

نقد و بررسی دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی در علم دینی

عباس گرائی *

علی مصباح **

چکیده

سید محمدمهدی میرباقری با بسط نظریه مرحوم سید منیرالدین حسینی، علم دینی را به گونه‌ای خاص تعریف و تبیین کرده است که به نظریه فرهنگستان علوم اسلامی مشهور است. این مقاله درصدد تحلیل و بررسی مبانی و اصول این نظریه و نشان دادن نقاط قوت و ضعف آن است. در تحقیق حاضر ابتدا سعی شده تصویر روشنی از این نظریه و استدلال‌های آن به دست داده، سپس با دقت در اصطلاحات به کار برده شده، مبادی تصوری آن مورد بررسی قرار گیرد. همچنین با موشکافی استدلال‌های این نظریه نشان داده شده که برخی از مبادی تصدیقی آن مشتمل بر مغالطاتی است که به نتایجی غیرمنطقی می‌انجامد. در پایان به برخی لوازم غیرقابل قبول این نظریه اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: علم، علم دینی، فرهنگستان علوم اسلامی، سید محمدمهدی میرباقری.

* دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

** دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، گروه فلسفه.

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸ - ۱۴۰۰/۰۳/۱۸).

مقدمه

امروزه ایده تولید علوم اسلامی مورد توجه اندیشمندان بسیاری قرار گرفته است. اما درباره امکان و چگونگی تولید چنین دانشی شاهد اختلاف نظر قابل توجهی هستیم. از این رو، دو سؤال اساسی هنوز محور مباحث اندیشمندان این حوزه را شکل می‌دهند؛ نخست این که آیا اساساً تولید چنین دانشی امکان دارد؟ و سؤال دوم که در میان باورمندان به امکان علوم اسلامی مطرح است این است که چگونه می‌توان بدین علوم دست یافت؟

فرهنگستان علوم اسلامی قم که بعد از انقلاب توسط مرحوم آیت الله سید منیرالدین حسینی هاشمی در شهر قم تأسیس شد از جمله مؤسساتی است که در زمینه نظریه پردازی در تولید علم دینی فعال است و تاکنون ایده‌های جدیدی را در این زمینه طرح کرده است. بعد از درگذشت سید منیرالدین حسینی هاشمی در سال ۱۳۷۹ سید محمدمهدی میرباقری مسئولیت این فرهنگستان را عهده‌دار شد و به بسط نظریات استاد خویش همت گمارد. در این تحقیق دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی که سید محمدمهدی میرباقری آن را نمایندگی می‌نماید بیان و بررسی می‌گردد. پرسش اصلی این تحقیق این خواهد بود که آیا نظریه فرهنگستان علوم اسلامی برای تولید علوم اسلامی نظریه قابل قبولی است؟ و سؤالات فرعی این تحقیق عبارت خواهند بود از: ۱. نظریه فرهنگستان علوم اسلامی در باره علم دینی چیست، ۲. مبانی تصدیقی و پیامدهای این نظریه کدام‌اند؛ ۳. چه نقدهایی بر این مبانی و پیامدها وارد است؟

به نظر می‌رسد مسئله امکان و چگونگی علم دینی که در دهه‌های اخیر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته بیشتر متأثر از رخدادهای قرون اخیر در جهان غرب و ظهور عصر روشنگری است که موجب گسترش مکاتب فلسفی تجربه‌گرا شد (ر.ک: حسینی و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱ - ۵). حاصل گسترش این مکاتب، ارائه تعریفی جدید از علم،

و انحصار روش تحقیق، در روش حسی و تجربی و بی‌معنا خواندن آموزه‌های اخلاقی، دینی و الهیاتی بود (Ayer, 1910, p.64-78). این فرآیند تا جایی پیش رفت که اساساً فضای دانشگاهی در تقابل با دین قرار گرفت و سخن گفتن از آموزه‌های دینی در دانشگاه‌ها نوعی خرافه‌گویی محسوب می‌شد و در برابر آن واکنش نشان داده می‌شد (Plantinga, 1984).

از حدود دو‌یست سال پیش که علم غربی وارد جهان اسلام شد - که می‌توان آن را آغاز دوران تجددخواهی نامید - واکنش‌های متعدد و متفاوتی در برابر آن در جهان اسلام نشان داده شد. از جمله این واکنش‌ها شکل‌گیری جریان‌هایی است که به سبب نقایص و تنافی این علوم با مبانی اسلامی تلاش داشت علوم اسلامی تولید کند و جوامع اسلامی را به دوران شکوفایی تمدن اسلامی بازگرداند. این رویکرد به دنبال نهضت‌های اصلاحی در جهان اسلام که پس از افول تمدن اسلامی شکل گرفتند، اندیشه اسلامی کردن علوم انسانی و حتی علوم طبیعی را دنبال کرده است (باقری، ۱۳۸۲: ۲۳۵). سیدمحمدنقیب العطاس و اسماعیل الفاروقی مدعی ابداع اصطلاح اسلامی‌سازی علوم‌اند. العطاس در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، در مالزی و فاروقی در مؤسسه‌ای با نام مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی، در ایالات متحده به بسط اندیشه اسلامی‌سازی علم در قلمروهای مختلف علوم انسانی پرداخته‌اند (همان). در کشور مصر نیز ایده اسلامی‌شدن علم و دانشگاه دنبال شد. این کشور با سابقه آموزه‌های اندیشمندانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده، در جریان مبارزه‌ای که به رهبری دانشگاه‌الازهر و دیگر محافل دینی بر ضد سکولاریسم شکل گرفت، شاهد قوی‌ترین صحنه‌های برخورد جدی در مقابل حرکت سکولار شدن دانشگاه‌ها بود (حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۶). در ایران این دغدغه با پیروزی انقلاب اسلامی ایران با تأکیدات امام خمینی (ره) و پس از ایشان با

رهنمودهای مقام معظم رهبری بسیار پررنگ شد و شتابی متفاوت به خود گرفت و آثاری در این زمینه منتشر شد.

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب‌های شریعت در آینه معرفت و منزلت عقل در هندسه معرفت دینی از علم دینی سخن گفته و به تبیین مقصود خود از دین، علم و علم دینی پرداخته‌اند که راهکارهای ایشان بیشتر ناظر به حوزه علوم طبیعی است. برخی با استفاده از روش اجتهادی مرسوم در حوزه‌های علمیه دینی و تلاش برای ارتقای آن، راه‌بردی برای تولید علوم انسانی اسلامی ارائه داده‌اند. علی‌عابدی شاهرودی در مقاله «نظریه علم دینی بر پایه سنجش علم و دین» (حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۳ - ۷۴) و نیز آقایان حسنی و علی‌پور در کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی (علی‌پور، ۱۳۹۰) چنین راه‌بردی را دنبال کرده‌اند. کتاب گامی به سوی علم دینی از دیگر آثاری است که به ارائه راه‌کار تولید علم دینی پرداخته، و با تقسیم علم دینی به دو سطح تجربی و فراتجربی پیشنهاد می‌دهد تمامی ادعاهای تجربه‌پذیر علم دینی در سطح تجربی بررسی گردد و سطح فراتجربی متکفل بررسی سایر دعاوی علم دینی (مبانی فلسفی، کلامی، ارزشی و ...) گردد (بستان، ۱۳۸۴). بستان، کتاب نظریه‌سازی دینی در علوم اجتماعی با تطبیق بر جامعه‌شناسی خانواده (بستان، ۱۳۹۲) را بر اساس همین راه‌برد تدوین کرده است. اثر دیگری که در زمینه علم دینی منتشر شد، کتاب معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی (سوزنچی، ۱۳۸۹) است. سوزنچی در این اثر معتقد است در هر موضوعی از موضوعات که علمی با تکیه بر مبانی معتبر فلسفه الهی، از منابع معرفتی مورد قبول اسلام، در راستای غایات اسلامی تولید شود علم اسلامی است. وی پس از بحث از امکان چنین علمی، راهکارهایی برای تحقق آن ارائه می‌دهد. از دیگر آثار منتشر شده مرتبط با موضوع علم دینی، فلسفه علوم انسانی در اسلام نوشته علی مصباح است که علاوه بر بحث از چیستی علوم انسانی و مبانی

فلسفی آنها، نحوه دخالت معرفت دینی در علوم انسانی را بررسی نموده است (مصباح، ۱۳۹۷؛ مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۳: ۱۱۹ - ۱۳۶). در برابر، کسانی چون عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان (حسینی و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۲۳۲) و علی پایا (پایا، ۱۳۸۶) اساساً تحقق هر الگویی از علم دینی را غیرضروری، ناممکن، و منطقاً پارداوکسیکال دانسته‌اند.

در میان محققان معاصر در حوزه علم دینی، مجموعه فرهنگستان علوم اسلامی نیز نظریه‌ای ارائه کرده که سیدمحمد مهدی میرباقری به عنوان نماینده این دیدگاه، آن را بیشتر در قالب سخنرانی، مصاحبه، کرسی نظریه‌پردازی، و ... ارائه داده است. وی معتقد است علم دینی، دانش حاصل از حاکمیت ولایت الهی بر فرآیند پیدایش علم در همه مراتب آن است (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۸۸ - ۱۸۹). در این تحقیق، این نظریه و مبانی آن را بر خواهیم رسید. پیش از این هم دیگرانی به این موضوع پرداخته‌اند که از جمله می‌توان به نقد و بررسی نظریه علم دینی در فرهنگستان علوم اسلامی (بیات، ۱۳۹۱)، اشاره کرد که در قالب پایان‌نامه انجام گرفته است. همچنین مقالات «نسبت نظریه فرهنگستان علوم اسلامی درباره علم دینی با واقع‌گرایی معرفت‌شناختی» (موحدابطحی، ۱۳۹۴)، و «اراده‌گرایی، به‌مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی» (همو: ۱۳۸۹)، با موضوع این تحقیق مشترک‌اند، گرچه در شیوه نقد و نقدهای ارائه‌شده، با هم متفاوت‌اند.

تصویر اجمالی نظریه فرهنگستان

نظریه فرهنگستان که حاصل تحقیقی در عرصه علم اسلامی است به‌سبب جهت‌دار دانستن ذات، اهداف و روش علم، هیچ‌جهتی از آن را امری فرافرهنگی نمی‌داند. میرباقری به‌عنوان نماینده این نظریه معتقد است «انسان موجودی مستقل از دیگران

نیست؛ بلکه در فضای فرهنگی جامعه حضور دارد و متأثر از آن می‌فهمد» (میرباقری، ۱۳۹۴: ۴۴). وی بدین جهت که اراده انسان را در ذات، اهداف و روش علم دخیل می‌داند و اراده انسان همیشه جهت‌دار است همه علوم اعم از تجربی، انسانی، پایه، منطق‌ها و فلسفه‌ها و همه شئون علم را امری جهت‌دار و متأثر از اراده محقق می‌داند و بر این مبنی تعریف خود از علم دینی را استوار ساخته است (همو، ۱۳۸۷: ۲۵ و ۳۷). او با نقد دیدگاه مشهور فلاسفه اسلامی مبنی بر صدق تطابقی در مسئله تعریف صدق، تبیین نظریه خود را آغاز کرده، تحلیل ایشان را برای تحقق علم و عالم ناکافی می‌شمرد. وی معتقد است بدون ورود عنصر «فاعلیت» در حوزه علم، نمی‌توان تفسیری معنادار از علم ارائه داد. ورود فاعلیت و اراده به حوزه علم، به سبب جهت‌دار بودن اراده، موجب جهت‌دار شدن علم می‌گردد و کیف فهم را عوض می‌کند (همان: ۳۷). تلقی متفاوت نظریه فرهنگستان از علم، معیار ارزیابی علم را نیز تغییر داده، حق و باطل را جایگزین صدق و کذب می‌نماید. زیرا فاعل با جهان، نسبتی دارد که آن نسبت، تعیین‌گر جهت‌گیری اراده اوست؛ اگر نیابت ابلیس را برگزیند تناسبات او باطل، و اگر خلافت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را بپذیرد جهت‌گیری او حق خواهد بود (همان: ۱۱۶). از نگاه میرباقری، علم دینی، علمی است که حاصل جهت‌گیری اراده انسان به سمت نظام ربوبی و قرار گرفتن در مسیر ولایت الهی است و از آنجا که مسیر ولایت الهی از طریق وحی در اختیار انسان قرار می‌گیرد، علم دینی، علمی است که حاکمیت وحی را بر تمامی شئون خود بپذیرد. به همین جهت، معتقد است عقلانیت اعم از نظری و تجربی و نیز عرفان باید تحت ولایت انبیا قرار گیرد و حقانیت آنان تابع حقانیت انبیا باشد. وی بر همین اساس، عقلانیت فلسفه اسلامی را ناکارآمد و بر خلاف روش انبیا می‌داند (همان: ۱۸۸ - ۱۸۹).

استدلال‌های نظریه فرهنگستان بر جهت‌داری مطلق علم

ذکر این نکته در ابتدا ضروری است که مراد میرباقری، از علم در بحث علم دینی، «تنها علم و عقلانیت تجربی و کاربردی نیست، بلکه علم، معرفت و عقلانیت را به معنای اعم و مطلق آن مد نظر» دارد (همان: ۱۷۵). وی تصریح می‌کند، در این نظریه کل دانش‌های بشری اعم از دانش‌های عقلانی و تجربی و کاربردی مقصود است و تنها اصطلاحی خاص از علم مقصود نیست. این نظریه در ابتدا به دنبال پاسخ این سؤال‌هاست که «مطلق دانش چیست؟» و «چه نسبتی با اختیار انسان دارد؟» و طبیعتاً «چه نسبتی با دین پیدا می‌کند؟» (میرباقری، ۱۳۹۴: ۳۱).

میرباقری استدلال نخست خود برای اثبات جهت‌داری مطلق علم را با نقد تعریف رایج از علم حصولی و نحوه واقع‌نمایی آن آغاز کرده، ایده تطابق صورت ذهنی با خارج را به چالش می‌کشد؛

استدلال اول: نقد تلقی رایج از علم در فلسفه اسلامی

از نگاه نظریه فرهنگستان تلقی رایج فلاسفه اسلامی از علم حصولی، رئالیسمی خام است (همو، ۱۳۸۷: ۳۲) که تصویری ساده از فرآیند پیدایش علم ارائه می‌دهد و در صورت پذیرش این تصویر ساده، تقسیم علم به علم دینی و غیر دینی بی‌معنا خواهد شد؛

اگر علم ... به معنای اکتشاف واقع باشد، چنین تصور خواهد شد که انسان قوه دراکه‌ای دارد و می‌تواند به واقع برسد؛ یعنی واقع را آن‌چنان که هست، می‌تواند کشف کند. به بیان روشن‌تر، علم برابر و مطابق با واقع است ... اگر نگاه ما به علم یک چنین نگاهی باشد با قاطعیت می‌توان گفت که علم به یک معنا دینی و غیر دینی ندارد (میرباقری، ۱۳۹۴: ۳۶). به عبارت دیگر، «صدق و کذب» وصف علم است. علم یا مطابق با واقع و صادق است یا با واقع تطابق ندارد که کاذب است. در این صورت، علم دینی و غیر دینی بی‌معنا است (مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۳: ۱۷۵).

وی این ایده را با دو اشکال مواجه می‌بیند؛ یکی اینکه مطابقت صورت با خارج از خود، امری بی‌معناست و دیگری اینکه صرف تحقق صورت در ذهن بر اساس علیت، برای تحقق علم ناکافی است؛

بی‌معنا بودن تطابق در رابطه علم حصولی با معلوم

اشکال نخست این نظریه به تعریف رایج مطلق علم، خصوص قید تطابق است و معتقد است اساساً تطابق علم با واقع و کشف واقع آن چنان که هست، امری بی‌معناست؛ چراکه تطابق «دو» اساساً امری بی‌معناست. اگر در علم حصولی، صورت و مابهازای آن، به برابری محض برسند، دیگر صورت و خارج نخواهیم داشت و اگر دوگانگی پابرجاست، تطابق دوگانگی به چه معناست؟ (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۲ و ۱۷۹). میرباقری معتقد است پاسخ‌های داده شده به این اشکال هم قانع‌کننده نیست و نمی‌تواند مشکل را حل نماید؛ از جمله این پاسخ‌ها بازگرداندن علم حصولی به علم حضوری است، به این معنا که در مواردی هم صورت و هم مابهازای آن به صورت حضوری یافت شده، می‌توان تطابق را به علم حضوری یافت. اما وی به این جهت که در این فرض هنوز دوگانگی پابرجاست و این دوگانگی را با علم حضوری می‌توان یافت، این پاسخ را نپذیرفته، می‌گوید:

می‌فرمایند ما به علم حضوری درک می‌کنیم که آن دو تطابق دارند و بنده نیز معتقدم به علم حضوری درک می‌کنیم که آنها تطابق ندارند و اینها در واقع دو چیزند! وقتی چنین شد بلافاصله سؤال می‌شود اصلاً دو چیز تطابق دارند یعنی چه؟ (همان: ۱۳۷)

وی پاسخ غیرقانع‌کننده دیگر را پاسخی معرفی می‌نماید که فلاسفه اسلامی در بحث وجود ذهنی مطرح کرده و گفته‌اند گرچه صورت ذهنی، یک وجود است و مابازای آن، وجود دیگری است اما این دو به حمل اولی یکی هستند، به این معنا که در مفهوم اتحاد دارند. وی این پاسخ را تکرار مدعا دانسته، می‌گوید:

این که چیزی جز تکرار ادعا نیست. سؤال این بود که رابطه مفهوم و مصداق چیست؟ می‌گویند این مفهوم آن است (همان: ۳۴).

میرباقری راه حل ناکارآمد دیگر را ادعای بداهت عنوان کرده و آن را نیز پذیرفتنی ندانسته، می‌گوید:

این نیز پذیرفتنی نیست، چون ممکن است طرف مقابل از ایشان بپرسد که: چگونه تطابق بین دو چیز خلاف هم می‌تواند امری بدیهی باشد؟ این دو چیز مخالف چگونه می‌توانند با یک دیگر مطابق باشند؟ بنابراین رئالیسم خام که تطابق مطلق را بین دو چیز برقرار می‌کند به نظر ما دلیلی برای دفاع ندارد، جز این که طرف مقابل خویش را به ایده‌آلیسم متهم کند. این مطلب برای ما قابل درک نیست که اصولاً ایشان چگونه علم حصولی را تحلیل می‌کنند (همان: ۳۴).

پیشنهاد این نظریه این است که به جای تطابق باید از «تناسب» سخن گفت. به این معنا که در علم حصولی، تنها می‌توان گفت صورت ذهنی با واقع خود تناسب دارد و این تناسب فهم می‌آورد (همان: ۹۶).

نقد

از آنجا که اشکال اصلی این نظریه در علم حصولی، به معنا و حقیقت تطابق بازمی‌گردد لازم است نخست تعریف و حقیقت تطابق بررسی گردد. در معنای لغوی تطابق و مطابقت اساساً وجود دو شیء و اشتراک آن دو در جهتی، لحاظ شده است، چنانکه در لسان العرب آمده است، «تَطَابَقَ الشَّيْئَانِ: تَسَاوَيَا. وَ الْمُطَابَقَةُ: الْمُوَافَقَةُ. وَ طَابَقْتُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ إِذَا جَعَلْتَهُمَا عَلَى حَدِّ وَ أَحَدٍ وَ أَلْزَقْتَهُمَا» (لسان العرب، ذیل واژه تطابق).

۱۰۱ اما در اصطلاح، گاه تطابق در مباحث معرفت‌شناسی برای تحلیل رابطه علم حصولی با واقع (خارج از خود) به کار رفته که از آن با «تطابق معرفت‌شناختی» یاد می‌شود و گاه در مباحث هستی‌شناختی استعمال شده است، نظیر «العوالمُ متطابقةٌ»

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۷۶) که در ادامه این دو اصطلاح را پی می‌گیریم. تطابق در حوزه معرفت‌شناسی، اصطلاحی است که در تعریف «صدق»، آمده و صدق به «مطابقت خبر با واقع» معرفی شده و امروزه بحث از حقیقت صدق در کانون توجه معرفت‌شناسان قرار گرفته است. پیشینه بحث از چیستی «صدق» به گذشته‌های دور باز می‌گردد تا آنجا که در آثار ارسطو (۳۸۳ - ۳۲۲ ق.م) نیز توجه به این مسئله دیده می‌شود. در آثار ارسطو آمده است «کذب این است که درباره آنچه هست بگوییم نیست یا درباره آنچه نیست بگوییم هست. صدق این است که درباره آنچه هست بگوییم هست و درباره آنچه نیست بگوییم نیست» (Barnes, 1984, 1011 b24-27). تعریف صدق به «مطابقت خبر با واقع» از دیر باز برای بیان حقیقت صدق، عرضه شده و مشهور ادیبان نیز چنین معنایی برای آن ذکر کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۱۶: ۳۸)، و تا اوایل قرن نوزدهم معنایی پذیرفته شده در میان منطق‌دانان و فیلسوفان بوده است. گرچه در پاسخ به مسئله «معیار صدق» اختلافات دیده می‌شود. از این رو، باید بین دو مسئله «تعریف صدق» و «معیار صدق» هم تمایز نهاد. مقصود از معیار صدق، راه حلی است که بتوان بر اساس آن، قضایای مطابق با واقع را از غیر آن تشخیص داد.

در قرن نوزدهم برخی فیلسوفان مغرب‌زمین به سبب ناتوان دیدن خود از حل مسئله چگونگی دست‌یابی به شناخت واقعیت، از تعریف رایج صدق دست برداشته، نظریه‌های بدیلی ارائه دادند. مکتب عمل‌گرایی (Pragmatism) که تحت تأثیر اندیشه‌های چارلز اس. پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) پایه‌گذاری شد، از نظریه سنتی مطابقت، روی گردانده، گزاره یا باوری را صادق می‌داند که در عمل سودمند، کارا و مفید باشد (Horwich, 1994, p: 79-91).

نظریه انسجام (Coherence Theory) دیگر نظریه‌ای است که در اوایل قرن بیستم توسط دو تن از فیلسوفان علم، اتونویرات (۱۸۸۲-۱۹۴۵) و کارل همپل (۱۹۰۵-۱۹۹۷)

به میدان آمد. از نظر این دو، واقعیت فی نفسه اشیا به هیچ وجهی قابل دسترسی نیست و فیلسوف علم صرفاً به تحلیل مجموعه‌ای از ادراکات حسی می‌پردازد که هیچ راهی برای حقیقی و صادق دانستن آنها ندارد، بلکه صرفاً از راه انسجام یک قضیه (یا باور) با مجموعه گزاره‌ها (یا باورها) می‌توان آن را صادق و حقیقی دانست (Ibid, p.10).

نظریه فرهنگستان حاکی از آن است که نظریه «تناسب» نیز پس از رسیدن به چنین بن‌بستی ارائه شده است، چنانکه میرباقری می‌گوید:

آنهایی که تشابه و تناسب را انکار و ادعای تطابق می‌کنند به یک شبهه جدی گرفتار شده‌اند و من راه حلی برای آن پیدا نکرده‌ام. اگر کسی به این راه حل رسیده است آن را ارائه دهد که اگر وجود این دو، دوتاست و ماهیتاً هم دو چیزند، آیا باز می‌توان از تطابق سخن گفت؟ (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۴۲)

چنانکه از تعابیر آمده در تبیین این نظریه ظاهر است انتظار محقق از اصطلاح «تطابق» در علم حصولی، عینیت دو موجود (حاکمی و محکی) در تمامی جهات است، به گونه‌ای که گویا مدعیان نظریه تطابق باید ثابت کنند که دو امری که به نظر می‌رسد دو موجودند، به لحاظ هستی‌شناختی یک موجود هستند و تنها در این صورت است که تطابق معنا پیدا می‌کند. انتظار عینیت محض و عدم دوگانگی در عبارت زیر ظاهرتر است:

بنده هم می‌گویم که من به علم حضوری، عدم تطابق را می‌فهمم؛ یعنی عدم تطابق بین صورت ترس و ترس را به علم حضوری می‌بایم و فقط تناسب آن را قبول دارم. چه کسی گفته است این دو تطابق دارند؟ اینها دوگانگی دارند؛ هر چند آن را به علم حضوری یا محکی بالذات برگردانید، اما همان محکی بالذات موضوع بحث من است. از این رو، چون صورت ادراکی با محکی بالذات خود دو چیزند، پس تطابق بی‌معناست (همان: ۱۴۲).

اما تطابق، به معنای عینیت از هر جهت نیست. چنانکه در معنای لغوی تطابق آمد، در تطابق، وجود دو شیء لازم است، اما دو شیء‌ای که از یک جهت موافق با هم باشند. آنچه مطابقت در علم حصولی را معنادار می‌کند، ویژگی حکایت‌گری ذاتی

علوم حصولی است. در علم حصولی ضرورتاً علم و معلوم دو واقعیت مغایرند، اما نه دو واقعیت مغایر غیر مرتبط. علوم حصولی ذاتاً حیثیت «حکایت‌گری» و «دربارگی» (Intentionality) دارند و برای عالم از چیزی حکایت می‌کنند که آن را محکی می‌نامیم. اساساً آنها از این نظر که از واقعیتی و رای خود حکایت می‌کنند و نشان‌دهنده اشیای خارج از موطن خویش هستند، علم حصولی‌اند. مقوم حصولی بودن، حکایت‌گری و مرآت بودن است. این حقیقت را با مراجعه به ذهن و مشاهده صورت‌های ذهنی، می‌توان شهود نمود. اگر این حکایت در کار نباشد یا در نظر گرفته نشود، علم و معلوم دو موجود بی‌ربط خواهند بود و تطابق توجیهی نخواهد داشت. آنچه وجه تطابق و وفق این دو را توجیه می‌کند، حکایت‌گری ذاتی علم حصولی است. در حوزه معرفت‌شناسی به سبب ویژگی حکایت‌گری ذاتی علوم حصولی این مسئله مطرح می‌شود که آیا محکی آنگونه هست که حاکی می‌گوید؟ اینکه محکی «همان‌گونه باشد که حاکی می‌گوید» را تطابق حاکی با محکی نامیده‌اند و این معنادار است. چراکه در این صورت مفاد حکایت حاکی در محکی تحقق دارد و به قول ابن‌منظور در *لسان العرب* به آن الصاق می‌شود. پس دو موجودند که در یک جهت موافقت دارند و این یکی از مصادیق معنای لغوی تطابق است و می‌توان واژه تطابق را برای آن به کار برد. چنانکه اگر شخصی بگوید در آن سوی شهر بیمارستانی هست. اگر واقعا در آن سوی شهر، بیمارستان باشد، مفاد گفته او با واقع موافقت دارد. پس می‌توان واژه مطابقت را برای آن به کار برد و گفت، این خبر با واقع مطابق است که به آن «صدق مخبری» گویند. از این رو، اگر علم حصولی، آنچه درباره محکی خود حکایت می‌کند، واقعاً در ظرف تحقق محکی وجود داشته باشد و محکی واقعاً آنگونه باشد که حاکی نشان می‌دهد، آن را مطابق محکی و «حقیقت» می‌خوانند. برای مثال، هنگامی این علم حصولی در ذهن فاعل شناسا وجود داشته باشد که «حالت ترس در من وجود دارد»،

اگر واقعا حالت ترس در فاعل شناسا وجود داشته باشد این گزاره، مطابق با واقع و حقیقت است (صدق خبری) و اگر واقعا واقعیت ترس در وجود فاعل شناسا تحقق نداشته باشد، این گزاره غیر مطابق با واقع و کذب است. از این رو، در بحث ارزش شناخت علم حصولی، حقیقت این گونه تعریف می شود: «صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می کند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۱۹). بله، اگر گفته شود چگونه می توان فهمید که محکی آن گونه است که حاکی می گوید، در این صورت وارد مسئله «معیار صدق» شده ایم و نباید آن را با مسئله «تعریف صدق» به هم آمیخت. کسانی که ادعا کرده اند تعریف صدق به مطابقت با واقع، بدیهی است، این معنای از تطابق را قصد کرده اند، یعنی محکی همان گونه باشد که حاکی می گوید (حسین زاده، ۱۳۹۳: ۴۷۱). حاکی و محکی دو امر مغایر (غیر یکدیگر) هستند اما دو امر مغایر مرتبط. این ارتباط اگر اینگونه باشد که محکی همان گونه باشد که حاکی می گوید، در اصطلاح معرفت شناسی به آن تطابق گویند. اگر تطابق با این توضیح، امری بی معنا باشد، تناسب حاکی و محکی هم نمی تواند امری معنادار باشد و هر چه این تناسب توضیح داده شود می توان این ادعا را تکرار کرد که تناسب «دو» بی معناست.

اما کسانی که از بازگشت علم حصولی به علم حضوری سخن گفته اند وارد مسئله «معیار صدق» شده اند. به این معنا که تلاش کرده اند معیاری به دست دهند تا بتوان علوم حصولی صادق را از علوم حصولی کاذب تشخیص داد. مقصود ایشان این نیست که عینیت وجودی حاکی و محکی به علم حضوری یافت می شود تا برای ناکارآمد نشان دادن راه کار آنها گفته شود: دوگانگی آنها با علم حضوری یافت می شود. همچنین ادعای ایشان این نیست که بالجمله علم حصولی با واقع مطابق است، بلکه به سبب وجود واسطه در علم حصولی بین عالم و معلوم و احتمال خطا در این سنخ از علوم، به دنبال معیار صدق علوم حصولی اند.

اگر گفته می‌شود سنگ بنای شناخت به علم حضوری بازمی‌گردد، به این معناست که دسته‌ای از علوم حصولی وجود دارند که فاعل شناسا علاوه بر اشراف بر حاکی، بر محکی نیز اشراف دارد و هم حاکی و هم محکی را حضوراً می‌یابد؛ از این رو، در صورت تحقق محکی در نفس فاعل شناسا، فاعل شناسا می‌تواند با اشراف بر حاکی و محکی، دریابد که آیا این دو، جهت وفق دارند و محکی همان‌گونه است که حاکی می‌گوید یا خیر؟

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورت‌ها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می‌کنند می‌یابیم. زیرا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه ذهن قرار گرفته‌اند ولی هر دو مرتبه آن نزد نفس من درک کننده حاضرند. مثلاً این قضیه که مفهوم انسان مفهوم کلی است قضیه‌ای است که از ویژگی مفهوم انسان حکایت می‌کند؛ مفهومی که در ذهن حاضر است و ما می‌توانیم با تجربه درون ذهنی این ویژگی را در آن تشخیص دهیم. یعنی بدون بکار گرفتن اندام‌های حسی و واسطه شدن صورت ادراکی دیگری دریابیم که این مفهوم حکایت از فرد خاصی نمی‌کند، بلکه قابل صدق بر افراد بی‌شمار است. پس قضیه مفهوم انسان کلی است صادق خواهد بود (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۲۱).

به‌همین روش، می‌توان وجه صدق بدیهیات اولی را اثبات کرد و آنها را سنگ بنای معرفت قرار داد و به‌وسیله آنها قضایای نظری را ارزشیابی کرد (همان).

حکایت‌گری و انکشاف ذاتی علم حصولی، اختصاص به تصدیقات نداشته و در حوزه تصورات و مفاهیم نیز وجود دارد، با این تفاوت که حکایت مفاهیم از واقع (مصدق) بالفعل نیست و حکمی درباره واقع ندارند و تنها شأنیت این را دارند که هر گاه در ضمن گزاره یا تصدیقی به کار روند، بالفعل از مصداق خود حکایت کنند. اما تصدیقات یا گزاره‌ها بالفعل، از وجود مصداق در خارج حکایت می‌کنند.

هر تصویری فقط شانیت نشان دادن ماوراء خود را دارد یعنی هیچگاه تصور يك امر خاص یا يك مفهوم کلی به معنای تحقق مطابق آن نیست و این واقع نمایی شانی هنگامی به فعلیت می‌رسد که به شکل يك قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد مثلاً مفهوم انسان به تنهایی دلالتی بر تحقق انسان خارجی ندارد ولی هنگامی که با مفهوم موجود ترکیب شد و رابطه اتحادی آنها را به صورت يك علم تصدیقی درآورد کاشفیت بالفعل از خارج پیدا می‌کند (همان: ۲۰۸).

از این رو، مفاهیم به صدق یا کذب (مطابق با واقع یا غیرمطابق با واقع) متصف نمی‌شوند و مطابقت یا عدم مطابقت با واقع تنها در گزاره‌ها یا قضایا متصور است. چنانکه فارابی می‌نویسد: «أما القول الجازم فإنه صادق أو كاذب، ببنيته و بذاته، لا بالعرض» (فارابی، ۱۴۰۸: ۹۱).

البته در مفاهیم به سبب حکایت ذاتی آنها، همواره از معنایی حکایت می‌کنند و این محکی ذاتی مفهوم را، «محکی بالذات» و در اصطلاحی دیگر، معنای مفهوم می‌نامند (حسین زاده، ۱۳۸۸: ۶۵). حکایت‌گری مفهوم از محکی بالذات، بالفعل و ذاتی است و از آن انفکاک‌پذیر نیست. از این رو، می‌توان گفت مفهوم در حکایت از محکی بالذات همواره صادق و چنین مطابقتی همواره وجود دارد و هیچگاه به خطا متصف نمی‌شود. بدین جهت این گونه مطابقت در معرفت‌شناسی، در بحث معیار شناخت مورد نظر نیست.

اما راه‌کار دیگری که در نظریه فرهنگستان برای معناداری تطابق ناکارآمد دانسته شد، بحث وجود ذهنی است. بحث وجود ذهنی از مباحث ابتکاری فلسفه اسلامی است که در حقیقت تلاش دارد نوعی تقسیم برای وجود به دست دهد به این معنا که وجود از یک جهت به خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود و در تفسیر این اقسام، اقوال

متعددی طرح شده است. مشهور فلاسفه اسلامی این تفسیر را مطرح کرده‌اند که وجود ذهنی یک ماهیت، هر واقعیتهایی است که ماهیت بر آن قابل حمل است ولی منشأ آثار متوقع از آن ماهیت نیست و در مقابل وجود خارجی ماهیت، هر واقعیتهایی است که ماهیت بر آن قابل حمل است و منشأ آثار متوقع از ماهیت نیز هست. ماهیت را به سبب صدق بر چنین واقعیتهایی، ماهیت موجود در خارج می‌گویند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۴). این بحث هستی‌شناختی از آنجا با معرفت‌شناسی پیوند می‌خورد که وجود ذهنی همان علم ما به ماهیت اشیا معرفی می‌شود چنانکه علامه طباطبایی می‌نویسد: «و هو علمنا بماهیات الأشياء» (همان). این دیدگاه از برخی عبارات ابن‌سینا نیز فهمیده می‌شود. چنانکه در بحث حقیقت علم می‌نویسد: «ماهیت‌ه محفوظه سواً نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۵).

گرچه این تفسیر از وجود ذهنی با اشکالات متعددی روبروست، ذکر چند نکته در اینجا لازم است؛

۱. باطل بودن این قول خللی به معیاری که برای صدق بیان شد (ارجاع علوم حصولی به علوم حضوری) وارد نمی‌کند و آن معیار کارایی خود را برای تشخیص حقیقت خواهد داشت. باید میان مبحث وجود ذهنی و معیار صدق تمایز نهاد. به این معنا که مسئله معیار صدق در معرفت‌شناسی، به قضایا اختصاص دارد و در این باره بحث می‌شود که ملاک صادق و حقیقی بودن یک قضیه چیست. اما مسئله وجود ذهنی صرفاً به مفاهیم و تصورات اختصاص دارد و از این بحث می‌شود که آیا هنگامی که اشیا خارجی را درک می‌کنیم، صورتی از آنها در ذهن و نفس منعکس می‌گردد یا نه؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، چه رابطه‌ای میان صورت ذهنی و مدرک وجود دارد؟ (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۴۳) که بر اساس این معیار، باید گفت صورت ذهنی تا در ضمن قضیه قرار نگیرد حکایت آن از خارج، بالفعل و قابل ارزیابی نیست و در

صورتی که در ضمن قضیه قرار گرفت و بالفعل از خارج حکایت کرد با معیار پیش گفته می‌توان آن را ارزیابی کرد.

۲. قول مشهور فلاسفه اسلامی در وجود ذهنی، به دنبال اثبات عینیت ماهوی دو موجود است، نه ادعای عینیت از هر جهت، و این امری معنادار است. از این رو، نباید آن را ادعایی برای اثبات عینیت «دو» دانست و به سبب ناکارآمدی در این هدف آن را ناموفق دانست، بلکه باید آن را بر اساس ادعایی که دارد مورد قضاوت قرار داد. از دیدگاه این فیلسوفان، اساساً انطباق، کشف و حکایت، به معنای وحدت ماهوی وجود علم و وجود معلوم است، نه وحدت وجودی و عینیت در وجود و تشخیص.

البته به عقیده صدرالمتهلین، این پاسخ، پاسخ نهایی نیست. وی تلاش می‌کند با اعتقاد به اینکه معلوم بالذات، واقعیت علم است نه ماهیت ذهنی معلوم، این همانی ماهوی ذهن و عین را به این همانی عینی واقعیت علم و واقعیت معلوم ارجاع دهد و بدین نحو تطابق ماهوی را تصویر تطابق وجودی عینی قلمداد کند. وی معتقد است این نحو انطباق، خود ناشی از انطباق عینی وجود برتر ماهیت بر وجود خاص آن است؛ به تعبیر ساده‌تر، وحدت و اشتراک ماهوی علم و معلوم خود ناشی از اشتراک و وحدت عینی واقعیت علم و معلوم است از آن جهت که مشکک و متفاضل اند و در دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی تفاضلی وجود واقع‌اند. یعنی انطباق ذهن بر عین، در نظر فیلسوفان پیشین، ناشی از وحدت ماهوی است و در نظر صدرالمتهلین، ناشی از وحدت عینی تشکیکی وجودات متفاضل آنهاست. در نظر ملاصدرا احکامی که به ماهیات نسبت می‌دهیم، در حقیقت، مربوط به حقایق وجودی واقعیاتی است که این ماهیات از آنها حاکی‌اند. اما چون این نوع وحدت به شکل وحدتی ماهوی در ذهن متجلی می‌شود، انسان می‌پندارد که منشأ انطباق مذکور وحدت ماهوی است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۸۳). اما بر اساس همین مبنا نیز که انطباق ذهن و عین به وحدت

عینی تشکیکی وجودات متفاضل بازگردانده شده، علم حصولی، به وجود برتر ماهیت معلوم تعریف می‌شود تا مغایرت علم و معلوم و انطباق علم حصولی بر معلوم که لازمه علم حصولی است معنا پیدا کند (همو، ۱۳۹۳: ۵۸-۵۹).

حاصل آنکه اگر مقصود این نظریه اشکال به معنای صدق (مطابقت علم حصولی با واقع) باشد، با تحقیق در معنای تطابق روشن شد که این تعریف معنادار است و اگر مقصود، اشکال به معیار صدق و ناکارآمدی آن باشد، تبیین شد که معیاری کارآمد برای این امر ارائه شده است (بازگشت ارزش علم حصولی به علم حضوری).

ناکارآمدی دیدگاه کشف در تعریف پایگاه حضور به مجرد

اشکال دیگر این نظریه به تلقی رایج از علم حصولی، ناکافی دانستن تبیین فلاسفه اسلامی از علم، برای فهم واقع و ضرورت ورود «فاعلیت» در فهم است. در این نظریه این سؤال مطرح می‌شود که «در صورت فرض صورت و واقع نما بودن آن، باید دید این امر چه ربطی با عالم شدن انسان نسبت به خارج دارد؟» (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۱) چرا این صورت را بفهمم و فهم من از این صورت چگونه واقع می‌شود؟ این نظریه با طرح این سؤال به دنبال تعیین نقش فاعل شناسا در ادراک و فهم است. میرباقری، دیدگاه فلاسفه که حضور را به عنوان شرط تحقق فهم عنوان کرده‌اند لازم اما ناکافی دانسته، می‌گوید: «ما هم به یک معنا قبول داریم که حضور لازم است و بدون حضور و با غیبت، فهمی حاصل نمی‌شود. اما نکته مهم این است که پایگاه حضور چیست؟ دیدگاه رایج، پایگاه حضور را به «تجرد» برمی‌گرداند»^۱ (همان: ۳۵) اما وی علاوه بر

۱. البته در جای دیگر به قائلان نظریه تطابق نسبت می‌دهد که پایگاه اصلی درک را فهم صورت ذهنی می‌دانند (میرباقری، ۱۳۷۸: ۱۱۱) که شاید بتوان گفت این نسبت بدین خاطر است که بر اساس نظریه تطابق، فهم صورت، ناشی از تجرد نفس است.

نقدهایی که بر تقسیم موجودات به مجرد و مادی دارد، تفسیر معرفت با «علیت محض»، بدون باور به نقش فاعل شناسا را توجیه‌ناپذیر می‌داند. برای مثال، نمی‌توان تفاوت میان انسان و رایانه را توجیه کرد (همان)؛ زیرا اگر فهم، حاصل فرایندی جبری که متأثر از رابطه علی بین واقعیت و ذهن باشد، نسبت دادن آن به فاعل شناسا معنایی نخواهد داشت. پس فهم فاعل شناسا بدون دخالت فاعل و اراده او فهم نیست (همو، ۱۳۹۱: ۱۹۴).

تطابق، چیزی را حل نمی‌کند، بلکه آن چه از این منظر نتیجه می‌شود تنها یک صورت است. من چگونه ممکن است به چیزی عالم شوم؟ اصولاً هنگامی بنده عالم می‌شوم که با صورت ادراکی آن چیز، ارتباط پیدا کرده، آن را درک نمایم. چه اگر درکی به آن صورت ادراکی تعلق نگیرد، آن صورت نمی‌تواند به خودی خود، برای من علمی پدید آورد (همو، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

او ورود اراده و اختیار جهت‌دار فاعل در فرآیند فهم را موجب جهت‌داری مطلق فهم دانسته، می‌گوید: «اختیار باید به عنوان یک حدّ اولیه وارد فضای علم شود. طبعاً اختیار نیز فاقد «جهت» نیست و همین جهت است که کیف فهم را عوض می‌کند» (همان، ص ۳۷). «پس محور اراده انسان بر نوع فهم او از جهان، مؤثر است؛ یعنی انسان بر حسب این که چگونه زیستنی برگزیند عالم را از منظری خاص و متناسب با آن می‌بیند» (همان: ۱۱۳).

نقد

در این نظریه دو ویژگی برای علم حصولی پذیرفته شده که به نظر می‌رسد برای نسبت دادن فهم به فاعل شناسا کافی است و نیازی به ورود فاعلیت و اراده به طور مطلق در حقیقت علم و تقدم آن بر علم نیست؛ این دو ویژگی عبارت‌اند از: ۱. ویژگی حکایت‌گری علوم حصولی (همان: ۱۴۳ و ۱۴۴) و ۲. حضور علم برای عالم (همان:

۳۵). حضور علم برای عالم و عدم غیبت آن برای فاعل شناسا از یک طرف، و حکایت‌گری ذاتی علم حصولی که هیچ‌گاه از آن جدا شدنی نیست از طرف دیگر، مقوله درک و فهم را برای فاعل ممکن می‌سازد، هر چند که این علم حصولی بر اساس علیت ضروری برای فاعل شناسا پدید آمده باشد و فاعل شناسا نقشی ارادی در تحقق آن نداشته باشد. چرا که حکایت‌گری این علم در نزد نفس، حاضر است و کافی است که نفس به این حکایت‌گری توجه نماید. از این رو، صدرالمتهلین، شرط تحقق ادراک فاعل شناسا را توجه نفس به آنچه در نزد آن حاضر است دانسته، می‌نویسد: «الإدراک لیس إلا بالتفات النفس إلی ما تشاهده» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۶/۶).

البته اگر علم حصولی در قالب تصدیق باشد پذیرش قلبی آن (ایمان به آن) فعلی ارادی است که از مقوله علم نیست. علم ممکن است به شکل غیر اختیاری برای انسان حاصل شود، ولی ایمان چنین نیست. کاملاً امکان‌پذیر است که کسی عالم به چیزی باشد و در همان حال آن را انکار کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۸) چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل، ۱۴).

نظریه فرهنگستان ضمن نقد لزوم مجرد عالم، «علیت محض» را برای توجیه معرفت ناکافی می‌داند. بر اساس این دیدگاه، با علیت محض نمی‌توان تفاوت میان انسان و رایانه را توجیه کرد. اما به نظر می‌رسد سر تأکید بر مجرد بودن عالم، در فلسفه اسلامی، لزوم خودآگاهی عالم است تا در آینه «خود»، امکان یافت دیگری را نیز داشته باشد. چنانکه صدرالمتهلین در توضیح چرایی عدم علم برای ماده می‌نویسد «حضور شیء عند شیء متفرع علی حضوره فی نفسه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۵۰/۶). توضیح آنکه، تنها موجودی می‌تواند دارای علم شود یعنی عالم گردد که به وجود خویش علم داشته، به تعبیر دیگر موجودی خودآگاه باشد. زیرا علم حالت یا وصفی برای عالم است و اگر موجودی به «خود» علم نداشته باشد نمی‌تواند به حالت یا

وصف «خود» هم علم داشته باشد. یافت حالت «من»، متوقف بر یافت «من» است.^۱ در باره اراده و تقدم فی الجملة آن بر علم نیز می‌توان از این تحلیل کمک گرفت و گفت موجودی می‌تواند «اراده» کند و چیزی را بخواهد که پیش از آن، «خود» را بخواهد؛ زیرا خواست چیزی، در حقیقت، خواست آن چیز برای «خود» است و اگر «خود» را نخواهد، خواست چیزی برای «خود» بی‌معناست، و موجودی می‌تواند «خود» را بخواهد که «خود» را بیابد و به تعبیر دیگر «خودآگاه» باشد، و وقتی می‌تواند چیزی را برای «خود» بخواهد که پیش از آن، آن چیز را بشناسد و تلائم آن را با «خود» بیابد. پس علم به «خود» مقدم بر خواست «خود» است و علم به «چیز خواسته شده»، مقدم بر خواست آن «چیز» برای «خود» است؛ «من» نمی‌تواند امری «غایب» را بخواهد. این مقدمه تحلیلی، در حقیقت بیان گزاره‌هایی تحلیلی و بدیهی است که از تحلیل مفاهیم «عالم» و «اراده» به دست می‌آید.

از تعلیل ملاصدرا برای عالم نبودن ماده، روشن می‌شود که ملاک عالم بودن در نزد فلاسفه اسلامی، خودآگاهی است نه تجرد، و اگر بر تجرد عالم تأکید شده بدین خاطر است که ملاک عالم بودن (خودآگاهی) در موجود مجرد برای ایشان قابل اثبات بوده و در موجود مادی قابل اثبات نبوده است. چنانکه ملاصدرا می‌نویسد: «کل ما کان مجرداً عن المادة و لواحقها لذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة و کل مجرد یحضر عنده مجرد فهو یعقله» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸: ۳/۴۴۹). با توجه به همین ملاک است که عالم بودن اعراض نیز منتفی دانسته شده است؛ أما القائم بالغير غیر معلوم لذاته؛ (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). از این رو، اگر تحقیقی توان اثبات خودآگاهی در موجود مادی را داشته

۱. ر.ک: ابن سینا (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، محقق، عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی: ص ۱۴۸ و نیز همو (۱۳۸۱)، *الإشارات و التنبیحات*، محقق، مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب: ص ۲۳۵.

باشد، امکان عالم بودن موجود مادی را نیز می‌تواند اثبات کند. چنانکه در برخی تحقیقات ملاصدرا این امر دیده می‌شود؛

أجزائه المقدارية عند فرض القسمة [كلّ منها معدوما عن الآخر مفقودا عنه]، و الآخر أيضا معدوم عنه؛ فالكلّ غائب عن الكلّ، و الغيبة نفس العدم، فيكون الكلّ معدوما؛ إلا أنّ لها [أى للأشياء الممتدة] جهة أخرى غير جهة الكثرة المقدارية و هي جهة الوحدة الاتصالية؛ فهو بهذا الوجه موجود [و حاضر] في نفسه (سهروردی، ۱۳۹۲: ۷/۴).

بر این اساس، هر کجا که بتوان «خودآگاهی» را اثبات کرد، امکان علم به دیگر اشیا نیز اثبات می‌گردد. پس آنچه برای تحقق عالم شدن ضرورت دارد، خودآگاهی است نه فاعلیت و اگر ورود فاعلیت صرفاً برای توجیه اشراف فاعل شناسا باشد، ملاک فلاسفه اسلامی (خودآگاهی) برای این منظور کافی است و نیازی به ورود فاعلیت و اراده در حقیقت علم و تقدم آن بر علم نیست. بلکه ورود اراده به مطلق علم، لوازمی چون نسبت مطلق علم به دنبال خواهد داشت که به توجیه ناپذیر شدن علم منجر می‌گردد و توضیح آن خواهد آمد. علاوه بر این، اگر ملاک انتساب فهم به فاعل شناسا را فاعلیت بدانیم، باید این ملاک را در انتساب سایر حالات نفسانی از جمله انفعالاتی چون غم و شادی نیز جاری بدانیم که در این صورت اساساً وجود انفعالات نفسانی بی‌معنا خواهد شد و این خلاف وجدان است.

استدلال دوم نظریه بر جهت‌داری مطلق علم

این نظریه تلاش دارد در استدلالی دیگر حتی بدون پذیرش فاعلیت در علم، جهت‌داری مطلق علم را اثبات نماید. در این استدلال از نظام نیاز و ارضا در جوامع دینی و غیر دینی بهره گرفته شده، چنین استدلال می‌شود که نمی‌توان از هر معادله‌ای علمی برای ارضای هر نیازی استفاده کرد. برای مثال، کشفیات علم پزشکی، در ساختمان‌سازی کاربرد ندارد. در غیر این صورت، دیگر احتیاجی به توسعه علم و

انجام تحقیقات جدید نبود و از همان ظرفیت علمی موجود می‌توانستیم برای حل همه نیازمندی‌های بشری استفاده کنیم. از این رو، برای رفع نیازهای خاص، به علوم خاص نیازمندیم و این امر موجب می‌شود که فرآیند «نیاز و ارضا» بر فرآیند تحقیقات علمی حاکم گردد و بدین ترتیب، تکامل نیاز اجتماعی، مبدأ تکامل در علوم گردد. حتی با دقت در آنچه که نیاز مشترک انسان‌ها شمرده می‌شود و تفاوت آنها با نیازهای متأثر از شرایط فرهنگی و اجتماعی، روشن می‌شود که اساساً نمی‌توان نیاز مشترکی برای انسان‌ها تعریف کرد. زیرا اگر نظام نیازمندی‌های انسان را به صورت سیستمی و غیر منفصل از نیازهای دیگر مورد مطالعه قرار دهیم روشن خواهد شد که «حتی نیازهایی که تصور می‌شود میان همه انسان‌ها مشترک است (برای مثال نیاز به غذا) در انسان مؤمن و کافر تفاوت خواهد کرد و به تبع آن، الگویی که برای رفع نیاز تغذیه مؤمن و کافر باید استفاده شود، متفاوت خواهد بود.» (مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۳: ۱۷۸).

البته این نظریه توجه دارد که در این حد از استدلال، تنها تأثیر شرایط فرهنگی و اجتماعی در تعیین مسائل و موضوعات علم می‌تواند اثبات گردد و در صورت وجود روش تحقیق واحد می‌توان انتظار تولید علوم فرافرهنگی را داشت. از این رو، در گامی دیگر، این ادعا را مطرح می‌کند که فرآیند نیاز و ارضای دینی و غیر دینی بر روش تحقیقات علمی نیز اثر می‌گذارد و این امر امکان علم فرافرهنگی را منتفی می‌نماید (همان: ۱۷۹).

این نظریه با طرح این سؤال که «روش تحقیق»، علم است یا تکنولوژی؟ بحث را این گونه به پیش می‌برد که اگر بگوییم روش تحقیق و داوری در علم، تکنولوژی است، از آنجا که تکنولوژی جنبه دینی و غیر دینی دارد، روش تحقیق هم دینی و غیر دینی خواهد داشت و اگر بگوییم روش تحقیق، علم است باز این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر روش تحقیقی می‌تواند در خدمت هر نیاز و ارضائی قرار گیرد یا باید فرآیند

اخلاق دینی را بر روش تحقیق حاکم کرد تا محصول آن علمی شود که در خدمت نیاز و ارضای دینی قرار گیرد؟ از آنجا که اولاً، روش تحقیق‌های متعددی وجود دارد که هر کدام ناظر به هدف خود، نیاز خاصی را بر طرف می‌کند و ثانیاً نظام نیازمندی‌های جامعه دینی و غیر دینی متفاوت است، روش تحقیق‌های مختلفی نیز پدید می‌آید. نتیجه آنکه روش تحقیق نیز جهت‌دار است (همان: ۱۷۹ - ۱۸۰).

نقد

با دقت در استدلال دوم این نظریه، می‌توان گفت: اولاً، آنچه این استدلال اثبات می‌کند الگوی متفاوت ارضای نیازهای مؤمن و کافر است نه نفی نیازهای مشترک. در این نظریه آمده است «اگر نظام نیازمندی‌های انسان را به صورت دینامیکی و در فرآیند بهینه شدن آن مورد مطالعه قرار دهیم، حتی نیازهایی که تصور می‌شود میان همه انسان‌ها مشترک است (برای مثال نیاز به غذا) در انسان مؤمن و کافر تفاوت خواهد کرد.» اما این نگاه نمی‌تواند نافی اصل نیازهای مشترک گردد. ممکن است انسان‌های متأثر از فرهنگ‌ها و ارزش‌های متفاوت، راهی متفاوت برای ارضای نیازهای خویش برگزینند یا حتی نیازهایی متفاوت از هم برای خویشتن تولید کنند. اما این امر موجب نفی نیازهای مشترکی مثل نیاز به غذا نیست. گرچه می‌توان نظام نیاز و ارضا را به صورت یک پیوستار دید، اما این نگاه مانع از آن نمی‌شود که با تحلیل یک مجموعه پیچیده، اجزای آن را معین و اقتضائات این اجزا را مشخص نمود. چنانکه می‌توان با تحلیل موجود پیچیده‌ای همچون انسان، وجود سرشت مشترک افراد آن را کشف و اقتضائات آن را معین نمود و برای مثلاً جهت‌دهی به این سرشت، احکامی را به دست آورد. نمونه چنین تحلیلی در این نظریه نیز آمده است؛ میرباقری از عقلانیت مشترکی سخن می‌گوید که می‌تواند نقطه شروع تفاهم باشد (مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۳: ۱۹۱). چنانچه می‌توان از عقلانیت مشترک و اقتضائات آن سخن گفت، می‌توان از

نیازهای مشترک و اقتضائات آن نیز سخن به میان آورد.

از این رو، نگاه دینامیکی به فرآیند نظام نیاز و ارضای آن می‌تواند نیازهای مشترکی همچون نیاز به غذا، پوشاک، مسکن، محبت، پرستش، و ... و اقتضائات آنها را نفی کند. نیازهای مشترک انسان‌ها که ناشی از فطرت مشترک آنهاست همواره وجود دارند و اقتضائات خاص خود را دارند و همین هسته مشترک برای نفی جهت‌داری مطلق علم، کفایت می‌کند، گرچه ممکن است راه‌های ارضای آنها در فرهنگ‌های مختلف، متفاوت باشد.

ثانیاً، استدلال این نظریه بر جهت‌داری مطلق روش تحقیق نیز وافی به مراد نیست. گذشته از نیازهای مشترکی که هر انسانی به مقتضای طبیعت خویش دارد، یک جهان‌بینی (الهی یا الحادی) می‌تواند احساس برخی نیازهای علمی، عملی، روانی، معنوی، و ... را در فرد برجسته و تشدید کند یا نیاز به دانستن یا داشتن موضوعات خاصی را در او ایجاد نماید. اما اولاً، روش ارضای هر نیازی را روش تحقیق نمی‌نامند. زیرا بر اساس اصطلاح رایج، روش تحقیق مجموعه فعالیت‌هایی است که در راستای حل پرسش‌های تحقیق صورت می‌گیرد (ایمان، ۱۳۹۱: ۸). ثانیاً در مقدمه دوم استدلال اخیر بار دیگر از تفاوت مطلق نیازهای انسان مؤمن و غیرمؤمن سخن به میان آمده و این امر، عامل پدید آمدن روش تحقیق‌های گوناگون دانسته شده است. در حالی که چنانکه پیشتر اشاره شد کلیت این ادعا قابل قبول نیست و انسان‌ها به سبب داشتن سرشت مشترک، دارای نیازهای مشترکی همچون نیاز به پرستش و ... هستند و این هسته مشترک مانع از آن می‌شود که نیازهای مشترک به طور مطلق نفی شوند. از سوی دیگر، نمی‌توان بالجمله گفت هر نیاز علمی بر روش تحقیق خود تأثیر می‌گذارد تا چه رسد به این که روش تحقیق خاص خود را تولید کند. به عنوان مثال، روش یک مؤمن برای اثبات وجود خدا می‌تواند دقیقاً همان روشی باشد که یک ملحد برای نفی وجود

خداوند استفاده می‌کند. البته مقدمات استدلال‌های این دو قطعاً متفاوت و گاه متضاد است، ولی تفاوت مقدمات به معنای تغییر یا جهت‌دار بودن روش تحقیق نیست. بنابراین استدلال مذکور از اثبات کلیت مدعا عاجز است.

علاوه بر این، روش تحقیق منطقاً تابعی از موضوع و مسائل علم است به این معنا که در اتخاذ رویکرد تحقیق باید موضوع تحقیق را لحاظ کرد و متناسب با آن روش تحقیق خویش را برگزید. برای مثال، اگر موضوع تحقیق، امری تاریخی است باید با رویکرد تاریخی در جستجوی پاسخ آن بود نه با رویکرد تجربی یا عقلی و رعایت این امر برای رسیدن به حق، عقلاً الزامی است، گرچه تخلف از آن، ممکن است. این الزام و ارزش منطقی که از ادراکات عقلی است، به سبب دعوت آموزه‌های دین به تعقل، مورد تأیید و تأکید دین نیز هست و محققان به طور عام و محققان مؤمن به طور خاص باید خود را ملزم به آن بدانند.

نسبی‌گرایی (Relativism) معرفت‌شناختی؛ لازمه نظریه جهت‌داری علم

یکی از لوازم این نظریه و هر نظریه‌ای که مطلق علم و ادراک را جهت‌دار بداند، نسبییت مطلق علم است که در حقیقت به نفی و توجیه ناپذیری علم منجر می‌گردد. البته نسبی‌گرایی دیدگاه واحدی نیست و انواع گوناگونی دارد که در یک دسته‌بندی، به نسبی‌گرایی معتبر و غیرمعتبر قابل تقسیم است.^۱ نسبی‌گرایی غیر معتبر با دو مشکل اساسی روبروست؛ یکی عدم امکان اثبات اعتبار و دیگری عدم امکان تفاهم.

۱. برای اطلاع تفصیلی از اقسام نسبی‌گرایی ر.ک: علیرضا حدادی (۱۳۹۸)، «ارزش معرفت‌شناختی انواع نسبی‌گرایی»، ذهن، شماره ۷۸.

مشکل اعتبار: براساس نظریه فرهنگستان، هر یک از افراد انسانی، تشخص و اراده‌ای خاص دارند و این اراده در مطلق ادراکات ایشان تأثیرگذار است، به گونه‌ای که «حتی در یک حیثیت خاص هم فهم مشترک و برابری ندارند» (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۷۹). در این نظریه، نسبت، صفت خودِ فهم، قرار گرفته به طوری که حیثیت حکایت‌گری و نشان‌گری علم، نسبی شمرده شده است به گونه‌ای که هیچ معرفت مطلق‌ی که به شرایط فاعل شناسا وابسته نباشد وجود نخواهد داشت. اولین سؤال‌ی که در اینجا پیش می‌آید این است که چرا باید چنین دیدگاهی را پذیرفت و ملتزم به آن شد؟ اگر هر معرفتی مقید به شرایط فاعل شناسا است این حکم دامن این نظریه را نیز می‌گیرد و آن را تنها برای نظریه پرداز آن قابل فهم می‌کند و باید گفت تنها برای ایشان معتبر خواهد بود و دیگران اساساً به آن دسترسی ندارند و به سبب عدم دسترسی به آن، اساساً معتبر بودن آن برای دیگران بی‌معناست و اگر گفته شود این نظریه استثناست و جهت‌دار نیست، در حقیقت دست برداشتن از نظریه است؛ چراکه یک معرفت غیرجهت‌دار یافت شده است.

پاسخ این نظریه به این مشکل، این است که

نظریه ما مبتنی بر «فلسفه شدن اسلامی» است ... ما از انکارناپذیرها شروع کرده، دستگاه فلسفی مان را اثبات می‌کنیم و «فاعلیت» را به همه هستی، از جمله معرفت تعمیم می‌دهیم (همان: ۹۱). «فلسفه شدن»، فلسفه حاکم بر «روش تحقیق عام»، «فلسفه بانک [اطلاعات]» و «فلسفه شبکه‌سازی تحقیقات» است (مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۳: ۱۸۵).

اما اولاً، لازمه نظریه جهت‌داری مطلق علم، این است که هیچ علم انکارناپذیری وجود نداشته باشد و اساساً امکان چنین علومی منتفی گردد. زیرا همواره این احتمال وجود دارد که فاعلی شناسا، به سبب شرایط خاص خود و درک متناسب با شرایط خود، این علوم را انکار کند.

ثانیاً، ابداع پایه‌ای فلسفی به نام «فلسفه شدن اسلامی» دقیقاً همان کاری است که این نظریه به خاطر آن، فیلسوفان اسلامی را به موازی کاری با انبیای الهی علیهم‌السلام متهم کرد. این نظریه تأکید دارد که تفقه دینی باید از طریق جریان در روش تحقیق‌های مضاف، مبانی علوم مختلف را تأمین کرده، محور منظومه معرفت بشری واقع شود، نه اینکه مبانی علوم را از فلسفه بگیریم و فلسفه بر همه علوم حاکم گردد (همان، ص ۱۸۵). در حالی که خود، فلسفه‌ای ابداع کرده و آن را حاکم بر فلسفه‌های مضاف و علوم می‌داند. از این رو، این پاسخ، نظریه را با ناسازگاری مواجه می‌نماید.

مشکل عدم امکان تفاهم: اشکال دیگری که نسبت‌گرایی غیر معتبر با آن روبرو است، عدم امکان تفاهم با دیگران است. بر اساس نظریه جهت‌داری علوم، انسان‌ها «حتی در یک حیثیت خاص هم فهم مشترک و برابری ندارند» (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۷۹). لازمه چنین دیدگاهی، عدم امکان گفتگو و تفاهم است؛ چراکه هیچ فهم مشترکی برای تفاهم در بین اذهان وجود ندارد.

این نظریه در پاسخ به این اشکال، اراده واحد حاکم خداوند متعال را عامل ایجاد تفاهم دانسته، می‌گوید:

ما کشف را در مبنای خود نمی‌توانیم علی‌الاطلاق نفی کنیم. ما اطلاق کشف را نفی می‌کنیم، نه کشف را علی‌الاطلاق ... با همین مبنا می‌خواهیم با طرف تفاهم کنیم و مبنای ما بر تکاشف نیست. اصلاً نمی‌خواهیم که او نظریه مرا کشف کند، بلکه می‌خواهیم «او بفهمد» تا از این طریق، هر دو در فهم هم‌آهنگ شویم. به اعتقاد ما فرآیند هم‌آهنگی در فهم تابع فرآیند هم‌آهنگی اراده‌هاست ... اصولاً ربوبیت حضرت حق، هم‌آهنگ‌کننده کل خلقت است ... نقطه آغاز تفاهم، از اراده واحد حاکم بر جریان اراده‌هاست، نه از جریان علیت. در این‌جا پای نظام اراده‌ها در میان است و اراده ربوبی، محور آنهاست ... اگر اراده‌ها مطلق بودند شما هر گونه می‌خواستید، می‌فهمیدید و من هم هر گونه که می‌خواستم می‌فهمیدم، و طبعاً در این حال اصلاً تفاهم واقع نمی‌شد. حال آنکه در این میان پایگاه تفاهم وجود دارد و این امر است که

مانع از چنین بی‌آمدهای منفی می‌گردد ... گرچه اراده‌ها نسبی هستند، اما یک اراده مهیمن وجود دارد که بستر تفاهم، هم در «عقل نظری» است و هم در «عقل عملی» ... به نظر ما پایگاه آن، ربوبیت حضرت حق است ... این محور، قادر است در عقل عملی و نظری هم‌آهنگی و نیز تفاهم ایجاد کند و حق و باطل را از نسبت، خارج سازد (همان: ۵۸ - ۵۹).

این نظریه نقش اراده مهیمن الهی را در تفاهم با تعبیری دیگر چنین بیان می‌کند؛ نقطه اشتراک، به معنای نقطه اشتراک دو طرف تفاهم نیست، بلکه به معنای نقطه تلاقی و برخورد منزلت دو ایمان است ... اساساً نقطه مشترک به معنای برابری وجود ندارد، بلکه همواره یک «تناسب» برقرار می‌شود. در سطحی از تفاهم و احتجاج، اراده انسان تبعی محض و مجبور است؛ به گونه‌ای که نمی‌تواند در وجود برخی تعلقات در نفس خود تصرف کند و آن را تغییر دهد. یعنی انسان کافر نمی‌تواند ذهن خود را هر طور که خواست پیش ببرد. اگر فاعلیت او در روح و ذهن مطلق بود، راه احتجاج بسته می‌شد؛ چراکه کاری می‌کرد که نتوانید با آن استدلال کنید (مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۳: ۱۹۲).

از نگاه این نظریه، «تفاهم» تابع «نسبیت» است به این معنا که باید بینیم مخاطب ما چه اموری را قبول دارد و تفاهم را از همان‌جا آغاز کنیم و اگر کسی خدا را قبول نداشته باشد با او باید از «انکارناپذیرها» آغاز کرد (همان: ۹۲).

در نقد این پاسخ باید گفت: اولاً، این نظریه مدعی است که کشف را به صورت مطلق انکار نمی‌کند، به این معنا که کشف واقع را فی الجمله می‌پذیرد. مسلماً این ادعا مخالف با مبنای ایشان است که مطلق علم را جهت‌دار می‌داند و اساساً فهم برابر با واقع را انکار می‌کند. زیرا دو احتمال در این ادعا وجود دارد؛

۱. نفی نکردن علی‌الاطلاق کشف، به این معناست که در مواردی کشف مطابق با واقع امکان دارد که این احتمال صریحاً در این نظریه رد شد.

۲. معنای دومی که می‌توان برای آن تصور کرد این است که فاعل شناسا در مواجهه با هر امر واقعی، تنها وجهی از آن واقعیت را کشف می‌کند، برای مثال در مواجهه با فیل فقط می‌فهمد که قسمتی از جسم آن مانند ستون است و سایر وجوه این واقعیت برای او کشف نمی‌شود و او تنها می‌تواند بگوید فیل واقعیتی است که بخشی از جسم آن مانند ستون است؛ این احتمال نیز به معنای کشف مطابق با وجهی از واقعیت است که در حقیقت مصداقی از کشف مطابق با واقع است و از نگاه این نظریه پذیرفتنی نیست. ثانیاً، این نظریه هدف از مواجهه با دیگران را اساساً تکاشف نمی‌داند و تنها قصد ممکن از مواجهه با مخاطب را تفاهم معرفی می‌کند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که واقعاً قرار است مخاطب چه چیزی را بفهمد؟ وقتی فهم او تابع اراده است، به چه امیدی می‌توان بحث با او را آغاز کرد تا نظریه ما را بفهمد؟ تفاهم از مفاهیم ذو اضافه است و لازم است متعلق آن به روشنی مشخص گردد. به نظر می‌رسد لازمه این بخش از نظریه که تلاش دارد تنها از مقبولات مخاطب بحث را آغاز نماید، دست برداشتن از فهم واقع و اکتفا به جدل است.

ثالثاً، در صورتی می‌توان سخن از ربوبیت خداوند متعال و اراده حاکم او به میان آورد که پیش از این، اصل وجود خداوند متعال و صفات او اثبات شده باشد. چراکه اثبات آموزه‌های بنیادین معرفت با آموزه‌های دینی و اثبات همان آموزه‌های دینی با آموزه‌های بنیادین معرفت، دور محال است. در نقطه آغاز، دعوت کنندگان فراوانی انسان‌ها را به سوی خود می‌خوانند و در این سطح «من» بر سر دو راهی بلکه چندین راهی انتخاب است. ترجیح یکی از میان هزاران راهی که هر کدام مدعی ۱. شناخت سعادت انسان، ۲. شناخت راه رسیدن به این سعادت، و ۳. برتری راه خویش نسبت به رقیبانند، نیازمند معیاری معرفت‌شناختی است که به لحاظ معرفت‌شناختی نه هستی‌شناختی، مقدم بر امثال این سه ادعا باشد.

میرباقری معتقد است با کسی که خدا را قبول نداشته باشد باید از «انکارناپذیرها» آغاز کرد. اما چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، بر اساس مبنای این نظریه (جهت‌داری مطلق علم) اساساً علمی که هیچ‌کس امکان انکار آن را نداشته باشد ممنوع است. زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که فاعلی شناسا، بر اساس شرایط خاص خود و درک متناسب با شرایط خود، این علوم را انکار کند.

رابعاً، بر اساس این نظریه «در سطحی از تفاهم و احتجاج، اراده انسان تبعی محض و مجبور است». علاوه بر اینکه سخن گفتن از «اراده مجبور» پارادوکس است، لازمه این سخن این است که در مواردی، فهم و ادراک بدون اراده، تحقق یابد و این با مبنای جهت‌داری مطلق علم و نقش داشتن اراده در مطلق علم سازگار نیست. چراکه در سطح مذکور، انسان حقیقتی را درک می‌کند، اما اراده او نقشی در این درک ندارد و فرآیند درک، علیتی است که بر اساس مبنای این نظریه، برای فهم کافی نیست.

آنچه بر ناسازگاری‌های این نظریه می‌افزاید توصیه به تولید فلسفه‌ای مبتنی بر عقلانیت مشترک برای تفاهم با دیگران است؛

ادعای ما این است که اصول ایمانی هدف‌ساز است و برای رسیدن به آن اهداف می‌توان از مبادی عام احتجاج عقلی استفاده کرد. به تعبیر دیگر، از ظرفیت حداقلی و تبعی ایمان شروع کرد؛ ظرفیتی که قابل انکار نبوده و انسان هم قدرت تخلف از آن را ندارد. این نقطه شروع، پایگاه عجز فهم است که متناظر بدیهیات در دستگاه منطقی و فلسفی رایج است. در این صورت می‌توان تحت تأثیر ایمان، فلسفه‌ای ساخت که با منکر ایمان هم قابلیت احتجاج داشته باشد ... نقطه شروع تفاهم باید سطح ایمان مخاطب باشد؛ یعنی باید از سطح تعلقات و گرایش‌ها شروع کرد (مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۳: ۱۹۱).

اما اولاً، در این توصیه، روشن نیست که نقطه آغاز، مبادی عام احتجاج عقلی است

یا تعلقات و گرایش‌ها. ثانیاً، آغاز از مبادی عام احتجاج عقلی، سخن حقی است، اما با مبانی این نظریه سازگار نیست. در حقیقت این همان کاری است که فیلسوفان اسلامی به ثمر رسانده‌اند. مبانی این نظریه، اعم از جهت‌داری مطلق علم، تقدم اراده بر مطلق علم، نفی نیازهای مشترک، و نفی فهم برابر به صورت مطلق، چنانکه در نقد مبانی این نظریه توضیح داده شد جایی برای «عقلانیت مشترک» باقی نمی‌گذارد.



نتیجه گیری

حاصل آنکه، استدلال‌های این نظریه برای اثبات جهت‌داری مطلق علم، خالی از اشکال نیستند و توان اثبات این مبنا را ندارند. در برابر، تقدم شناخت بر اراده فی الجمله با برهان قابل اثبات است.

همچنین، لازمهٔ مبنای جهت‌داری مطلق علم، نسبییت‌گرایی نامعتبر است که هم اثبات اعتبار این نظریه را ممتنع می‌سازد و هم امکان تفاهم را بی‌معنا می‌نماید. علاوه بر اینها، گرچه وجود فلسفه به‌عنوان زیرساخت سایر علوم، ضروری است، مبنای این نظریه اجازه تولید فلسفه‌ای بر مبنای عقلانیت مشترک را نمی‌دهد و اساساً سخن گفتن از فلسفه و عقلانیت مشترک، موجب ناسازگاری درونی این نظریه می‌گردد.



منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. بستان، حسین (۱۳۹۰)، *گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. _____ (۱۳۹۲)، *نظریه سازی دینی در علوم اجتماعی با تطبیق بر جامعه شناسی خانواده*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. بیات، حمید (۱۳۹۱)، *نقد و بررسی نظریه علم دینی در فرهنگستان علوم اسلامی (پایان نامه)*، قم، دانشگاه معارف اسلامی.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۶ق)، *المطول*، قم، مکتبه الداوری.
۸. حسین زاده، محمد (۱۳۹۳)، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری: تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. _____ (۱۳۸۶)، *کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲: منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. _____ (۱۳۸۸)، *معرفت بشری: زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۹۲)، *حکمة الإشراف (تعلیقه ملاصدرا)*، شارح: قطب‌الدین شیرازی؛ صدرالدین شیرازی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ۹ جلد، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۳. _____ (۱۳۶۰)، *شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مصحح: محمد

- خواجهی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات*، مصحح: محمدتقی دانش پزوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۷. مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۳)، *علم دینی: دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها*، قم، انتشارات حکمت اسلامی.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، ۲ جلد، تهران، چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۸۰)، *اخلاق در قرآن (جلد اول)*، نگارش: محمدحسین اسکندری، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۰. موحدباطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۴)، «نسبت نظریه فرهنگستان علوم اسلامی درباره علم دینی با واقع گرایی معرفت شناختی»، راهبرد فرهنگ، سال هشتم، شماره ۳۲.
۲۱. _____ (۱۳۸۹)، «اراده گرایی، به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی»، معرفت کلامی، شماره ۴.
۲۲. میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۱)، *علوم دینی و ملاک دینی بودن آن: در مناظره‌هایی در باب علم دینی*، به کوشش خسرو باقری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. _____ (۱۳۹۴)، *نسبت دین با علم و فناوری: مبانی مفهومی نظریه علم دینی*، تمدن نوین اسلامی، قم.
۲۴. _____ (۱۳۸۷)، *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناختی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
25. Ayer, Alfred Jules, (1952), **Language, truth and logic**, New York, Dover.
26. Plantinga, Alvin (1984), "Advice to Christian Philosophers," **Faith and Philosophy**: Journal of the Society of Christian Philosophers: Vol. 1: Iss. 3, Article1.
27. Barnes, Jonathan (1984), **The complete Works of Aristotle, Metaphysics**, Princeton, Princeton University Press.
28. Horwich, Paul (1994), **Truth**, USA: Dartmouth College.