

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

Mohammad Fathalikhani

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

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

Keywords

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



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

محمد فتحعلی‌خانی*

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

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



مقدمه

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

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





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

دینی‌بودن به‌عنوان وصف علم صائب

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

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

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

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

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

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

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

حجیت شرعی یک یافته ذهنی دو گونه است:





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

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

- حجیت شرعی مستند به علم اطمینانی

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

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

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

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

چگونگی احراز صائب بودن علوم

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

علم حضوری و علم حصولی

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





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

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

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

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

روش‌های علم حصولی قطع‌آور یا حجت‌های منطقی ذاتی

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





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

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

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

انواع نظریه‌های مربوط به تعارض عقل و نقل

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

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

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

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

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

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



روش نقلی عام و خاص

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

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

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



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

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

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

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

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

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





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

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

روش استنباطی محض

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

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

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

روش استنباطی تعاملی

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

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





توجیه معرفت‌شناختی روش استنباطی تعاملی

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

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

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

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

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

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





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

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

رابطه متقابل روش استنباطی تعاملی و روش‌های عقلی

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

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

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

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

کشف قطعی و ظنی

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





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

ارزش معرفتی یافته‌های علوم تجربی

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

حجت بودن یافته‌های طمأنینه آور

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

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

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

ارزش معرفتی یافته‌های روش استنباطی

الف) نقل قطعی

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





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

ب) نقل ظنی

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

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

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

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





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

رابطه متقابل کشف ظنّی حاصل از علوم تجربی و نقل ظنّی

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

اگر خدا گفته باشد P آن‌گاه P

خدا گفته است P

P پس

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

اگر خدا گفته باشد P آن‌گاه P

به احتمال خدا گفته است P

به احتمال P

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

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

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

نتیجه‌گیری

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

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



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

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

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



کتابنامه

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

