

نقد عقل فلسفی شیعی در نسبت با علوم اجتماعی : در میانه‌ی یقین فلسفی و تعطیل فقهی (مطالعه‌ی موردی آرای آیت‌الله جوادی آملی)

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۰، شماره اول: ۲۲۲-۱۸۹

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

سارا شریعتی مزینانی^۱

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

آرمان ذاکری

کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

بپذیرش ۹۲/۱۰/۲۲

دریافت ۹۲/۱۰/۵

چکیده

اگر بپذیریم که علوم اجتماعی در ایران با موانع معرفتی متعددی روبه‌رو است که مانع از تثبیت و رشد آن می‌شود، پرداختن به ریشه‌های این موانع لاجرم یکی از ضرورت‌های جامعه‌شناسی در ایران خواهد بود. بخش مهمی از این موانع معرفتی به سنت‌های فکری‌ای باز می‌گردد که عمدتاً در فرهنگ دینی رشد کرده و به‌عنوان جزئی از فرهنگ اسلامی شناخته می‌شوند. پرداختن به درک هر یک از این سنت‌های مختلف از «عقل» به‌عنوان ابزار اصلی شکل‌دهی به علوم اجتماعی، کمک خواهد کرد که با شکل‌گیری «نقد عقل» و معین شدن حدود عقل، «محدودیت‌ها و امکانات» عقل در فرهنگ اسلامی در مواجهه با علوم اجتماعی هویدا گردد. فلسفه‌ی شیعی یکی از مهم‌ترین سنت‌های فکری دینی در ایران است که از زمان صفویه تاکنون در قالب حکمت متعالیه‌ی صدرایی شکل غالب را در حوزه‌های علمیه داشته است. سنجش آرای آیت‌الله جوادی آملی در این حوزه علاوه بر شان فلسفی ایشان به‌عنوان شاگرد برجسته‌ی علامه طباطبایی، به‌دلیل طرح و پی‌گیری مداوم بحث «اسلامی‌سازی علوم» نیز ضرورت دارد.

این مقاله مدعی است باور به دست‌یابی به «یقین» در فلسفه و اکتفای به نص و «تعطیل عقل» در فقه، باعث شده که «عقل» و توان‌مندی‌های آن در سنت‌های مختلف شیعی مورد «نقد» قرار نگیرد. از این‌رو «نقد عقل» در سنت فلسفی شیعی تاکنون به‌صورت جدی شکل نیافته و «حدود» آن مشخص نشده است. تنها در پاره‌ای مباحث حاشیه‌ای که عمدتاً برگرفته از علم «اصول فقه» می‌باشند، در سایه‌ی باور به «ظنی» بودن عقل، سویه‌هایی از ظرفیت شکل‌گیری «نقد عقل» به‌چشم‌می‌خورد. تاریخی نبودن فلسفه‌ی شیعی و نپرداختن به سیر تاریخی تحولات عقل، یکی از دلایل اصلی شکل نگرفتن «نقد عقل» است.

کلیدواژگان : نقد عقل، علوم اجتماعی، آیت‌الله جوادی آملی، فلسفه‌ی شیعی.

طرح مسئله: در ضرورت سنجش نسبت «اسلام» و «علوم اجتماعی»

علوم اجتماعی بیش از نیم قرن پس از تاسیس نخستین ارگان آکادمیک آن در ایران یعنی «موسسه‌ی تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران»، هم‌چنان در مظان اتهاماتی چون «غربی»، «ناکارآمد» و «ناسازگار» بودن برای جامعه‌ی ایران قرار دارد و در پاره‌ای موارد به‌عنوان تهدیدی برای «دین» ارزیابی می‌شود. از همین رو است که «اسلامی‌سازی» این علوم و ایجاد علمی سازگار با دین سال‌ها است به‌عنوان یکی از پروژه‌های محوری توسط برخی پژوهشگران و سیاست‌گذاران فرهنگی دنبال شده است. تاریخ تکوین علوم اجتماعی نیز نشان می‌دهد که در کنار انبوه موانع اجتماعی و سیاسی تثبیت علوم اجتماعی، موانع معرفت‌شناختی به‌خصوص از ناحیه‌ی نسبت این علوم با دین، نقشی مهم در عدم تثبیت و قوام آن‌ها داشته‌اند. ایران و زمینه‌ی اسلامی و شیعی نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. لذا توجه به نسبت اسلام و علوم اجتماعی و تلاش برای تقریر محل نزاع در مبانی معرفت‌شناختی، بخشی مهم از شرایط امکان علوم اجتماعی در جامعه‌ی ایران است.

بحث از عقل و حدود توان‌مندی‌های آن در نسبت با علوم اجتماعی از آن‌رو اهمیت دارد که نحوه‌ی درک از عقل در تحلیل نهایی تعیین‌کننده‌ی مختصات و حدود «علوم» به‌طور عام و «علوم اجتماعی» به‌طور خاص خواهد بود. در شرایط کنونی نیز بخش مهمی از تعارض معرفت‌شناختی میان «علوم اجتماعی» با برخی «سنت‌های شیعی» ناشی از تلقی متفاوت از مفاهیمی چون «عقل» و «علم» است که در سنت‌های مختلف نظری، معناهای متفاوت و گاه متعارضی می‌یابند. استفاده‌ی این واژگان بدون توجه به تمایزات معنایی‌شان، خود یکی از علل معرفت‌شناختی بن‌بست‌های معرفتی در علوم است. پرسش از «معنا» و «حدود» عقل از این‌رو، راهگشای جلوگیری از خطاها و ابهامات ناشی از استفاده از این واژگان برای دلالت به معانی متفاوت خواهد بود.

طرح پرسش از اسلام در نسبت با علوم اجتماعی به ساختارگشایی از کلیت‌هایی چون «اسلام» و «تشیع» و تجزیه‌ی آن به «سنت‌ها» و «جریان‌ها» متعدد فکری موجود در آن منجر خواهد شد. این ساختارگشایی، مواجهه‌ی اسلام و علوم اجتماعی را از یک مواجهه‌ی کلی که نهایت آن تأیید یا نفی کامل خواهد بود، به وادی فهم «محدودیت‌ها و امکانات» در نسبت میان

اسلام شیعی و علوم اجتماعی خواهد راند. «محدودیت‌ها و امکاناتی» که بازخوانی آن‌ها ذیل پروژه‌ی «نقد عقل» می‌تواند گشاینده‌ی نسبت‌های جدیدی میان اسلام و علوم اجتماعی باشد.

براین اساس این مقاله تلاش خواهد کرد با به‌کارگیری ابزار علوم انسانی جدید و به‌خصوص «سنجش» درمعنای کانتی آن، نگاهی به مفهوم «عقل» و تطور آن در فلسفه‌ی شیعی، از خلال آرای یکی از نمایندگان برجسته‌ی معاصر آن یعنی آیت‌الله جوادی آملی بنماید. تذکر این نکته ضروری است که فلسفه‌ی شیعی خود دربرگیرنده‌ی جریانات و آرای متکثر است و نمی‌توان از بررسی آرای یک متفکر به تعمیمی کلی در باب کلیت آن مبادرت کرد. مجموعه‌ای از پژوهش‌های موردی در این حوزه می‌تواند افق‌های موضوع را بیش از پیش برای محققان بگشاید. لذا آن‌چه خواهد آمد عمدتاً درباره‌ی فلسفه‌ی شیعی در شکل صدرایی آن هم در قرائت برخی شاگردان علامه طباطبایی، فیلسوف صدرایی بزرگ معاصر صدق می‌کند و نباید اختلافات جدی موجود میان جریانات مختلف فلسفی شیعی، حتی اختلافات میان قرائت‌های مختلف از فلسفه‌ی صدرایی، به‌سادگی مغفول واقع شود. توجه به دو بخش متفاوت و گاه متعارض آرای آیت‌الله جوادی آملی در باب «عقل» نشان می‌دهد که حتی در آرای یک متفکر مسلمان می‌توان ظرفیت‌های متفاوتی در نسبت با علوم اجتماعی یافت. اگرچه با توجه به الزامات درک «فلسفی» آیت‌الله جوادی آملی، به‌دشواری بتوان نسبتی میان «علوم اجتماعی» و «عقل یقینی فلسفی» یافت، اما درک «ظنی» از عقل که برگرفته از «اصول فقه» می‌باشد، در صورت بسط و بازسازی می‌تواند گشاینده‌ی راهی برای تثبیت علوم اجتماعی باشد.

ساختار مقاله‌ی حاضر به این شکل است که در ابتدا علل برگزیدن آیت‌الله جوادی آملی برای این مطالعه را بیان خواهیم کرد. پس از اشاره‌ای مختصر به سابقه‌ی نظری نقد عقل، توضیحی در باب اهمیت و جایگاه «نقد عقل» در علوم اجتماعی ارائه داده و روش پژوهش توضیح داده خواهد شد. سپس به بیان نسبت آیت‌الله جوادی آملی با فلسفه‌ی صدرایی و معنا و مقام عقل در این دستگاه فلسفی پرداخته‌ایم. «نقد عقل فلسفی در نسبت با علوم اجتماعی» بخش اصلی مقاله است که درک فلسفی و فقهی از عقل را در آرای آیت‌الله جوادی آملی نقد خواهد کرد. در نتیجه‌گیری مقاله تلاش شده برخی افق‌های نوین در نسبت میان اسلام و علوم اجتماعی مختصراً توضیح داده شود.

اهمیت مطالعه‌ی آرای آیت‌الله جوادی آملی در نسبت با علوم اجتماعی

هم‌چنان که بسیاری از پژوهشگران تاکید کرده‌اند پس از ملاصدرا و مکتب اصفهان تاکنون، فلسفه‌ی صدرایی شکل غالب فلسفه در ایران بوده است (کرین ۱۳۸۵: ۴۸۲). این فلسفه در دوران معاصر عمدتاً به‌همت علامه محمدحسین طباطبایی در حوزه‌های علمیه احیا شد. شاگردان بسیاری در مکتب ایشان تربیت شدند و به‌خصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی و حمایت قدرت مستقر از جریان‌های فلسفی، فلسفه‌ی صدرایی در حوزه‌های علمیه حیات و قوام بیش‌تری یافت. آیت‌الله جوادی آملی به‌عنوان یکی از شاگردان درس فلسفه‌ی علامه طباطبایی، در جامعه‌ی معاصر یکی از اصلی‌ترین نمایندگان فلسفه‌ی صدرایی است که از سوی برخی به‌عنوان «رئیس فلسفه‌ی اسلامی»^۱ نیز معرفی شده است. اهمیت ایشان در حوزه‌ی مباحث مربوط به «علوم اجتماعی» از آن‌رو است که ایشان از سال‌ها پیش چنان‌که خواهد آمد ایده‌ی «اسلامی‌سازی علوم» را طرح و دنبال نموده‌اند. امروزه نیز برخی شاگردان ایشان نظیر حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر پارسانیا، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر لکزایی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سوزنچی و ... مباحث ایشان در زمینه‌ی اسلامی‌سازی علوم را در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی دنبال می‌کنند. علاوه بر مباحث معرفتی، به‌واسطه‌ی جایگاه‌های فرهنگی برخی از این افراد در ساختار رسمی، نتایج نگاه آنان در سیاست‌گذاری علوم اجتماعی در ایران نیز منشاء اثر بوده و مطالعه‌ی آرای آن‌ها از این نظر نیز اهمیت دارد.

پیشینه‌ی نظری بحث «نقد عقل»

کلمه‌ی «سنجش» به‌عنوان ترجمه‌ای از واژه‌ی لاتین «criticus» منشعب از یونانی قدیمی KRINEIN به‌معنای دسته‌بندی کردن، تمیزدادن است. درمعنای متداول آن، نقد هم به‌معنای افشاکردن و هم به‌معنای سنجش و ارزیابی مستدل یک اثر است. در حوزه‌ی فلسفی نقد به دو معنا به‌کار می‌رود؛ نخست به‌معنای تحلیل مبانی و درمعنای کانتی آن، تعیین محدودیت‌ها

^۱ تعبیری که آیت‌الله مصباح یزدی در آستانه‌ی روز جهانی فلسفه درمورد آیت‌الله جوادی آملی به‌کار برده‌اند.

و توان‌مندی‌های خِرَد (کلمنت ۱۹۹۴: ۷۲). این واژه در زبان فارسی «سنجش» (ادیب‌سلطانی)، «داوری» (ادیب‌سلطانی)، «نقد» (رشیدیان، رحمتی، نظری) ترجمه شده است.^۱

مباحث مربوط به نقد عقل، سابقه‌ی طولانی در میان فلاسفه و علمای ادیان مختلف داشته و در دوران مدرن نیز به‌عنوان یکی از موضوعات محوری به‌خصوص در نسبت با «علوم اجتماعی» همواره محل چالش‌های فراوان بوده است. در جهان اسلام در واپسین لحظات درخشش تمدن اسلامی، ابن رشد اندلسی با نگارش اثر «فصل‌المقال فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال»، نظریه‌ای را در رابطه با نسبت دین و فلسفه طرح کرد که در حقیقت بحثی در حدود و توان‌مندی‌های عقل بود. او «نمی‌گفت که دین عقلی نیست یا فلسفه و دین مناسبتی با یک‌دیگر ندارند، بلکه می‌گفت آن‌جا که پای عقل نمی‌رسد و راهش با مدد وحی پیموده می‌شود دیگر مقام فلسفه نیست» (داوری اردکانی ۱۳۸۹: ۳۲۵). بعدها پیروان اروپایی ابن‌رشد، (ابن‌رشدی‌های لاتینی) براساس آن به «حقیقت دوگانه» قائل شدند و این‌گونه «از فلسفه‌ی اسلامی راهی به سوی تاریخ و فلسفه‌ی غربی» (همان: ۳۲۸) گشوده شد.

در سال‌های اخیر نیز در میان متفکران کشورهای اسلامی به‌خصوص در میان روشنفکران عرب «نقد عقل» چندی است که به‌عنوان پروژه‌ای جدی و مبنایی طرح و دنبال شده است و مجموعه‌هایی چون *نقد عقل اسلامی* (محمد ارکون ۱۳۷۹)، *نقد گفتمان دینی* (نصر حامد ابوزید ۱۳۸۳) و *نقد عقل عربی* (محمد عابدالجابری ۱۳۸۹) تدوین شده است. عابدالجابری در پیش‌گفتار کتاب *تکوین عقل عربی* که یک جلد از مجموعه‌ی ۴ جلدی او در *نقد عقل عربی* است می‌نویسد: «نقد عقل بخش اساسی و مهم هر نهضتی است، اما نهضت عربی سیری غیر از این داشت. شاید یکی از مهم‌ترین علل عقب‌ماندگی‌اش نیز همین باشد، زیرا هیچ نهضتی با عقل ناقص پا نخواهد گرفت؛ عقلی که نقد فراگیر از سازوکارها و مفاهیم و تصورات و دیدگاه‌های خود نداشته باشد» (جابری ۱۳۸۹: ۱۵).

^۱ شمس‌الدین ادیب‌سلطانی کتاب کانت باعنوان *Kritik der reinen Vernunft* را «سنجش خرد ناب» ترجمه کرده است. عبدالکریم رشیدیان کتاب کانت باعنوان *Kritik der Urteilskraft* را «نقد قوه‌ی حکم» ترجمه کرده است. انشاءالله رحمتی و عزت‌الله فولادوند کتاب کانت با عنوان *Kritik der praktischen Vernunft* را «نقد عقل عملی» ترجمه کرده‌اند. بهروز نظری کتاب کانت باعنوان *Kritik der reinen Vernunft* را «نقد عقل محض» ترجمه کرده است.

در جهان غرب اما پیروان لاتینی ابن رشد نظیر سیژر دوبرابانت (۱۲۸۴-۱۲۳۵ میلادی) راه او را ادامه دادند و حتی به واسطه‌ی تقابل آرای آن‌ها با دستگاه کلیسا مواخذه و محکوم شدند. در جهان مسیحی آرای ویلیام اکام (۱۳۴۹-۱۲۸۰ میلادی) زمینه‌های بحث در توان‌مندی‌های عقل را در خود نهفته داشت.

این مباحث در دوران بعد نیز ادامه یافت. «گفتار در روش راه‌بردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم» (۱۶۳۷) عنوان رساله‌ای از رنه دکارت است که در آن به این مهم اشاره می‌کند که «برای تحکیم پایه‌های معرفت باید حدود توانایی فاعل ادراک را شناخت» (کانت ۱۳۸۸: ۱۴). پس از آن زمینه‌های شکل‌گیری نقد عقل در آرای متفکران مختلف نظیر اسپینوزا، لاک، بارکلی، هیوم و ... ادامه یافت تا زمانی که در سه‌گانه‌ی مهم کانت در باب «نقد عقل» صورت‌بندی‌ای متفاوت یافت. صورت‌بندی‌ای که به واسطه‌ی آن کانت را بنیان‌گذار فلسفه‌ی نقادی دانسته‌اند. بحث نقد عقل به‌خصوص در نسبت با علوم اجتماعی پس از کانت نیز به‌صورت جدی موضوع اندیشه قرار گرفت و در شاخه‌های مختلفی دنبال شد. در سال‌های اخیر به‌عنوان نمونه جواد بشارا بحث «نقد عقل یهودی غربی» (۱۹۹۵)، ژان پل ایو گگف «نقد عقل کاتولیک» (۲۰۱۰) و ادی باناره «نقد عقل سیاه» (۲۰۱۳) را طرح کرده‌اند. این مباحث نشان می‌دهد که «نقد عقل» در ادبیات علوم انسانی در بسترهای فرهنگی، تاریخی و اجتماعی مختلف صورت‌بندی‌های متفاوتی یافته و حدود و توان‌مندی‌های عقل متناسب با این زمینه‌های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی مورد «نقد» قرار گرفته است. در این زمینه چنان‌که محمد ارکون اشاره کرده است، جوامع اسلامی به دخالت وسیع عالمان علوم اجتماعی نیازمند هستند (ارکون ۱۹۸۷).

نقد عقل و علوم اجتماعی^۱

«نقد عقل» در زمینه‌ی علوم اجتماعی در وهله‌ی اول ذهن را متوجه سه نقد امانوئل کانت یعنی «سنجش خرد ناب»، «نقد عقل عملی» و «نقد قوه‌ی حکم» می‌کند.

^۱ در باب تعریف «علوم اجتماعی»، حوزه‌های آن و محدوده‌ی «علوم اجتماعی»، «علوم انسانی»، «علوم روحی» و ... مباحث و مناقشات فراوانی در گرفته که بحث پیرامون آن‌ها موضوع این مقاله نبوده است. برای نمونه لوی اشتروس معتقد است: «علوم اجتماعی شامل مجموعه‌ی مطالعات حقوقی، علوم اقتصادی و سیاسی و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی می‌شود که به زندگی اجتماعی انسان‌ها می‌پردازد و علوم انسانی شامل تاریخ، باستان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی، فلسفه، منطق و روان‌شناسی» (اشتروس ۲۰۰۶: ۳۸).

پرداختن کانت به این موضوع که «عصر ما به تمام معنی عصر انتقاد است و هر چیزی باید تسلیم انتقاد باشد» (ژیلسون ۱۳۸۸: ۱۷۷)^۱ آغازگر عصر جدیدی بود: تجدد؛ که درباره‌ی آن گفته‌اند «با ظهور و غلبه‌ی عقل انتقادی آغاز شده است و بیهوده و بی‌وجه نیست که کانت، بنیان‌گذار فلسفه‌ی نقادی را فیلسوف مدرنیته دانسته‌اند» (داوری اردکانی ۱۳۸۶: ۳۰۶) و البته «اگر تفکر انتقادی جزء تجدد یا عین آن است، ناگزیر تجدد هم به هر صورت که محقق شود قهراً مورد نقد قرار می‌گیرد» (همان: ۳۱۰). پس از کانت این مفهوم توسط اندیشمندان مختلف به‌جد مورد استفاده و مناقشه قرار گرفت. در مورد آگوست کنت بنیان‌گذار جامعه‌شناسی گفته‌اند که «روش تقسیم‌بندی کنت و اشتقاق جامعه‌شناسی از علوم طبیعی نسبت به روش ارسطو، که از منظر خیر به تقسیم علوم می‌پرداخت، روشی کاملاً تازه و متناسب با رشد علوم در قرن نوزدهم به برکت میراث دکارت و کانت و تجربیان انگلیس است» (دیلتای ۱۳۸۸: ۱۷).

با معین شدن «محدودیت»‌های عقل در حوزه‌های مختلف امکانات عقل محدود به شناخت «قوانین» گشت و این محدودیت‌ها در طرح آگوست کنت برای بنیان‌گذاری جامعه‌شناسی هویدا شد. «به عقیده‌ی آگوست کنت محتوای اصلی حقیقت علمی در قوانین نمودار می‌شود و قوانین در اندیشه‌ی او عبارتند از روابط میان نمودها یا پدیده‌های مسلط یا ثابتی که از خصایص ویژه‌ی نوعی از وجود هستند. علم مورد نظر آگوست کنت جست‌وجوی تبیین نهایی نیست؛ این علم ادعای رسیدن به علل را ندارد. این علم به ملاحظه‌ی نظم حاکم بر جهان اکتفا می‌کند و هدف او از این کار بیش‌تر کسب توانایی برای بهره‌برداری از منابع طبیعی و نظم بخشیدن به ذهن خود ما است، تا کنجکاو بی‌غرضانه در جست‌وجوی حقیقت» (آرون ۱۳۸۶: ۱۳۲).

در آلمان ویلهلم دیلتای سعی کرد در کتاب *مقدمه بر علوم انسانی* (۱۳۸۸) متد کانتی نقد را درباره عقل، از حوزه‌ی نقد عقل محض به نقد عقل تاریخی منتقل کند. این پرسش که «آیا معرفت‌شناسی تاریخی، که خود کانت آن را به دست نداد، در چهارچوب مفاهیم او ممکن است؟» (دیلتای ۱۳۸۸: ۳۱۴) در ابتدای قطعه‌ی «پیش‌نویس‌های مربوط به نقد عقل تاریخی» به‌عنوان «سوال اصلی» طرح شده است.^۲

^۱ به نقل از گزیده‌ی آثار کانت

^۲ دیلتای پس از نگارش کتاب *مقدمه بر علوم انسانی* (۱۳۸۸) در اهدایه‌اش به کنت پاول یورک اهل وارتنبورگ به یکی از «اولین مکالمات ما» اشاره می‌کند که در آن گفته بود: «من هنوز جرات آن را داشتم که این کتاب را نقد عقل تاریخی بنامم» (دیلتای ۱۳۸۸: ۱۰۳).

پس از دیلتای استفاده از مفهوم «critique» توسط سایر نوکانتی‌ها ادامه پیدا کرد و در مرکز مطالعات اجتماعی فرانکفورت در قالب «نظریه‌ی انتقادی» بسط یافت. مناقشه‌ی آلمانی در باب روش علوم اجتماعی که اولین بار در قالب مناظرات میان آدورنو و کارل پوپر شکل گرفت و پس از آن در مناظرات میان یورگن هابرماس و هانس آلبرت شاگرد پوپر ادامه یافت، وجه دیگری از بحث پیرامون توان‌مندی‌های عقل در نسبت با علوم اجتماعی بود که اهمیت فراوان یافت.^۱ شرح مبسوطی از مختصات «خرد جامعه‌شناسی» و نزاع‌های درگرفته پیرامون آن در آرای جامعه‌شناسانی چون هابرماس، وبر و دورکیم و فلاسفه‌ای نظیر لوکاج، هابدگر و گادامر، در اثر دکتر یوسف اباذری به همین نام آمده است.

تطور مفهوم نقد در فرانسه اما تا حدودی متفاوت بوده است. میشل فوکو در مقاله‌ی «نقد چیست؟» به تفسیر مفهوم کانتی نقد پرداخته و «در تعریفی نسبتاً مقدماتی» آن را «فن زیر حکومت نبودن» دانسته است (فوکو ۱۳۸۶: ۲۲۴). البته فوکو در ادامه‌ی این مقاله سعی می‌کند با تبارشناسی دو مفهوم «نقد» و «روشنگری» خود را به حوزه‌ی یافتن رابطه‌ی میان شناخت و قدرت منتقل کند، اما مهم این است که در انتهای همان مقاله پروژه‌ی خود را در قالب استفاده از انکاری «سعی در اتخاذ این راه اما در جهتی دیگر» می‌داند (همان: ۲۳۹)؛ مسئله‌ای که بعدها (سال ۱۹۸۳) فوکو در تفسیر تایید‌آمیز مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» اثر کانت بار دیگر به آن رجوع کرده است.

در فرانسه این سنت انتقادی در سویی‌ای دیگر و به گونه‌ای متفاوت از فوکو نیز توسط بوردیو دنبال می‌شود. او برخلاف فوکو به جامعه‌شناسی به‌عنوان علمی تجربی-انتقادی تکیه می‌کند و عینیت‌گرایی از طریق انجام فراوان مطالعات تجربی را یکی از پایه‌های اصلی کار خود قرار می‌دهد. بوردیو با انتقاد از فوکو به دلیل این که «تضادها و دشمنی‌هایی را که در روابط میان مولدان و مصرف‌کنندگان تولیدات فرهنگی ریشه دارد به آسمان اندیشه‌ها عروج می‌دهد» (بوردیو ۱۳۸۹: ۸۵) از علوم اجتماعی به‌عنوان علوم انتقادی دفاع می‌کند و معتقد است: «شاید جامعه‌شناسی تنها ضدقدرت انتقادی در جوامعی باشد که در آن‌ها قدرت‌ها به علم، راستین یا دروغین، مسلح می‌شوند تا حکومت کنند و به‌خصوص برای این‌که سلطه‌ی خود را مشروع نمایند» (همان: ۳۲۹). به همین دلیل است که بوردیو با ارجاع به نقلی از باشلار «علمی نیست مگر

^۱ شرحی از این مباحث در کتاب یورگن هابرماس؛ نقد در حوزه‌ی عمومی اثر رابرت هولاب نقل شده است.

این‌که علم به پنهان باشد» ادامه می‌دهد که به‌همین دلیل «جامعه‌شناسی از طرف کسانی که منافعشان مستتر در پنهان‌ها و رازها است، مورد شماتت و تقبیح است» (همان: ۳۲۸) و به‌طور هم‌زمان تاکید می‌کند که «هر بار که نقد علمی تقویت شود، علم نیز تقویت خواهد شد» (بوردیو ۱۳۸۸: ۳۰).

بنابراین «نقد عقل» از مناظر مختلف و در تداوم تاریخی خود هم‌چون «نقد محض کانتی»، «نقد تاریخی دیلتای و وبر»، «نقد معرفت‌شناختی فوکو» و «نقد اجتماعی بوردیو» یکی از اصلی‌ترین مبانی در میان سنت‌های مختلف شکل‌دهنده‌ی علوم اجتماعی جدید بوده است و در تداوم علوم اجتماعی نیز جایگاه محوری دارد. همان‌گونه که سال‌ها پیش ماکس وبر نیز در مقاله‌ی مهم «علم در مقام حرفه» اشاره کرده است «در علم هر دستاوردی در ظرف ده یا بیست یا پنجاه سال قدیمی می‌شود. علم محکوم به این سرنوشت است و معنای کار علمی دقیقاً همین است. این معنا [پیشرفت] در ذات کار علمی به‌طور اخص و در سایر حوزه‌های فرهنگ بشری به‌طور اعم نهفته است. هر «دستاورد» علمی پرسش‌های جدیدی مطرح می‌کند و طبیعت کار علمی اقتضا می‌کند که کهنه و قدیمی شود... اصولاً سرنوشت مشترک ما و نیز هدف مشترک ما چنین است: کار کردن به‌امید آن‌که دیگران از ما فراتر خواهند رفت و این پیشرفت تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت» (وبر ۱۳۸۷: ۱۶۰).

لذا تامل درباب «محدودیت‌ها و امکانات» عقل در شناخت واقعیت و درک سازوکارهای عقل در شناخت در پروژه‌ی «نقد عقل» یکی از اصلی‌ترین پرسش‌های اهالی علوم اجتماعی است که مباحث متعددی را پیرامون «عینیت» و شرایط امکان دست‌یابی به آن به‌عنوان «معیار و هدف اصلی علوم اجتماعی» با خود به همراه داشته است. پذیرش و استفاده از منطوق «جزء‌نگر»، «محدود و موقت»، «تجربی» و «تاریخی» در علوم اجتماعی بخشی از نتایج این مباحث بوده که با قبول محدودیت‌های متعدد عقل در فرآیند شناخت، «نقد» را در مرکز همه‌ی بحث‌های علوم اجتماعی قرار می‌دهد.

در جهان شیعی و در ایران اما «نقد عقل» و پرسش از سنت‌های مختلف فکر شیعی درباب نسبت‌شان با عقل و تامل درباب محدودیت‌ها و امکانات آن تاکنون چندان به‌طور منسجم صورت نگرفته و مختصات عقل در منظومه‌های مختلف فکری اعم از فقهی، فلسفی، عرفانی، کلامی، تفکیکی، روشنفکری دینی و ... نامتعیین مانده است. درحالی که چنان که آمد، «نقد عقل» یکی از

پروژه‌های بنیادی است که از لازمه‌های اصلی معرفت‌شناختی تثبیت علوم اجتماعی در زمینه‌ی شیعی آن می‌باشد.

در این مقاله به پرسش کشیدن مفاهیم اصلی منظومه‌های فکری سنتی با عطف نظر به مفاهیم بنیادین شکل‌دهنده‌ی علوم انسانی جدید با پذیرش «علوم انسانی جدید به مثابه روش» صورت گرفته است. پذیرش موضع کانتی نقد و در نتیجه‌ی آن تجزیه‌ی سنت به اجزای آن و «داوری» (نقد-سنجش -critique) هر جزء در نسبت با علوم انسانی جدید، روش اصلی انجام چنین مطالعاتی خواهد بود. فهم ریشه‌های متفاوت و بعضاً متعارض شکل‌گیری یک مفهوم و معناها متفاوت آن حتی درون یک سنت فکری به کمک به کارگیری ابزار کانتی نقد میسر خواهد شد. در حوزه‌ی معرفتی مفاهیمی چون «عقل» و «علم» در نگاهی کلی در سنت‌های متفاوت شیعی (فقهی، فلسفی، عرفانی، تفکیکی و ...) معناها متفاوتی می‌یابند و براین اساس از امکانات و محدودیت‌های متفاوتی در برقراری نسبتی با علوم اجتماعی جدید برخوردار هستند؛ امکانات و محدودیت‌هایی که فلسفه‌ی شیعی و یکی از نمایندگان معاصر آن در قرائت صدرایی یعنی آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با آن در ادامه بررسی خواهد شد. برای این منظور از روش تحلیل محتوای کیفی جهت دستیابی به ابعاد مختلف رای آیت‌الله جوادی آملی در باب مفاهیمی چون «عقل» و «علم» و نسبت آن‌ها با علوم اجتماعی استفاده شده است.

آیت‌الله جوادی آملی و فلسفه‌ی صدرایی

فلسفه‌ی صدرایی به عنوان صورت‌بندی غالب فلسفه‌ی اسلامی در عصر حاضر تداوم جریانی است که از عهد صفوی، پ توسط ملاصدرای شیرازی به عنوان حکمت متعالیه بنیان‌گذاری شد و تاکنون نیز تداوم یافته است.

عنوان «حکمت متعالیه» برگرفته از نام کتاب مشهور صدرالمتالهین ملاصدرای شیرازی (متولد ۹۷۹ ق / ۱۵۷۱ م؛ درگذشته در سال ۱۰۵۰ قمری / ۱۶۴۰ میلادی) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه* می‌باشد. «همان‌گونه که این نام گواهی می‌دهد، روش فلسفه‌نگاری نویسنده در این نوشتار و حتی می‌توان گفت در تمام نوشتارهایش روش خاصی است که وی آن را "حکمت متعالیه"، یعنی حکمت برتر نامیده و از این رهگذر فلسفه‌ی خود را فلسفه‌ای نوپدید و نوآورنده جلوه داده است که نه براساس فلسفه‌ی مشاء استوار است و نه از فلسفه‌ی اشراق و افلاطونی نو پیروی مطلق می‌کند و نه تابع هیچ مکتبی از مکتب‌های فکری و اعتقادی

دیگر است و در عین حال بر تمام این روش‌های تعلیمی برتری و پیشی می‌طلبد» (حائری یزدی ۱۳۸۴: ۱۵۹).

بنابه‌گفته‌ی استاد مطهری «این فلسفه که موسوم است به حکمت متعالیه به‌وسیله‌ی صدرالمتالهین شیرازی مشهور به ملاصدرا در قرن یازدهم هجری تاسیس شد و از آن به بعد محور تمام تعلیمات فلسفی در ایران تحقیقاتی بود که این دانشمند در مسائل مهم فلسفی به عمل آورده است» (طباطبایی بی‌تا: ۷).

در عصر حاضر آیت الله جوادی آملی چنان‌که آمد از مهم‌ترین نمایندگان فلسفه‌ی صدرایی است. درس خارج اسفار ملاصدرا (بعدها در قالب کتاب *بدایه الحکمه و نهایه الحکمه* به چاپ رسید)، درس خصوصی معاد، درس برهان و الهیات شفای بوعلی در فلسفه، تمهیدالقواعد ابن‌ترکه و شرح ابیات حافظ در عرفان و تفسیر قرآن، بخشی از دروسی است که آیت‌الله جوادی آملی در طول ۲۶ سال شاگردی (جوادی آملی ت ۱۳۸۸: ۲۳۸) در محضر علامه طباطبایی آموخته‌اند و از همان دوران تدریس علوم عقلی و هم‌چنین تفسیر و ... را آغاز نمودند. آیت‌الله جوادی آملی در نیمه‌ی دوم دهه ۸۰، با چاپ مجموعه استفتائات، در صراط مرجعیت دینی نیز گام نهاد تا نشان دهد کاملاً به سلوک متداول سنتی در حوزه پایبند است و پرداختن به فلسفه و عرفان و تفسیر، چیزی از اهمیت فقه در نظر او نکاسته است. برپایی دروس خارج فقه توسط ایشان را نیز باید در همین راستا تحلیل نمود.

سه دوره تفسیر اسفار (هر دوره حدود ۱۰ تا ۱۲ سال به طول انجامیده است)، سه دوره درس شفای بوعلی، یک دوره تدریس التحصیل بهمینار، یک دوره درس شواهد الربوبیه ملاصدرا و دوره مداوم تفسیر قرآن، بخش عمده تدریس ایشان در حوزه علمیه قم را تشکیل می‌دهد. (جوادی آملی، پ ۱۳۸۷: ۴۵) و نگارش مجموعه‌هایی چون *رحیق مختم* در شرح اسفار ملاصدرا نشان‌دهنده‌ی تعلق خاطر و همت ایشان در شرح فلسفه‌ی صدرایی است. تلاش ایشان در توضیح مبانی فلسفی صدرایی به‌خصوص از منظر ورود به مسئله‌ی «علوم» و پرداختن به لزوم «اسلامی‌سازی علوم» درخور اهمیت است. *منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت بشری* (۱۳۸۶) عنوان کتابی است که در آن تلاش شده مباحث مربوط به این حوزه از بدایت تا نهایت توضیح داده شود. مباحثی که در ادامه سعی خواهیم کرد با تکیه بر آثار ایشان به طرح و نقد آن‌ها بپردازیم.

عقل در فلسفه‌ی صدرایی

نگاهی کلی به مجموعه‌ی آثار آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد که در بحث از مفهوم «عقل» مرادات متفاوتی ذیل این مفهوم به‌کار گرفته شده است و حتی «روش به‌کارگیری عقل» در هر یک از آن‌ها متفاوت بوده و نمی‌توان از روش به‌کارگیری واحدی ذیل عنوان عقل سخن گفت. باین‌وجود اما در طرح حکمت متعالیه که ابزار دست‌یابی به آن «عقل» است، می‌توان به حدودی از مختصات عقل در این دستگاه فکری دست یافت. توجه به این نکته که در حکمت متعالیه خدا در مرکز قرار دارد و هدف اصلی به‌کارگیری عقل شناخت خدا است و دیگر مخلوقات در برابر خدا «وجود ربطی» و «فقر ذاتی» اند به ما نشان می‌دهد که چگونه الزامات هدف یعنی شناخت خدا مختصات عقل را تعیین کرده است.

صدرالمتألهین معتقد است: «حکمت، معرفت حقایق اشیا است و این اشاره به آن است که در ادراک امور جزئی کمال نیست؛ زیرا آن‌ها ادراک‌های منفردند و اما ادراک حقایق و ماهیت‌ها، چون باقی و مصون از نسخ و دگرگونی‌اند، کمال هستند» (جوادی آملی الف ۱۳۸۶: ۱۳۸).^۱ علامه طباطبایی نیز در همین سیستم فکری «کل‌گرا» «هویت فلسفه را مجموعه‌ی مسائلی دانست که پیرامون هستی‌شناسی و بود و نبود اشیا بحث می‌نماید و نسخ استدلال آن نیز برهانی است و موضوع و محمول آن نیز حقایق کلی است نه امور جزئی» (همان: ۱۴۱).

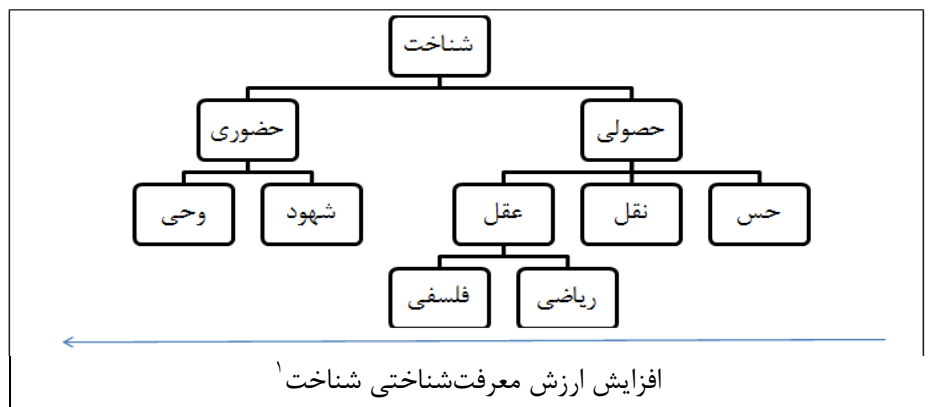
چنین فلسفه‌ای در نتیجه به «عقلی» نیازمند است که بتواند راهنمای او در درک همین حقایق کلی باشد. «اصالت وجود» در این فلسفه درحقیقت اصالت وجود خدا است و دیگر موجودات چون اصالتی ندارند شناختشان نیز در برابر شناخت خدا چندان واجد ارزش نخواهد بود. بر همین اساس عقل مورد نظر فلسفه‌ی صدرایی می‌تواند بشر را به سمت خدا به‌عنوان مبداء هستی هدایت کند و از این‌جا نسبت فلسفه و دین نیز معلوم می‌شود. «در اهمیت سیدالعلوم - یعنی حکمت متعالیه - همین بس که با براهین عقلی و قطعی، راه مستقیم انبیای الهی را تثبیت نموده، پویایی همان راه را سعادت معقول می‌داند و غیر از آن را هرچه باشد، ناروا و باطل می‌داند» (همان: ۹۵).

^۱ به نقل از مقدمه و تعلیقات *مفاتیح‌الغیب*، جلد ۱، صص ۲۱۵-۲۱۴.

براین مبنا طبیعی است همه‌ی آنچه که به‌عنوان «دین» شناخته می‌شود معرفت «صحیح» می‌باشد و هیچ‌گاه امکان این که مفاد معرفت دینی با یافته‌های «عقل قطعی» در تضاد بیفتد وجود نخواهد داشت و در تحلیل نهایی از آن‌جا که «وحی» و یا «شهود» معرفت‌شناسی «عالی» تلقی می‌شود، معرفت‌شناسی‌های دیگر باید با آن سنجیده شوند و سرانجام این وحی است که به‌عنوان «سلطان معارف» در صدر خواهد نشست و در صورت به‌وجود آمدن تضاد میان وحی و عقل قطعی نیز باید به‌نحوی از طریق «تخصیص و تقیید» و یا «تاویل» تضاد را حل نمود. لذا عقل نیز این‌گونه حدود خود را خواهد شناخت و «استقلال خود را از دست می‌دهد و دیگر داعیه‌ی "انا کذا و کذا" ندارد. چون خود عقل که چراغ است، خالق خود را می‌شناسد و می‌گوید: من که رابط بین عالم و معلوم هستم، می‌گویم که هم عالم و معلوم، مخلوق خداست و هم این عقل تجربی یا تجربیدی که به‌وسیله‌ی آن این حقایق کشف می‌شود. این مخلوق، راهنما می‌خواهد؛ پیامبر می‌خواهد؛ وحی و نبوت می‌خواهد؛ پس من استقلال نخواهم داشت. یعنی از آن حجیت بالجمله، به حجیت فی‌الجمله منتقل می‌شود. دیگر نمی‌گوید هر چه من فهمیدم درست است بلکه می‌گوید هزاران راه است که باید راهنمایان دین بنمایانند» (جوادی آملی ح ۱۳۸۸: ۴۹). بنابراین پس از پذیرش این نظام معرفتی، «فلسفه» چیزی جز «یکی از منابع معرفت‌شناسی دین» نخواهد بود.

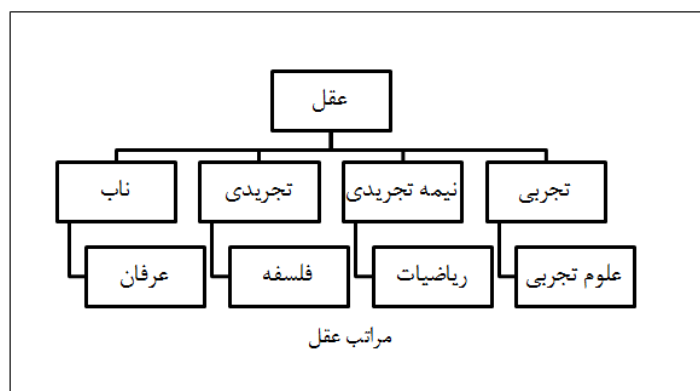
الف) انواع عقل در فلسفه‌ی صدرایی

روش‌های شناخت فلسفی در حکمت متعالیه، که اکنون می‌توان آن را روش‌های شناخت در دین هم نامید، به دو دسته‌ی شناخت‌های حصولی و حضوری تقسیم می‌شوند. در نمودار صفحه‌ی بعد سعی شده تصویری از انواع شناخت و ارزش معرفت‌شناختی آن در این سیستم فکری ارائه شود.



نمودار شماره ۱^۲

به موازات الگوی شناختی ارائه‌شده، در حکمت صدرایی انواعی از عقل نیز تعریف می‌شود که این انواع مختلف عقل، هر یک عهده‌دار دستیابی به یکی از شناخت‌ها می‌باشند. روش نقلی نیز در این چارچوب نهایتاً پشتوانه‌های عقلی داشته و براساس آن حجیت می‌یابد.



نمودار شماره ۲

^۱ ارزش معرفت‌شناختی عقل و نقل به‌عنوان دو منبع حجیت از دیدگاه دین، در عرض هم ارزیابی شده است و با وارد دانستن عقل در زمره‌ی روش‌های معرفت‌شناختی دینی، عقل به‌عنوان یک منبع شناخت در برابر نقل دانسته شده است و نه شرع.

^۲ این نمودار با استفاده از کتاب تفسیر انسان به انسان (جوادی آملی الف ۱۳۸۷: ۸۶) رسم شده است.

در چهارچوب این شیوه‌ی فلسفی، ارزش معرفت‌شناختی روش‌های مختلف شناختی در ارتباط با میزان کاشفیت آن‌ها از واقع و یا به عبارت دیگر میزان «یقینی بودن» روش، معنا پیدا می‌کند و ارزش انواع عقل نیز در همین راستا تعیین می‌گردد.

علت این‌که از «میزان یقینی بودن» سخن گفته می‌شود این است که «یقین، مقول به تشکیک است و شدت و ضعف می‌پذیرد؛ مانند شهود که مراتب و درجات متفاوت دارد. مثلاً جزم و یقینی که در ریاضیات وجود دارد در علوم تجربی حاصل نمی‌شود» (جوادی آملی پ ۱۳۸۶: ۲۶).

اهمیت دست‌یابی به «یقین» از منظر دینی نیز در این است که خداوند «در سوره‌ی مبارکه حجر می‌فرماید: "واعبد ربک حتی یاتیک الیقین" یعنی خداوند را عبادت نما تا به یقین نائل شوی» (جوادی آملی ت ۱۳۸۶: ۲۱۱). لذا دست‌یابی به یقین هدف عالی انجام عبادات است. معنای دست‌یابی به یقین عبارت است از «شناخت مصون از اشتباه و دگرگونی» (همان: ۲۱۱).

اهمیت این تعریف از یقین از آن‌جا ناشی می‌شود که «بدون دسترسی به منبعی مطمئن و مصون از اشتباه در قلمرو معرفتی، شناخت واقعیات، سست و متزلزل شده و در برخی موارد با مشکل جدی و لاینحل مواجه خواهد شد» (جوادی آملی ۱۳۸۵: ۱۳۴). بر همین اساس است که «تجرد، کلیت، ثبات و دوام» از ویژگی‌های اندیشه‌ای است که واقع‌نمایی و ویژگی اصلی آن است (جوادی آملی الف ۱۳۸۸: ۶۶).

شناخت مصون از اشتباه و دگرگونی در این دیدگاه در عالی‌ترین سطح خود به کمک علم حضوری به دست می‌آید. عالی‌ترین سطح این شناخت «سلطان علوم و معارف» یعنی «وحی معصومان» (جوادی آملی الف ۱۳۸۷: ۸۵) است که «منطقه‌ی امن است و جایی برای جولان وهم و خیال و به تبع آن، اغواگری شیاطین و نیز حضور باطل نیست و قهراً شکی نیز در آن‌جا نخواهد بود» (همان: ۸۸) و بنابراین «همه‌ی معرفت‌های آسیب‌پذیر بی‌واسطه یا باواسطه باید به معرفت وحیانی معصوم عرضه و با آن توزین شود» (همان: ۹۳) که البته این روش «راه مختص به انبیای الهی» است (جوادی آملی ت ۱۳۸۶: ۲۱۶).

بعد از آن روش شهود عارفانه قرار دارد که از طریق «تهذیب و تزکیه» محقق می‌شود و این راه برای عارفان گشوده است. (همان: ۲۱۶) و پس از وحی معصومانه، بالاترین روشی است که می‌تواند تبیین مسائل جهان‌بینی را برعهده بگیرد (جوادی آملی الف ۱۳۸۷: ۹۴).

شهود واقعیت، مشاهده‌گر را با متن واقع روبه‌رو می‌کند و نه با مفاهیم ذهنی برآمده از آن. لذا شهود و عرفان در صورت عرضه به مبانی صحیح و تایید صحت آن، ارزش معرفتی بیشتری دارد. چون «واقعیت داشتن» مرحله‌ای بالاتر از «واقع‌نمایی» حاصل‌شده در علوم حصولی است (جوادی آملی ت ۱۳۸۸: ۳۰).

برای تشخیص صحت شهود، عارف «اگر بتواند به نشئه‌ی شهود برگردد و کشف ناب معصوم را معیار شهود خاص خویش قرار دهد، نوسان و اضطراب فکری نخواهد داشت، وگرنه بهترین راه برای تشخیص سره از ناسره، استمداد از مبانی متقن حکمت متعالیه است» (جوادی آملی الف ۱۳۸۷: ۹۸). «چون فلسفه‌ی الهی با همه‌ی شوکت آن، در ساحت عرفان، چون منطبق است در پیشگاه حکمت» (همان: ۹۸).

علم حضوری با همه‌ی اهمیت آن به دلیل این‌که تنها برای تعداد اندکی از افراد حاصل می‌شود، در برابر علم حصولی از کاربرد کم‌تری برخوردار است. شیوه‌ی دریافت عقلی از این‌رو بسیار حائز اهمیت است. چون تعیین‌کننده‌ی مبادی علوم دیگر بوده، امکان دست‌یابی به یقین نیز در آن متصور می‌باشد و کاربرد زیادتری نیز نسبت به روش علم حضوری دارد. این شیوه‌ی دریافت را که فلاسفه‌ی اسلامی با تبعیت از ادبیات قرآنی، حکمت نام گذاشته‌اند، چنین تعریف کرده‌اند:

«حکمت، علم یقینی است به مبدا جهان هستی و به پایان آن و آنچه به‌عنوان علت‌های اولیه در پیدایش نظام جهان تاثیر مهمی دارند» (جوادی آملی الف ۱۳۸۶: ۹۳).

درحالی‌که در بدو امر به‌نظر می‌رسد با قرار گرفتن «عقل بشری» ذیل منابع معرفت‌شناختی دین راه برای پذیرفته شدن و دینی دانستن دستاوردهای عقل بشری یعنی علوم طبیعی و انسانی باز می‌شود، اما برپایه‌ی تعریف خاصی که از عقل و علم ناشی از آن ارائه شده است، با عوض شدن مفهوم «علم» در نسبت با علوم واقعا موجود، برعکس نیاز به اسلامی شدن همه‌ی آن علوم به‌وجود می‌آید. از سوی دیگر با قرار گرفتن این عقل در ذیل منابع شناخت دینی و تامین صلاحیت دین برای حضور و اعلام نظر در همه‌ی علوم اعم از کلی و جزئی، زمینه‌ی حضور

دین در همه‌ی عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، علمی و ... فراهم می‌شود و سیاست دینی، اقتصاد دینی، علم دینی و ... پدید می‌آید. البته زمینه‌ی شکل‌گیری این تفکر تنها در فلسفه‌ی کل‌گرای اسلامی نیست، بلکه نظرگاهی که فقه را تعیین‌کننده‌ی نهایی باید و نبایدها در همه‌ی عرصه‌های زندگی انسان می‌داند و «دین کامل» را دینی می‌خواهد که «در همه‌ی عرصه‌های زندگی بشری حضور داشته باشد و در هیچ مسئله‌ای بی‌نظر نباشد» (جوادی آملی ۱۳۷۳: ۲۱۰) نیز در شکل‌گیری این تفکر موثر بوده است. تفکری که اجرای کامل قواعد فقهی به‌عنوان احکام اسلامی و تکالیف الهی را ضامن تامین سعادت انسان در دنیا و آخرت قلمداد می‌کند.

ب) ویژگی‌های عقل در فلسفه‌ی صدرایی

روش دست‌یابی به «علم و یقین» در تفکر فلسفی «قیاس برهانی» است (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۱۳۶) که «فن منطق» عهده‌دار تبیین مبادی آن و شرایط مقدمات و رابطه‌ی محمول و موضوع آن‌ها است (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۴۷۹).

آیت‌الله جوادی آملی منطق جمیع صاحب‌نظران را منطق مشایی (ارسطویی) می‌داند (همان: ۲۷۹) که بدون «ابتکارات منطقی به‌طوری که مایه‌ی تحول آن شود (جوادی آملی الف ۱۳۸۶: ۲۰۰) در جهان اسلام پذیرفته و ادامه حیات داد. هرچند برخی مسائل آن توسط حکمت متعالیه و حکمت اشراقی دگرگون شد.

بنابراین تحلیل بخش‌هایی از این منطق که ارتباط مستقیم با مسئله‌ی علوم مدرن پیدا می‌کند بسیار ضروری به نظر می‌رسد.

«حجیت در منطق که برای قطع و قیاس برهانی به‌عنوان ذاتی آن قائلند، به‌معنای کاشفیت از واقع است» (جوادی آملی پ ۱۳۸۶: ۱۱۲). برهانی که بخواهد کاشف از واقع باشد در منطق ارسطویی دارای چهار ویژگی محوری است: ۱- کلیت، ۲- دوام، ۳- ذاتیت، ۴- ضرورت (استحاله‌ی انفکاک محمول از موضوع) (جوادی آملی ب ۱۳۸۶: ۴۷۹).

همین ویژگی‌ها است که سبب می‌شود تا بدانیم در چهارچوب این دستگاه فکری «برهان عقلی، نه درباره‌ی شخص خارجی اقامه می‌شود، نه قابل تخصیص به زمان و مکان معین خواهد بود و سرّ آن که درباره‌ی اشخاص خارجی ارائه نمی‌شود، آن است که مقدمات آن باید کلی،

دائمی، ضروری و ذاتی باشد و موجود، شخص خارجی زوال‌پذیر است و هرگز با کلیت و دوام که از شرایط اصلی مقدمات برهان است، سازگار نمی‌باشد» (همان: ۳۸۰).

در منطق ارسطویی گزاره‌های یقینی با ویژگی‌هایی که آمد، از خلال پرداختن به علل چهارگانه یعنی علل مادی، صوری، فاعلی و غایی به دست می‌آید. دست‌یافتن به «واقع» به صورت کامل و بدون نقص درگرو تحلیل هر چهار دسته از علل فوق به صورت هم‌زمان و هماهنگ و فراموش نشدن هیچ‌یک از آنان می‌باشد.

«در منطق بیان شده که بهترین و فراگیرترین تعریف آن است که درباره‌ی هر سه زیرساز داخلی، فاعلی و غایی شی مورد تعریف خبر دهد.... اگر تنها زیرساز داخلی در تعریف گنجانده شود، یعنی به ماده و صورت یک چیز برای تعریف و شناساندن آن نظر گردد، چنین تعریفی کم‌فایده و ناتمام است. این از آن‌رو است که حقیقت هر چیز در پیوند با علت فاعلی و غایی خود تجلی می‌یابد. اگر پدیدآورنده‌ی یک چیز و هدفی که آن چیز پیش رو دارد، شناخته نگردد، نمی‌توان به حقیقت آن پی برد» (جوادی آملی ج ۱۳۸۶: ۲۴۰-۲۳۹).

براساس آنچه که آمد پرواضح است که دو ویژگی «یقین‌تغییرناپذیر کلی» و در نظر گرفتن «علیت فاعلی و غایی» در کنار علل مادی و صوری، مشخصه‌های عمده‌ی معرفت در این دیدگاه است و به همین دلیل معرفت حسی و تجربی، از کم‌ترین ارزش برخوردار بوده و ضعیف‌ترین راه شناخت است، علی‌رغم این‌که بازدهی‌های فراوان دارد (جوادی آملی الف ۱۳۸۷: ۱۰۴) و در مسائل مربوط به جهان‌بینی یعنی مجموع جهان را یک‌جا دیدن و بررسی کردن کارآمد نیست و در همان حیطه‌ی اعتبار خود نیز، در صورت عدم پیوند با شناخت عقلی اصل ارزش معرفتی خود را از دست می‌دهد (همان: ۱۰۴).

انسان «آنچه را فقط از رهگذر حس درک می‌کند، اگر بخواهد در همان محور کارهای فیزیکی داوری معرفت‌شناسانه بکند، بی‌خطا نخواهد بود. زیرا حس چون در ماده فرورفته است و تأثیرش از جهان بیرون با خصوصیت‌های مادی او همراه است، ممکن است درست نتواند واقع را بشناسد، بلکه باید یافته‌های خود را به عقل بسپارد تا نیروی تفکر عقلی احتمال‌زدایی کرده، به مقدار توانش به واقع پی ببرد. ولی آنچه از اول به کمک فکر درک می‌کند، نظیر ارقام عدد و اشکال هندسی و جریان حرکت و سکون که هیچ‌یک از این‌ها نظیر رنگ و طعم و بو محسوس صرف نیستند، تا تصور ابتدایی آن‌ها از مسیر حس محض حاصل شود، چون راه تأثیر

و تاثر متقابل حس با خارج، در این موارد مسدود یا ضعیف است، رهیابی به واقع در این امور چنان دشوار نیست» (جوادی آملی الف ۱۳۸۶: ۴۲-۴۱).

بنابراین معرفت حسی، فارغ از تکیه یا عدم تکیه‌ی آن بر معارف عقلی نیز، «به سبب تاثیر و تاثر متقابل حس با خارج»، ضعیف و غیر قابل اتکا شناخته می‌شود و از طرف دیگر «استقرا که همان تکرر حس است دلیل ظنی بوده و در علوم و معارف عقلی کارآمد نیست» (جوادی آملی ت ۱۳۸۶: ۱۱۲) و تنها «قیاس تجربی» که استقرا را برپایه‌ی کبرای کلی نظیر «الاکتری لا یكون اتفاقیا» استوار می‌سازد (همان: ۱۵۴) می‌تواند به عنوان دلیل یقینی تلقی شود. نقص دیگر معرفت تجربی این است که «برای کسی که آن‌ها را تجربه نکرده‌اند حجیت ندارد و هم‌چنین خارج از حوزه‌ی تجربه‌شده نیز دارای حجیت نمی‌باشد» (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۸).

این ایراد آخر بر علوم تجربی کلیت این علم را از جهت بین‌الذهانی شدن و رسیدن به فهم مشترک از اعتبار ساقط می‌کند و هیچ‌گونه راهی برای اعتبار علوم تجربی موجود جز متکی شدن بر پایه‌ی استدلالات یقینی عقلی باقی نمی‌گذارد.

نقد عقل فلسفی در نسبت با علوم اجتماعی: در میانه‌ی یقین فلسفی و تعطیل فقهی

«نقد عقل فلسفی» در آرای آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد که درک از عقل تحت تاثیر دو دستگاه مختلف «فلسفی» و «اصولی» شکل گرفته که بر هر یک از این دستگاه‌ها نتایج متفاوتی در نسبت با علوم اجتماعی مترتب است که به آن خواهیم پرداخت. نباید از نظر دور داشت که درک اصولی از عقل تنها در حاشیه‌ی آثار آیت‌الله جوادی آملی قرار داشته و چندان بسطی نیافته است.

الف) عقل یقینی فلسفی در نسبت با علوم اجتماعی

همان‌گونه که در چهارچوب نظام فلسفی صدرایی در فصل گذشته توضیح داده شد ویژگی شناخت صحیح کاشف از واقع بودن است که منظور از آن دست‌یابی به یقین یعنی شناخت مصون از اشتباه و دگرگونی می‌باشد و راه‌های متعددی چون کشف و شهود، وحی، عقل، تجربه در کنار عقل، برای دست‌یابی به آن وجود دارد.

بر همین اساس حاصل کلیه‌ی شناخت‌هایی که منجر به یقین شوند «علم» تلقی خواهند شد. لذا در این دیدگاه «علوم عرفانی»، «علوم وحیانی»، «علوم قرآنی» (فقه، تفسیر، کلام، اصول و ...)،

«علوم فلسفی»، «علوم انسانی»، «علوم ریاضی» و «علوم تجربی» همگی نام‌هایی مشروع و دارای هویت علمی‌اند. لذا در یک دید کلی علوم انسانی در این دیدگاه معنایی بسیار گسترده می‌یابد و فلسفه، عرفان، اخلاق، فقه، تفسیر و ... را در کنار انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، سیاست و ... دربرمی‌گیرد.

به‌همین دلیل هم در یک تقسیم‌بندی عام در واقع همه‌ی انواع شناخت‌هایی که ذیل دوگانه‌ی حصولی/حضوری در فصل گذشته طبقه‌بندی شدند می‌توانند علم نامیده شده و شناخت علمی تلقی شوند و براساس همان دسته‌بندی از ارزش معرفت‌شناختی نیز برخوردار شوند.

«علم بر دو قسم است؛ علم حصولی و علم حضوری. علم حصولی یعنی علمی که معلوم عین واقعیت نیست، بلکه واقعیت‌نما است. ازاین‌رو آثار واقعیت خارجی را ندارد. به‌بیان دیگر اگر مفهوم شی برای ما معلوم شود، علم به آن شی حصولی است. علم حضوری، علمی است که معلوم آن عین واقعیت است. ازاین‌رو منشاء اثر می‌باشد» (جوادی آملی ب ۱۳۸۷: ۲۴۱).

«لازمه‌ی حتمی بلکه خصیصه‌ی ذاتی علم، حکایت و ارائه خارج است» (جوادی آملی ۱۳۷۳: ۲۵۷) و ویژگی چنین علمی مجرد (مادی نبودن)، ثبات و دوام، غیر قابل تحول بودن، عصری و نسبی نبودن است که تمام خصوصیات فوق به‌کمک دلایل فلسفی که مجرد علم را ثابت می‌کنند، توضیح داده می‌شوند (همان: ۲۵۰-۲۵۸).^۱

در این دیدگاه «آنچه در متن زمان انجام می‌شود و تاریخی است و آنچه متناسب با شرایط گوناگون تغییر می‌کند، حرکت‌ها و تلاش‌های عالم است و لیکن عالم آن‌گاه که به مطلوب علمی خود بار می‌یابد از تاریخ گذر کرده به حقیقتی ثابت دست می‌یابد که فایق بر زمان بوده و مطلق است» (همان: ۲۶۲).

آیت‌الله جوادی آملی با اشاره به اهمیت مبحث «علم» در تفکر فلسفی اروپا، با ارجاع به نظر استاد خود علامه طباطبایی درباره‌ی علم می‌نویسد: «... علم نحوه‌ی وجود است؛ نه از سنخ ماهیت و از سنخ وجود مجرد است؛ نه مادی و هیچ‌گونه دگرگونی و تحول در آن راه ندارد؛ نه دفعی و تدریجی، نه بالطبع، نه بالقسر، نه تکامل، نه تنازل، نه تحول‌های هم‌سطح؛ یعنی هرگز صورت علمی افزایش یا کاهش نمی‌پذیرد؛ ... و هیچ تغییری در آن راه نمی‌یابد، نه بالذات، نه

^۱ برای بحث دقیق‌تر پیرامون ماهیت علم در فلسفه‌ی اسلامی باید به مفهوم «وجود ذهنی» و ابعاد آن پرداخت. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به (جوادی آملی ث ۱۳۸۸: ۲۸۸-۲۴۹)؛ مبحث وجود ذهنی

بالعرض، نه بالاصاله، نه بالتبع... چون حقیقت علم وجود مجرد است» (جوادی آملی الف ۱۳۸۶: ۳۶۵).

براساس همین مبنای نظری است که علوم تجربی در زمره‌ی نازل‌ترین علوم، پس از آن ریاضیات، حکمت و کلام و بالاتر از همه دانش‌های بشری و سلطان همه‌ی آن‌ها عرفان و در راس این هرم وحی الهی قرار می‌گیرد. (جوادی آملی پ ۱۳۸۸: ۱۲۸). نکته‌ی دیگر این‌که تبیین در چهارچوب علل چهارگانه‌ی ارسطویی به عرصه‌ی علوم نیز تسری می‌کند و همه‌ی علوم در این دیدگاه زمانی علم خواهند بود که توجه به سیر عمودی جهان طبیعت^۱ (یعنی علت فاعلی و علت غایی) را در کنار توجه به سیر افقی آن یعنی (علت مادی و صوری) لحاظ کنند. در این چهارچوب علوم موجود در دانشگاه به سبب نپرداختن به علل فاعلی و غایی مورد سرزنش قرار می‌گیرد. «آن‌چه در دانشگاه تدریس می‌شود، لاشه‌ی علم است و لاشه، خود مرده است و قدرت پرواز ندارد، پس چگونه به دیگران پر می‌دهد؟!» (جوادی آملی ح ۱۳۸۸)

علمی که دارای ویژگی‌های یقینی بودن و دربرداشتن توضیح نظام فاعلی و غایی باشد، هیچ تعارضی با دین ندارد و اساساً چون در این دیدگاه اگر شناختی دارای ویژگی‌های فوق نباشد، علم تلقی نمی‌شود، بنابراین هیچ‌گاه میان علم و دین تعارضی نخواهد بود.

نکته‌ی بسیار مهم این‌جا است که در عین حال که صحبت از سازگاری علم و دین در این دیدگاه مطرح می‌شود، از آن‌جا که ویژگی‌های فوق عمدتاً در علوم مدرن وجود ندارد، بنابراین دین در این دیدگاه با بسیاری از آن‌چه در «عینیت» دنیای امروز علم نامیده می‌شود ناسازگار خواهد بود و لزوم اسلامی سازی علوم و هم‌چنین انتقادات بسیار بر علوم مدرن از همین‌جا مطرح می‌گردد. درواقع این دیدگاه ادعای سازگار بودن علم و دین را با تغییر مفهوم علم (درنسبت با علوم انسانی و طبیعی مدرن) و انتقاد از علوم طبیعی و انسانی واقعا موجود، محقق می‌داند؛ علوم واقعا موجودی که محصول دنیای «عقل منهای وحی و علم منهای عقل مشهود» هستند.

^۱ همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، آیت‌الله جوادی آملی قائل به جایگزینی لفظ طبیعت با لفظ خلقت می‌باشد، چرا که لفظ خلقت برخلاف طبیعت لغتی زنده است که توجه به مبدا فاعلی جهان یعنی خالق و هدف آن یعنی علت غایی را در ذات خود کلمه نهفته دارد.

در فقرات مختلفی از آرای آیت‌الله جوادی آملی به این مطلب اشاره می‌شود که دست‌یابی به «یقین» با ویژگی‌هایی چون کلیت، ثبات و دوام، در علوم طبیعی و انسانی بسیار مشکل است. سخن ابن‌سینا در رساله‌ی حدود مبنی بر این‌که شناخت حدود و تعریف اشیا و تشخیص ذاتیات و عرضیات آن‌ها دشوار، سخت و متعذر است، در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی «ناظر به امور طبیعی و مادی» ارزیابی می‌شود (جوادی آملی الف ۱۳۸۸: ۱۱۰).

به‌دلیل همین مشکل بودن دست‌یابی به «جزم» در علوم طبیعی و انسانی و نقش مهم فلسفه در تأمین «مبادی تصدیقی» و «قضایای اولیه»ی علم نظیر «اصل عدم تناقض» است که «طبیعی را علم اسفل، ریاضی را علم اوسط و الهی را علم اعلی نامیده‌اند» (جوادی آملی الف ۱۳۸۶: ۹۹). «باید توجه کرد که دلیل عقلی قطعی جز در جهان‌بینی و فلسفه‌ی اولی و در ریاضی (بخش حساب و هندسه) به‌ندرت یافت می‌شود؛ زیرا تحقق آن در علوم تجربی همانند طبیعی و طب و ... بسیار بعید است و حصول آن در علوم انسانی همانند حقوق و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و ... فوق‌العاده دشوار است. اگر معنای "یقین" و شرایط حصول آن و مقدمات معتبر در آن - چنان‌که در برهان شفاء بوعلی‌سینا آمد- به‌خوبی بررسی شود، معلوم می‌گردد که پیدایش دانش صددرصد و تحقق یقین در بسیاری از شعب علوم انسانی اگر متعذر نباشد متعسر است؛ حتی در هیئت و نجوم که احیاناً مسائل آن قطعی به نظر می‌رسد، وقتی با دید حکیم متاله و منطقی ناموری چون ابن‌سینا نگاه می‌شود، در یقین بودن بسیاری از آن‌ها تأمل خواهد شد» (جوادی آملی ب ۱۳۸۶: ۱۰۱).

با وجود این اشاره‌ی مهم و واقع‌گرایانه به دشوار بودن دست‌یابی به قطعیت در علوم طبیعی و انسانی در واقعیت، این مسئله نه به‌عنوان مسئله‌ای طبیعی برای این علوم، بلکه به‌مثابه نقضی بر پیکره‌ی آن‌ها ارزیابی شده که باید آن را از بین برد. اهمیت این موضوع از این جهت است که پذیرش غیرقطعی بودن علوم تجربی و انسانی به‌عنوان یک «واقعیت» سبب جایگاه یافتن این علوم می‌شود، حال آن‌که با تصور این مطلب به‌عنوان نقضی جدی علوم طبیعی و انسانی واقعا موجود به‌دلیل یقینی نبودن مورد انتقاد قرار گرفته و ایجاد گونه‌ای جدید از علم که بتواند «یقینی و مصون از تغییر و زوال» باشد به مسئله‌ی اصلی بدل خواهد شد. آیت‌الله جوادی آملی علاوه بر تأیید «نادر» بودن امکان دست‌یابی به یقین در علوم طبیعی و انسانی، با ارجاع به روایتی از اصول کافی که «یقین به چیزی را از کم‌ترین و نادرترین موجودهایی می‌داند که خداوند آفریده است»

(جوادی آملی ت ۱۳۸۶: ۱۶۵) خود به دشوار بودن طی چنین مسیری آگاهی داده است. پرواضح است که برپایه‌ی چنین دیدگاهی شکل‌گیری «علوم اجتماعی» که چنان‌که آمد علمی محدود و موقت بوده و برپایه‌ی پذیرش «محدودیت»های عقل و «نقد» آن بنا شده‌اند بسیار دشوار خواهد بود.

ب) عقل ظنی اصولی در نسبت با علوم اجتماعی

با وجود این‌که متن اصلی آرای آیت‌الله جوادی آملی را همین درک فلسفی از عقل شکل داده است، توجه به سویه‌ی دیگر نظر آیت‌الله جوادی آملی درباره‌ی نصاب علمی بودن در علوم طبیعی و انسانی ضروری است. به نظر می‌رسد وقوف ایشان بر دشواری دست‌یابی به قطعیت در علوم طبیعی و انسانی، که عمدتاً محصول تاکیدات بر این دشواری در خود نظام سستی است، و البته درکنار آن مشاهده‌ی وضعیت عینی علوم، سبب شده تا در پاره‌ای دیگر از آثارشان به‌جای سخن گفتن از «لزوم دست‌یابی به یقین منطقی و عقلی قطعی»، سخن از «کفایت طمانینه‌ی عرفی و عقلایی» بگویند. اصطلاحی که ایشان آن را از علم اصول فقه برگرفته و سعی کرده آن را بر زمینه‌ی علوم تطبیق دهد. چون «در ادله‌ی نقلی، عمده‌ی اتکای اصولی و فقیه به امارات و ظنون اطمینان‌آور است و نقل قطعی و متواتر بسیار اندک است» (جوادی آملی پ ۱۳۸۶: ۱۱۸).

آیت‌الله جوادی آملی چنین استدلال می‌کند که «در علوم عرفی یقین برهانی و فلسفی کم و طمانینه و اطمینان عقلایی فراوان است، هم‌چنان که همین وضعیت در عقل تجربی و علوم طبیعی وجود دارد. در علوم تجربی و طبیعی یقین ریاضی و فلسفی، به‌ندرت به دست می‌آید؛ اما طمانینه فراهم است. زمانی که می‌گوییم عقل در کنار نقل حجت شرعی است و منبع معرفت‌شناسی دین را تامین می‌کند به این مصادیق وسیع طمانینه عرفی و عقلایی نیز نظر داریم» (همان: ۷۱).

نتیجه‌ای که می‌تواند در استنباط از این بخش به دست آید در واقع خروج از مرحله‌ی استدلال منطقی و عقلی و رجوع به عرف عقلی و اطمینان ناشی از آن است که در تحلیل نهایی امری «روان‌شناختی» است و نه «منطقی». در نتیجه‌ی همین اعتقاد است که امکان پذیرش «تغییر» در علم نه از منظر «منطقی» که از منظری «جامعه‌شناختی» و «روان‌شناختی» گشوده می‌شود و می‌تواند بر این مبنا باب جدیدی گشوده شود. در ادامه سعی شده به بخش‌هایی از نوشته‌های

آیت الله جوادی آملی که می‌تواند بر این پایه، نسبتی دیگر میان علم و دین بر قرار کند اشاره کنیم.

«اگر مطلبی که امروز به صحت آن اطمینان داریم و برای ما حجت شرعی است باطل بودن آن در آینده بر ما منکشف گردد چاره‌ای نداریم جز چشم‌پوشی از آن و اخذ مطلب جدید علمی که موجب طمانینه و اعتماد ما است. سِرِّش آن است که نقد، متوجه فهم بشر از متون دینی است؛ نه متوجه صاحب شریعت. البته از جهت روش‌مند بودن باید دقت کافی را مبذول داشت و هر گمانی را طمانینه نپنداشت» (همان: ۱۴۸).

درواقع برای مبنا با پذیرش دشوار بودن رسیدن به یقین در علوم طبیعی و انسانی اتکا به طمانینه جایگزین شده است که می‌توان گفت چون از استحکام یقین برخوردار نیست، همواره باید در معرض نگاه انتقادی قرار گیرد و به‌صورت روش‌مند بررسی شود تا احتمال اشتباه بودن آن کم‌تر شود. این‌گونه نقد و تغییر و اصلاح وارد عرصه‌ی فهم بشری می‌شود و علوم در سیر افقی خود نیز تغییر و تحول را پذیرا می‌شوند، هرچند به‌قیمت جهل پنداشتن پندارهای پیشین.

در جای دیگری آیت‌الله جوادی آملی با اشاره به آیه‌ی «فقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون»^۱ استدلال این آیه به «عقل تجربی و جمعی مردم» را دلیل بر حجیت دینی بودن عقل تجربی و جمعی می‌داند و به این نکته‌ی مهم اشاره می‌کند که:

«اگر شرایط، اوضاع، احوال، ویژگی محلی، خصوصیت منطقه و اوضاع و احوال بین‌المللی عوض شود فتوای عقل جمعی و تجربی هم عوض خواهد شد، زیرا حکم خدا در موضوعات متنوع و مسائل متغیر عصر و نسل گونه‌گون است، اگر هم شرایط یادشده ثابت و بدون تغییر ماند؛ لیکن عقل جمعی و تجربی ساختار دیگری را تنها راه تامین استقلال و آزادی یا بهترین راه آن دانست، همانند خطای اجتهاد در دلیل نقلی فتوا عوض شده و ساختار دیگر انتخاب می‌شود، پس حجیت شرعی بودن با اشتباه صاحب‌نظران منافات ندارد، همان‌طور که در تشخیص محتوا و مظروف نیز خطا رخ می‌دهد» (همان: ۸۴).

در این قسمت نیز اشاره به همان طمانینه‌ی عقلایی است که خود می‌تواند در معرض تغییر قرار داشته باشد. در این‌جا است که عقل تجربی تغییرپذیر و خطاکار و قابل نقد نیز حجت شرعی قلمداد شده و می‌تواند مبنای علوم قرار گیرد و پرواضح است که ویژگی‌های این عقل با

^۱ سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۱۶

عقل یقینی تغییرناپذیر و نقدناشدنی حاضر در فلسفه کاملاً متفاوت است. درتحلیل به‌کمک عقل ظنی اصولی همان‌گونه که خود آیت‌الله اشاره کرده‌اند باید به عوامل عینی جامعه‌شناختی مانند «شرایط»، «اوضاع»، «احوال» و... پرداخت نه نظام‌های صرفاً منطقی.

نکته‌ی مهم این است که به‌نظر می‌رسد آن‌گونه که اشاره رفت این بخش از رای آیت‌الله جوادی آملی بر پایه‌ی اصول فقه بنا شده و چندان پایه‌ای در نظام فلسفی فکری ایشان ندارد. به‌همین دلیل هم نمی‌توان آن را در سازگاری با دستگاه فلسفی ایشان ارزیابی کرد و جایگاهی برای آن یافت. درواقع آیت‌الله جوادی آملی سعی کرده مشکل تغییر مداوم آرای بشری و درنتیجه علوم آن در عینیت را که در فلسفه‌ی اسلامی با توجه به تجرد و عدم تغییر علم نمی‌تواند چندان توجیهی بیابد، با استمداد از اصول فقه حل نماید. چرا که در عینیت فقه نیز درطول زمان با تغییر فتواها درمورد یک مسئله‌ی خاص و صدور فتواهای متناقض در باب یک مسئله در بسیاری موارد روبه‌رو بوده‌ایم و این مسئله به‌قول آیت‌الله جوادی آملی ضربه‌ای به علم بودن فقه و یا حجت دینی داشتن آرای فقها وارد نساخته است (همان: ۱۴۸).

درحقیقت با حرکت از منشا علم اصول فقه، قول به «ظنی» بودن داده‌های «عقل فقهی» راه را برای نقد و تغییر و توجه به «محدودیت‌های عقل بشری» و تجدید نظر در یافته‌های آن باز می‌کند. این مسئله هرچند به‌اشاره در آرای آیت‌الله جوادی آملی آمده است، اما هیچ‌گاه به‌طور نظام‌مند در مبانی نظریه‌پردازی ایشان وارد نشده و لذا نتایج آن و به‌خصوص تعارضات آن با نظرگاه فلسفی ایشان عمدتاً نامعلوم باقی مانده است. توجه به تفاوت‌های عمیق میان «عقل ظنی فقه» و «عقل یقینی فلسفه» احتمالاً بتواند فصلی جدید در معرفت‌شناسی جریانات مختلف اسلامی بگشاید. فصلی که تاکنون عمدتاً ناگشوده مانده است.^۱

^۱ پژوهش مبسوط، جدی و مستدل ابوالقاسم فنایی باعنوان «اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه» جزو معدود پژوهش‌هایی است که با رجوع به «مبانی» فقه، تلاش کرده برخی نتایج درک متفاوت فقه از «عقل» و... و به‌خصوص «ظنی بودن عقل فقهی» را به برخی نتایج منطقی‌اش برساند.

برای اطلاعات بیشتر بنگرید به فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۹) اخلاق دین‌شناسی، تهران: نگاه معاصر. هم‌چنین پژوهش داود فیرحی باعنوان قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام به‌خصوص در فصل «فقه سیاسی شیعه» و جوهی از مبحث مربوط به «ظن» و نتایج آن در فقه شیعه را طرح کرده است.

برای اطلاعات بیشتر بنگرید به (فیرحی ۱۳۸۸: ۳۱۵-۲۹۰)

ج) عقل ظنی اصولی در حاشیه‌ی تعطیل فقهی

علی‌رغم ظرفیت‌های فراوان نهفته در درک ظنی از عقل، الزامات این درک در نسبت با علوم تاکنون چندان موضوع اندیشه قرار نگرفته است. قول به ظنی بودن عقل، در ذات خود لزوم نقد عقل، توجه به محدودیت‌های آن و بازاندیشی و نقد مداوم یافته‌های آن را نهفته دارد. با این وجود بسته شدن عملی باب اجتهاد در حوزه‌های علمیه هم‌زمان با پایان یافتن دوران درخشان تمدن اسلامی (قرون سوم و چهارم هجری) و سیطره‌ی فقه، سبب شد تا عملاً در بسیاری از موارد اکتفا به نص در حوزه‌ها حاکم شود و در خلاء اندیشیدن به «محدودیت‌های عقل»، عملاً «تعطیل عقل» جای «نقد عقل» و معین شدن محدوده‌ی آن را بگیرد. استاد مطهری در مقاله‌ی «اصل اجتهاد در اسلام» در این باره می‌نویسد: «البته مکتب اخباری^۱ در اثر این مقاومت‌ها [منظور تلاش‌های علامه وحید بهبهانی و دیگران است] شکست خورد و الان جز در گوشه و کنارها پیروانی ندارد، ولی همه‌ی افکار اخباری‌گری که به سرعت و شدت بعد از پیدایش ملا امین در مغزها نفوذ کرد و در حدود دویست سال کم‌وبیش سیادت کرد از مغزها بیرون نرفته، الان هم می‌بینید خیلی‌ها تفسیر قرآن را اگر حدیثی در کار نباشد جایز نمی‌دانند. جمود اخباری‌گری در بسیاری از مسائل اخلاقی و اجتماعی و بلکه پاره‌ای مسائل فقهی هنوز هم حکومت می‌کند» (مطهری ۱۳۸۴ (م.آ.م. ۲۰): ۱۷۰). شیخ ابراهیم انصاری زنجانی نیز در *التعلیقات علی اوایل المقالات* نوشته است که «مسئله‌ی مهم در عصر کنونی ما، یعنی قرن چهاردهم، کاستی از دامنه‌ی تفقه و تعییر معنای اجتهاد به اجتهاد اخباری است» (فیرحی ۱۳۸۸: ۲۹۷).

بسط درک ظنی فقه از عقل اگر به جای راه به تعطیل عقل بردن و اکتفای به نص در میان فقها، به سمت اندیشه در باب محدودیت‌های عقل بشری سوگیری یابد، می‌تواند عقل فلسفی شیعی را از بن‌بست یقین فلسفی و تعطیل فقهی خارج کرده و آن را بر جای خود بنشانند. در خلاء بسط درک ظنی از عقل، تحلیل علم‌الاجتماع به‌عنوان شاخه‌ای از حکمت عملی که عهده‌دار تعیین باید و نبایدها در زندگی فردی و اجتماعی انسان است، در آرای آیت‌الله جوادی

^۱ روح‌الله اسلامی در پایان‌نامه‌ی خود با عنوان «بررسی زمینه‌های اجتماعی فراز و فرود مکتب اخباری» به‌خصوص بر مبنای مفهوم «توقف» سعی در پرورش نسبتی متفاوت در باب نسبت آرای اخباریون با مقوله‌ی علم داشته که درخور توجه ویژه است.

آملی عمدتاً با تکیه بر نصوص قرآنی و روایی به صورت گذرا انجام شده است، چون به‌رحال تعلق خاطر اصلی ایشان به مسائل فلسفی معطوف بوده است و نه حوزه‌هایی چون جامعه‌شناسی. در کتاب *جامعه در قرآن* (۱۳۸۸) با استناد به قرآن به بخش‌هایی از این باید و نبایدها در متن قرآن اشاره شده که عمدتاً از سطح توصیه‌هایی اخلاقی فراتر نمی‌رود و مرز میان جامعه‌شناسی و اخلاق به صورت واضح مشخص نمی‌گردد. تأکید بر «بهره‌گیری از مواهب طبیعی»، «درمان فقر اجتماعی»، «تشویق به انفاق عمومی»، «حراست از اموال یتیمان»، «پلیدی ربا در جامعه»، «ملاک امتیاز اجتماعی افراد (تقوی)»، «عوامل فساد در جامعه»، «سیره‌ی انبیا»، «قدرت نظامی»، «تشویق به جهاد و شهادت»، «نیکوکاری در جامعه»، «عدم پیمان‌شکنی در روابط اجتماعی»، «نهی از خوی استکباری»، «آثار اجتماعی ترک اوامر الهی»، «نفی احزاب»، «شرایط حاکم جامعه» و... به‌عنوان «ابعاد اجتماعی اسلام» از این دست ویژگی‌ها هستند (جوادی آملی ب ۱۳۸۸: ۲۵۱-۲۱۱). بحث از اصالت فرد یا اصالت جامعه از دیدگاه قرآن (همان: ۳۴۷-۲۸۷)، عوامل شکوفایی جامعه (اتحاد و وحدت، فرهنگ و معرفت، وحی، عدالت‌گستری، قانون‌مداری، صبر و استقامت، محبت و تالیف قلوب، نقش رهبری، عزت، امر به معروف و نهی از منکر و...) (همان: ۳۷۸-۳۴۹) هم‌چنین عوامل انحطاط جامعه از دید قرآن (اختلاف و تفرقه، ظلم و تعدی به حقوق یکدیگر، اسراف و تبذیر، رفاه‌طلبی و زیاده‌خواهی، و...) (همان: ۴۰۴-۳۷۹) و جوه دیگری از این اشارات به نظام اجتماعی اسلام هستند که عمدتاً حالت پند و اندرز داشته و باید در ادامه‌ی «علم اخلاق» سنتی ارزیابی شوند.

به‌رحال با توجه به این‌که عمده‌ی این مطالب باید و نبایدهایی تجویزی می‌باشند، در نظام سنتی، «علم فقه» در کنار اخلاق عهده‌دار تعیین عمده‌ی این باید و نبایدها در عرصه‌ی عمل فردی و اجتماعی خواهد بود. از این‌رو است که از فقه به‌عنوان «قانون اساسی همه‌ی علوم» و عهده‌دار تعیین باید و نبایدهای الهی، صحت و بطلان، حرام و حلال، زشت و زیبا در همه‌ی عرصه‌ها نظیر فرهنگ، اقتصاد، طب، سیاست، صلح، جنگ و... یاد شده است (جوادی آملی ج ۱۳۸۸: ۸۰) و «فن شریف اصول فقه عهده‌دار تبیین روش اجتهاد در حکمت عملی» اعلام می‌شود (جوادی آملی ج ۱۳۸۸: ۲۷). نکته این‌جا است که حتی اخلاقیات نظری نیز در تمدن اسلامی در حاشیه‌ی فقه قرار گرفته و چندان بسطی نیافته است.

به نظر می‌رسد فقه با این توصیف عمده کارکردهای علم‌الاجتماع را انجام می‌دهد و شکل‌گیری علمی مستقل از فقه و اخلاق سنتی برپایه‌ی این دیدگاه مبهم است و دست کم می‌توان گفت نسبت شفاف‌ی میان فقه و علم‌الاجتماع وجود ندارد و آن‌چنان تفکیکی میان آن‌ها ایجاد نشده است. روشن شدن «حدود» عقل می‌تواند نشان دهد که چه محدوده‌ای از دانش اجتماعی توسط علم فقه واقعا قابل دست‌یابی است.

اما از سوی دیگر و در تحلیل علم جامعه‌شناسی به‌عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی و بخشی از حکمت نظری لااقل در اصول موضوعه به نظر می‌رسد که همان دید کلی که راجع به علوم طبیعی و انسانی موجود، در آرای آیت‌الله جوادی آملی وجود دارد، در مورد خاص «علم جامعه‌شناسی» نیز صدق می‌کند.

از آن‌جا که در این دیدگاه همه‌ی تفاوت در علوم ناشی از تفاوت در معرفت‌شناسی ارزیابی می‌شود، علم جامعه‌شناسی نیز برپایه‌ی معرفت‌شناسی متفاوت اسلامی، با علم جامعه‌شناسی موجود متفاوت خواهد بود.

«اگر انسان‌شناسی و جهان‌شناسی با سایر مکاتب متفاوت است، قهرا جامعه‌شناسی و سیستم حکومتی اسلام هم با بقیه‌ی نظام‌های سیاسی تفاوت دارد» (جوادی آملی، ب ۱۳۸۸: ۴۲۸). در واقع در رای آیت‌الله جوادی آملی نقطه‌ی اصلی اختلاف نظر میان معرفت‌شناسی دینی و معرفت‌شناسی در غرب حس‌گرا همان جایی است که اگوست کنت ایستاده است و بر کسی پوشیده نیست که اگوست کنت جامعه‌شناسی خود را بر پایه‌ی نظام معرفت‌شناسانه‌اش بنا کرده است. لذا علی‌القاعده بیش‌ترین تضاد به‌لحاظ معرفت‌شناسانه در این دیدگاه حتی در میان علوم انسانی با جامعه‌شناسی برقرار می‌شود.

نتیجه‌گیری

عقل در فلسفه‌ی صدرایی - در قرائت آیت‌الله جوادی آملی - همان‌گونه که آمد «یکی» از روش‌های شناخت است که اگر مترادف با دو ویژگی «یقین کلی تغییرناپذیر» و «پرداختن به علل غایی و فاعلی» در چهارچوب منطق ارسطویی شود، می‌تواند ما را به «شناخت واقع» هدایت کند. باور به توانمندی عقل در رسیدن به «یقین کلی تغییرناپذیر» در فلسفه‌ی شیعی که در جای

خود لازمه‌ی شناخت یقینی خدا است، سبب شده تا راه «نقد عقل» در فلسفه اسلامی ناگشوده بماند.

مسئله‌ی اصلی در فلسفه‌ی شیعی و علت این‌که باوجود همه‌ی تلاش‌ها تاکنون نتوانسته راه‌گشای هرگونه بسطی به‌سمت علم شود، فقدان «تاریخیت» در آن است. این مسئله که خدا در کانون شناخت قرار می‌گیرد، سبب شده تا درک منظومه‌ی فلسفی از عقل، درکی کل‌گرایانه باشد که به چیزی جز یقین کلی تغییرناپذیر به‌عنوان نتیجه‌ی تفکر عقلی وقعی نهد. طبیعی است در تاریخ به‌عنوان مکان اصلی تغییر و تحول در زندگی بشر، چنین یقینی تحقق نمی‌یابد. فلسفه‌ی شیعی با بی‌توجهی به تاریخ و حتی تاریخ تحول عقل، امکان ارزیابی میزان تحقق یقین کلی تغییرناپذیر را نیز از بین می‌برد. در واقع هیچ‌گاه نمی‌تواند نشان دهد که این یقین، باوجود این‌همه اختلافات در درک از مفهوم عقل و این‌همه تناقضات در نتایج عقلی، چه زمانی حاصل شده و بین‌الذهانی شده است. اشاراتی که به «حدود» توانایی بشر برای دستیابی به حقیقت در متون فلسفی به چشم می‌خورد در تداوم تاریخ، همگی مسکوت مانده یا به‌اجمال برگزار شده است.

در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی بسیاری از فلاسفه چون یعقوب بن اسحاق کندی در رساله‌ی «فلسفه‌ی اولی» فلسفه را چنین تعریف کرده‌اند: «فلسفه شناخت حقیقت اشیا است به‌قدر طاقت بشر» (داوری اردکانی ۱۳۸۹: ۱۷۶).

درحالی که در همه‌ی طول تاریخ فلسفه‌ی شیعی این تعریف مورد پذیرش و نقل قرار گرفته است، اما از خلاف‌آمد عادت است که همواره بخش اول آن یعنی «شناخت حقیقت اشیا» مورد توجه و تامل گرفته و نادرزمانی شاهد آن بوده‌ایم که فلاسفه‌ی شیعه به تامل در بخش دوم تعریف خود یعنی «قدر طاقت بشر» پردازند. توجهی که شاید اگر در میان فلاسفه‌ی شیعه شکل گرفته بود می‌توانست راه‌گشا به‌سمت مطالعه‌ی «قدر طاقت فلاسفه‌ی شیعه» در دستیابی به حقیقت اشیا گردد و این‌گونه «تاریخ اندیشه» مورد مطالعه قرار گیرد.

بوعلی در فقره‌ی بسیار مهم خود در *التعلیقات* چنین نوشته است: «وقوف به حقیقت اشیا در قدرت بشر نیست، و جز خواص، لوازم و اعراض اشیا را نمی‌شناسیم و به هیچ یک از فصول

مقوم آن که بر حقیقت آن‌ها دلالت کند، آگاه نیستیم، بلکه می‌دانیم، آن‌ها اشیایی هستند که دارای خواص و اعراض‌اند»^۱ (جوادی آملی ث ۱۳۸۸: ۳۶۳).

آن‌چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی نیز با ارجاع به صدرالمتالهین در شرح این فقره از نوشته‌ی بوعلی تاکید کرده‌اند «صدرالمتالهین در تاویل گفتار بوعلی، بازگشت سخنان او را به اصالت وجود می‌داند، زیرا براساس اعتباری بودن ماهیت و اصالت هستی، حقیقت اشیا را هستی آن‌ها تشکیل می‌دهد و هستی اشیا قابل انتقال به ذهن نبوده، به شناخت مفهومی و حصولی معلوم نمی‌شود. هستی نظیر ماهیت نیست که با حفظ وحدت و حقیقت خود، گاهی به وجود خارجی و گاهی به وجود ذهنی موجود می‌شود، بلکه خارجی بودن عین ذات آن است و هرگز به ذهن منتقل نمی‌شود، و به‌همین دلیل، باید به‌وسیله‌ی معرفت حضوری در متن واقع، به آن راه یافت» (همان: ۳۶۴).

با این تفسیر نوشته‌ی بسیار مهم بوعلی در *التعلیقات* نیز که می‌توانست تذکری جدی بر «قدر» توانایی بشر باشد و راه را برای ورود و وقوف بشر به «حدود» توان‌مندی‌های عقل بگشاید، به‌خصوص در شرح ملاصدرا بر آن به‌جای آن‌که روی به‌سوی «نقد عقل بشری در عینیت تاریخ» نماید روی به سوی افزایش توانایی او در «عرفان» نمود و این‌گونه فلسفه‌ی اسلامی «عقل بشری» را نقد نکرد و «تاریخی» نشد.

فلسفه‌ی اسلامی این‌چنین توانایی این‌که خود و تاریخ خود را موضوع اندیشه قرار دهد از دست داد^۲ و از ارائه‌ی ارزیابی واقع‌گرا نسبت به حدود و امکانات و توان‌مندی‌هایش بازماند و تاکنون نیز به نظر می‌رسد امکان ارائه‌ی ارزیابی واقع‌گرا از جای-گاه خود را نیافته است.

^۱ به‌نقل از: بوعلی سینا (۱۴۰۴.ق) *التعلیقات*، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی: صص ۳۶-۳۴.

^۲ رضا داوری اردکانی عین همین مسئله را به‌نقل از فارابی نیز در رساله‌اش باعنوان *التعلیقات* (فارابی و بوعلی هر دو صاحب رساله‌ای باعنوان *التعلیقات* هستند) آورده است: «ما از اشیا جز خواص و لوازم و اعراض آن‌ها چیزی درک نمی‌کنیم و حقیقت ذات اول و عقل و نفس و ملک و ... را در نمی‌یابیم» (داوری اردکانی ۱۳۸۹: ۲۰۵) به‌نقل از: فارابی، ابونصر (۱۴۰۷.ق) *التعلیقات*، تحقیق الدكتور جعفر آل‌یاسین، بیروت: دارالمناهل: صص ۴-۳.

^۳ کامران فانی در مقاله‌ی «تاریخ‌نگاری در فلسفه» در این‌باره می‌نویسد: «قدمای ما اعتنایی به تاریخ فلسفه نداشتند، آن‌چه می‌بینیم تذکره‌های فلسفی است، مجموعه‌ای گسسته از زندگی‌نامه‌ی مشاهیر، نام کتاب‌ها و احیاناً نقل اقوال آن‌ها به‌صورت کلمات قصار» (کدیور ۱۳۸۷: ۸۶)؛ به‌نقل از: (فانی ۱۳۶۱: ۲۴).

این مسئله که تاریخ به‌طور کلی و تاریخ تحول مفاهیم به‌طور خاص و سنجش آن‌ها هم‌چنان در حوزه‌های علمیه متروکند و تنها به‌صورت پراکنده در برخی پاسخ‌گویی‌ها به جریانات روشنفکری معنا می‌یابند، گواه عدم تحول در دستگاه‌های مفهومی سنتی در این زمینه است. تنها ورود تاریخت است که می‌تواند نشان دهد که عقل در طول تاریخ، خود همیشه تاریخی بوده و یقین کلی تغییرناپذیر در هیچ‌جای تاریخ محقق و بین‌الذهانی نشده است. تحولی که اگر اتفاق افتد، راه‌گشای تدوین «نقد عقل» خواهد شد و محدودیت‌ها و توان‌مندی‌های عقل مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. واقعیت آن است که عقل در فلسفه‌ی شیعی، به‌سبب عدم توجه به تاریخ، تاکنون مورد نقادی قرار نگرفته، متواضع نشده و هنوز سرکش باقی مانده است. اگر در غرب با تولد سوژه‌ی خودبنیاد همه‌چیز از جمله عقل مورد نقادی قرار گرفت اما در این‌جا با تعریف شدن عقل ذیل دین، نه دین و نه عقل امکان مورد نقادی قرار گرفتن نیافته‌اند و هر دو سودای یقین تغییرناپذیری دارند که به‌هرحال مانعی در برابر شکل‌گیری علم است. آسیب اصلی آن‌جا رخ می‌دهد که یافته‌های یک درک فلسفی، خود را یقینی پنداشته، چشم را به روی محدودیت‌های خود و تغییرات واقعیت می‌بندد و به‌همان‌میزان که خود را فرازمانی و فرامکانی می‌پندارد، راه را بر ایجاد علوم محدود، متغیر و جزئی می‌بندد.

نباید از نظر دور داشت که فقها و علمای اخباری نیز که به «احتمال وقوع اشتباه» توسط عقل باور و اشاره داشتند، این باور را در راستای «مشروعیت‌زدایی» از کاربرد ابزار عقل به‌کار بستند و راه به سوی «تعطیل عقل» به‌نفع «شرع» بردند. چنان‌که «علامه محمدباقر مجلسی به این نتیجه رسیده است که ائمه‌ی دین(ع) باب عقل را بعد از معرفت امام بسته‌اند و امر کرده‌اند که در جمیع امور از ایشان تبعیت کنند و از تکیه بر عقل ناقصه در جمیع مسائل نهی کرده‌اند» (کدیور ۱۳۸۷: ۹۶).^۱

این مسئله به‌خصوص از آن جهت اهمیت دارد که بدانیم علیرغم مغلوبه شدن ظاهری نزاع میان اخباریون و اصولیون به‌نفع جریان اصولی در دوران قاجار، بسیاری از مواد اصلی اخباری‌گری به‌خصوص در تعیین نسبت با عقل و مقوله‌ی «اجتهاد» در اشکال مختلف وارد در آرای فقها و علما شد و تاکنون نیز این وضعیت تداوم یافته است.

^۱ به‌نقل از علامه محمدباقر مجلسی در بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۱۳.

درحقیقت در جهان اسلام «واقعیت عقل» در میان دوگانه‌ی «تعطیل فقهی» و «یقین فلسفی» به محاق رفته و «نقد عقل» شکل نگرفته است. توجه آیت‌الله جوادی آملی به «ظنی بودن» عقل فقهی^۱ اگر در مبانی وارد شود، ظرفیت آن را دارد که در یک بازسازی مجدد درکی جدید از عقل را در فلسفه‌ی شیعی معرفی نماید؛ درکی که به‌جای «یقین فلسفی» یا «تعطیل فقهی» به «عقل محدود و ظنی» قائل باشد که «نقد عقل»، «محدوده‌ی» آن را تعیین می‌کند. تفکر در «تاریخ عقل» و تاریخ اجتماعی و ازخلال آن تاریخ به‌صورت عام، درصورت اهمیت یافتن «نقد عقل» در حوزه‌های علمیه جایگاهی جدی خواهند یافت. درسایه‌ی چنین درکی از عقل، امکان تعیین یافتن جایگاه علوم اجتماعی به‌عنوان علومی بهره‌مند از عقل «محدود»، «موقت»، «قابل نقد» و «تغییرپذیر»، بیش‌تر متصور خواهد بود.

کتاب‌نامه‌ی فارسی

۱. آرون، ریمون. (۱۳۸۲). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه‌ی باقر پرهام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اباذری، یوسف. (۱۳۸۷). *خرد جامعه‌شناسی*. تهران: طرح نو.
۳. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۳). *نقد گفتمان دینی*. ترجمه‌ی محمد جواهرکلام و حسن یوسفی اشکوری. تهران: یادآوران.
۴. ارکون، محمد. (۱۳۷۹). *نقد عقل اسلامی*. ترجمه‌ی محمد مهدی خلجی. تهران: ایده.
۵. اسلامی، روح‌الله. (۱۳۸۹). «بررسی زمینه‌های اجتماعی فراز و فرود مکتب اخباری در قرن دوازدهم هجری/ هجدهم میلادی». پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی. دانشکده‌ی علوم اجتماعی.
۶. بوردیو، پیر. (۱۳۸۸). *درسی درباره‌ی درس*. ترجمه‌ی ناصر فکوهی. تهران: نی.
۷. بوردیو، پیر. (۱۳۸۹). *نظریه‌ی کنش*، ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۸. الجابری، عابد. (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی*، ترجمه‌ی سید محمد آل‌مهدی، تهران: نسل آفتاب.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۳). *شریعت در آئینه معرفت*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). *حق و تکلیف در اسلام*. قم: اسراء.

^۱ این توجه خود میراث دوران پویایی اجتهاد است و سبب‌ساز اصلی مفتوح ماندن باب اجتهاد در «نظر» علما، هرچند در «عمل» نادر مجتهدانی بوده‌اند که به اجتهادی جدی در اندیشه‌ی پیشینیان مبادرت نموده‌اند.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (الف ۱۳۸۶). *سرچشمه‌ی اندیشه* (جلد سوم). قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (ب ۱۳۸۶). *سرچشمه‌ی اندیشه* (جلد چهارم). قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (پ ۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی*. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (ت ۱۳۸۶). *معرفت‌شناسی در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۳). قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (ث ۱۳۸۶). *نسیم اندیشه* (دفتر یکم). قم: اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (ج ۱۳۸۶). *فلسفه‌ی حقوق بشر*. قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (الف ۱۳۸۷). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (ب ۱۳۸۷). *دین شناسی*. قم: اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. (پ ۱۳۸۷). *مهر استاد (سیره‌ی علمی و عملی آیت الله جوادی آملی)*. قم: اسراء.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (الف ۱۳۸۸). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله. (ب ۱۳۸۸). *جامعه در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۷). قم: اسراء.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله. (پ ۱۳۸۸). *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*. قم: اسراء.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله. (ت ۱۳۸۸). *شمس‌الوحي تبریزی (سیره‌ی علمی علامه طباطبایی)*. قم: اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله. (ث ۱۳۸۸). *فلسفه‌ی صدر (تلخیص رحیق مختوم)* (۲ جلد). قم: اسراء.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله. (ج ۱۳۸۸). *نسیم اندیشه* (دفتر سوم). قم: اسراء.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله. (چ ۱۳۸۸). «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی». *فصلنامه‌ی اسراء*. شماره‌ی ۲.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله. (ح ۱۳۸۸). «تازه‌های اندیشه‌ی علم دینی». *ماهنامه‌ی معارف*. شماره‌ی ۶۵.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). «حکمت عملی و امدار حکمت نظری». *خردنامه همشهری*. شماره‌ی ۵۰.
۲۹. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). *جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)*. به‌اهتمام عبدالله نصری. تهران: موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۳۰. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۶). *درباره‌ی غرب*. تهران: نشر هرمس.
۳۱. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹). *ما و تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*. تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۳۲. دیلتای، ویلهلم. (۱۳۸۸). *مقدمه بر علوم انسانی*. ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.
۳۳. ژیلسون، اتین. (۱۳۸۸). *نقد تفکر فلسفی غرب*. ترجمه‌ی احمد احمدی. تهران: سمت.

۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (بی تا) *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مقدمه و پاورقی به قلم استاد مطهری). جلد اول، دوم، سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). *اخلاق دین‌شناسی*. تهران: نگاه معاصر.
۳۶. فوکو، میشل. (۱۳۸۶). «نقد چیست؟». ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی. *ارغنون*. شماره‌ی ۱۵.
۳۷. فیرحی، داود. (۱۳۸۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*. تهران: نی.
۳۸. کانت، امانوئل. (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*. ترجمه‌ی شمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.
۳۹. کانت، امانوئل. (۱۳۸۸). *دین در محدوده‌ی عقل تنها*. ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نقش و نگار.
۴۰. کانت، امانوئل. (۱۳۸۹). *نقد عقل عملی*. ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی. تهران: نورالتقلین.
۴۱. کانت، امانوئل. (۱۳۹۰). *نقد قوه‌ی حکم*. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
۴۲. کانت، امانوئل. (۱۳۹۱). *نقد عقل محض*. ترجمه‌ی بهروز نظری. تهران: باغ نی.
۴۳. کدیور، محسن. (۱۳۸۷). *دفتر عقل*. تهران: انتشارات اطلاعات.
۴۴. کربن، هانری. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*. ترجمه‌ی جواد طباطبایی. تهران: انتشارات کویر.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*. شماره‌ی ۲۰. تهران: انتشارات صدرا.
۴۶. وبر، ماکس. (۱۳۸۷). *دین، قدرت جامعه*. ترجمه‌ی احمد تدین. تهران: هرمس.
۴۷. هولاب، رابرت. (۱۳۸۶). *یورگن هابرماس؛ نقد در حوزه‌ی عمومی*. ترجمه‌ی دکتر حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

کتاب‌نامه‌ی لاتین

1. Arkoun, M. (1987). "Réflexions sur la notion de 'raison islamique'". *Archives des sciences sociales des religions*. N. 63/1, 1987.
 2. Banare, E. (2013). *Achille Mbembe, Critique de la raison nègre*. Paris: La découverte.
 3. Bashara, J. (1995). *Critique de la raison juive occidentale*. Paris: Baylonia.
 4. Clement, E., Demonque, C., Hansen-love, L., Kahn, P. (1994) *Philosophie*. Hatier Paris .
- Article Critique
5. Strauss, L. (2006). *Anthropologie Structurale*. REED, POCKET, COLL, AGORA,