

## **A Formulation of the Minimal Mechanism of Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Dividing Sciences**

**Zolfaghar Naseri**

*PhD of Philosophy of Religion, University of Tehran, Farabi Pardis and researcher at Islamic Sciences and Culture Academy*

*z.naseri@isca.ac.ir*

**Sayed Jaber Nikoo**

*PhD student of moral philosophy, University of Qom*

*hinikoo@yahoo.com*

**Mohammad Reza Monsefi Sarvandani**

*MA, philosophy, Mofid University, Qom, Iran*

*monsefi65@gmail.com*

Different theories have been formulated in order to settle the dispute between science and religion. Some people have reappropriated sciences in favor of religion, rejecting all achievements of sciences, while others emphasize on the experimental method, rejecting religion altogether. A third group talks about a peaceful interaction between science and religion. However, Ayatollah Javadi Amoli has theorized about religious science in two ways: sometimes he refers to all sciences as religious as a factual description and in ontological terms, and sometimes he divides sciences into religious and non-religious in epistemological terms. In this paper, we consider criteria of the theory in the process of Islamization of sciences, and by reducing them to the subject-matter criteria, we show the implications of this theory for sciences and how it can succeed in the organization of sciences. It seems that a formulation of analytic arguments gleaned from his writings and a comparison with rival theories can lead us to the conclusion that the theory divides sciences with an theological view of the reality of modern sciences or at least, it presents new criteria for the division of sciences in such a way that, given this assumption we can have a minimal ground for the division of sciences into Islamic and non-Islamic.

### **Keywords**

Science-religion conflict, empirical method, religious science, Ayatollah Javadi Amoli.



## صورت‌بندی سازوکار حداقلی نظریه آیت‌الله جوادی آملی برای تقسیم‌بندی علوم

ذوالفقار ناصری\*

سیدجابر نیکو\*\*

محمد رضا منصفی سروندانی\*\*\*

### چکیده

به منظور حل نزاع میان علم و دین، نظریه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ برخی علوم را به نفع دین مصادره کرده‌اند و دستاورد علوم را یکسره مردود خوانده‌اند و دیگرانی با تأکید بر روش تجربی، دین را به کناری نهاده‌اند؛ درحالی‌که گروه سومی نیز از تعامل مسالمت‌آمیز میان علم و دین سخن گفته‌اند. در این میان، آیت‌الله جوادی آملی در زمینه علم دینی به دو صورت نظریه‌پردازی کرده‌اند: گاهی در مقام توصیف نفس‌الامر و به لحاظ هستی‌شناختی، تمامی علوم را به شرط مطابقت با واقع، دینی می‌داند و گاه به لحاظ معرفت‌شناختی، علوم را به دینی و غیردینی تقسیم می‌کند. این مقاله، ملاک‌های این نظریه را در اسلامی‌سازی علوم بررسی می‌کند و با تأویل بردن آنها به ملاک موضوع نشان می‌دهد که این نظریه چه لوازمی برای علوم دارد و چگونه می‌تواند در ساماندهی علوم موفق عمل کند. به نظر می‌رسد با تنظیم استدلال‌هایی تحلیلی از متن مکتوب ایشان و مقایسه با نظریه‌های رقیب، می‌توان نتیجه گرفت که نظریه یادشده با نگاه به واقعیت علوم جدید به مثابه نگاهی الهیاتی، آنها را تقسیم می‌کند یا دست‌کم ملاک‌های جدیدی برای تقسیم‌بندی علوم به دست می‌دهد؛ چنان‌که با این فرض می‌توان مبنایی حداقلی برای تقسیم علوم به اسلامی و غیراسلامی در نظر گرفت.

### کلیدواژه‌ها

نزاع علم و دین، روش تجربی، علم دینی، آیت‌الله جوادی آملی.



## مقدمه

نظریه‌های علم دینی یا (آن‌چنان‌که در زیست‌جهان اسلامی مطرح می‌شود) علم اسلامی، نظریه‌هایی هستند که برهم‌کنش علم و دین را کانون توجه خود قرار می‌دهند و احياناً راه‌حل‌هایی برای برساختن علوم به‌لحاظ دینی ارائه می‌دهند. آیت‌الله جوادی آملی از معدود فیلسوفان و متألهان اسلامی است که در باب علوم و تقسیم‌بندی آن نظریه‌پردازی کرده است. از آنجا که رویه اسلامی‌سازی علوم، به‌مثابه یک کلان‌طرح در حال پیگیری است و جنبش‌های زیادی در این زمینه صورت گرفته است، نظریه ایشان را باید نقطه عزیمت این حرکت به شمار آورد که به وجه توصیفی از منظر خاص دین اسلام به علوم بشری پرداخته است. این مقاله در پی آن است که لوازم حداقلی این نظریه را در مواجهه با علوم بیان کند. کشمکش میان علم و دین، دست‌کم به سده شانزدهم میلادی بازمی‌گردد. در این باره نظریه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ عده‌ای علوم را به نفع دین صادره کرده‌اند و دست‌آورد علوم را یکسره مردود خوانده‌اند، در حالی که برخی دیگر با تأکید بر روش علمی و با توجه به دست‌آوردهای آن، دین را کنار گذاشته‌اند و گروه سومی نیز از تعامل مسالمت‌آمیز میان علم و دین سخن گفته‌اند.

بر این اساس در نسبت علم و دین سه رویکرد عمده وجود دارد: دیدگاه حداکثری، حداقلی و میانه. به‌اجمال می‌توان گفت دیدگاه حداکثری دربردارنده این نگاه است که یک علم می‌تواند در همه جنبه‌ها و ویژگی‌های خود دینی باشد؛ اما در دیدگاه حداقلی، کمترین تأثیر در ارتباط میان علم و دین در نظر گرفته می‌شود؛ چنان‌که تفاوت ماهوی میان علم دینی و علم غیردینی لحاظ نمی‌شود و اساساً اضافه‌ای تحت عنوان «دینی» را برای علم مهمل می‌دانند. دیدگاه سوم که با نظر به قلمرو بهره‌مندی علم از دین مطرح شده، دیدگاه میانه است. در این دیدگاه، هرچند به گستردگی نظریه حداکثری، امکان تحقق علم دینی مطرح نمی‌شود؛ در مقایسه با دیدگاه حداقلی، دامنه بیشتری از تعاملات دین و علم را در پیدایش چنین دانشی می‌توان جستجو کرد.

(گلشنی، ۱۳۸۰: ص ۳).





برای روشن شدن لوازم نظریه علم اسلامی در نظریه آیت‌الله جوادی آملی، لازم است صورت‌بندی روشن و متمایزی از نظریه ایشان صورت گیرد و به مدد تعریف‌های موجود از دین و علم و نسبت این دو در نگاه ایشان، جایگاه، کارکرد و استلزام‌های آن نسبت به دیگر نظریه‌های علم اسلامی مشخص گردد و در نهایت ملاک تقسیم‌بندی ایشان روشن گردد.

در این مقاله با رجوع به منابع در دسترس از صاحب نظریه، محتوای استدلال‌ها و چشم‌انداز ایشان را انتزاع می‌کنیم و با در نظر گرفتن نظریه‌های رقیب، وجه قوت و کارکرد آن را توضیح می‌دهیم و در نهایت حداقل استلزام‌های آن را تبیین و تنسیق می‌کنیم. برای این کار نخست به تعریف مفاهیم کاربردی می‌پردازیم و با تقریر پیشینه این مباحث، جایگاه نظریه مزبور را بازشناسی می‌کنیم. سپس با وضوح بخشی به ساختار استدلال‌ها، درمی‌یابیم که مهم‌ترین ملاک نظریه مزبور برای تقسیم علوم، موضوع علوم است که به مدد آن می‌توان علوم موجود را به لحاظ موضوع و نه متافیزیک یا دانشمند تقسیم کرد. در واقع متافیزیک و دانشمند هر دو در مواجهه با موضوع علم واجد صفت دینی می‌شوند؛ از این رو کانون اصلی نظریه مزبور همان موضوع علم است که باید وجوه مختلف این ادعا روشن شود. در این میان، جایگاه تقسیم علوم را در مناسبات علمی توضیح می‌دهیم و نشان می‌دهیم که این کار، سنگ‌بنای نگاهی جدید به علوم است که می‌تواند عزیمت گاه و شرط لازم تأسیس علوم نیز باشد؛ هر چند تاکنون کارشایان توجهی در این زمینه صورت نگرفته است.

در این مقاله بر آن نیستیم تا دریابیم که علت بحران‌زدگی علمی مسلمانان معاصر و دورافتادن از میراث اسلامی گذشته چیست، یا اینکه روش‌شناسی آنها در علم چه بوده است که نتوانسته با علوم تجربی غربی همراه شود. همچنین نمی‌خواهیم مجموعه کاملی از استلزام‌ها، نتایج و یا حتی تناقض‌های این نظریه را به تفصیل بررسی کنیم. چارچوب بررسی ما، در واقع آن بخش از نظریه ایشان است که به ما کمک می‌کند دریابیم که این نظریه، به مثابه آنچه در فلسفه‌های غالب مسلمانان نگاشته شده، واجد امور انتزاعی و

صرفاً عقلانی نیست؛ بلکه محتوای آن بر علوم تجربی امروزی مانند فیزیک، شیمی و حتی ریاضی و علوم انسانی قابل تطبیق است یا دست کم ملاک‌هایی فلسفی برای بازشناسی آنها به دست می‌دهد؛ به بیان دیگر توجه ما به آن بخش از طرح ایشان است که با توجه به واقعیت‌های نهفته در اسلام، به‌ویژه جنبه معرفت‌بخشی و شمول آن به پژوهش و علوم طبیعی مربوط می‌شود.

در ادامه لوازم و کارکردهای حداقلی نظریه را برای اسلامی سازی علوم بیان خواهیم کرد و با نقد ملاک موضوع، بیان می‌کنیم که ملاک مزبور گستره تمام وجوه یک علم را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا ممکن است قصدیت دانشمند یا متافیزیک او پنهان باشد و سویه‌های دینی یا غیردینی موضوع را بر ما پدیدار نکند؛ ازاین‌رو فهمی از فروکاهش ملاک تقسیم‌بندی وجود دارد که تمامی وجوه مفروض در علوم را به موضوع فرومی کاهد و این دقیقاً کاری است که آیت‌الله جوادی آملی در نظریه خویش انجام داده است.

## ۱. بررسی مفهومی «علم دینی»

در آغاز نیازمندیم به مدد تعریف و اعتبارات صاحب نظریه، منظور ایشان را از واژگان «علم» و «دین» و به تبع از ترکیب «علم دینی» دریابیم.

تعریف دین: «دین» از نگاه آیت‌الله جوادی عبارت است از: شناخت خدا و تبیین اسما، صفات و افعال خداوند. در این نگاه همچنان که دستاوردهای روش نقلی در به‌دست آوردن قول خداوند علم دینی به شمار می‌آید، آنچه به وسیله عقل حاصل می‌شود و پرده از اسرار خلقت برمی‌دارد نیز علم دینی تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۳۷). در تعریف دیگری که ایشان ارائه می‌دهد، «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است؛ پس دین مصنوع و مجعول الهی است» (همان: ص ۱۹).

آیت‌الله جوادی درباره دو بُعد از دین توجه داده‌اند: بعد هستی‌شناختی دین و بعد





معرفت درجه اول و درجه دوم از دین. به باور ایشان، هستی دین عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی که برای هدایت بشر، متعلق اراده و علم ازلی پروردگار است و عقل انسان عادی و عقول کامل در تعیین محتوای آن هیچ نقشی ندارند. دین در بعد هستی، موجودی حقیقی و خارجی است که خدا آن را ایجاد کرده و در دسترس هیچ کس حتی نبی اکرم ﷺ نیست؛ به عبارت دیگر بعد هستی دین مکشوف کسی نیست (همان: ص ۳۹-۵۰).

بعد معرفتی گاهی توسط وحی محقق می‌شود که مصون از خطا بوده و از نوع معرفت درجه اول است؛ گاهی نیز توسط نقل و عقل بشر عادی تحقق پیدا می‌کند. در این صورت، دین به معنای مجموعه از عقاید اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که بشر عادی از دین می‌فهد. این بعد اعتباری است، نه حقیقی و چون حصولی می‌باشد، با خطا همراه است (همان: صص ۵۰ و ۵۶).

تعریف علم: علم در یک تعریف عمومی معادل فارسی برای واژه «Science» و «knowledge» است (Online dictionary Webster, 2009). واژه Science به معنای اقدام قاعده‌مند در جهت توسعه و سازماندهی هدف‌مند دانش است که در قالب تفسیرهای قابل آزمایش و پیش‌بینی‌هایی درباره جهان صورت می‌گیرد. با این حال تعریف آیت‌الله جوادی آملی از علم چنین است:

مطلق دستاورد عقل با تقسیمات چهارگانه‌اش علم است. مراد از عقل خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست؛ بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی، عقل نیمه‌تجریدی که عهده‌دار ریاضیات و عقل ناب که از عهده عرفان نظری برمی‌آید نیز در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۲۵).

آن گونه که مشخص است، ایشان در تعریف علم، مطلق دانش (Knowledge) را در نظر دارد که شامل علوم تجربی (Science) نیز می‌شود؛ بنابراین تعریف ایشان دامنه گسترده‌ای از دانش‌ها را در برمی‌گیرد؛ به بیان دیگر علم در این مفهوم کلی، شامل هر

نوع آگاهی نسبت به اشیا، پدیده‌ها، روابط و غیره است؛ اعم از اینکه مربوط به حوزه مادی و طبیعی باشد یا مربوط به علوم متافیزیک و ماورای طبیعی.

از سوی دیگر، علم نیز می‌تواند از دو بعد بررسی گردد: حقیقت و هستی علم که کاشف از واقع است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۴۸) و بُعد معرفتی علم که در آن عقل ابزاری برای کشف واقع است؛ بعد معرفتی علم از خطا مصون نیست و امکان عدم مطابقت آن با واقع وجود دارد. با توضیحات پیش گفته، به تبیین و تقریر نظریه علم اسلامی از منظر آیت‌الله جوادی با نگاه به تقسیم‌بندی علوم بر اساس موضوع می‌پردازیم.

## ۲. تقریر نظریه علم اسلامی از نظر آیت‌الله جوادی آملی

با بررسی آثار مکتوب آیت‌الله جوادی آملی می‌توان ادعا کرد که به باور ایشان هستی‌شناسی علم متمایز از معرفت‌شناسی آن است، هرچند این تمایز به صراحت در آثار او هویدا نیست. ایشان در کتاب شریعت در آینه معرفت می‌گوید: «تمامی علوم اسلامی است و علم غیراسلامی نداریم تا سؤال شود که تفاوت میان فیزیک اسلامی و غیراسلامی در چیست» (همان: ص ۱۱۷). وی ادعای خود را چنین مستدل می‌کند: «حقیقت علم کشف واقعیت و حقیقت است و واقعیت یا فعل خداست و یا قول خدا؛ بنابراین همچنان که تفسیر قول خداوند دینی است، تفسیر فعل او نیز دینی خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۱۴۴).

او می‌نویسد:

نمی‌توان از علم دینی و غیردینی سخن گفت؛ زیرا علمی که حقیقت آن کشف حقیقت و واقعیت است و واقعیت نیز یا قول خداست و یا فعل خدا، پس علمی که این حقیقت و واقعیت را کشف می‌کند به‌طور طبیعی دینی خواهد بود. در تفسیر قول خداوند سبحان اگر وهم و حدس نباشد و تفسیر درست باشد، به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شود؛ هرچند صاحب این فهم به مسلمان و غیرمسلمان تقسیم شود (همان: ص ۱۴۴).





به نظر می‌رسد آیت‌الله جوادی آملی با این بیان در صدد تبیین هستی‌شناسی علم دینی است. او با در نظر گرفتن نفس‌الامر، تمام عالم را فعل خدا می‌انگارد. با این رویکرد، علم دیگر تابع نیت‌ها و مقاصد دانشمند نخواهد بود و به صورت مستقل و با توجه به اینکه حقیقت آن کشف واقع است، دینی خواهد بود؛ بنابراین می‌توان گفت عالم چه ملحد باشد چه موحد، دانش او در صورت کشف حقیقت، دینی خواهد بود.

این رویکرد اگرچه تبیینی از حقیقت علم است و هستی علم را توضیح می‌دهد، نمی‌تواند ملاکی به دست دهد که بتوانیم علم را از غیر علم بازشناسیم و به تبع آن دینی را از غیر دینی تفکیک کنیم؛ زیرا دسترسی به نفس‌الامر برای ما ممکن نیست و این سخن ناظر به نفس‌الامر گفته شده است. البته سخن ایشان تا اینجا بیان حقیقتی از حقایق جهان بوده و صرفاً فایده نظری دارد.

از سوی دیگر آیت‌الله جوادی آملی به صراحت علم را به دینی و غیر دینی تقسیم می‌کند. به باور ایشان، چیزی به عنوان علم بی‌طرف نداریم؛ بلکه علم از دو حال خارج نیست: یا الهی است یا الحادی. ایشان مدعای خویش را چنین مستدل می‌کند که علوم تابع فلسفه‌های خویش هستند و فلسفه‌های علم که فلسفه‌های مضاف‌اند، تابع فلسفه مطلق می‌باشند؛ بنابراین اگر فلسفه مطلق الهی باشد، به پیروی از آن، علوم که ذیلش شکل گرفته‌اند نیز الهی خواهد بود، اما اگر این فلسفه الحادی بود، علوم ذیل آن نیز الحادی خواهند بود (همان: ص ۱۲۹). به باور صاحب نظریه، متافیزیک در الهی و الحادی شدن علوم تأثیرگذار است. متافیزیک الهی مستلزم این است که دانشمند جهان را که موضوع مطالعه و کاوش اوست، خلقت خدا ببیند و از این رو برای آن منشأ و غایتی قائل باشد، ولی متافیزیک الحادی موجب می‌شود دانشمند موضوع علم خود را طبیعت بریده از مبدأ و معاد انگاشته و موضوع علم خود را به صورت بی‌طرفانه دنبال کند.

پس حقیقت علم در نگاه ایشان چیزی جز کشف واقع نیست و واقع، فعل خداست؛ اما این در تضاد با گفته‌ی ایشان مبنی بر دینی و غیر دینی بودن علم نیست. به نظر می‌رسد آیت‌الله جوادی آملی با صورت‌بندی خاص خود، علوم را به لحاظ معرفت‌شناختی



بررسی کرده است؛ بنابراین علم در واقع، سراسر دینی خواهد بود، اما آنچه دینی یا غیردینی است، معرفت علمی است و معرفت علمی بسته به ملاک‌هایی که ایشان مطرح کرده، می‌تواند دینی یا غیردینی باشد. بدین سان می‌توان گفت نظریه آیت‌الله جوادی در حیظه عمل، ملاکی برای تقسیم علوم به دینی و غیردینی ارائه می‌دهد.

این تفکیک به همه نقدهایی که بر تعارض و ناسازگاری درونی نظریه مبتنی است پاسخ می‌دهد. به باور منتقدان، در این نظریه، علوم موجود به سبب برخورداری از فلسفه‌های باطل و غفلت از مبانی و غایت‌های هستی، معیوب تلقی شده‌اند و چون در علوم موجود، عنوان خلقت ربوده شده و ارتباط آن با پروردگار از دست رفته، اثری از اسلامی بودن در معلوم نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۸، «الف»: ص ۱۳۰). بر پایه این تلقی، علم اسلامی نیست؛ زیرا از فعل خدا چنان که هست، حکایت نمی‌کند؛ اما از سوی دیگر، بر اساس این مبنا، علم ذاتاً دینی است؛ زیرا کاشف از فعل خداست و از این جهت اسلامی و غیراسلامی ندارد. از سوی دیگر، علوم موجود به دلیل تکیه بر فلسفه‌های باطل دچار الحاد شده است؛ همچنان که آیت‌الله جوادی آملی در عبارتی ناظر بر این مطلب می‌گوید: «آن بخش از علوم که صائب و مطابق با واقع است، اسلامی و حجت شرعی است» (همان: ص ۱۴۴). اما پرسش اساسی در اینجا آن است که مگر واقع، اعم از محسوس نیست؟ و اساساً در اینجا کشف از واقع صورت نگرفته است؛ زیرا واقع چنان که هست، به چنگ نیامده است. چه بسا در پاسخ گفته شود: آنجا که آیت‌الله جوادی آملی علم را دینی می‌داند، از لحاظ ثبوت و واقع است. از این جهت، علم ذاتاً دینی است و آنجا که علم را تخطئه می‌کند و از الحاد و نقص آن سخن می‌گوید، در مقام اثبات است و از این حیث، علوم به دلیل رنگ گرفتن از فلسفه‌های باطل و الحادی، نیازمند اصلاح هستند، اما این پاسخ نیز اساساً به موضوع مورد مناقشه مربوط نمی‌شود؛ زیرا:

۱. از لحاظ نفس الأمر و مقام ثبوت، اساساً علم، نه دینی است، نه اسلامی؛ به عبارت دقیق‌تر در خارج و نفس الأمر، نفس واقعیت خارجی وجود دارد، نه علم و حکایتگری از واقع. اگرچه واقع، فعل خداست، فعل خدا مٌصَف به دینی و





اسلامی نمی‌شود، ولی متّصف به «الهی» می‌شود و «الهی» غیر از «دینی» و «اسلامی» است (چنان‌که در اشکال دوم ذکر شد)؛

۲. محل نزاع در بحث علم دینی چیست؟ اساساً بحث علم و معرفت و نیز بحث علم دینی، ناظر به مقام اثبات است، نه ثبوت. اینکه واقع، فعل الهی است، سخنی است که همه حکما و عارفان اسلامی به آن تصریح دارند و اساساً محل نزاع نیست. بحث در این است که راه تولید علم دینی چیست و ملاک آن کدام است؟ همه این مباحث، ناظر به مقام اثبات است؛ به عبارت دیگر، نزاع علم دینی و الحادی بودن هر علم و تولید علم دینی مربوط به حوزه علم و معرفت و جنبه حکایتگری انسان از مقام ثبوت است و خارج کردن بحث از محور اصلی خود، خروج از محل نزاع است (دانش‌شهرکی، ۱۳۹۵).

به نظر می‌رسد هیچ یک از دو دلیل منتقد وارد نیست. دلیل اول قابل تأمل است؛ زیرا جوادی آملی افزون‌بر تفکیک میان دو بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی «دین»، میان جهات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی «علم» نیز تفاوت می‌گذارد. به باور جوادی آملی، علم اگر علم باشد، واقع را نشان می‌دهد. آشکار است که او با این بیان سعی در ترسیم ماهیت نفس‌الأمری علم دارد؛ به عبارت دیگر منتقد به بعد هستی‌شناختی علم در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی توجه نکرده است. با توجه به این مطلب، دلیل دوم منتقد نیز وارد نیست؛ زیرا حداقل کارکرد تفکیک جهات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی علم دینی، رفع تعارض درونی نظریه است که در این امر موفق است؛ اما اینکه آیا این نظریه به تولید علم دینی خواهد انجامید یا نه، مسئله دیگری است.

اکنون با بررسی اجمالی جایگاه تقسیم علوم در تاریخ تفکر و بررسی ملاک‌های آیت‌الله جوادی آملی در تقسیم علوم، می‌توانیم اهمیت کار ایشان را ارزیابی کنیم که ملاک ایشان تا چه اندازه با ادبیات بحث مرتبط است.

### ۳. جایگاه تقسیم علوم

به‌طور کلی ارسطو نخستین کسی بود که دانش را تقسیم‌بندی کرد و بر اساس ملاک

غایت آنها را به سه دسته علوم نظری، عملی و تولیدی تقسیم کرد. در جهان اسلام، علوم اسلامی به علوم قدیمی افزوده شد و معرفت دینی و مابعدالطبیعی به معنای عرفان، بالاترین سطح را پیدا کرد. سرآغاز تقسیم‌بندی علوم با تلاش مسلمانان در سده سوم هجری همراه بود. کندی آغازگر این جریان در جهان اسلام بود.

فارابی برخلاف ارسطو رشته‌های علمی را تقسیم کرد و علوم را براساس سودمندی، به دو بخش علوم ابزاری که علوم نافع و علوم غیرابزاری تقسیم کرد که علوم ابزاری شامل زبان و منطق، و علوم غیرابزاری شامل علوم نظری و عملی است. اخوان‌الصفاء نیز همچون ارسطو علوم را تقسیم کردند؛ چنان‌که در آغاز علوم را به دو دسته صنایع علمی و صنایع عملی تقسیم کردند که صنایع عملی شامل حقّاری، نجّاری و غیره می‌شد؛ اما صنایع علمی به سه دسته، علوم ریاضی، علوم شرعی و علوم فلسفی تقسیم می‌شوند. خود علوم فلسفی شامل چهار قسم، ریاضیات، طبیعیات، الهیات و منطقیات می‌شود. در تقسیم‌بندی اخوان‌الصفاء، جایگاه نفس، سیاست، منطق و اخلاق متفاوت‌تر از جایگاه این مسائل نزد حکمای مشایی است و ملاک آنان در تقسیم علوم بیشتر حول محور غایت علوم است؛ اما ابن سینا در تقسیم علوم دو نوع رویکرد دارد: نخست در رویکرد ارسطویی و به تبع ارسطو به تقسیم علوم می‌پردازد با این تفاوت که وی تنها علوم فلسفی را تقسیم می‌کند. رویکرد دوم ابن سینا دیدگاه شخصی اوست. ابن سینا در تقسیم ابتکاری خویش همانند فارابی رشته‌های علمی را تقسیم می‌کند و براساس آن علوم را به دو دسته علوم حکمی و غیرحکمی تقسیم می‌کند. بدین صورت او امور عامه را از الهیات بالمعنی الاخص تفکیک می‌کند. ابن سینا در حکمت عملی نیز صناعت شارعه را وارد کرد و به این صورت، تقسیمی رباعی در هر دو قسم حکمت نظری و عملی انجام داد. ابن سینا افزون‌بر دو ملاک غایت و موضوع، علوم را از حیث دوام و کارایی نیز تقسیم می‌کند؛ از این رو می‌کوشد علوم بیشتری را در نظریه خویش پوشش دهد.

در روایات اسلامی نیز نوعی تقسیم‌بندی از علوم به چشم می‌خورد که بر اساس آن، تعریف و ماهیت علم به طور بنیادی تغییر می‌کند؛ زیرا علوم واجد مراتب می‌شوند؛ چنان‌که بسیاری از علوم از دایره علم‌بودن خارج و فراگیری و یاددادن آنها نیز نه تنها





غیرممدوح، بلکه گاه مذموم و حرام می‌شود؛ از این رو در تفکر شیعی علوم نخست به دو دسته «نافع» و «غیرنافع» تقسیم شده‌اند. در این نگاه، علمی که در قلب راه یابد «العلم فی القلب» و به عمل منتهی شود علم نافع است و علمی که به زبان محدود باشد و عمل و اطاعت را در پی نداشته باشد، علم غیرنافع دانسته می‌شود (دیماطی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۳۷۹).

مقدمه ابن خلدون یکی از بهترین توصیف‌ها و طبقه‌بندی‌های علوم اسلامی به شمار می‌رود. این کتاب که در پایان فعال‌ترین دوره تاریخ اسلامی تألیف شده، حاوی تحلیلی از علوم است که نشانگر تفکر و تجربه دانشمندان و مورخ موشکافی است که سراسر یک دوره تاریخ را بررسی کرده است. ابن خلدون در تقسیم‌بندی خود، به فنون گوناگون اسلامی که در گذشته میان مسلمانان بررسی و مطالعه می‌شده - از جمله هنر - توجه کرده است (نصر، ۱۳۵۹: ص ۵۳-۵۴).

آیت‌الله جوادی آملی، به احتمال با نظر به اهمیت تقسیم علوم و لزوم حل مباحثی مانند اینکه بسیاری از علوم غیردینی و درعین حال نافع هستند، علوم را به دینی و غیردینی تقسیم کرده‌اند. اکنون باید دریابیم که ملاک محصل ایشان برای این تقسیم‌بندی و وجه رجحان آن به دیگر نظریه‌ها درباره علم دینی در چیست؟

#### ۴. ملاک‌های تقسیم علوم به دینی و غیردینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

همان‌گونه که از سخنان ایشان برمی‌آید سه مقوله متافیزیک علم، عالم و موضوع علم، نقش محوری در ملاک ارزیابی علوم و تقسیم آنها به دینی و غیردینی دارند؛ به بیان دیگر ایشان تصریح می‌کند که متافیزیک الهی به علم الهی می‌انجامد و متافیزیک الحادی به علم الحادی. در متافیزیک الهی، چون عالم مبدأ و مقصدی دارد و جهان طبیعت مخلوق خدا تلقی می‌شود، علمی که به بررسی مخلوق خدا می‌پردازد دینی خواهد بود. از سوی دیگر دانشمندان موحد چون وراى کاوش خود علت فاعلی و علت غایی را می‌بینند و آنها را لحاظ می‌کند، علم او دینی است؛ یعنی اگر موضوع کاوش دانشمندان خلقت لحاظ شود، علم او دینی می‌شود.

با این حال برخی بر این باورند که از نگاه آیت‌الله جوادی علم به لحاظ روش نیز

می‌تواند دینی باشد (پارسایان، ۱۳۹۳: ص ۲۵۴)، ولی به نظر می‌رسد توسعه روش علمی و برشمردن روش نقلی و عقلی (به معنای عقل تجریدی و محض) به عنوان روش علمی، خروج از ادبیات بحث است؛ زیرا روش معتبر در علم (به معنای تجربی)، روش تجربی است. البته باید توجه داشت که دست کم بنا بر نظر عده‌ای از فیلسوفان علم، دو مقام در فرایند شکل‌گیری نظریه‌های علمی نقش دارند: مقام شهود (Intuition) و مقام توجیه (Reasoning). در مرحله توجیه تنها روش معتبر روش تجربی و حسی شناخته می‌شود، اما در مرحله شهود هر چیزی می‌تواند مبدأ شهود باشد. لیدی من در این زمینه می‌نویسد: پوپر از نخستین فیلسوفان علم بود که به این نکته توجه داد که منابع الهام دانشمندان در هنگام صورت‌بندی یک نظریه می‌تواند متنوع و مختلف باشند؛ از جمله باورهای متافیزیکی، رؤیاهای آموزه‌های مذهبی و غیره. به باور وی معنی برای هیچ کدام از این منابع وجود ندارد؛ زیرا منابع علمی یک فرضیه، به جایگاه آن فرضیه در علم ربطی ندارد. نوع تفکر و تصوراتی که دانشمندان به کار می‌گیرند قابل صورت‌بندی یا تحویل به مجموعه‌ای از قواعد نیست؛ به این معنا علم به‌رغم آنچه به نظر می‌رسد به هنر نزدیک‌تر است. از سوی دیگر علم از هنر به این دلیل که مورد آزمون تجربی واقع می‌شود متمایز است. در هر بحث علمی، آزمایش داور نهایی است. پوپر معتقد بود که وظیفه فلسفه علم تحلیل منطقی آزمون نظریه‌های علمی به وسیله مشاهده و تجربه است؛ نه اینکه توصیفی برای چگونگی ایجاد آنها ارائه کند (ladyman, 2002: p.75).

آن‌گونه که پیداست در مرحله توجیه می‌توان از نقل و وحی به عنوان منابع الهام کمک گرفت؛ به این معنا نقل و عقل می‌تواند به عنوان روش کشف نظریه‌های علمی مطرح شوند؛ اما برای توجیه این فرضیه‌ها و تبدیل آن به یک گزاره علمی که بتوان در جامعه علمی به نحو بین‌الادھانی از آن سخن گفت، تنها روش معتبر روش تجربی است. البته عقل در شکل‌گیری نظریه‌های علمی نقش اساسی ایفا می‌کند؛ برای مثال تبدیل پاره‌ای از تجربه‌های همسان، ولی متکثر به یک گزاره کلی، تنها توسط عقل ممکن خواهد بود؛ زیرا حس تنها معدی گزاره‌های جزئی است و تبدیل گزاره‌های جزئی به





یک قضیه کلی با کمک عقل ممکن می‌گردد؛ اما این گونه ایفای نقش عقل در شکل‌گیری نظریه‌های علمی، به معنای استفاده از روش عقلی و قرارداد آن به عنوان داور نهایی در توجیه نظریه‌های علمی نیست. بدین سان آیت‌الله جوادی اگرچه علوم تجربی را دستاورد عقل تجربی می‌داند، پیشنهاد می‌کند که باید از نقل و عقل نیز در کنار روش تجربی بهره برد و این به معنای بهره‌مندی از نقل، وحی و عقل در مقام گردآوری و شهود است؛ بنابراین ایشان روشی غیر از روش تجربی را در علوم تجربی معتبر نمی‌داند.

به نظر نگارندگان می‌توان هر سه ملاک اسلامی‌سازی علوم را در ملاک «موضوع علم» خلاصه کرد؛ زیرا از طرفی نتیجه متافیزیک الهی، خلقت شمردن موضوع علم است و عالم نیز از آن جهت که موضوع علم خود را خلقت می‌بیند، علم او دینی می‌شود. از سوی دیگر موضوع علم به خلاف آن‌دو، یکی از ملاک‌های تقسیم علوم است؛ همچنان که خود ایشان که در سنت فلسفی اسلامی می‌اندیشد موضوع علم را «ما یحث فیه عن عوارضه الذاتیه» دانسته و به تبع آن تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ص ۲۶۰).

توجه آیت‌الله جوادی آملی به موضوع علم بسیار اهمیت دارد. او دریافته است که مهم‌ترین گام برای اسلامی‌سازی علوم، تغییر در موضوع علوم است. ایشان به‌خوبی نشان می‌دهد علوم موجود، جهان خارج را همچون یک مردار و طبیعتی بی‌ابتدا و انتها می‌پندارد؛ از این رو پیشنهاد می‌دهد واژه «طبیعت» در کتاب‌های درسی به واژه «خلقت» تغییر یابد تا دانش‌آموزان و دانشجویان با عطف توجه به جنبه‌های کارکردی این واژه، جنبه‌های دینی جهان را دریابند. البته برخی منتقدان به کارگیری واژه «خلقت» به جای «طبیعت» را غیر ضروری (گلشنی، ۱۳۹۳) و بی‌وجه می‌دانند. به باور آنها آیت‌الله جوادی آملی بارها توصیه می‌کند به جای واژه «طبیعت»، اصطلاح «خلقت» به کاربرده شود؛ چون در اصطلاح طبیعت، نسبت شیء با مبادی عالیه ملاحظه نمی‌شود؛ برخلاف مفهوم خلقت که در آن استناد به مبادی عالیه لحاظ می‌شود. این در حالی است که در آثار قریب به اتفاق دانشمندان در تمدن اسلامی، مفهوم طبیعت در نسبت با مبادی

عالیه و فاعل و غایت آن در نظر گرفته شده است و اگر آنها از خواص و آثار طبیعت سخن می‌گفتند، از لحاظ مرتبه شیء بوده است و هرگز چنین نبوده است که آثار طبیعت به علت مستقل مستند نباشد. آنها تمام آثار و افعال طبیعت را به اذن باری می‌دانستند؛ برای مثال ابن سینا، عملکرد طبیعت را به تسخیر حق تعالی می‌داند: «فهی الطبیعة الملهمة بتسخیر الباری تعالی» (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۴: ص ۳۰۸). این گونه استنادها که شواهد فراوانی هم دارد، بیانگر آن است که افعال طبیعت در اصطلاح متون تمدن اسلامی، ناشی از فاعل و دارای غایت است. در این صورت، تأکید بر جایگزینی واژه «طبیعت» با «خلقت» و جهی ندارد (دانش شهرکی، ۱۳۹۵).

در پاسخ باید گفت درست است که دانشمندان مسلمان همواره از واژه «طبیعت» استفاده کرده‌اند، ولی در واقع مرادشان همان مفهوم خلقت بود، اما در دوران علوم جدید واژه «طبیعت» سبکبار از علت فاعلی و علت غایی است؛ از این رو نمی‌توان بر این نظریه انتقاد کرد که به کارگیری واژه «خلقت» به جای «طبیعت» در آن غیر ضرور و یا ناکارآمد است.

## ۵. موضوع چگونه می‌تواند ملاک تمایز علوم باشد؟

چنان که گفتیم، مهم‌ترین ملاک نظریه آیت‌الله جوادی برای تمایز علم دینی از علم غیردینی، موضوع آنهاست؛ چنان که دانشمند با توجه به متافیزیک الهی، جهان را در عداد مخلوقات الهی قرار می‌دهد و موضوع بررسی‌های او خلقت می‌شود و از سوی دیگر، دانشمند ملحد با توجه به متافیزیک الحادی اش جهان را طبیعت انگاشته و آن را چنان موجودی مرده و بدون غایت در نظر می‌گیرد.

این داوری در باب علم اگرچه راهی برای تقسیم علوم به دینی و غیردینی است، ملاک محصلی برای تمایز آنچه ما به عنوان گزاره علمی می‌شناسیم به دست نمی‌دهد. این ملاک در صورتی مفید است که ما اولاً شخص دانشمند را در قضاوت خود داخل کنیم؛ ثانیاً از نیت‌ها و مقاصد او آگاه باشیم؛ به بیان دیگر در صورتی گزاره و یا فرضیه‌ای برای ما دینی خواهد بود که ما اولاً نظریه‌پرداز را به عنوان موحد بشناسیم و





ثانیاً بدانیم او خلقت را موضوع کاوش خود قرار داده است.

با در نظر گرفتن این دو مسئله در ملاک ارزیابی نظریه، می‌توان در بازشناختن علم دینی از علم غیردینی مواردی را فرض کرد که این ملاک در مورد آنها ساکت است؛ برای مثال می‌توان مواردی را فرض کرد که نسبت به یک پدیده به صورت علمی دو گونه نظریه‌پردازی شده است؛ آن‌چنان که یکی بر دیگری تفوق ندارد. با این فرض، اگر ما به نظریه‌پردازها دسترسی نداشته باشیم و یا در صورت دسترسی از نیت‌ها و مقاصد آنها آگاه نباشیم، این نظریه در باب آن فرضیه‌ها ساکت خواهد بود و نمی‌تواند دینی و یا غیردینی بودن یکی یا هر دو را نشان دهد.

### ۶. مزیت‌های نظریه آیت‌الله جوادی

با در نظر گرفتن ادبیات مباحث مرتبط با تقسیم علوم درمی‌یابیم که نظریه آیت‌الله جوادی نسبت به نظریه‌های مشهور در باب اسلامی‌سازی علوم افزون بر اینکه ملاکی برای تقسیم علوم ارائه می‌دهد، تمامی علوم را به رسمیت می‌شناسد؛ بر خلاف صاحب نظریه «اسلامی‌سازی معرفت» که علوم غربی را غیراسلامی می‌داند. جنبشی فکری از حدود دو سده پیش آغاز شده و طرفداران بنامی از جمله اسماعیل راجی الفاروقی در جهان اسلام دارد که با عنایت به میراث علمی مسلمانان و آسیب‌شناسی فرهنگ و تمدن مسلمانان معاصر، بر تأسیس روشی مبتنی و ملهم از قرآن و سنت تأکید دارند. فاروقی بر آموزه‌هایی مانند نظام‌مندی عالم و تبعیت آن از نظام علی و معلولی، یعنی نظامی که طبیعت به صورت مطلق و بدون هیچ خللی بر اساس آن آفریده شده است، اشاره می‌کند (فاروقی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۰).

فاروقی بحران مسلمانان معاصر را ناشی از دو چیز می‌داند: نخست، بی‌توجهی امت اسلامی به میراث تاریخی و علمی‌اش؛ دوم تأثیرپذیری علوم معاصر مسلمانان از مبانی و روش‌شناسی علوم غربیان. به باور او علوم غربی در بافت غربی و با اهداف آنها تولید و توسعه یافته است؛ از این رو با مبانی و اصول اسلامی تضاد دارد (Al-Faruqi, 1989: p.14).



یکی دیگر از نظریه‌های مشهور دربارهٔ اسلامی‌سازی علوم نظریه فرهنگستان است. میرباقری، مهم‌ترین نظریه‌پرداز فرهنگستان و برجسته‌ترین شارح نظریه سیدمیرالدین حسینی، بر این باور است که در تلقی فیلسوفان اسلامی فرایند ادراک و نظریه‌پردازی علمی فرایند پیچیده‌ای دارد. او عنصر فاعلیت را در تحلیل علم وارد می‌کند و معتقد است: اراده فاعل در شکل‌گیری علم نقش اساسی دارد. به باور او نوع اراده انسان بر نوع فهم او از جهان تأثیر دارد. علم متصف به صدق و کذب نمی‌شود؛ بلکه به حق و باطل متصف می‌شود؛ از این رو اراده معطوف به حق به علم حق (دینی) و اراده معطوف به باطل به علم باطل (غیردینی) می‌انجامد (موحد ابطی، ۱۳۸۹: ص ۱۸۳ - ۱۸۴).

این نظریه، علوم شکل گرفته توسط یک دانشمند ملحد را غیر دینی تلقی می‌کند؛ از این رو بسیاری از علوم جدید به باور نظریه پردازان فرهنگستان غیر دینی است. افزون بر این، ابتناء علم بر ارادهٔ معطوف به خداوند و تقسیم علوم بر اساس آن خارج از ادبیات بحث است.

یکی دیگر از نظریه‌های مهم در باب اسلامی‌سازی علوم نظریه سنت‌گرایان است. آنها علم مقدس را در تقابل با علوم غیردینی مطرح می‌کنند. این علم به معنای مابعدالطبیعه نیست؛ بلکه به معنای اطلاق مابعدالطبیعه بر طبیعت و عالم انسانی است. به باور آنها، تفاوت علم دینی با علم غیردینی در این است که ریشه‌ها و اصول علم دینی در مابعدالطبیعه یا علم مقدس واقع است (نصر، ۱۳۷۹: ص ۲۵). مبنای معرفت‌شناختی این علم، مشاهده، آزمایش و تجربه نیست؛ بلکه شهود خودبسنده است و به تبیین و تفسیر و توجیه نیاز ندارد. علم قدسی مابعدالطبیعه سنتی به معنایی است که فراتر از فلسفه بوده و از سنت‌ها که بخش اصلی آن از وحی نضج گرفته و بر ادیان مبتنی است حاصل می‌شود. وی شئون علم قدسی را بُعد صعودی حکمت مابعدالطبیعی می‌داند (شوئون، ۱۳۸۳: ص ۱۴۱). سنت‌گرایان علوم جدید را سراسر معیوب می‌دانند و برای برون‌شد از وضعیت کنونی راهی جز بازگشت به سنت قائل نیستند. در این نظریه، اگرچه روش علوم ملاکی برای تقسیم آنها به دینی و غیردینی است، روش پیشنهادی آنها برای علم دینی، تمامی علوم تجربی را از دایره علم دینی خارج می‌سازد.



با توجه به مرور اجمالی نظریه‌های مشهور در باب علم اسلامی می‌توان دست کم به دو ویژگی و امتیاز نظریه آیت‌الله جوادی آملی نسبت به نظریه‌های رقیب اشاره کرد. اول اینکه نظریه ایشان بسیاری از علوم جدید را به رسمیت می‌شناسد و بیان می‌دارد برای رسیدن به علم اسلامی نیازی به تأسیس علوم جدید نیست. دوم آنکه در این نظریه ملاک محصلی برای تقسیم علوم ارائه می‌شود که در ادامه سنت فکری فیلسوفان اسلامی است.

### نتیجه‌گیری

نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی نظریه‌ای در فلسفه علم نیست؛ زیرا فلسفه علم دانشی پسینی و تابع سازوکار علوم است، ولی بیشتر نظریه‌های علم دینی سازوکاری پیشینی را برای اسلامی‌سازی علوم ارائه می‌دهند. از سوی دیگر این نظریه، تولید علمی متفاوتی از آنچه که در جهان معاصر وجود دارد پیشنهاد نمی‌کند؛ همان‌گونه که صاحب نظریه علوم موجود را با روش و نتایجشان به رسمیت می‌شناسد و علم دینی را چیزی غیر از همین علوم موجود نمی‌داند. این نظریه را دست کم می‌توان مبنایی برای تقسیم علوم قرار داد؛ هرچند به صورت کامل وارد روش‌شناسی و تأسیس علوم نمی‌شود و به همین جایگاه بسنده می‌کند.



نظریه

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵)، القانون فی الطب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. اکاشا، سمیر (۱۳۸۷)، فلسفه علم، ترجمه: هومن پناهنده، تهران: فرهنگ معاصر.
۳. الفاروقی، اسماعیل (۱۳۸۴)، علوم عقلی و تجربی در عالم اسلامی، ترجمه: محمد فیروز کوهی و روح الله نصراللهی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴. پارسانی، حمید (۱۳۹۳)، «گفت و گو، نقد نقد در پرتو ایضاح مفهومی نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۷۰ و ۷۱.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، «از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، ش ۳.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، چ ۵، قم: مرکز نشر اسرا.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، «فلسفه الحادی همه علوم را الحادی می کند»، علوم انسانی اسلامی، ش ۱۱ و ۱۲.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسرا.
۹. دانش شهرکی، حبیب الله و محمد کرمی (۱۳۹۵)، «بررسی و نقد نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی»، پژوهش های فلسفی - کلامی، ش ۷۰.
۱۰. دمیاطی، السیدالکبری (۱۴۱۸ق)، اعانة الطالبین، بیروت: دار الفکر.
۱۱. شوئون، فریتویف (۱۳۸۳)، اسلام و حکمت خالده، ترجمه: فروزان راسخی، تهران: هرمس.
۱۲. گلشنی، مهدی (۱۳۸۰)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، «تأملاتی پیرامون نظریه علم دینی حضرت آیت الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۷۰-۷۱.
۱۴. موحدابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۸۹)، «اراده گرایی به مثابه علم دینی در نظریه فرهنگستان»، علوم اسلامی، ش ۴.
۱۵. نصر، سیدحسین (۱۳۵۹)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: خوارزمی.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، نیاز به علم مقدس، ترجمه: حسن میاننداری، قم: مؤسسه فرهنگی طه.



۱۷. واژه‌نامه برخط ویستر به نشانی اینترنتی:

www.merriam-webster.com

18. Al-Faruqi, I. R. & A. H. Abusulayman (1989), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work plan*, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

19. ladyman, J. (2002), *understanding philosophy of science*, London: Routledge.



نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ۹۴)، تابستان ۱۳۹۸