



A Critical Survey of Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Religious Knowledge

Mohammad Karami¹
Habibollah Daneshshahraki²

(Received: 18 July 2016 - Accepted: 3 January 2017)

Abstract

Muslim scholars have put forward various expositions pertaining to religious knowledge. One of the innovative viewpoints on this matter belongs to Ayatollah Javadi Amoli. As an advocate of religious knowledge, he maintains that for knowledge to be truly knowledge (not illusion or imagination) there should be a religiosity; knowledge is nothing but religious. To ascribe religiosity to all kinds of human knowledge is to meet the requisite of exactness and methodicality for any so-called scientific propositions. Authentic knowledge is to interpret the divine creation and acts, and giving explanation for divine act is an Islamic doctrine despite the fact that the knower is not able to grasp it and considers God's creation to be nature itself. This viewpoint does have fundamental backgrounds and presuppositions with which the authors have proceeded by referring to and analyzing the elementary principles in his authored works. In the end, some criticisms of his view will be presented. In the realm of religious knowledge, this theory, despite its systematicity, encounters such serious problems as confused reasoning on divine, religious and Islamic concepts; internal inconsistency; methodological incompetency; admissibility of using "creation" instead of "nature"; objectionability of consequences of considering all branches of knowledge as religious. What impels this theory to be inefficient lies mostly in its whole reliance on the actual state (or substance level) than the apparent state (or assertion level).

Keywords: Religious Knowledge, Authority of Knowledge, Religion, Authority of Reason, Ayatollah Javadi Amoli

1. (Corresponding Author) Dept. of Theology, Razi University, Kermanshah,
2. Dept. of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom,

mohammadvali_karami@yahoo.com
daneshshahraki@qom.ac.ir



The Journal of Philosophical Theological Research (JPTR)

Vol.18, no.2, Winter 2017, Ser.no.70, ISSN: 1735-9791 (pp. 107- 128)

DOI: 10.22091/pfk.2016.791

روزنامه فلسفه و کلام اسلامی

سال هیجدهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۷۰ (صص ۱۲۸-۱۰۷)

بررسی و نقد نظریه علم دینی عبدالله جوادی آملی

محمد کرمی*

حبیب‌الله دانش‌شهرکی**

(تاریخ ارسال: ۹۵/۴/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۱۴)

چکیده

دانشمندان اسلامی تقریرهای مختلفی از علم دینی کرده‌اند. یکی از دیدگاه‌های ابتکاری در بحث علم دینی، دیدگاه عبدالله جوادی آملی است. وی که از موافقان علم دینی است، معتقد است علم اگر علم باشد (نه وهم و خیال)، حتماً دینی خواهد بود و اساساً علم، غیردینی نیست و هر علمی دینی است. برای اطلاق علم دینی به همه علوم، البته صحیح بودن و روشمندانانه بودن، شرط علمیت یک گزاره است. 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. این دیدگاه مبانی و پیش‌فرض‌هایی دارد که در این پژوهش با رجوع به آثار مکتوب ایشان و تحلیل آن مبانی به آن‌ها اشاره می‌شود. در پایان نیز نقدهای وارد بر این دیدگاه را بیان خواهیم کرد. این نظریه در عرصه علم دینی، با وجود نظام‌مند بودن آن، اشکالات فراوانی دارد از جمله؛ خلط مفاهیم الهی، دینی و اسلامی؛ ناسازگاری درونی؛ نقص روشی نظریه؛ ناروایی جایگزینی «خلقت» به جای «طبیعت»؛ خدشه‌پذیر بودن لوازم دینی دانستن همه علوم؛ ناظر بودن نظریه به مقام ثبوت نه اثبات و... که مانع کارآمدی آن می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، حجیت علم، دین، حجیت عقل، جوادی آملی.

* محمد کرمی، دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم و عضو هیئت علمی گروه الهیات دانشگاه رازی

mohammadvali_karami@yahoo.com

(نویسنده مسئول)

daneshshahraki@qom.ac.ir

** حبیب‌الله دانش‌شهرکی، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم

مقدمه

آیا علم دینی اساساً ممکن است؟ معنا و ماهیت علم دینی چیست؟ راهکار تولید آن چیست و نسبت علوم مدرن با علم مطلوب اسلامی چگونه است؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در بحث علم دینی مطرح است. یکی از مشهورترین نظریات در این زمینه را عبدالله جوادی آملی مطرح کرده است. این دیدگاه از منظر جدیدی علم دینی را بررسی می‌کند. به دلیل تسلط و جامعیت وی در علوم منقول و معقول و عمق و پژوهش‌هایش در علوم اسلامی، نظریه وی در کانون مباحث علم دینی قرار گرفته است. مسئله علم دینی جوادی آملی، ریشه در مبانی فکری و فلسفی وی دارد که تاکنون از سوی محققان این حوزه مورد تبیین و ارزیابی ایجابی قرار گرفته است. در این پژوهش، با نگاهی تحلیلی و نقادانه، نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی بررسی و نقد می‌شود و وجه امتیاز این پژوهش، نقدهای آن است. از این رو تبیین مبانی دخیل در موضوع مؤثر است.

۱. چیستی علم دینی و حدود عقل

«علم دینی» مرکب از دو کلمه «علم» و «دینی» است. از نظر جوادی آملی که قائل به نظریه کاشفیت علم از واقع است، علم دینی، هر علمی را که از راه تجربی، نیمه تجربی و برهان تجربیدی یا شهودی به دست آید، شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۶۵). گاه مراد از علم، گزاره‌های یک علم و گاه علم به عنوان نوعی گرایش علمی متشکل از نظریات مختلف لحاظ می‌شود. علم از جهات گوناگون، تقسیم‌پذیر است؛ مانند تقسیم علم به حقیقی و اعتباری، عقلی و نقلی، انسانی و طبیعی، تجربی و تجربیدی، برهانی و عرفانی، نظری و عملی و ... (همو، ۱۳۹۰، ص. ۸۶). جوادی آملی برای عقل نقش ویژه‌ای در هندسه معرفت دینی قائل است. در نظر وی، معنای عام علم و عقل مراد است که در این صورت عقل شامل عقل تجربی (مانند علوم تجربی و انسانی)، نیمه تجربیدی (مانند ریاضیات)، تجربیدی (مانند فلسفه و کلام) و ناب (مانند عرفان نظری) است (همان، ص. ۲۵)؛ اما حکم عقل گاه مشوب به وهم و خیال است. در این صورت این حکم عقل نیست؛

زیرا عقل منزله از وهم، خیال، قیاس و گمان، معیار استنباط است (همو، ۱۳۸۶ الف، صص. ۲۸۴-۲۸۷).

بنابراین، عقل هم مفتاح و هم مصباح است (همو، ۱۳۸۸، ص. ۴۴۸). عقل افزون بر مفتاح بودن نسبت به اصل دین، مصباح آن نیز هست (همو، ۱۳۹۰، ص. ۵۲). در بحث علم دینی حجیت و اعتبار عقل در کشف واقع از اصول موضوعه است (همان: ۲۷). عقل مُدرک است و والی هیچ سمتی در عالم تکوین جز این سمت نیست (همان، ص. ۴۲). بر این اساس، عقل فاقد شأن حکم کردن و دستور دادن است (همان، ص. ۳۹). یکی از محدودیت‌های ادراکی عقل، به مقوله جزئیات دینی مربوط می‌شود. عقل خود می‌داند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و فقط در زمینه‌های کلی دین‌شناسی راه دارد (همان، ص. ۵۹).

۲. ماهیت دین

جوادی آملی در این باره می‌گوید: «زیرا دین که مجموعه قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی است و وحدت حقیقی ندارد و هر آنچه فاقد وحدت حقیقی است، وجود حقیقی ندارد و چیزی که فاقد وجود حقیقی است، ماهیت ندارد و فاقد ماهیت، جنس و فصل ندارد؛ از این رو، تعریف دین به حدّ تام یا ناقص، امکان‌پذیر نیست» (همو، ۱۳۷۸، ص. ۲۷). اما تعریف به رسم دین عبارت است از: «دین به مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد، پس دین دارای سه عنصر عقاید، اخلاق و احکام است که فقدان یکی از آنها موجب نقصان در معنا و مفهوم آن است» (همو، ۱۳۸۸ ب، ص. ۲۳۸).

این تعریف جوادی آملی از دین، در موضوع علم دینی مهم است و در نقد نظریه وی به آن نیازمندیم. البته وی دین را دارای حیثیتی هستی‌شناختی نیز می‌داند که از این لحاظ، منبع دین فقط اراده و علم ازلی الهی است؛ یعنی دین مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است و هیچ عامل دیگری جز خدای سبحان در تدوین محتوای آن سهمی ندارد (همو، ۱۳۹۰، ص. ۲۴). دین حقیقی، یکی است (همو، ۱۳۸۹، ص. ۸) و آن همان دین حق و دین

اسلام است (همو، ۱۳۸۸ ب: ۴۳۱/۱۳). مراد از علم دینی، دین اسلام است (همو، ۱۳۹۰، ص. ۲۴).

از نظر وی، وحی غیر از نقل است. معصومان در خدمت وحی قرآن قرار دارند و ما در برابر نقل قرآن هستیم (همان، صص. ۳۳-۳۴). هیچ دانشمند عادی دسترسی به عین وحی ندارد. فقط معصومان هستند که به عین وحی دسترسی دارند (همان، ص. ۳۴).

۳. نسبت عقل و دین

پرسش اصلی این است که چه نسبتی بین معرفت‌های حاصل عقل بشری با معرفت دینی وجود دارد؟ عده‌ای از اندیشمندان غرب به تعارض بین علم و دین گرایش دارند (پول، بی‌تا، ص. ۹۵). جوادی آملی، تلقی خاصی از علم و دین دارد. بر این اساس عقل در برابر نقل قرار دارد (نه در برابر دین). پس نزاع دیرینه عقل و دین، به عقل و نقل تبدیل می‌شود (جوادی، ۱۳۹۰، ص. ۶۵). در این صورت، علم شرقی و غربی ندارد و همه دستاوردهای عقل، دینی خواهد بود (همو، ۱۳۹۲ الف، ص. ۳۴). بر اساس این دیدگاه، علم دینی، منحصر به علوم نقلی نیست، بلکه علوم عقلی را نیز در برمی‌گیرد. علوم عقلی و نقلی نیز در تعامل با یکدیگر، با حفظ مراتبی که دارند به گونه‌ای ضابطه‌مند عمل می‌کنند (همو، ۱۳۸۹ ب، ص. ۱۲). در این رویکرد، عقل برهانی، منبع دین است و حکم آن در کنار دلیل معتبر نقلی، همان حکم دین است؛ مانند دلیل معتبر نقلی که هر آنچه با ملاحظه برهان عقلی ثابت کند، همان حکم دین است (همو، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۰). بر این مبنا، دلایل عقلی و نقلی، هر دو موهبت الهی هستند که خداوند قدرت مخصص بودن را به هر دو عطا کرده است (همو، ۱۳۹۰، ص. ۹۲).

۴. معیار حجیت علم

حجیت در منطق به معنای کاشفیت از واقع است. از نظر منطقیان، استدلالی حجیت است که میان مقدمات و نتیجه آن رابطه ضروری برقرار باشد (همو، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۲). حجیت در علم اصول فقه به معنای «ما یصح به الاحتجاج» است که کاربرد آن در حکمت عملی است و آثار فقهی و حقوقی دارد که عباد به وسیله این احتجاج می‌توانند عذر موجه

در درگاه مولا داشته باشد. این حجیت، داخل در قراردادهای اعتباری حکمت عملی است. حجیت به معنای اصولی (در بخشی از آن) و امداد حجیت به معنای منطقی آن است؛ زیرا وقتی دلیلی کاشف از واقع باشد (حجت منطقی) صحت احتجاج (معنای اصولی حجیت) را دارد (همان، صص. ۱۱۴-۱۱۵).

۵. تبیین کیفیت حجیت علم

چون متن نقلی حجت است، می توان محتوای آن را به شارع (به طور علم یا علمی) مستند کرد؛ خواه این محتوا حکمی از احکام فقهی و حقوقی باشد یا اخباری از عالم یا وعد و وعید الهی. به همین قیاس حجت بودن عقل به این معنا است که محتوای آن صحت انتساب به دین را دارد. همان طور که در دلایل نقلی مربوط به حوزه عمل (حکمت عملی) صحت انتساب محتوای آن به شارع موجب می شود که آن دلیل حجیت اصولی داشته باشد و یافته علمی اطمینان آور مربوط به حوزه عمل نیز حجیت اصولی داشته باشد و به همین دلیل می تواند بعضاً آن دلیل نقلی را تخصیص یا تقیید بزند، همین طور اگر در حوزه حکمت نظری، ظاهر دلیل نقلی با معرفت علمی معتبر ناسازگار بود در صورتی که مطلب علمی، اقوی باشد، دیگر نمی توان محتوای آن دلیل نقلی را به ظاهر خود به شارع نسبت داد، بلکه به اتکای دلیل علمی باید از ظاهر آن دلیل نقلی دست برداشت؛ زیرا دلیل علمی اطمینان آور نیز صحت انتساب به شارع را دارد و در این صورت است که مجوز استناد به شارع را دارد (همان، صص. ۱۱۶-۱۱۸). بر این مبنا، فهم روشمند عقلانی، حجیت دارد و مخالفت با آن عقاب و مؤاخذه در پی دارد و اگر مطابق فتوای عقل عمل کند، اگر مؤمن باشد، ثواب دارد و اگر کافر باشد، تخفیف در عذاب دارد.

با توجه به اینکه قطع و یقین منطقی در حوزه علوم کمتر اتفاق می افتد این پرسش پیش می آید که: آیا این مانع تنجیز حجیت شرعی علوم تجربی نمی شود؟ جوادی آملی معتقد است همان طور که در ادله نقلی عمده اتکای عالم علم اصول و فقیه به امارات و ظنون اطمینان آور است و نقل قطعی و متواتر بسیار اندک است، دلیل عقلی نیز چنین است و حد نصاب اطمینان عقلایی برای احراز حجیت آن کفایت می کند (همان، ص. ۱۱۸).

۶. معنا و معیار علم دینی

در ترکیب علم دینی، وقتی دین را به علم نسبت می‌دهیم (علم دینی)، وجه اتصاف علم به دینی بودن چیست؟^۱ جوادی آملی معتقد است علم اگر علم باشد نه وهم و خیال، حتماً دینی خواهد بود؛ و برای اطلاق «علم دینی» به همه علوم البته صحیح بودن و روشمندانه بودن، شرط علمیت هر گزاره است. بر این اساس، علم اگر علم است نمی‌تواند غیر اسلامی باشد؛ زیرا علم صائب، تفسیر فعل الهی است و تبیین فعل الهی، حتماً اسلامی است، گرچه فهمنده، خلقت خدا را طبیعت می‌پندارد (همو، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۴). در این جهان، معلومی غیر از اثر خداوند وجود ندارد. لذا علم نیز غیر الهی نخواهد بود (همو، ۱۳۹۲، ص. ۲۶)^۲ و هرگز سکولار نیست، گرچه ممکن است عالم سکولار باشد (همو، ۱۳۹۰، ص. ۸۸).

از دیدگاه جوادی آملی، فهم هر واقعیتی که صحیح و برخوردار از طمأنینه عقلانی باشد و در مرز فرضیه، وهم و گمان نباشد، علم دینی و اسلامی است (همو، ۱۳۹۲الف، ص. ۳۴). وی علم اسلامی را همان علم دینی می‌داند و معتقد است علم به این معنا در برابر علم یهودی و مسیحی قرار ندارد (همو، ۱۳۸۹ب، ص. ۹).

در ملاک دینی دانستن هر مطلبی حتماً نیاز نیست عین آن گزاره از متن دین آمده باشد، بلکه اگر مطالبی به صورت التزامی و قاعده کلی بیان شده باشد، همه فروعی که از آن مطالب به صورت قاعده کلی استنباط می‌شود، علم دینی است (همو، ۱۳۸۶ب، ص. ۹۷). به همین قیاس، ما هرگز علم غیر اسلامی نداریم. علم اگر علم است نمی‌تواند غیر اسلامی باشد؛ زیرا علم صائب تفسیر خلقت الهی است؛ خواه کسی آن را بداند، خواه از سر غفلت و عناد انکار کند (همو، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۵).

۱. برخی از مهم‌ترین جهاتی که در معنای علم دینی به کار می‌رود عبارت است از: ۱. محل پیدایش یک علم؛ ۲. عدم تنافی یک علم با یک دین؛ ۳. سازگاری مبانی، مسائل و منابع یک علم با یک دین؛ ۴. استناد برخی مبانی و مسائل یک علم به یک دین؛ ۵. استنباط همه مسائل یک علم از منابع یک دین؛ ۶. کمک یک علم به اثبات یا دفاع از تعالیم یک دین؛ ۷. هم‌هدف بودن یک علم با یک دین؛ ۸. کمک یک علم به تحقق هدف یک دین (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص. ۱۶۴).

۲. علوم صنعتی که مستقیماً فعل خدا نیست، اما چون با واسطه مخلوق الهی است، علم الهی و دینی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۸۹).

۷. استدلال بر ادعای دینی بودن همه علوم

با تتبع در آثار صاحب نظریه، ادله زیر را می‌توان بر مسئله اقامه کرد. استدلال این ادعا در قالب قیاس زیر صورت‌بندی می‌شود:

مقدمه ۱: علم اگر علم باشد نه وهم و خیال، از فعل خدا حکایت می‌کند؛
مقدمه ۲: هر چه از فعل خدا حکایت کند، دینی است؛
نتیجه: پس هر علمی دینی است.

پرسشی که در برابر این نظریه وجود دارد این است که: به چه دلیل هر چیزی که از فعل خدا حکایت می‌کند، الهی است؟ صاحب نظریه برای تبیین این مطلب از تشبیه فعل خدا به قول او استفاده می‌کند. وی دریانی دیگر می‌گوید: تمایز علوم به موضوعات است و موضوع علوم درباره خدا یا آثار خدا است و در خارج غیر از خدا و آثار خدا چیزی وجود ندارد. پس موضوع علوم ضرورتاً دینی است. «بدین ترتیب اگر تمایز علوم به تمایز موضوعات است و در خارج، غیر از خدا و آثار خدا چیز دیگری نیست، آنگاه محال است علم غیر دینی داشته باشیم» (همو، ۱۳۹۲ الف، ص. ۲۷).

روش دیگر اثبات این ادعا از طریق فلسفه الهی است. اگر فلسفه الهی شود، سایر علوم تجربی نیز الهی می‌شوند (همو، ۱۳۸۸ الف، ص. ۱۰۸). روش اول به رویکرد تفسیری با صبغه کلامی معروف است و روش دوم از طریق علم دینی است. در روش دوم، فلسفه مطلق با پذیرش تفکر الهی، باعث دینی شدن علوم می‌شود. تفاوت میان این دو روش در این است که در روش تفسیری با پذیرش پیش فرض اسلامی بودن فلسفه مطلق به اثبات علم دینی می‌پردازد اما در روش دوم، ابتدا این پیش فرض اثبات می‌شود، سپس علم دینی محقق می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۳، ص. ۴۵۰).

۸. پاسخ به شبهه دینی دانستن همه علوم

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که: قول به اسلامی بودن همه علوم و قرار دادن حجیت علم عقلی در کنار علم نقلی، این محذور را به دنبال دارد که با آشکار شدن نادرستی هر معرفت علمی، خدشه‌ای به ساحت معرفت دینی وارد می‌شود. این تصور

نادرست است؛ زیرا همان‌طور که این اتفاق همواره در حوزه معرفت دینی نقلی می‌افتد و اختلاف در تفسیر قرآن یا فتوای فقهی طبیعی است و خللی به منبع دینی بودن و حجیت نقلی آن وارد نمی‌کند، در باب علوم طبیعی نیز همین اصل جاری است که اگر باطل بودن مطلبی که امروز به صحت آن اطمینان داریم و برای ما حجت شرعی است در آینده بر ما منکشف شود، چاره‌ای نداریم که از آن چشم‌پوشی کنیم. این تبدل رأی، همه، متوجه فهم بشر از متون دینی است نه صاحب‌شریعت (همان، صص. ۱۴۸-۱۴۹).

علاوه بر آن، علوم زیانباری که آسیب‌های فراوانی به بشر رسانده است، مانند سحر یا فراگرفتن دانش هسته‌ای و ساخت و تولید سلاح‌های شیمیایی، میکروبی و آموختن کیفیت تولید سلاح‌های هسته‌ای که محیط‌زیست بشر را تهدید می‌کند، چگونه با اسلامی بودن علم سازگار خواهد بود؟ پاسخ این شبهه نیز روشن است. بر اساس این دیدگاه، آنچه به دینی و غیردینی تقسیم می‌شود، فعل انسان است نه علم. علم ذاتاً دینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۱۴). علم، یعنی آگاهی از ربط واقعی اشیا که فعل خدای سبحان است. آگاهی از نظم درونی اتم‌ها و کیفیت ترکیب و تجزیه آن‌ها ممنوع نیست؛ آنچه منع شده است ساختن سلاح‌های کشتار جمعی است، ولی بهره‌برداری صحیح از آن که عقل و نقل تأیید می‌کند، جایز است و چنان‌که بعد پیشگیرانه داشته باشد، نه تنها جایز، بلکه لازم است (همو، ۱۳۸۸ الف، ص. ۱۲۵).

۹. نقش فلسفه الهی در تولید علم دینی

عده‌ای به‌طور کلی ارتباط بین فلسفه و علم را از جهت روش انکار کرده‌اند و عرصه فلسفه و علم را کاملاً جدا از یکدیگر می‌دانند. عده‌ای دیگر معتقدند رابطه علوم یک‌سویه نیست و همه علوم محتاج یکدیگرند (سوزنچی، ۱۳۹۱، صص. ۸۰-۹۰). بر اساس مبانی پذیرفته‌شده نزد فلاسفه اسلامی و برخی از فلاسفه غرب در طبقه‌بندی علوم، رابطه فلسفه و علوم، رابطه طولی و سلسله‌مراتبی است، به‌طوری‌که فلسفه، مادر و مبنای تمامی علوم جزئی است. جوادی آملی نیز نگرش طولی به علوم دارد و فلسفه را مبنای تمامی علوم می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۲ الف، ص. ۲۵). فلسفه دو کارکرد دارد: فلسفه مطلق و فلسفه مضاف.

فلسفه مطلق در ذات خود نه دینی است و نه غیردینی؛ اما در بقا و استمرار خود یا الهی می‌شود یا الحادی؛ و از این طریق مبادی فلسفه علوم را که همان فلسفه مضاف هر علمی باشد، طراحی می‌کند. فلسفه علم هر علمی که فلسفه مضاف است به فلسفه مطلق تکیه می‌کند. فلسفه مطلق نیز درنهایت، دایر میان نفی مبدأ و اثبات آن است؛ یعنی یا الهی است یا الحادی (همو، ۱۳۹۰، ص. ۱۲۹). اگر فلسفه، الهی شود سایر علوم نیز به تبع آن الهی و دینی می‌شود. بر مبنای فلسفه الهی، علم غیردینی وجود ندارد، همان‌طور که بر مبنای فلسفه الحادی، علم دینی وجود ندارد (همو، ۱۳۸۹، صص. ۱۲-۱۴).

۱۰. نقص علوم مدرن

امروزه تردیدهایی جدی درباره علوم جدید وجود دارد و هرروز بیشتر می‌شود. اولین نقد به علوم رایج آن است که از اصول بدیهی منطق تخطی کرده و پیش از اثبات اصول موضوعه خود، به اثبات و رد مطالب پرداخته است. این اصول موضوعه که امور اثبات نشده هستند، عمدتاً مبتنی بر جهان‌بینی مادی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص. ۲۴۶).

علوم مدرن (همه)، علمی نامقدس‌اند؛ زیرا فقط به وجه مادی اشیا می‌پردازند و ارتباط آن‌ها با مراتب بالای هستی حذف شده است. در ساختار این علوم به گونه‌ای سیستماتیک از امور معنوی غفلت شده و به‌طور کلی به ماده و امور مادی می‌پردازند (نصر، ۱۳۸۵، ص. ۱۰۰). در نتیجه این معنویت‌زدایی و تلقی منفی از نسبت خدا با جهان (همو، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۴)، علوم مدرن از مبدأ حقیقی خود دور شده‌اند (همو، ۱۳۹۳، ص. ۶).

جوادی آملی علوم موجود را معیوب و ناقص می‌داند و از جهات مختلف به این موضوع می‌پردازد. علوم مدرن سیر افقی به عالم دارد و مبدأ، معاد و غایت عالم را نادیده می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۵). این علوم از نظام فاعلی و غایی غفلت کرده و فقط به علل و عوامل طبیعی می‌پردازد. علوم موجود، طبیعت را خلقت محسوب نمی‌کند و برای آن خالق و هدفی در نظر نمی‌گیرد (همان، صص. ۱۳۵-۱۳۶).

یکی دیگر از خصوصیات علوم مدرن تکثرگرایی و رشد نامتجانس است که سبب ترسیم تصویری عیناک از عالم شده است (همان، ص. ۱۳۵). پرداختن به جزئیات بدون

توجه به جنبه وحدت آن‌ها سبب رشد نامتوازن این علوم شده است. علوم مدرن در عرض یکدیگرند و بر اساس فرضیات و تخیلات سامان می‌یابد، بدون آنکه جنبه وحدت‌بخش حقیقی که محور وحدت آن‌ها باشد، وجود داشته باشد (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص. ۳۱).

علوم مدرن، دچار تفکر قارونی شده‌اند. تفکر قارونی مانع اسلامی کردن علوم است. مشکل قارون آن بود که ثروت و توفیق خویش را فقط مرهون تلاش و زحمت، دانش و تعقل خود می‌دانست، سهمی برای خداوند قائل نبود و توحید افعالی نداشت. در عرصه کسب دانش و معرفت نیز بسیاری افراد فکر قارونی دارند. واهب معارف و علوم، حضرت حق جل و علا است؛ زیرا قابل به‌تنهایی از قوه به فعل نمی‌رسد (همان، صص. ۱۳۹-۱۴۰).

۱۱. راهکار تولید علم دینی

نحوه به دست دادن راهکار در علم دینی متوقف بر تلقی ما از معنای علم دینی است. قائلان به علم دینی اتفاق نظر دارند که اسلامی کردن علوم به معنای استنباط تمام فرمول‌ها و قوانین یک علم خاص از دین نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص. ۱۲۶). از دیدگاه جوادی آملی، پیش از ورود به اسلامی‌سازی علوم، تنظیم نقشه جامع از طریق فلسفه ضروری است. توجه به نظام فاعلی و غایی و نشان دادن خلقت به جای طبیعت، توجه به متون دینی و جامع‌نگری، از جمله راهکارهای اسلامی شدن علوم جدید است:

اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها اسلامی شود باید اولاً: عنوان «طبیعت» برداشته شود و به جای آن عنوان «خلقت» قرار گیرد؛ یعنی اگر عالمی بحث می‌کند که فلان اثر در فلان ماده معدنی هست یا فلان گونه گیاهی چنین خواص و آثاری دارد، با تغییر عنوان یادشده این گونه می‌اندیشد و آن را تبیین می‌کند که این پدیده‌ها و موجودات چنین آفریده شده‌اند؛ ثانیاً: عنوان خالق که مبدأ فاعلی است، ملحوظ باشد؛ یعنی آفریدگار حکیم، صحنه خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند؛ ثالثاً: هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است به‌عنوان مبدأ غایی منظور شود؛ رابعاً: محور بحث، دلیل معتبر نقلی، مانند آیه قرآن یا حدیث صحیح قرار گیرد. خامساً: از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد شود؛ سادساً: در هیچ موردی

دعوی «حسبنا العقل» نباشد، چنان که ادعای «حسبنا النقل» مسموع نشود؛ سابعاً: 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 سطر از آیات، کلمات و سطور کتاب جامعیت است (همو، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۱).

برای دست‌یابی به دیدگاه‌های دین، باید همان اجتهادی که در فقه و اصول فقه انجام گرفته، در این علوم نیز محقق شود. استنباط فروع از اصول کلی ذکر شده در دین، سبب ترسیم خطوط بسیاری از علوم طبیعی می‌شود (همان، ص. ۹۷). بر این مبنا، می‌توان گفت خطاب «الینا الی‌القاء الاصول» اختصاص به علم فقه ندارد، بلکه در کلیات سایر علوم نیز ذکر شده است (همو، ۱۳۸۸ الف، ص. ۱۲۶). جوادی آملی درباره کیفیت استفاده از متون دینی در علوم دیگر می‌گوید:

برای بهره‌وری هر چه بیشتر از قرآن کریم در علوم مختلف لازم است:

۱. آیه‌ای مربوط به موضوع بحث مطرح شود؛
 ۲. مفردات آیه معنا شود؛
 ۳. معانی عرفی متبادر به ذهن بیان گردد؛
 ۴. آیه با توجه به معنای مفرداتش ترجمه‌ای گویا شود؛
 ۵. نظرات مفسران از گذشته دور تا کنون ملاحظه گردد؛
 ۶. نظر آنان بررسی و جمع‌بندی شود؛
 ۷. آیات دیگر مؤید آن آیه مطرح شود؛
 ۸. روایاتی که ضمن این آیه آمده است، ملاحظه شود؛
۱. ره‌آورد علمی (علم قطعی یا مفید طمأنینه نه فرضیه) در آن موضوع نیز ملاحظه شود. بعد از ملاحظه همه این امور، به جمع‌بندی مباحث پرداخته شود و نظر کارشناسانه بیان شود. مهم آن است که آنچه را می‌فهمیم در صورتی که روشمند باشد، اعم از عقل تجربی یا عقل ریاضی یا عقل فلسفی و کلامی، حجت بین خود و خدا بدانیم (همان، ص. ۱۱۵).

۱۲. نقد نظریه

در بین قائلان به علم دینی، جوادی آملی از کسانی است که توانسته است نظریه خویش را بر مبانی دینی و فلسفی بنا کند. در عین حال، این نظریه اشکالاتی دارد که در ادامه بیان می‌شود:

۱.۱۲.۱. منحل شدن علم دینی

اساساً علوم مدرن، غیردینی نیستند تا نیازی به دینی شدن آن‌ها باشد. علت پیدایش جریان علم دینی در جهان اسلام، ماهیت معارض و ناسازگار علوم تجربی و انسانی غربی با آموزه‌های دینی بود. اکنون اگر نظریه‌ای همه علوم را دینی بداند، در واقع پاک کردن صورت مسئله است. این دیدگاه جریان تولید علم دینی را به رکود تبدیل می‌کند و سبب تطهیر ماهیت سکولار علوم مدرن می‌شود. راهکارهایی که برای تولید علم دینی نیز داده می‌شود، با دینی دانستن همه علوم ناسازگار است؛ زیرا وقتی علم ذاتاً الهی و دینی باشد، تولید آن معنا ندارد. چه بسا در پاسخ به این اشکال گفته شود: مراد از تولید علم دینی از لحاظ اصلاح مبانی فلسفی علم است (چنان که از رویکرد جوادی آملی این پاسخ استنباط می‌شود). به عبارت دیگر، در این نظریه، علوم جزئی را به تبع فلسفه مطلق که در اصل یا الهی است یا الحادی، متصف به دینی بودن یا غیردینی بودن می‌دانند و تولید علم دینی نیز بر همین اساس صورت می‌گیرد؛ اما در پاسخ باید گفت این گونه امور مربوط به جهان‌بینی است. علم تجربی از آن جهت که تجربی است (دقت شود) به مبدأ فاعلی و غایی اشیاء نظر ندارد و جایگاه مطرح کردن این مباحث در فلسفه مطلق است.

۱۲.۲. خلط مفاهیم الهی، دینی و اسلامی

در این نظریه بین مفاهیم «دینی»، «الهی» و نیز «اسلامی» خلط شده است. در استعمالات جوادی آملی، علم دینی گاه با تعبیر «الهی» و گاه «اسلامی» و گاه «دینی» یاد می‌شود. کثرت به کارگیری هر یک از این‌ها به جای یکدیگر، بیانگر تمایز نداشتن آن‌ها با همدیگر در این دیدگاه است. این سه کلمه مرادف هم نیستند. اگرچه ممکن است از لحاظ مصادیق، اشتراکاتی داشته باشند، اما از نظر مفهومی و مصداقی با یکدیگر تفاوت دارند.

صحیح است که هر امر دینی، الهی است، اما چنین نیست که هر امر الهی، دینی نیز باشد؛ زیرا الهی، اعم مطلق از دینی است. بر اساس پیش فرض (جوادی آملی)، الهی می تواند از نظر مصداقی همان اسلام باشد.

جوادی آملی با توسعه مفهوم دین، افزون بر قول خدا، یافته های علمی اطمینان بخش را، الهی و دینی می نامد؛ اما برقراری این رابطه ترادف، مشکل آفرین است؛ رابطه این دو، عموم و خصوص مطلق است. البته به نظر می رسد وی این قاعده را که هر امر الهی، دینی نیست به طور ضمنی پذیرفته است؛ زیرا در زمینه امور تکوینی تصریح کرده است که آن ها دینی نیستند، اما هنگامی که نوبت به بحث از علم در پدیده های جهان می رسد، به اعتبار اینکه پدیده ها فعل خداوند هستند آن ها را الهی و دینی می نامد و این دو مفهوم را مترادف به کار می برد (باقری، ۱۳۹۲، صص. ۸۹-۹۰). عده ای در پاسخ به این اشکال گفته اند عام و خاص مطلق بودن نسبت بین الهی و دینی، زمانی است که ما دین را به معنای خاص آن لحاظ کرده باشیم که شامل مجموعه اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی و حقوقی می شود و از طریق وحی به ما رسیده است، اما دین، معنای عامی هم دارد که مساوی با همان معنای الهی است. در این اصطلاح، مفهوم دینی به معنای هر آن چیزی است که منسوب به خدا است. در این صورت، رابطه بین دینی و الهی، تساوی است (اکبری، ۱۳۹۲، ص. ۲۸)؛ اما جواب این است که: ۱. اطلاق کردن دین به معنای اعم که معنای نادر و کم استعمال آن است، نیاز به دلیل دارد. در آثار جوادی آملی نیز دین همواره به معنای اعم آن به کار رفته و در بحث علم دینی نیز مراد همان معنای اخص آن است. بنابراین، اگر دین از این معنا خارج شود، نیاز به دلیل و قرینه دارد؛ ۲. جوادی آملی در بحث علم دینی، گاه به جای «علم دینی» اصطلاح «علم اسلامی» را نیز به کار می گیرد. پرسش این است که: آیا معنای علم اسلامی همان علم دینی است؟ به چه دلیلی اسلام را به معنای اعم، می توان هر آنچه منسوب به خدا است، معنا کرد؟ ۳. لازمه اعم گرفتن مفهوم دین و اسلام که به حسب وضع و کاربرد چنین معانی ای رایج نیست، این است که بتوانیم هر شیء خارجی را به علت انتساب آن به خدا، دینی و اسلامی تلقی کنیم. در حالی که اتصاف چنین چیزهایی به دین و

اسلام خلاف کاربرد این واژگان است؛ ۴. به کاربردن دین به معنای اعم آن بر فرض صحت، خروج از محل نزاع بحث علم دینی است و مشکلی را حل نمی‌کند.

۱۲.۳. نقد کیفیت رابطه عقل و دین

اگرچه عقل و نقل منبع معرفت‌شناختی دین هستند، اما لازمه این حرف این نیست که همه دستاوردهای عقل، جزء معرفت دینی باشد؛ چنان‌که فطرت و هر یک از قوای حسی انسان جزء منابع شناخت دین هستند؛ اما لازمه این سخن این نیست که همه رهاوردهای فطرت و قوای حسی، جزء دین باشد. آری می‌توان در راه دین از آن‌ها استفاده کرد. مصباح یزدی می‌گوید: «در دین، دلیل عقلی را هم معتبر می‌دانیم؛ اما عقل هر چه را در هر جا اثبات کرد، جزء دین نیست؛ هر چند عقل در اسلام معتبر است ... اما آیا هر چه را عقل اثبات می‌کند مانند معادله دو مجهولی جزء دین می‌شود؟» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص. ۴۴). مطابق این دیدگاه، عقل در برابر دین قرار ندارد، بلکه در کنار نقل، منبع معرفت دینی است و اگر تعارض باشد، در محور عقل و نقل است؛ اما اشکال این سخن آن است که نقل، متشکل از کتاب و سنت است و این دو نیز معارف دینی را تشکیل می‌دهند و در این صورت مسئله تعارض علم و دین به صورت دیگری خودنمایی می‌کند. به عبارت دیگر، تعارض عقل با نقل با تحلیل به تعارض عقل با دین برمی‌گردد؛ زیرا دین مطابق تعریف رایج و تعریف مقبول جوادی آملی، متشکل از معارف نقلی است و این همان چیزی است که جوادی آملی در صدد رفع آن است. دین مجموعه‌ای از دستورها است که از ناحیه خدا نازل شده ولی عقل و کارکرد آن یکی از ابعاد متعالی جنبه انسانی است. این دو از لحاظ حیثیت، آثار و موطن تحقق با یکدیگر تفاوت اساسی دارند و نمی‌توان عقل را تحت دین یا برعکس قرار داد. به کارگیری عقل و فرآورده‌های آن، دلیل بر قرار گرفتن عقل در هندسه معرفت دینی نیست. عقل جزء دین نیست؛ بلکه ابزار تأیید دین است و قرار گرفتن آن تحت عنوان دین نیاز به دلیل دارد و ادله این مبنا (حکایت‌گری از فعل خدا) مخدوش است. اگر هر آنچه از واقع به صورت روشمند و صحیح‌خبر می‌دهد، جزء دین باشد، آیا می‌توان پذیرفت که گزاره «من این گل را می‌بینم» یا گزاره «هوا سرد است» گزاره‌ای دینی

باشد؟ بر اساس معیار گفته شده، این دو گزاره دینی هستند؛ زیرا از فعل خدا گزارش می کنند و طمأنینه عقلانی نیز دارند.

۱۲.۴. شرطی بودن این دیدگاه

در این نظریه، علم دینی به قضیه‌ای شرطیه محول می شود. با این رویکرد، مشکلی از مسئله علم دینی حل نمی شود و سرانجام و تکلیف آن مشخص نمی گردد. گزاره شرطی به این صورت است: اگر علمی کاشف از واقع باشد، دینی است؛ اما این گزاره شرطی، درست است؛ خواه مقدم و تالی آن کاذب باشند یا صادق؛ یعنی چنانچه علمی کاشف از واقع نباشد، دینی نیست و باز گزاره صادق است؛ چنان که اگر ابتدا تصور شود که کاشف است و آن را دینی بدانیم و سپس معلوم شود که کاشف دانستن آن اشتباه بوده، آنگاه آن را دینی ندانیم، باز گزاره صادق است؛ اما گزاره‌ای که در همه این موارد صادق است، ما را در بلا تکلیفی رها می کند و دینی بودن علم را در هاله‌ای از ابهام قرار می دهد (باقری، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۲). شرطی بودن هر نظریه‌ای، قدرت به دست دادن راهکار و ترتیب ثمره عملی را از نظریه سلب می کند؛ زیرا تحقق مقدم در این نوع از قضایا، معین نیست. بر اساس این دیدگاه، اگر علم کشف از واقع باشد و وهم و خیال نباشد، حتماً دینی خواهد بود؛ اما اینکه «این علم کشف از واقع هست یا نه؟ آیا حقیقت است یا وهم؟» در این نظریه روشن نمی شود و روشن کردن آن نیز دشوار است؛ زیرا ممکن است ما نظریه‌ای را از ابتدا کشف از واقع بدانیم، سپس معلوم شود وهم بوده است. این نظریه درست مثل این است که گفته شود «اگر باران بیارد، نباید به مسافرت برویم» اما چون مقدم احراز نمی شود، ترتیب اثری بر این قضیه داده نمی شود و ما سرانجام نمی دانیم آیا باید به مسافرت برویم یا نه؟!

۱۲.۵. ناسازگاری درونی

در این نظریه، علوم موجود به سبب برخورداری از فلسفه‌های باطل و غفلت از مبانی و غایات هستی، معیوب تلقی شده است و چون در علوم موجود، عنوان خلقت ربوده شده و ارتباط آن با پروردگار از دست رفته است، اثری از اسلامی بودن در معلوم نخواهد داشت

(جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص. ۱۳۰). بنابراین تلقی، علم اسلامی نیست؛ زیرا از فعل خدا چنان که هست، حکایت نمی‌کند. اما از طرف دیگر، بر اساس این مبنا، علم ذاتاً دینی است؛ زیرا کاشف از فعل خدا است و از این جهت اسلامی و غیر اسلامی ندارد و از طرف دیگر، علوم موجود به دلیل تکیه بر فلسفه‌های باطل دچار الحاد شده‌اند. جوادی آملی در عبارتی می‌گوید: «آن بخش از علوم که صائب و مطابق با واقع است، اسلامی و حجت شرعی است» (همان، ص. ۱۴۴). اما پرسش این است که مگر واقع، اعم از محسوس نیست؟ و اساساً در اینجا کشف از واقعی صورت نگرفته است؛ زیرا واقع چنان که هست صید نشده است.

چه بسا در جواب گفته شود آنجا که 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 از لحاظ مقام اثبات است و از این حیث، علوم به دلیل برخوردار بودن از فلسفه‌های باطل و الحادی، نیاز به اصلاح دارند.

اما این جواب نیز اساساً خلط محل نزاع است و صحیح نیست؛ زیرا: ۱. از لحاظ نفس الامر و مقام ثبوت، اساساً علم، نه دینی است و نه اسلامی و به عبارت دقیق‌تر در خارج و نفس الامر، نفس واقعیت خارجی وجود دارد، نه علم و حکایت‌گری از واقع. اگرچه واقع، فعل خدا است. اما فعل خدا متصف به دینی و اسلامی نمی‌شود ولی متصف 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 عرفای 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.

۱۲. ۶. نقد رویکرد جایگزینی «خلقت» به جای «طبیعت»

جوادی آملی مکرراً توصیه می‌کند که به جای واژه «طبیعت» اصطلاح «خلقت» به کار برده شود؛ و گرنه در اصطلاح طبیعت، نسبت شیء با مبادی عالیه ملاحظه نمی‌شود. برخلاف مفهوم خلقت که استناد آن به مبادی عالیه لحاظ می‌شود. اما با مراجعه به آثار تمدن اسلامی تقریباً قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی، مفهوم طبیعت را در نسبت با مبادی عالیه و فاعل و غایت آن در نظر می‌گرفتند و اگر از خواص و آثار طبیعت سخن می‌گفتند این از لحاظ مرتبه شیء بوده است و چنین نبوده که آثار طبیعت مستند به علت مستقل نباشد. حکما، تمام آثار و افعال طبیعت را به اذن باری می‌دانستند. ابن سینا، عملکرد طبیعت را به تسخیر خداوند تبارک و تعالی می‌داند: «فهی الطبیعة الملهمة بتسخیر الباری تعالی» (ابن سینا، ۲۰۰۵، صص. ۳۰۸-۳۰۴). این گونه استنادات که شواهد فراوانی دارد، بیانگر این است که افعال طبیعت در اصطلاح متون تمدن اسلامی، ناشی از فاعل و دارای غایت است. در این صورت تأکید بر جایگزین کردن واژه «طبیعت» با «خلقت» که وی اصرار فراوانی بر آن دارد، وجهی ندارد.

۱۲. ۷. نقص روشی نظریه

این نظریه، نسبت خود را با نظریه‌های رقیب و آرای موجود، پیشینه تاریخی و بسترهای شکل‌گیری مسئله علم دینی روشن نکرده و مسئله علم دینی صرف نظر از وضعیت موجود مطرح شده است. دستاوردهای غرب در علوم تجربی و انسانی چه نسبتی با علم دینی ما باید داشته باشد؟ آیا باید به تهذیب آن‌ها پردازیم یا نفی؟ با رویکردهای دیگری که در این زمینه وجود دارد، چه باید کرد؟ با اینکه جریان اسلامی‌سازی علوم در برابر جریان علوم غربی قرار دارد و ما ناگزیریم نسبت خود را در ابعاد مختلف با این جریان روشن کنیم، اما در این نظریه، اساساً از منشأ مشکل و محل نزاع، غفلت شده است. از همین رو می‌بینیم که این نظریه، نوعی نظریه هستی‌شناسانه صرف درباره موضوع علم دینی است؛ اما این بحث پیشینه‌ای تاریخی، تمدنی و اجتماعی دارد و با ورود به این مباحث با ادبیات هستی‌شناسانه صرف، جوانب مهم مسئله به محاق می‌رود. برای این گونه مسائل با چنین تبار تاریخی، مفاهیم، مبانی و مسائل جدیدی را باید ضمیمه کرد تا جامعیت موضوع روشن شود. در ضمن با نگاه هستی‌شناسانه عرفانی نمی‌توان علوم بحران‌زای امروز را از پیامدهای ناگوار آن زدود.

۱۲.۸. ناکارآمدی راهکارهای نظریه

در این نظریه، چون علم اساساً دینی تلقی می‌شود و علم غیردینی وجود ندارد، انگیزه تولید علم دینی از دست می‌رود؛ زیرا: ۱. علوم انسانی غربی هم در مبنا و هم در محتوا تعارض جدی با آموزه‌های دینی دارد (متکی بر فلسفه مضاف غیر الهی هستند) و راهکارهایی که جوادی آملی مطرح می‌کند، بسیار کلی است و ناظر به تغییر محتوا نیست؛ ۲. بسیاری از راهکارهای وی، مربوط به اصلاح عالم است نه هویت علم. اصلاح رویکرد عالمان، اگرچه اهمیت دارد، اما مسئله علم دینی و دینی‌سازی علوم، اساساً بر سر اصلاح ماهیت علم است نه عالم؛ ۳. امروزه در جریان اصلاح علم غرب، علوم انسانی به دلیل ارتباط مؤثر و عمیق آن با انسان، در رأس قرار دارد. این علوم هم از لحاظ محتوا و هم از لحاظ ساختار و مبنا، نیاز به تغییرات اساسی دارد. مباحثی که جوادی آملی مطرح می‌کند، عمدتاً ناظر به علوم طبیعی است، درحالی‌که برای اسلامی کردن علوم، از جهت اولویت و اهمیت، علوم انسانی، مقدم است.

نتیجه

جوادی آملی در بحث علم دینی نظریه جدیدی دارد. وی معتقد است علم اگر علم باشد نه وهم و خیال، حتماً دینی خواهد بود و برای اطلاق علم دینی به همه علوم البته صحیح بودن و روشمندانه بودن، شرط علمیت هر گزاره است. در نظر وی، عقل در برابر نقل قرار دارد نه در برابر دین. به این دلیل، نزاع دیرینه عقل و دین به نزاع عقل و نقل تبدیل می‌شود. دلیل نقلی در حقیقت قول خدا را به دست می‌دهد و دلیل عقلی، کاشف فعل خدا است. جوادی آملی، فلسفه را به الحادی و الهی تقسیم می‌کند و معتقد است هر یک از این دو مبادی، فلسفه مضاف علوم جزئی را تبیین می‌کنند. فلسفه علم هر علمی که فلسفه مضاف است، به فلسفه مطلق تکیه می‌کند. فلسفه مطلق نیز در نهایت، امرش دایر میان نفی مبدأ و اثبات آن است؛ یعنی یا الهی است یا الحادی. اما این نظریه علی‌رغم قوتش اشکالات عدیده‌ای دارد، از جمله: ایراد روشی نظریه؛ خروج از اصطلاح رایج و متداول دین بدون دلیل؛ منحل کردن تعارض علم و دین؛ ناروایی جایگزینی «خلقت» به جای «طبیعت»؛ ناکارآمدی راهکارهای نظریه؛ خدشه‌پذیر بودن لوازم و دینی دانستن همه علوم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۵). *القانون فی الطب*. ج ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- باقری، خسرو. (۱۳۹۲). حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی؛ بررسی انگاره علامه جوادی. *کتاب نقد*. تهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. (۶۹). ۱۲۸-۷۵.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۸). علم و هویت. *حکمت اسراء قم*. موسسه اسراء. (۱). ۳۶-۲۹.
- پول، مایکل. (بی تا). گفت و گویی کوتاه با مایکل پول در زمینه مسائل علم و دین و چگونگی ارتباط آن‌ها. ترجمه سعید ناجی. *نامه علم و دین*. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. (۵-۶). ۹۵-۱۰۰.
- پیروزمند، علی رضا. (۱۳۹۲). دوگونگی و ابهام در سرنوشت اسلامیت علوم در کلام فیلسوف متأله. *کتاب نقد*. تهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. (۶۹). ۱۲۹-۱۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). *معرفت شناسی در قرآن*، چاپ دوم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ الف). *سرچشمه اندیشه*. ج ۴. چاپ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ب). *شریعت در آینه معرفت*. چاپ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *دین شناسی*. چاپ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ الف). *اسلام و محیط زیست*. چاپ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ب). *تسنیم*. ج ۱، چاپ هشتم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ج). *حق و تکلیف در اسلام*. چاپ سوم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ د). *علم نافع و علم هویت ساز*. *حکمت اسراء*. قم. موسسه اسراء. (۱). ۲۸-۹.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ه). *قرآن در قرآن*. چاپ هشتم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف). *ویژگی های فلسفه و نسبت آن با علوم*. *حکمت اسراء*. قم. موسسه اسراء. (۱). ۷-۲۰.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ب). *سرمقاله حکمت اسراء*. قم. موسسه اسراء. (۲). ۸-۵.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. چاپ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ الف). *تبیین نظریه: فلسفه الاهی و محال بودن علم غیردینی*. *کتاب نقد*. تهران. (۶۹). ۲۳-۴۴.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ ب). *تحول در علوم انسانی*. ج ۱. چاپ اول. قم: کتاب فردا.
- حسنی، سید حمیدرضا و دیگران. (۱۳۹۰). *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*. چاپ پنجم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *چیستی و گستره علم دینی از نظر گاه آیت الله جوادی*. *حکمت اسراء*. قم. (۲). ۲۷-۴۸.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۳). *علوم انسانی اسلامی*. چاپ اول. قم: نشر معارف.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۶). *درباره علم*. چاپ دوم. تهران: انتشارات هرمس.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۹۲). *سخن آغازین*. *کتاب نقد*. تهران. (۶۹). ۱۳-۲۲.
- سوزنچی، حسین. (۱۳۸۹). *علم دینی از منظر آیت الله جوادی*. *حکمت اسراء*. قم. مؤسسه اسراء. (۴). ۶۳-۸۸.

سوزنجی، حسین. (۱۳۹۱). چگونگی بازتولید فلسفه‌های علوم انسانی. حکمت/اسراء. قم. مؤسسه اسراء. ۴(۳). ۶۹-۱۱۸.

علی‌اکبری، محمد؛ واعظ جوادی، مرتضی. (۱۳۹۲). بازنگاری نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی. حکمت/اسراء. قم. مؤسسه اسراء. ۴(۴). ۵-۳۶.

علی‌دوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۲). دینی‌انگاری همه گزاره‌های علمی؛ آری یا نه. کتاب نقد. تهران. (۶۹). ۱۸۱-۲۱۴.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). نقشه راه برای تولید علوم انسانی. مجموعه مقالات مباحث فلسفی علوم انسانی. چاپ اول. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). طرحی جامع برای اسلامی‌سازی علوم، بیانات آیت‌الله مصباح در کنگره بین‌المللی علوم انسانی در تاریخ ۱۳۹۱/۰۳/۰۲. <http://mesbahyazdi.ir/node/3801>.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). رابطه علم و دین. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۸). تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی‌شدن دانشگاه. نقد و نظر. ۵(۱۹-۲۰)، ۲۱۶-۲۳۳.

موحد ابطحی، سید محمدتقی. (۱۳۹۱). انحلال مسئله علم دینی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی. ذهن. ۱۳(۵۰). ۵-۲۶.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۴). جوان مسلمان و دنیای متجدد. چاپ دوم. ترجمه مرتضی اسعدی. تهران: طرح نو.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۵). معرفت و معنویت. چاپ دوم. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی.

نصر، سید حسین. (۱۳۹۳). نیاز به علم مقدس. چاپ اول. ترجمه حسن میاننداری. قم: طه.