱۲. درباره تصویریری که از اسلامی سازی علوم در این نظریه ارائه شده است نیز پرسش‌هایی را می‌توان طرح کرد. دغدغه پژوهشگران در مسئله اسلامی سازی علوم این است که: علمی مانند فیزیک، چگونه می‌تواند اسلامی شود؟ از یک سو، طبق نظریه استاد جوادی، اگر فیزیک درست است و با ادله و روش معتبر به کشف حقیقت می‌پردازد، اسلامی است؛ اما از سوی دیگر، ایشان می‌گویند که برای اسلامی شدن علوم، باید از فاعل و غایت موجودات و خلقت سخن گفته شود (مثلاً در بررسی پدیده‌ای طبیعی مانند نفت، ضروری است، به مبدأ فاعلی آن و نیز کیفیت و غایت خلقت آن پرداخته شود).

آیا فی‌نفسه لازم است که در بررسی هر پدیده طبیعی بگوییم: خالق آن خداست، و به غایت فاعل در خلق آن پدیده پردازیم؟ آیا این کار آمیختن الهیات با دیگر علوم نیست؟ اولاً به نظر می‌رسد، همین که در الهیات اثبات می‌کنیم که خدا خالق همه چیز است کافی می‌باشد و دیگر لازم نیست در هر بحث و در هر علمی، این موضوع را تکرار کنیم؛ ثانیاً کشف غایت خلقت هر موجودی، به طور جداگانه، کار آسانی به نظر نمی‌آید و اگر اسلامی کردن علوم را در گرو تعیین غایت خلقت هر موجودی بدانیم، تکلیف سنگینی را بر دوش عالمان نهاده‌ایم. البته، پرسش از غایت خلقت (به طور کلی)، بحثی فلسفی و الهیاتی است که به علوم جزئی ربطی ندارد. به علاوه، افزودن این مباحث به مباحث فیزیک - و مثلاً بحث نفت - به نظر نمی‌آید که چندان تغییری در محتوای آن علم به وجود آورد. اینکه نباید از علم‌آموزی تلقی قارونی داشت، و علم را باید موهبت الهی دانست، البته سخن حقی است که مقتضای بینش توحیدی می‌باشد؛ اما این به مسلمان بودن و موحد بودن عالم برمی‌گردد، نه محتوای علوم، و این دیدگاه عالم اسلامی تحویل

می‌دهد نه علم اسلامی که مورد توجه صاحب نظریه است.

خدا را فاعل و خالق همه چیز دانستن، و برای افعال الهی غایت قائل بودن، البته همان نگاه توحیدی به عالم و اسلامی بودن فلسفه و جهان‌بینی است؛ اما این موضوع در محتوای علوم طبیعی و نیز در کارکرد یا عدم کارکرد علوم فنی و عملی تأثیری ندارد. مقتضای این بیانات این است که در واقع آنچه باید اسلامی شود فلسفه، جهان‌بینی، و اخلاق عالم است؛ اما علم اگر مطابق معیارهای هر علمی معتبر باشد، اسلامی است و پیام این بحث این خواهد بود که جهان‌بینی و اخلاق اسلامی شوند.

نکته دیگری که از این نظریه در اسلامی‌سازی علوم به دست می‌آید این است که عالمان همه رشته‌ها باید در آن زمینه‌ها به متون دینی هم مراجعه کنند. این امر، همچنان‌که گفتیم، در همه علوم و برای همه عالمان لازم نیست و در علوم طبیعی و ریاضی تغییر معنابهی ایجاد نخواهد کرد. اما باید تأکید کرد که تأثیر فلسفه، الهیات و معارف دینی در علوم انسانی و اجتماعی چشمگیر است و استفاده از تعالیم دینی برای اسلامی‌سازی این علوم ضروری می‌باشد.

۱۳. پرسش تأمل‌برانگیز دیگر این است که: آیا قواعد اصول فقه یا علم تفسیر قواعدی عام برای حل هر نوع تعارضی شمرده می‌شوند یا اینکه به تعارضات موجود در ادله فقهی و تفسیری اختصاص دارند؟ به نظر نمی‌آید که امارات و اصول عملیه و به طور کلی، قواعد اصولی و تفسیری قواعدی عام برای حل هر نوع تعارضی باشند. آنچه مسلم است این است که این‌گونه قواعد در حوزه فقه و تفسیر جریان دارند. البته گاهی با به کارگیری این قواعد، می‌توان تعارض برخی نصوص دینی را با یافته‌های علمی حل کرد؛ اما نزاع علم و دین در این حد خلاصه نمی‌شود.

آنچه در فقه به دنبال آن هستیم، رسیدن به حجت شرعی است که معذر و منجز می‌باشد. دغدغه ما انجام تکلیف و فراغ ذمه است که اثر اصلی آن در حیات پس از مر

آشکار می‌شود. اما آیا ما در انجام کارهای روزمره زندگی - مانند پرداختن به طبابت، صنعت، دیگر امور فردی و اجتماعی و همچنین حل مسائلی چون آلودگی هوا یا ترافیک و جرایم سازمان‌یافته - فقط معذر و منجز شرعی را برای خلاص از عذاب اخروی پیگیری می‌کنیم یا اینکه واقعاً به دنبال حل این‌گونه مشکلات دنیوی نیز هستیم؟ ما از طبیب می‌خواهیم بیمار را معالجه کند، نه فتوای فقهی بدهد؛ از این‌رو، استناد طبیب به قواعدی همچون تخصیص عام و تقیید مطلق (و اصول عملیه) مسموع نخواهد بود. حکومت دینی نیز مانند هر حکومتی مسئول تأمین این نوع نیازها و حل این‌گونه مشکلات است، نه فقط احراز معذر و منجز شرعی. در این موارد، ما باید به دنبال حل واقعی تعارض باشیم، نه در پی کشف حکم شرعی ظاهری. آری، احکام فقهی در همه افعال مکلفان جاری می‌باشند؛ اما حیثیت حکم فقهی یک موضوع با حیثیات دیگر مرتبط با موضوع متفاوت است. حیثیت فقهی یک قضیه با حیثیت علمی، طبی، فنی، مهارتی و مانند آن تفاوت دارد. آنچه اصالتاً موضوع بحث در تعارض علم و دین است آن حیثیات می‌باشد، نه حیثیت فقهی.

از این‌رو، اگر فقها با تأمل در روایتی چون «لا تنقض الیقین بالشک» احکام فقهی بسیاری را استخراج کرده‌اند، برای این است که در استخراج احکام شرعی، شارع این راه را پیش روی ما قرار داده است و راهی جز این نیست. زمانی که حکم عقلی قطعی نداریم، جز با تأمل در متون شرعی، مگر می‌توان حکم شرع را به دست آورد؟! در این مورد است که شارع به القای اصول پرداخته و استخراج فروع را بر عهده عالمان نهاده است. از شئون شارع تعیین کردن تکلیف مکلفان است، اما چنین چیزی در موضوعات علمی مثل فیزیک و شیمی و طب ثابت نیست. اصولاً به کارگیری ادبیات اصول فقه و مفاهیمی مانند حجیت، قطع، و اطمینان عقلایی در علوم طبیعی و مباحث معرفت‌شناختی ناظر به نسبت علم و دین، باید با احتیاط صورت گیرد.

از این‌رو، معلوم نیست به کارگیری روش فقهی و تفسیری درباره موضوعات علوم طبیعی امکان‌پذیر باشد و یا اساساً راه شناخت عالم طبیعت این‌گونه باشد که عالمان علوم طبیعی مانند فقها و مفسران با تأمل در آیات و جرح و تعدیل روایات، به تحقیقات علمی در فیزیک و شیمی و ریاضی بپردازند. راه شناخت طبیعت مطالعه در خود طبیعت است، چنان‌که قرآن کریم نیز به آن تشویق می‌کند. اگر قرار باشد عالمان علوم طبیعی مانند اصولیون و فقیهان به صرف وقت در متون بپردازند، دیگر به مطالعه طبیعت نخواهند رسید. آنها نیز مانند فقها ناچار خواهند بود علوم دینی همچون ادبیات عرب و اصول و فقه و رجال و درایه و حدیث و تفسیر را بیاموزند. اگر چنین کاری لازم باشد، متکلمان و مفسران باید آن را برعهده بگیرند و تعالیم دین در باب مسائل علوم را در اختیار عالمان طبیعی قرار دهند. در صورتی که این امر را شدنی تلقی کنیم، البته مفید خواهد بود؛ اما به شرطی که خود این امر زمینه‌ساز وقوع تعارض و ناسازگاری بین دو دسته از علوم طبیعی (تجربی و نقلی) نشود و به جای کمک به حل تعارض، موجب تشدید تعارض بین علم و دین نگردد.

نتیجه‌گیری

بر مبنای طرح آیت‌الله جوادی آملی، اگر عقل و وحی را ناشی و صادر از یک مبدأ متعال بدانیم که کامل مطلق است (و عقل را درون دین و جزئی از آن ببینیم)، امکان تعارض بنیادی آنها را نفی کرده و سازگاری و همسویی بنیادی آنها را تثبیت نموده‌ایم. آنچه ممکن است گاهی روی دهد نه ناسازگاری عمیق و بنیادین، بلکه تعارض ابتدایی و سطحی بین عقل و نقل است و ریشه آن ضعف انسانی است که راه را برای وقوع خطا در کارکرد عقل، و فهم نقل باز می‌کند. هرچند وقوع این‌گونه تعارضات در لایه سطحی معرفت آدمی نیز مشکل‌ساز و چالش‌برانگیز است، اما ویرانگر و آشفته‌کننده نیست.

آنچه این تعارض بر متفکران دیندار الزام می‌کند، به کارگیری فکر در حل آن است. در معارف اسلامی، خطوط کلی حل این‌گونه تعارضات تبیین شده است. تطبیق این موارد، و کوشش برای به حرکت درآوردن درست عقل و فهم نقل، تکلیف مستمر متفکران عقل‌گرا و دین‌باور است.

یکی از وقایعی که هم‌زمان با جنبش نوزایی در اروپا به ویژه پس از قرن هفدهم روی داد، رویارویی علوم طبیعی و تفکر دینی مسیحی و جدا شدن تفکر علمی از دین و معنویت بود که حاصل آن ظهور علم جدید است. با تأمل در بیانات استاد جوادی و لوازم آن در باب علوم طبیعی و انسانی موجود، به نظر می‌رسد که این علوم به پنج نقیصه دچارند:

الف. جهان‌بینی و فلسفه‌ای که علم جدید بر آن مبتنی است الهی نیست؛
ب. به علت گرفتاری علم جدید به نقیصه قبلی، زبان غالب در این علم زبانی الحادی است؛

ج. تخصصی شدن علوم جدید در قالب تجزیه افراطی این علوم، انسان را از درک درست واقعیت و ارتباط اجزای آن - چنان‌که هست - دور کرده است؛

د. علوم جدید به علت استفاده نکردن از منابع دینی (نقلی) ناتمام می‌باشند؛

ه. اخلاق حاکم بر عالمان و فضای علمی جدید اخلاق الهی و اسلامی نیست؛ این مسئله بر خود علوم و کاربرد آنها نیز اثر منفی می‌گذارد.

بنابراین، برای اسلامی‌سازی علوم، لازم است:

الف. جهان‌بینی الهی جایگزین جهان‌بینی مادی شود و در شناخت پدیده‌ها، به علت فاعلی و غایی توجه گردد؛

ب. در این صورت، زبان الحادی نیز به تبع جای خود را به زبان الهی خواهد داد، و آن‌گاه مثلاً به جای طبیعت خلقت، و به جای علم طبیعی «خلقت‌شناسی» خواهیم داشت؛

ج. به جای نگاه تجزیه‌ای و منعزل، باید نگاه یکپارچه به انسان و جهان و ارتباط بین موجودات را سرلوحه قرار داد و در کنار تخصص، باید به تصویر جامع نیز اندیشید؛
د. با تربیت عالمان و دانش‌پژوهان آراسته به اخلاق الهی، فضایی معنوی بر امر تعلیم و تحقیق و اعمال و کاربرد علوم سایه خواهد گسترده.

با طی این مراحل، تعارض بین عقل و نقل یا علم و دین جای خود را به تعاضد و همراهی آنها خواهد داد و موارد تعارض ابتدایی نیز حل‌شدنی خواهند بود. مراحل یادشده بااهمیت، راهگشا، و امیدبخش هستند و توجه به آنها ما را به نگاه توحیدی به عالم و تلقی اسلامی از علم و معرفت نزدیک خواهد کرد و از بسیاری از پیامدهای منفی و ویرانگر تفکر الحادی حفظ خواهد نمود. اما ضمن اینکه تصویر مقدمات این اصول و مفاهیم کلیدی آن نیازمند بازنگری است، نباید گمان کرد که تنها با تکیه بر این کلیات می‌توان به جمع موفقیت‌آمیزی بین همه یافته‌های بشری و داده‌های وحیانی دست یافت و با استناد به آن به تنهایی حل همه تعارضات نظری و عملی و اسلامی‌سازی علم را انتظار داشت. تأمل در قلمرو دین و رسالت انبیا، مطالعه و مذاقه در ماهیت علوم طبیعی و انسانی، کوشش برای تبیین اصول و مبادی مابعدالطبیعی علوم، و اجتهاد در کیفیت به کارگیری علم و دین در رفتار و زندگی آدمی گام‌هایی است که ما را به تصویر دقیق‌تری از نسبت عقل و وحی یا علم و دین نزدیک‌تر خواهد ساخت.

عقل و علم می‌توانند به فهم بهتر دین کمک کنند؛ چنان‌که دین می‌تواند در تصحیح عقل و علم یار باشد، و این تعاضد می‌تواند ما را به فهمی هماهنگ از حقیقت نزدیک کند. اما از آنجا که هم فهم عقلی و هم معرفت دینی بشر محدود و خطاپذیر است، دستیابی به هماهنگی کامل و بالفعل عقل و وحی یا علم و دین در همه موارد آسان نیست؛ گرچه کوشش ما همواره باید معطوف بدان جهت باشد. این کوشش و چالش مستمر لازمه پویایی فهم بشری و عامل ارتقای آن است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق احمد واعظی.
- ۲- همان، ص ۱۹.
- ۳- همان، ص ۲۴.
- ۴- همان، ص ۳۶.
- ۵- همان، ص ۱۸۱.
- ۶- همان، ص ۳۴.
- ۷- همان، ص ۳۷.
- ۸- همان، ص ۲۴.
- ۹- همان، ص ۴۲.
- ۱۰- در حوزه شخصی هر فردی، عقل عملی او می‌تواند حاکم باشد؛ چنان‌که هوای نفس او می‌تواند حاکم قلمداد شود. این امر مولویت عقل عملی هر شخص نسبت به خود اوست، اما او نسبت به دیگران هیچ مولویتی ندارد. (همان، ص ۴۴).
- ۱۱- همان، ص ۴۶.
- ۱۲- همان، ص ۵۰.
- ۱۳- همان، ص ۵۲.
- ۱۴- شایان ذکر است، شناخت ذات حق و کنه صفات او، از راه نقل نیز امکان‌پذیر نیست.
- ۱۵- همان، ص ۱۳.
- ۱۶- همان، ص ۷۱.
- ۱۷- همان، ص ۶۱.
- ۱۸- همان، ص ۶۵. مؤلف محترم در صفحات ۶۲-۶۹، آیاتی از قرآن کریم را ذکر و تحلیل کرده که در آن، عقل - در کنار نقل - حجت معتبر شمرده شده است.
- ۱۹- همان، ص ۷۳.
- ۲۰- همان، ص ۱۴.
- ۲۱- همان، ص ۷۳-۷۹.
- ۲۲- همان، ص ۹۱.
- ۲۳- همان، ص ۹۸.

- ۲۴- همان، ص ۱۲۱.
۲۵- همان، ص ۸۲.
۲۶- همان، ص ۱۱۸-۱۲۳.
۲۷- همان، ص ۱۳۰-۱۳۳.
۲۸- همان، ص ۸۵.
۲۹- همان، ص ۱۱۰.
۳۰- همان، ص ۱۶.
۳۱- همان، ص ۱۲۸-۱۳۰.
۳۲- همان، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.
۳۳ و ۳۴- همان، ص ۱۳۰ / ص ۱۳۱.
۳۵- همان، ص ۸۵-۹۰.
۳۶- همان، ص ۱۱۶.
۳۷- همان، ص ۱۴۳.
۳۸- همان، ص ۱۳۷.
۳۹- همان، ص ۱۶۷-۱۷۰.
۴۰- همان، ص ۸۳ و ۸۴.
۴۱- در ص ۱۸۰، ایشان به این دو نوع اجتهاد اشاره کرده‌اند.
۴۲ و ۴۳- همان، ص ۱۹۶ / ص ۱۹۷.
۴۴- همان، ص ۲۰۹.
۴۵- همان، ص ۱۸۴.
۴۶- همان، ص ۲۲۱.
۴۷- همان، ص ۲۰۸.
۴۸- همان، ص ۲۲۲.
۴۹- همان، ص ۲۲۳.
۵۰- همان، ص ۱۹.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، قم، اسراء، ۱۳۸۶.