

## تبين ودراسة نظرية العلم الديني لدى سماحة آية الله جوادى آملى

بهمن زمانيان<sup>١</sup>

### الخلاصة

إنّ العلاقة بين العلم والدين تُعدُّ من القضايا الجدلية بين المفكرين حيث يؤكّد بعضهم على وجود التعارض بينهما بينما يسعى البعض الآخر إلى التوفيق بين الدين والعلم. هدفنا في هذا البحث هو الوصول إلى نموذج جديد في بيان العلاقة بين الدين والعلم استناداً إلى رؤية آية الله جوادى آملى وبالاعتماد على المنهج الوصفى التحليلي. يرى سماحته بالاستناد إلى أُسس الحكمة المتعالية ومن خلال إعادة تعريفه لمفهوم الدين أنّ العلوم التجريبية لا تتعارض مع الدين فحسب بل إنّها كاشفة عن الإرادة التكوينية الإلهية. ومن هذا المنطلق فإن العلوم التجريبية من خلال استخدام العقل التجريبي كمصدر معرفي ديني تُعتبر كاشفة عن الحقائق التكوينية الإلهية وبالتالي فهي علوم دينية بالكامل. أما فيما يخص العلوم الإنسانية فلا يضعها آية الله جوادى آملى في مرتبة مساوية للعلوم التجريبية ويعتقد أنّها نظراً لارتباطها بأفعال الإنسان فقد تكون دينية وقد لا تقع ضمن نطاق العلوم الإسلامية والدينية.

**الكلمات المفتاحية:** الدين، العلم تجريبي، الانساني، العلم الديني.

---

١. الدكتوراه في الفلسفة المقارنة جامعة الشهيد مطهري. sadrazamane@gmail.com.

## فصلنامه حکمت کریمان

شماره ۱۰، زمستان ۱۴۰۳

صص ۷۴-۹۷

### تبیین و بررسی نظریه علم دینی حضرت آیت الله جوادی آملی

بهمن زمانیان<sup>۱</sup>

#### چکیده

نسبت میان دین و علم از مسائل چالشی میان اندیشمندان است به گونه ای که برخی بر تعارض میان این دو تأکید دارند و برخی دیگر درصدد تلاثم میان دین و علم هستند. هدف ما در این پژوهش دستیابی به مدل جدیدی از نسبت میان دین و علم با توجه به نظرگاه آیت الله جوادی آملی و بر اساس روش توصیفی تحلیلی است. آیت الله جوادی آملی با عنایت و توجه به مبانی حکمت متعالیه و با باز تعریفی که از دین ارائه می دهد باورمند است که علوم تجربی نه تنها تعارضی با دین ندارند بلکه کاشف از اراده تکوینی الهی اند. از این رو علوم تجربی با کاربرست عقل تجربی به عنوان منبع معرفتی دین کاشف از حقایق تکوینی الهی و یکسره دینی خواهند بود. آیت الله جوادی آملی علوم انسانی را که ناظر به پدیده های انسانی است را هم سنگ با علوم تجربی قرار نمی دهد و مدعی است که علوم انسانی چون ناظر به فعل انسان است از این رو ممکن است دینی باشند و ممکن است که در حوزه علوم اسلامی و دینی قرار نگیرند.

واژه های کلیدی: دین، علم تجربی، انسانی، علم دینی

۱. دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، sadrazamane@gmail.com

## مقدمه

مسأله نسبت میان دین و علم مسأله‌ای تازه‌ای نیست که اندیشمندان به دنبال جوابی برای آن باشند بلکه در طول تاریخ همیشه این سؤال مطرح بوده که چه نسبت و رابطه‌ای میان دین و علم وجود دارد؟ این مسأله پس از رنسانس و با ظهور تمدن غربی شکلی تازه به خود گرفته و به صورت جدی تری مطرح شده زیرا با ظهور تمدن غربی، با پیشرفت علوم تجربی، معارف دینی برآمده از دین مسیحیت با یافته‌های علوم تجربی هم خوانی نداشته بنابراین نهاد دین و کلیسا را معارض با یافته‌های علم معرفی می‌کردند و همین امر مایه افول دین گردید از این رو برخی از دانشمندان علوم دینی به فکر جلوگیری از افول دین، طرح‌هایی را ارائه نموده و به دنبال تصالح میان علم و دین برآمدند زیرا پیامدهای منفی اجتماعی تعارض میان علم و دین همه به ضرر دین تمام می‌شد و سبب می‌شد تا دین کنار گذاشته شده، پایش از ساحت‌های اجتماعی بریده گردد و آن را افیون توده‌ها بنامند (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶) بنابراین ورود اندیشمندان به مسأله رابطه میان دین و علم ضروری می‌نمود. ما بر آنیم که بر پایه‌ی تحقیق کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی را در این باره تبیین کنیم. با توجه به این که پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده ناظر به نظریه علم دینی استاد جوادی آملی بوده و با عنایت به مقالات و کتاب‌های زیادی که در این باره نگاشته شده و نگارنده به آن‌ها توجه نموده است اما آنچه سبب امتیاز تحقیق پیش رو می‌شود توجه به معانی دین بر اساس «وضع الفاظ برای روح معانی» است که مورد غفلت واقع شده و سخنی در این باره به میان نیامده است؛ حتی کتاب «علم دینی» که اخیراً با تحقیق دکتر پارسانیا به چاپ رسید نیز به معانی دین آن‌گونه که آیت‌الله جوادی آملی به دنبال آن است مورد توجه واقع نشد.

## ۱. نسبت دین و علم

### ۱-۱. تعریف دین

هرچند آیت الله جوادی آملی بر نفی تعریف ماهوی دین و علم به واسطه فقدان جنس و فصل تأکید می‌کند و باورمند است که دین و علم فاقد ذات و ذاتیات ماهوی اند؛ اما تعریف مفهومی آن دو را بدون اشکال می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۷). ایشان مفهوم علم و دین را در اعداد معقولات ثانیه فلسفی قلمداد کرده از این رو تعریف ارائه شده نیز از سنخ تعریف مفهومی خواهند بود. البته جامعیت و مانعیت تعریف مفهومی و نسبت آن با تعریف ماهوی و تعریف شرح الاسمی پژوهشی دیگر را طلب می‌کند که از حوصله این تحقیق خارج است.

قبل از آن که معنا و مفهوم دین و علم بیان شود لازم است تا نسبت مفهوم و معنا با لفظ بیان گردد تا از این رهگذر به مبانی آیت الله جوادی آملی در نسبت میان دین و علم نزدیک شویم. اگر لفظی بر معنایی وضع شود و لفظ نیز در همان معنای مذکور استعمال گردد چنین استعمالی صحیح خواهد بود اما اگر لفظی در غیر از معنایی که برای او وضع شده است استعمال گردد چنین استعمالی غلط خواهد بود. استعمال لفظ در معنای صحیح نیز گاه به نحو مجاز به کار گرفته و زمانی نیز به صورت حقیقت به کارگیری می‌شود.

«استعمال لفظ در معنا یا صحیح است یا غلط و اگر صحیح بود یا حقیقت است یا مجاز. اگر مجاز بود در مقام ثبوت «علاقه» می‌طلبند و در مقام اثبات «قرینه» می‌خواهد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰/۲۳۵).

حال سؤال اساسی در این مقطع این است که آیا لفظ دین برای روح معنایی دین وضع شده است یا وضع آن به گونه‌ای دیگر است؟ اهمیت جواب به این سؤال در این نهفته است که ما را به درک صحیحی از علم دینی از منظر استاد جوادی آملی رهنمون

می‌کند؛ زیرا آیت الله جوادی آملی لفظ دین را بر مصادیق گوناگون حمل می‌کند و حمل معنای مذکور نیز به نحو حقیقت است نه مجاز. از این رو فهم وضع الفاظ برای روح معنا ما را به درک صحیحی از معنای علم دینی از منظر استاد جوادی آملی نزدیک تر می‌کند. ایشان بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی همچون اصالت در وجود، بساطت و تشکیک در وجود باورمند است که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند یعنی لفظ برای مفهوم عامی وضع شده است. به بیان دیگر روح و حقیقت معنا در همه مراتب به نحو حقیقی حاضر است بنابراین استعمال چنین لفظی در مصادیق گوناگون، استعمال حقیقی است و نه مجازی (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۴۷). توجه به این نکته ضروری است که معنای عام مذکور، به گونه‌ای است که خصوصیات، مصادیق گوناگون در نهاد معنای عام اخذ نشده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف: ۲۴۰/۲۴).

لفظ «نور» مثال روشنی برای این مدعا است؛ با پذیرش «وضع الفاظ برای روح معنا» لفظ «نور» بر نور خورشید، نور ماه، نور چراغ، نور ایمان، نور قلب، نور تقوا، نور یاقوت و... حمل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۸/۴) بدون آن که استعمال لفظ نور بر مصادیق گوناگون غلط و یا مجاز باشد بلکه استعمال لفظ نور نسبت به مصادیق گوناگونش حقیقت است. زیرا روح معنای «نور» در تمامی مصادیق ذکر شده حاضر است. یعنی مصادیق مذکور در مولفه‌های معنای نور مشارکت دارند و همین مولفه‌های معنایی مشترک سبب می‌شود تا لفظ «نور» بر همه این مصادیق صدق کند. لفظ «میزان» نیز این گونه است؛ یعنی این لفظ بر مصادیق گوناگون صدق می‌کند و همه مصادیق نیز در معنای میزان شراکت دارند (همو، ۱۳۶۳: ۹۲).

توضیح افزون تر این که در عصر کنونی اگر شخصی را مخاطب قرار داده و بگوییم که «چراغ» را روشن کن متبادر به ذهن این خواهد بود یعنی کلید برق را بزن تا لامپ روشن شود اما اگر در گذشته دور به کسی گفته می‌شد که «چراغ» را روشن کن آیا همین معنا به ذهن او متبادر می‌شد؟ در جواب باید گفت، شخص با شنیدن این لفظ به دنبال

مهیا کردن چراغ پی سوز بود و در زمانی که با نفت روشن می شد در پی فراهم سازی چراغ نفتی همت می گماشت. حال سؤال این است که چرا از زمان گذشته تا به حال برای روشنایی از لفظ «چراغ» استفاده می شود؟ با اینکه به هنگام وضع لفظ «چراغ» مصادیق گوناگونی که در طول زمان ایجاد شده وجود نداشته است؟ پاسخ این است که لفظ «چراغ» برای روح و حقیقت معنایی چراغ وضع شده است که عبارت از نور و روشنایی است (یزدان پناه، ۱۳۹۲: ۱۴)؛ ناگفته نماند هرچند که لفظ مذکور بر مصادیق گوناگون حمل می شود اما ویژگی ها و خاصیت های مصادیق گوناگون نادیده گرفته می شود زیرا لحاظ ویژگی و خصوصیت های هر مصداق مانع حمل آن بر مصادیق دیگر می شود. بنابراین استعمال لفظ چراغ بر مصادیق مختلف، بدون لحاظ خصوصیات مصادیق، حقیقت خواهد بود و نه مجاز.

بر اساس مبنای مذکور، آیت الله جوادی آملی مدعی است که لفظ دین برای روح معنای دین وضع شده است. یعنی لفظ دین یک معنای جامعی دارد که واجد مصادیق گوناگونی است بر این اساس گاه دین به معنای عام آن به کار گرفته می شود؛ یعنی دین عادت و شیوه زندگی انسانی است، به گونه ای که این معنا شامل شیوه زندگی کفار نیز می گردد (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۱۷). دین در معنای خاص آن در قالب شریعت ظهور می یابد و ناظر به مقام قانون گذاری و اراده تشریحی الهی است؛ یعنی خداوند در غالب احکام پنج گانه دستوراتی را بیان می کند تا انسان ها این احکام و قوانین و دستورات را اجرا نمایند از این رو دین به معنای خاص آن عبارت است از:

«مجموعه ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۹).

بنابراین التزامات عملی انسان باید مطابق با قوانین الهی باشد و باید اراده و خواست خود را در طول اراده الهی هماهنگ سازد البته این هماهنگی در ناحیه همان دستورات و قوانینی است که حق تعالی اراده نموده و در قالب شریعت ارائه کرده است یعنی نباید

به دستوراتی تن داد که خلاف دستورات الهی است این قسم از اراده برخلاف اراده تکوینی تخلف پذیر است زیرا میان اراده خداوند و احکام و قوانینی که قرار است به اجرا در بیاید فعل و خواست انسان واسطه است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ الف: ۳/۳۸۲).

شایان توجه است که اصل تشریح یا به اصطلاح «ارادة التشریح» از سنخ اراده تکوینی است ازاین‌رو تخلف ناپذیر است. یعنی خداوند اراده کرده است که احکام شرعی و دستورات دینی را در قالب شریعت جعل نماید ازاین‌رو میان اراده او و اصل تشریح خواستی جز خواست او وجود ندارد و تخلف ناپذیر است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ ب: ۲۱۶/۵). اساساً اراده تکوینی در جایی معنا می‌یابد که خواست و اراده خداوند بر ایجاد و تحقق چیزی تعلق بگیرد؛ یعنی میان اراده الهی با فعلی که محقق می‌شود چیزی فاصله نباشد و یا مانعی برای تحقق آن وجود نداشته باشد. ازاین‌رو به محض اراده الهی آن حقیقت مورد اراده موجود می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ پ: ۲۵). قوانین و دستورات دینی همگی مسبوق به امور تکوینی و وابسته به امور حقیقی‌اند و این‌گونه نیست که اعتبار محض باشند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۴۲۵/۲)؛ یعنی اصل تشریح متکی به اراده الهی است. آیت‌الله جوادی‌آملی بر اساس همان مبنا یعنی وضع الفاظ برای ارواح معانی تعریفی دیگر از دین را فراروی ما قرار می‌دهد؛ و می‌توان از آن به معنای اخص از دین یاد کرد؛ به باور استاد جوادی‌آملی تمامی حقایق و امور تکوینی عالم و پدیده‌های طبیعی در زمره دین به معنای عام آن قرار می‌گیرند و لفظ دین بر آن‌ها صادق است. البته نباید از نظر دور بماند که اوامر تکوینی به غیر از امور تکوینی است. «امر»، مفرد «اوامر» به معنای «فرمان» است اما مفرد «امور» به معنای «شأن و کار» می‌باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ ب: ۳۲۴/۲). امور تکوینی همانند ارض، سماء و... موجوداتی عینی و خارجی هستند که با اراده تکوینی الهی ایجاد شده‌اند و نمی‌توانند در مقابل خواست و اراده او بایستند. ناگفته پیداست که امور تکوینی نظیر خدا، معاد، فرشتگان و... جزء دین به معنای خاص آن نیستند زیرا این امور از حقایق وجودی‌اند که باید به آن‌ها اعتقاد داشت یعنی گزاره‌هایی نظیر «خدا وجود دارد» از آن جهت که:

«حاکی از حقایق خارجی هستند، دین نیستند ولیکن اعتقاد و ایمان به این گزاره‌ها از آن جهت که عمل جوانحی و قلبی انسان‌ها است جزو دین است» (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۱۸).

بنابراین دین از جهت شمول و جامعیت معنایی‌اش هم دین به معنای اعم آن یعنی عادت و شیوه زندگی را در برمی‌گیرد و هم شامل شریعت که عهد دار تبیین تکالیف انسانی در حوزه اعتبارات است را در برمی‌گیرد و هم اینکه امور تکوینی را شامل می‌شود از این رو نباید میان معانی اعم یا جامع، عام و خاص دین خلط نمود. بنابراین:

«اگر تشریح در قبال تکوین قرار گیرد معنای آن این است که گرچه خداوند کارهای فراوانی داشته ولی التزام عملی بندگان باید طبق قول تشریحی او باشد که از آن اصطلاحاً به دین یاد می‌شود وگرنه دین به معنی جامع، شامل تکوین هم خواهد بود. لذا دین گذشته از امور یاد شده یعنی قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی علوم را نیز در بر دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ پ: ۲۳).

پس از آنکه به اثبات رسید لفظ دین برای روح معنایی و مفهومی جامعی وضع شده است که شامل امور تشریحی و امور تکوینی می‌شود حال باید مولفه‌های معنای دین را بیان کرد. یعنی باید تبیین شود که دین به معنای جامع آنچه مولفه‌های معنایی دارد که در هر دو مصداق آن یافت می‌شود. به بیان دیگر اولاً مولفه‌های معنایی دین جامع چیست؟ ثانیاً آیا چنین مولفه‌های معنایی بر مصادیق ذکر شده هم صدق می‌کند یا نه؟ زیرا چه بسا یک لفظ برای روح معنایی و مفهومی وضع شده باشد اما معنای جامع و روح معنایی بر آن فرد یا مصداق، صدق نکند.

اما سؤال اول این است که مؤلفه معنایی دین جامع چیست؟ یعنی چه چیزی در دین به معنای جامع آن نهفته است؟ با توجه به فقدان ذات و ذاتیات ماهوی در ساحت دین، حقیقت معنایی آن بر اساس مبدأ فاعلی دین قابل تبیین است. دین به معنای عام آن محصول اراده الهی است یعنی خداوند، علت و مبدأ فاعلی دین است و مجموعه دین با اراده الهی او شکل یافته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۰)؛ بنابراین عالمان علوم

دینی به دنبال کشف اراده الهی هستند و می‌خواهند بدانند که اراده الهی به چیزی تعلق گرفته است؟ این نکته بدیهی است که اراده الهی از یک سنخ نیستند از این رو ممکن است اراده الهی اراده‌ای تشریحی باشد و امکان دارد که اراده او اراده تکوینی باشد. در هر حال آن چیزی که در مؤلفه معنایی دین جامع حاضر است نوعی از اراده الهی است به گونه‌ای که انسان در تحقق آن دخیل نیست. بنابراین مؤلفه مذکور در دین تشریحی و دینی که ناظر به امور تکوینی و پدیده‌های طبیعی است یافت می‌شود. یعنی هم دین تشریحی به اراده الهی تنظیم شده است و هم اینکه امور تکوینی و پدیده‌های طبیعی به اراده الهی سازمان یافته‌اند. از این رو بر اساس مؤلفه ذکر شده، صدق معنای جامع دین بر آن‌ها ممکن خواهد بود.

یکی دیگر از مؤلفه‌های معنایی دین ناظر به سنت و اراده الهی است یعنی دین تبیین‌کننده اراده الهی است اما این سنت یا اراده الهی گاه در زندگی بشری حاکم است و گاه سنتی است که امور تکوینی را تنظیم و تنسیق می‌کند. به بیان دیگر مفاد و محتوای دین بر روش و سنت خاصی که حاکم بر زندگی است دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۴۲) و این سنت خاص هم بر زندگی بشری حاکم است و هم اینکه بر موجودات جمادی، نباتی و حیوانی قابل انطباق است؛ البته سنتی که بر زندگی بشری حاکم است به دو ساحت تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود. سنتی که در ساحت تکوینی انسان حاکم است میل وجودی و فطری او به عالم اعلی است. یعنی خداوند انسان را به گونه‌ای خلق نموده است که میل به کمال بالاتر دارد. قوانین و دستوراتی هم که در ضمن تشریح برای هدایت انسان ابلاغ می‌شود دقیقاً مطابق با همان حقیقت وجودی انسان است یعنی دو ساحت تکوینی و تشریحی انسان انطباق کامل با هم دارند؛ اما سنتی که بر موجوداتی دیگر و پدیده‌های طبیعی غیر از انسان حاکم است همان سنت تکوینی است. یعنی هر موجودی برای غایت خاصی خلق شده است و واجد ویژگی مخصوص به خود است. و بر اساس همان ویژگی مخصوص حرکت می‌کند بیان آخر کشف سنت

حاکم بر موجودات عالم که کشف اراده الهی است به معنای کشف روش و منش و دین حاکم بر موجودات عالم است. قابل ذکر است که تحلیل اخیر بر اساس علت قابلی و تبیین پدیده‌ها شکل یافته است. و نشانگر سنت حاکم بر این حقایق است.

حاصل سخن اینکه هرچند مؤلفه‌های معنایی دین به معنای جامع‌اش بر هر دو مصداق از دین صادق است؛ اما از نظرگاه آیت الله جوادی آملی دینی که بر پدیده‌ها و نظامات عالم طبیعت صدق می‌کند با تعریفی که از دین بر مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی صدق می‌کند متمایز است زیرا دینی که بر پدیده‌های عالم طبیعت صدق می‌کند ناظر به اراده تکوینی الهی است اما دین به معنای خاص آن از اراده تشریحی الهی خبر می‌دهد. بنابراین نباید میان دو معنا و تعریفی که آیت الله جوادی آملی از دین ارائه کرده است خلط نمود زیرا عدم توجه و التفات به این دو معنا سبب اشکالات بعدی به استاد جوادی آملی می‌گردد. بنابراین مراد و منظور استاد جوادی آملی از علم دینی در علوم تجربی به این معنا نیست که علوم تجربی از دین به معنای تشریحی آن یعنی و کتاب و سنت انتزاع می‌شود که این تلقی بدیهی البطلان است. تلقی استاد جوادی آملی در ادامه روشن‌تر خواهد شد.

## ۲. علم

### ۲-۱. حقیقت علم

پس از آنکه مراد و منظور آیت جوادی آملی از دین را بیان کردیم در قدم بعد باید هویت علم باز شناخته شود تا نسبت دین و علم روشن‌تر گردد. هرچند که آیت الله جوادی آملی علم را از سنخ معقولات ثانیه فلسفی دانسته و تعریف ماهوی آن را ناممکن می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۲۲۹/۲) اما هویت علم را باید در کاشفیت و حکایت‌گری آن دنبال نمود از این رو «حقیقت علم عین کاشفیت از واقع است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۸/۳)؛ البته ناگفته پیدا است که ویژگی مذکور در همه علوم به یک میزان نیستند زیرا

حقیقت علم حقیقتی مشکک است ازاین‌رو واقع‌نمایی و کاشفیت او نیز مشکک خواهد بود. ازاین‌رو آیت‌الله جوادی‌آملی باورمند است که علوم طبیعی و تجربی نظیر زیست، شیمی، پزشکی، فیزیک و... در نازل‌ترین مرتبه علم قرار دارند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ پ: ۲۲۶).

## ۲-۲. معیار تمایز علوم

یکی از مسائل مورد اختلاف اندیشمندان در حوزه علوم، ناظر به ملاک و معیار تمایز در علوم است؛ برخی اهداف و اغراض را مایه تمایز علوم معرفی کرده‌اند اما آیت‌الله جوادی‌آملی باورمند است که تمایز علوم به تمایز موضوعات باز می‌گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷ الف: ۲۴۶/۴۷) و همین تمایز در موضوعات است که سبب تمایز در روش‌های مختلف علوم می‌گردد. استاد جوادی‌آملی منشأ نفی اهداف و اغراض به عنوان ملاک تمایز در علوم را بدین علت می‌داند که اهداف و اغراض هر علمی تابع مسائل آن علم است ازاین‌رو اغراض نمی‌توانند منشأ تمایز میان علوم گردند؛ بلکه این موضوع است که سبب تمایز میان علوم می‌گردد. همچنین مسائل علوم از موضوع، محمول و نسبت میان موضوع و محمول تشکیل یافته است و از آنجا که محمول تابع موضوع است و نسبت نیز تابع طرفین است لذا در مسائل علم نیز این موضوع است که نقش اساسی را ایفا می‌کند بنابراین ملاک نهایی در تمایز علوم و مسائل آن را باید در موضوع‌شان جست‌وجو نمود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷ ب: ۲۱۵/۹). قابل ذکر است که آیت‌الله جوادی‌آملی باورمند است که میزان مذکور تنها در علوم حقیقی همچون طبیعیات، ریاضیات و الهیات جریان دارد و در علوم اعتباری نظیر فقه و حقوق کارآمد نیست (جوادی‌آملی، ۱۴۰۱: ۱۴).

## ۲-۲-۱- تأثیر تمایز علوم بر اسلامی سازی علوم

حال پس از روشن شدن معیار تمایز میان علوم باید روشن شود که این معیار چه تأثیری در اسلامی سازی علوم دارد؟

به باور آیت الله جوادی آملی علم دینی و اسلامی، علمی است که موضوع آن دینی و اسلامی باشد. یعنی مجموعه مسائلی که حول محور موضوعی دینی گردآمده باشند چنین علومی دینی خواهند بود. از قضا موضوعی که مایه دینی سازی علم می شود یا قول خدا است یا فعل خدا؛ مثلاً علم فقه که از افعال مکلفین و از جهت انتسابش به حکم خداوند بحث می کند علمی دینی است زیرا موضوع علم فقه حکم الهی ناظر به افعال مکلفین است از این رو پژوهشگر علم فقه به دنبال این است که بداند خداوند چه گفته است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۵۰۶/۳۸) با توجه به مبانی هستی شناسانه آیت الله جوادی آملی مبنی بر مخلوق بود عالم امکانی می توان مدعای ایشان در باره علوم تجربی با وصف اسلامی را نیز این گونه توضیح داد که کل هستی فعل الهی هستند و به دست خداوند متعال ایجاد شده اند یعنی همه مخلوقات و فعل الهی اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۵۴/۲۵). از این رو و با توجه به این که آسمان و زمین و همه مخلوقات فعل و آیت الهی اند علمی که از چنین حقایقی بحث می کند یکسره دینی خواهند بود زیرا موضوع چنین علمی فعل الهی است و دانشمندی که در این حوزه به تحقیق و پژوهش مشغول است در واقع به دنبال این است که بداند خداوند چه کرده است و یا چه می کند بنابراین چون «صدر و ساقه جهان فعل خداست... علم، تفسیر و تبیین فعل خدا، الهی و دینی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۳۰).

جالب توجه این است که در چنین مدلی درستی و نادرستی گزاره های علمی عایدی در دینی یا غیردینی شدن آن ها ندارد بلکه آنچه معیار است این است که اگر موضوع علمی قول خدا یا فعل خدا بود چنین علمی دینی خواهد بود. آیت الله جوادی آملی در این باره این گونه می گوید: «معنای دینی بودن یک علم این نیست که تک تک گزاره ها یا مسائل آن درست و مطابق با واقع است یا حتماً باید چنین باشد. اگر گفته می شود فقه، علمی دینی است، معنایش این نیست که هر مطلبی که در فقه آمده، درست و مطابق با دین است بلکه چون موضوع علم فقه حکم خدا است، بحث آن دینی تلقی و کلیت آن

علم دینی محسوب می‌شود - به همین ترتیب، علم دانشمند و محققى که در باره زمین و آسمان و نظام سپهرى به‌عنوان آیت حق بحث می‌کند، دینی است زیرا مصداق علمى است که موضوعش فعل خداست - هرچند برخی از اقوال و مسائل آن مطابق با واقع نباشد و اشتباه باشد» (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۹۱-۹۲) حاصل سخن این که با توجه به مبانی هستی‌شناسانه و با نظر به تقسیمات علوم و تمایز آن‌ها بر اساس موضوعات‌شان چون موضوع علوم تجربی فعل الهی است، لذا چنین علومی یکسره دینی خواهند بود.

**ملاحظه:** هرچند که در طبقه‌بندی علوم، موضوع نقش کلیدی را ایفا می‌کند و ملاک و معیار ارائه شده در تمایز علوم قابل دفاع است؛ اما سؤال قابل پرسش از آیت‌الله جوادی آملی این است که اگر میزان و معیار مذکور سبب تمایز علوم می‌گردد و ما با علوم متعدد تجربی روبه‌رو هستیم و از طرف دیگر معیار اسلامی سازی علوم تجربی و علم دینی در موضوع آن نهفته است و به واسطه این که موضوع علوم تجربی فعل الهی است و علوم تجربی کاشف از اراده الهی است آیا طبقه‌بندی علوم تجربی بر اساس موضوع رنگ نمی‌بازد؟ به بیان دیگر علوم تجربی تنها یک علم نیست بلکه ما با مجموعه‌ای از علم‌های تجربی روبه‌رو هستیم به گونه‌ای که هر علمی با علم دیگر متمایز است و این تمایز و تغایر نیز به واسطه تمایز و تغایر در موضوعات است. یعنی موضوع علم پزشکی، علم زیست‌شناسی، فیزیک، شیمی و... به واسطه موضوعاتی که دارند از هم متمایز می‌شوند به گونه‌ای که مسائل هر علمی از اعراض ذاتیه موضوع همان علم می‌باشد. حال اگر موضوع علوم تجربی فعل الهی باشد آیا بدین معنا خواهد بود که مسائل همه علوم از اعراض ذاتیه موضوعی به نام فعل الهی‌اند؟ آیا لازمه پذیرش این سخن این نخواهد بود که ما دیگر با علوم تجربی سروکار نداریم بلکه با یک علم تجربی روبه‌رو هستیم که موضوعی واحد به نام فعل الهی دارد و تمامی مسائل گوناگون علم‌های مختلف تجربی از اعراض ذاتیه همان تک علم تجربی خواهند بود؟ در هر صورت این سؤال قابل پرسش است که چگونه می‌توان هم معیار تمایز علوم به موضوعات را حفظ کرد و هم این که از تداخل

علوم در موضوع واحد جلوگیری کرد؟ زیرا از یک طرف استاد جوادی آملی بر تمایز علوم به واسطه موضوعات شان تأکید دارند و از طرف دیگر و در فرایند اسلامی سازی علوم تجربی همه آن ها یکسره فعل خدا دانسته و موضوع علوم تجربی را فعل الله می دانند؛ گویی تمایزی میان علوم تجربی وجود ندارد.

از طرفی دیگر نوعی ناسازواری و ناسازگاری میان اظهارات آیت الله جوادی آملی در این باره مشاهده می شود زیرا ایشان با توجه به مبانی معرفت شناختی مدعی هستند که «آنچه به عنوان علم عرضه می شود، باید کشف از واقع داشته باشد تا در دایره علم دینی جای بگیرد» (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۳) یعنی کاشفیت از واقع از شرایط اساسی علوم تجربی دینی خواهد بود، لذا علمومی که در حد وهم، خیال و فرضیه هستند نمی توانند در دایره علوم دینی قرار بگیرند؛ اما از طرف دیگر ملاک دینی بودن علوم تجربی را در موضوع آن جست و جو می کنند و مدعی هستند که چون موضوع علوم تجربی فعل الهی است از این رو تمامی علوم تجربی، دینی خواهند بود لذا کاشفیت از واقع در اتصاف علوم تجربی به وصف دینی دیگر شرط نیست. «معنای دینی بودن یک علم این نیست که تک تک گزاره ها یا مسائل آن درست و مطابق با واقع است یا حتماً باید چنین باشد» (همان: ۹۲-۹۱).

### ۲-۳- یقینی سازی علوم تجربی

با توجه به این که هویت علم بر اساس کاشفیت از واقع تبیین شد و کاشفیت علم برآمده از یقین واجد چنین ویژگی است از این رو آیت الله جوادی آملی یقینی سازی علوم تجربی را درگرو دو عنصر می داند.

الف) تکرار مشاهده: یکی از پایه های علوم تجربی تکرار متعلق تجربه است مثلاً اگر پزشکی می خواهد دارویی را تجویز نماید در ابتدا لازم است که چندین بار مشاهده نماید که فلان دارو فلان اثر را داشته است یعنی لازم است که اثر دارو را در افراد گوناگون مشاهده نماید که نتیجه این مشاهده مکرر ظن به اثر دارو برای افراد گوناگون خواهد بود.

ب) قیاس خفی: پس از آنکه در اثر کثرت و تکرار مشاهده برای دانشمندی ظن حاصل شد که فلان دارو برای فلان بیماری مفید بخش است، نوبت اضافه کردن یک مقدمه تجریدی می‌رسد یعنی برای این‌که علوم تجربی، یقینی شود نیازمند تشکیل قیاسی است که صغری آن قیاس به واسطه تکرار و مشاهده برای محقق حاصل شده و کبری قیاس نیز که یک امر کلی تجریدی است به واسطه عقل تجریدی به دست آمده که بر قیاس ضم می‌شود که پس از آن علوم تجربی «بدل به امری یقینی از سنخ مجربات می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۷) آن مقدمه تجریدی و عقلی که سبب یقینی شدن علوم تجربی می‌شود قاعده «الاتفاقی لا یکون اکثری او دائمی» و «حکم الامثال فیما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» است. البته «اثبات اکثری گرچه دشوار است ولی محال نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۳/۱۵۴).

به نظر نگارنده هرچند اثبات اکثری بودن حقایق تجربی محال عقلی نیست اما دست کم، خارج از قدرت بشری است. زیرا آنچه که مورد مشاهده قرار گرفته است تنها محدود به زمان حاضر و یا کمی قبل و بعدتر از این می‌باشد و این با مدعای کلی سازگار نیست زیرا مدعای کلی اثبات اکثری و یا دائمی بودن امر تجربی است؛ مثلاً پزشکی که دارویی را تجویز می‌کند اگر ادعا نماید این دارو یقیناً برای تمامی افراد بشر مفید خواهد بود و برای اثبات ادعای خود به قاعده مذکور متوسل شود؛ می‌توان از او سؤال کرد که مگر اثر این دارو را در تمامی افراد بشر در ادوار مختلف تاریخی امتحان کرده‌اید؟ آیا اساساً امکان امتحان دارو در افق تاریخ بشری ممکن است؟ نتیجه این‌که به چه ملاک و مبرر منطقی و عقلی به دائمی بودن یا دست کم اکثری بودن اثر فلان دارو می‌توان دست یافت؟ بنابراین راه پیشنهادی آیت‌الله جوادی‌آملی در یقینی سازی حقایق تجربی مصادره به مطلوب به حساب می‌آید زیرا اثبات اکثری و دائمی بودن حقایق تجربی مسلم و مفروض انگاشته شده است حال آنکه انگاره اکثری و دائمی بودن، خود، اول دعوا است. بنابراین نمی‌توان با کمک آن مقدمه عقلی به یقین منطقی که استاد جوادی‌آملی به دنبال آن است

دست یافت (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۶)؛ بلکه نهایت یقینی که از علوم تجربی حاصل می‌شود یقین روانشناختی است توجه به این نکته ضروری است که یقین روانشناختی حاصل از علوم تجربی مفید طمأنینه عقلایی است (همان: ۱۵) و مایه خروج وهم، خیال و فرضیه محض از دایره علم می‌شود اما با مدعای آیت‌الله جوادی آملی در اسلامی‌سازی علوم تجربی ناسازوار است؛ زیرا آیت‌الله جوادی آملی با توجه به مبانی معرفت‌شناختی مدعی هستند که «آنچه به عنوان علم عرضه می‌شود، باید کشف از واقع داشته باشد تا در دایره علم دینی جای بگیرد» (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۳) درحالی‌که یقین روانشناختی و طمأنینه عقلانی واقع‌نمایی مورد انتظار را دارد لذا یقین روانشناختی حاصل از علوم تجربی کاشف از واقع نخواهد بود.

دومین مرتبه از علوم که واجد رتبه‌ای برتر از علوم تجربی اند علم ریاضی، حساب و هندسه که محصول به‌کارگیری عقل نیمه تجریدی اند. این دسته از معارف «هرچند بی‌تعلق به ماده نیستند لیکن خود آن‌ها صورت مادی و خارجی ندارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ت: ۶۳) گاه ایشان به این دسته از علوم تجربی علوم نیمه تجربی هم می‌گویند زیرا با حقایق تجربی در ارتباط اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ت: ۱۵۳/۷).

کلام و فلسفه در رتبه بعدی علم قرار دارند که در نتیجه به‌کارگیری عقل تجریدی به دست آمده‌اند. البته چنین عقلی از ادراک امور جزئی عاجز است بنابراین نمی‌تواند به‌طور مستقیم در امور تجربی دخالت نماید. یعنی هرچند عقل تجریدی برخی از مسائل مهم و مبانی علوم تجربی را تأمین می‌نماید اما نباید انتظار داشت که عقل تجریدی در حوزه اختصاصی تجربه وارد شود؛ یعنی گرچه عقل تجریدی برخی از اصول حسّاس و مهم ادله عقل تجربی را تأمین می‌کند و بنیان مرصوص برای بناهای تجربی است و از این جهت پیوندی ناگسستنی میان تجرید و تجربه برقرار است؛ لیکن هیچ‌یک از این دو در حوزه اختصاصی دیگران ورود ندارد؛ یعنی کار تجریدی محض را به عقل تجربی سپردن عجز است عمل تجربی صرف را به عقل تجریدی دادن فلج‌شدن است.

علم بعدی که در رتبه‌ای بالاتر از علوم قبلی قرار دارد عبارت است از علم عرفان نظری که حتی از علم فلسفه و کلام بالاتر است.

#### ۲-۴. نسبت دین با علوم تجربی

به باور آیت‌الله جوادی‌آملی عقل به عنوان منبع معرفتی و اثباتی دین شناخته می‌شود. لذا عقل تنها در امور تجریدی جریان ندارد بلکه طیفی از مدرکات را ادراک می‌نماید، به بیان دیگر عقل معنای اعمی دارد که وظیفه ادراک علوم تجربی، نیمه تجربی، تجریدی را دارد و در هر ساحتی وظیفه مخصوص به آن ساحت را انجام می‌دهد و بر اساس روش آن موطن به کاوش مشغول می‌شود، به بیان آخر علوم موجود که دارای مراتب گوناگونی هستند نتیجه کاربست عقل در آن مرتبه است یعنی کاربست عقل در پدیده‌های تجربی، نتیجه‌اش علم تجربی خواهد بود و اگر عقل را در مرتبه تجریدی به کار ببریم نتیجه‌اش علم تجریدی خواهد بود. «پس محصولات عقلی به معنی وسیع آن، که شامل علوم طبیعی، انسانی، ریاضی و فلسفه می‌شود» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۴)؛ بنابراین یافته‌های چنین عقلی در پیشگاه خداوند حجت خواهد بود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ ث: ۱۱۵) حاصل سخن اینکه اگر دین شامل حقایق تکوینی و پدیده‌های طبیعی هم می‌شود که به واسطه اراده الهی ایجاد شده‌اند منبع فهم این حقایق تکوینی به عنوان منبع اثباتی این حقایق به حساب خواهند آمد. از این رو علوم تجربی که به واسطه عقل تجربی از این حقایق تکوینی که مورد اراده تکوینی خداوند است پرده برداری می‌کنند نه تنها علمی دینی‌اند بلکه محال است که این علوم دینی نباشند لذا قید و وصف دینی در علم تجربی دینی، وصف احترازی نمی‌باشد یعنی این‌گونه نیست که ما دو علم تجربی داشته باشیم یکی متصف به وصف دینی باشد و دیگری این‌گونه نباشد بلکه وصف دینی وصفی توضیحی است به بیان آخر، دین به معنای عام ناظر به سنتی است که در کتاب تکوین الهی موجود است که به واسطه علوم تجربی کشف و توصیف شده است از این رو

علوم تجربی هویتی دینی خواهند داشت؛ لذا علوم تجربی که مطابق با واقع هستند هرگز نسبت به دین لایبشرط و سکولار نخواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۴/۱۸۵).  
 نتیجه مدعای مذکور آن خواهد بود که علوم تجربی اثبات شده حجت شرعی هستند یعنی عالم و دانشمند علوم تجربی بنا بر آن چیزی که از حقایق تجربی فراچنگ او قرار گرفته است موظف است که عمل نمایند و باید بر اساس یافته تجربی خود در پیشگاه الهی جوابگو باشند. یعنی معذرت و منجزیت در علوم تجربی نیز همانند علوم حوزوی مطرح می‌باشد.

بنابراین تمامی علوم تجربی که راه به واقع برده‌اند کاشف از اراده تکوینی الهی هستند و از خواست خداوند در پدیده‌های طبیعی حکایت دارند از این رو در این نوع نگاه نه تنها علوم تجربی در مقابل دین نیستند بلکه خود، علمی دینی‌اند که کاشف از اراده تکوینی الهی دارند. لذا هیچ‌گونه تعارض و تضادی میان علم و دین به معنایی که ذکر شد وجود نخواهد داشت؛ زیرا همان‌گونه که قبلاً بیان شد تمام پدیده‌های نظام طبیعی عالم به اراده تکوینی او تنظیم و تنسيق شده‌اند و فعل حضرت باری تعالی محسوب می‌شوند. از این رو نه تنها میان منبع ثبوتی دین و منبع اثباتی دین تخالفی وجود ندارد بلکه علمی هم که بیانگر روابط پیچیده نظام عالم طبیعت است دینی خواهد بود. بنابراین هرچند که یافته‌های اندیشمندان علوم تجربی در حوزه پدیده‌های طبیعی شکل یافته‌است و این پدیده‌های طبیعی وابسته به اراده انسان نیستند و وجودی جدای از اراده انسان‌ها دارند اما پدیده‌های طبیعی نسبتی با کنش انسانی پیدا می‌کند. زیرا ما از پدیده‌های طبیعی استفاده کرده، آن‌ها را تحت تصرفات خود قرار می‌دهیم. از این رو نحوه تعامل ما با علوم تجربی نتایج فقهی، حقوقی را در پی خواهد داشت. یعنی چه بسا یافته‌های علوم تجربی مطابق با واقع باشد و موجب اطمینان عقلانی گردد و بر اساس همین اطمینان عقلانی و به لحاظ اصولی حجیت شرعی پیدا کند و ملاکی برای احتجاج فقهی گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ث: ۱۱۶). فرض کنید که دانشمندان علوم طبیعی و تجربی بر اساس

معیارهای دقیق تجربی اثبات کردند که فلان ماده برای بدن ضرر داشته و مایه مرگ انسان می‌شود در این صورت و از این حیث که علوم تجربی کاشف از اراده الهی هستند چنین علمی دینی خواهند بود اما از بُعدی دیگر همین یافته دانشمندان علوم تجربی ملاک و معیاری برای فتوای علمای دینی در این باره خواهد شد و سبب احتجاج آنان به فتوای فقهی آنان خواهد بود.

از ملاحظات و نقدهایی که به نظریه علم دینی و فرایند اسلامی‌سازی علوم از منظر استاد جوادی آملی وارد شده است ناظر به محل نزاع در این باره است. یعنی گویی بیان آیت‌الله جوادی آملی خروج از محل نزاع است؛ زیرا آنچه از نسبت میان علم و دین مورد توجه اندیشمندان است و نسبت حول محور آن بحث‌ها شکل یافته است ناظر به علوم تجربی با دین به معنای تشریحی آن است نه نسبت میان پدیده‌های طبیعی به عنوان دین با علوم تجربی؛ از این رو هرچند که ممکن است چنین نظریه‌ای قابل دفاع باشد اما بیان مذکور از محل بحث خارج است و اساساً مسأله نسبت دین و علم ناظر به این تبیین نبوده است. به بیان آخر سؤال اساسی این است که یافته‌های تجربی چه نسبتی با دین که عبارت است از «مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف: ۱۹) دارد؟ شاهد مدعا مذکور آن است که هیچ اندیشمندی لفظ دین را بر حقایق تکوینی صدق نمی‌دهد و توسعه معنایی دین و صدق آن بر حقایق تکوینی تنها در نظریه استاد جوادی آملی یافت می‌شود. لذا در میان اندیشمندان حوزه و دانشگاه تبیین مذکور از نظرات اختصاصی استاد جوادی آملی محسوب می‌شود؛ اگر تبیین ایشان در تحریر محل نزاع با تحریر محل نزاع مشهور فاصله‌ای نداشت نظریه ایشان در باره علوم تجربی و اسلامی‌سازی آن نباید از اختصاصات ایشان محسوب می‌شد. آنچه در میان محققان در رابطه میان علم و دین مسأله بوده این است که علم، خصوصاً علم تجربی چه نسبتی با دین تشریحی که مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است دارد؟ بنابراین به نظر می‌رسد که تصرف در معنای دین و نسبت

سنجی آن با علم تجربی خروج از محل نزاع و ایجاد مسأله‌ای جدید است. قابل ذکر است که بخشی از نظریه ایشان ناظر به نسبت میان علوم تجربی با نقل است اما محور اساسی در نظریه ایشان آن چیزی است که بیان شد. البته ناگفته نماند که محققى مثل استاد جوادی آملی یا هر صاحب اندیشه‌ای دیگر که واجد مبانی اختصاصی است می‌تواند مسأله را توسعه دهد و تحریری جدید از محل نزاع ارائه دهد اما این توسعه ممکن است مایه ایجاد مسأله‌ای نو و تازه گردد که با مسأله قبلی کاملاً متمایز باشد و از قضا در مسأله مذکور نیز این‌گونه است یعنی استاد جوادی آملی مسأله‌ای جدید ارائه کرده است که با محل بحث میان اندیشمندان متمایز است.

## ۲-۵. نسبت عقل تجربی و نقل

آیت‌الله جوادی آملی با مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برگرفته از مبانی قویم حکمت متعالیه باورمند است که منابع معرفتی دینی همدوش و در کنار هم پرده از اراده الهی برمی‌دارند لذا در مقام ثبوت هیچ تنافی میان منابع معرفتی نیز وجود ندارد. اما گاه ممکن است که در مقام اثبات میان منابع معرفت دینی اختلاف و تباینی وجود داشته است. بنابراین تمایزی که نظریه ایشان با برخی از نظریات در این حوزه وجود دارد در این است که برخی باورمنداند میان علم و دین ممکن است تعارضی رخ نماید اما آیت‌الله جوادی آملی علوم تجربی را به عنوان منبع معرفتی و اثباتی دین برشمرد، لذا تعارض میان علم و دین را منتفی می‌داند. اما نفی یکسره تعارض را نمی‌پذیرد بلکه باورمند است که اگر تعارضی به ظاهر رخ می‌نماید در ناحیه منابع اثباتی دین است یعنی چه بسا امکان تعارض میان عقل به معنای عام آن، به عنوان منبع معرفت دینی با نقل به عنوان منبع معرفتی دیگر دین وجود دارد. «همان‌گونه که در درون ادله نقلی فراوان با موارد تعارض و تخصیص و تقیید روبه‌رو هستیم، میان ادله نقلی با دلیل عقلی نیز این اتفاق می‌افتد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۷۳).

مثلاً علم تجربی که محصول کاربست عقل تجربی است گاه با نقل به عنوان منبع معرفتی دین تعارض پیدا می‌کنند آیت‌الله جوادی‌آملی برای برون‌رفت از تعارض ظاهری میان محصول عقل تجربی و نقل راه کاری را ارائه می‌دهد به این صورت که اگر رهاورد عقل تجربی یقینی از سنخ تجربیات باشد چنین دلیلی قابل اعتنا است اما اگر دلیلی تجربی در حد فرضیه باشد و به نصاب یقین تجربی بار نیافته باشد قابل اعتنا نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۲) حال اگر قضیه‌ای تجربی به واسطه کاربست عقل تجربی با نقل تعارض پیدا کرد و از قضا دلیل تجربی نیز یقینی از سنخ تجربیات را فراروی ما قرارداد، در این صورت محصول عقل تجربی در قالب مقید و یا مخصص لبی مایه تخصیص و تقیید دلیل نقلی خواهد شد و بر آن مقدم خواهد شد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۳/۱).

## ۲-۶. نسبت دین با علوم انسانی

آیت‌الله جوادی‌آملی هرچند علوم تجربی را یکسره دینی می‌داند اما در نسبت میان علوم انسانی نظیر فرهنگ، هنر، سینما، سیاست و... با دین به گونه‌ای دیگر سخن رانده و معتقد است که مطلق علوم انسانی لزوماً دینی نیستند و گاه علوم انسانی در مقابل دین به معنای خاص قرار می‌گیرند. زیرا علوم انسانی علمی هستند که موضوع‌شان ناظر به فعل انسانی است برخلاف علوم تجربی که موضوع‌شان فعل الهی است. بنابراین معیار پایه‌ای در اتصاف علوم به وصف دینی این است که علم، قول و خواسته تشریحی الهی را مورد بررسی قرار می‌دهد و یا این که فعل و اراده تکوینی الهی را مورد کاوش قرار می‌دهد از این رو علوم انسانی چون علمی هستند که موضوع‌شان قول و فعل انسانی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷ الف: ۲۴۰/۴۷) بنابراین نسبت به وصف دینی و عدم دینی بودن لایشرط است یعنی ممکن است که متصف به وصف دینی شود و ممکن است حتی مخالف با محتوای دین و متعارض با دستورات الهی باشد زیرا دین است که رسالت

تبیین پدیده‌ها با کمال انسان و مصالح انسانی را بر عهده دارد و نحوه تعامل انسان با پدیده‌ای مادی و غیرمادی را ارزش‌گذاری می‌کند و تکلیف انسان را در برخورد با آن تبیین می‌نماید. حال اگر یافته‌های علوم انسانی با مصالح و مفاسد و قوانین و دستوراتی که دین ارائه می‌دهد تطابق داشته باشد چنین علوم انسانی حتماً دینی خواهند بود در غیر این صورت مخالف با دین خواهند بود.

## نتیجه‌گیری

آیت‌الله جوادی‌آملی با عنایت به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برگرفته از حکمت متعالیه و با کاربست عقل تجربی به‌عنوان منبع اثباتی، علوم تجربی را در حوزه علوم دینی قرار داده و همه علوم تجربی را دینی دانسته درصدد رفع تعارض میان علوم تجربی و دین برآمده است به گونه‌ای که مدعی است نه تنها علم و دین هیچ‌گونه تعارض و تباینی ندارند بلکه علوم تجربی از محال است که دینی نباشد از این رو قید دینی در علوم تجربی دینی را قیدی توضیحی می‌داند. استاد جوادی‌آملی با عنایت به تمایز علوم به واسطه موضوعات مدعی است موضوع علوم تجربی فعل‌الهی است از این رو تمامی علوم تجربی دینی‌اند و پرده از اراده تکوینی الهی بر می‌دارد. آیت‌الله جوادی‌آملی معامله‌ای که با علوم تجربی کرد با علوم انسانی این‌گونه نکرد بلکه باورمند است که علوم انسانی می‌تواند دینی یا غیردینی باشد.

## فهرست منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم، بنیاد بین المللی اسراء.
  ۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، معرفت شناسی در قرآن، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ الف)، دین شناسی، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ب)، سروش هدایت، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ الف)، ادب فنای مهربان، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ب)، ادب فنای مهربان، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ث)، اسلام و محیط زیست، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ت)، حق و تکلیف، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ پ)، تجلی ولایت، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ الف)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
- اسراء.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ ب)، ادب فنای مهربان، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ پ)، آفاق اندیشه، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ ث)، انتظار بشر از دین، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ الف)، تفسیر تسنیم، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ به)، تفسیر تسنیم، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، تفسیر تسنیم، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، تفسیر تسنیم، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷ الف)، تفسیر تسنیم، قم: بنیاد بین المللی اسراء.
  ۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷ ب)، سروش هدایت، قم: بنیاد بین المللی اسراء.

۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱)، علم دینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. صدرالدین شیرازی (۱۳۶۶)، تفسیر قرآن کریم، قم: بیدار.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۲۶. یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۲)، بهار و تابستان، «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات»، حکمت عرفانی، شماره اول، صص ۷-۲۴.