

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی علم دینی در اندیشه ابن حزم قرطبی

ک. فریدین جمشیدی مهر / استادیار گروه الهیات (فلسفه) دانشگاه گنبد کاووس

fjamshidi@gonbad.ac.ir  orcid.org/0000-0001-7337-9224

m.a.mohammadpour65@gmail.com

محمدعلی محمدپور فخرآبادی / کارشناس ارشد شیعه‌شناسی دانشگاه قم

darabikokab@yahoo.com

کوکب دارابی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، چستی علم دینی با مطالعه موردی دیدگاه ابن حزم قرطبی است. یافته اصلی این پژوهش - که به‌شیوه کتابخانه‌ای در جمع‌آوری مطالب و توصیف و تحلیل عقلانی داده‌ها به‌نگارش درآمده - آن است که از دیدگاه ابن حزم، ملاک دینی بودن علم این است که علم از طریق منع یا غایت خود با دین در ارتباط باشد و همین مطلب وجه تمایز ابن حزم با دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر مانند آیت‌الله جوادی آملی است که ملاک دینی بودن علم را به موضوع یا همان معلوم می‌دانند. ابن حزم براساس اهداف بشری، علوم را به دو دسته دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و علم اخروی را به‌نام «علم شریعت» معرفی می‌نماید. به اعتقاد او، علم شریعت به‌علاوه همه علومی که در خدمت علم شریعت هستند، به میزانی که به علم شریعت خدمت می‌کنند، علم دینی به‌شمار می‌آیند؛ درحالی‌که وی از اشتراک لفظی معنای دنیا و آخرت غافل بوده است.

کلیدواژه‌ها: ابن حزم، علم، معرفت، علم شریعت، علم دینی، دنیا، آخرت.

ابومحمد علی بن احمد، معروف به ابن حزم اندلسی یا قرطبی (۳۸۴-۴۵۶ق)، از سرشناس ترین اندیشمندان مسلمان مربوط به غرب جهان اسلام است. او شخصیتی پرکار بود؛ تا آنجا که فرزندش /بورافع مصنفات او را تا چهارصد جلد بیان کرده است (صالح، ۲۰۱۰، ص ۴۶) که غالب آنها در تحولات روزگار از بین رفته‌اند. برخی، آثار باقی‌مانده از ابن حزم را تا ۱۳۶ جلد کتاب و رساله برشمرده‌اند (ناجی، ۲۰۱۵، ص ۳۹). آثار متعدد و آرای متنوع او در امور مختلف، از شخصیتی دارای ابعاد گوناگون علمی خبر می‌دهند (کربن، ۱۳۹۶، ص ۲۶۳).

ابن حزم که در دفاع از دین - مبتنی بر برداشت خود از آن - بسیار سرسخت، متعصب و دارای قلمی تیز و تلخ بود، در دفاع از فلسفه و خصوصاً منطق هم بسیار جدی و پرکار بود. دلبستگی او به منطق و علوم عقلی و دفاع از آن، مربوط به دوره‌ای از تاریخ جهان اسلام است که این علوم را کفر و شر می‌دانستند. استدلال مخالفان منطق و فلسفه این بود که فلسفه شر است و منطق مدخل فلسفه است و مدخل شر، شر است؛ بنابراین، منطق نیز شر است. براساس همین استدلال، آنها اشتغال به منطق را هم - به‌مانند فلسفه - مستلزم خروج از دین برمی‌شمردند (ابراهیم، بی‌تا، ص ۱۰۴). ابن حزم در پاسخ به همین جماعت، که او را به سبب پرداختن به منطق و نوشتن کتاب منطق سرزنش می‌کنند و آن را خلاف شریعت می‌دانند، می‌گوید:

کسی که منزلتش در فهم همین مقدار است، باید برگردد و کتاب الفبا را بخواند. باید از این جماعت پرسید که آیا شما از منطق چیزی می‌فهمید یا نه؟ اگر می‌فهمید، روشن کنید که کجای منطق از منکرات و خلاف شریعت است؛ و اگر نمی‌فهمید، چگونه برای چیزی که علم ندارید، حکم صادر می‌کنید؟ آیا این جماعت کلام خدا را نشنیده‌اند که می‌فرماید: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» (یونس: ۳۹) (ابن حزم، ۲۰۰۷ الف، ص ۸۷ و ۸۶).

یکی از عرصه‌هایی که او به تفصیل و با جزئیات بسیار بدان ورود کرده، مسئله علم و معرفت است. ابن حزم هرگز مانند فیلسوفان بنام اسلامی، در باب ماهیت علم یا مسائل مربوط به معرفت‌شناسی، مانند حل مسئله صدق، علم حصولی و حضوری، وجود ذهنی و مانند آن، سخن نگفته؛ بلکه او در باب اقسام علم، طبقات مختلف علوم، شرافت برخی از علوم بر برخی دیگر و مانند آن قلم زده است. این شیوه از پژوهش، کاملاً مبتنی بر دیدگاه‌های دینی و کلامی اوست. از آنجا که ابن حزم عالم را به دنیا و عقبا منحصر می‌داند، تمام افعال اختیاری انسان را در جهت نیل به دنیا یا آخرت تفسیر می‌کند. براین اساس، اعمال انسانی - که شامل تحقیقات علمی و پژوهش‌های معرفتی هم می‌شود - یا در جهت نیل به دنیا و مطامع آن است یا در جهت آخرت و در راستای کسب درجات مختلف آن. چون دنیا زوال‌پذیر، ناچیز و کم‌فایده است، بنابراین، اعمال اخروی بر اعمال دنیوی ترجیح دارند. براساس همین ملاک، بحث کردن در باب بسیاری از مسائل صرفاً نظری که فایده اخروی ندارد، برای ابن حزم بی‌دلیل و توجیه‌ناپذیر است. ابن حزم به علم شریعت و علوم دینی بسیار بها می‌دهد و سایر علوم را در ذیل علوم دینی ارزش‌گذاری می‌کند. پرسش اصلی این مقاله، شاخص‌های علم دینی در اندیشه ابن حزم است. با جست‌وجویی که در منابع معتبر داخلی صورت گرفت، هیچ پژوهش مستقلی در این زمینه - چه در قالب کتاب و چه در قالب مقاله و پایان‌نامه - صورت نگرفته است.

۱. تعریف و مصادیق علم

ابن حزم «علم» و «معرفت» را به یک معنا می‌داند. از منظر او، علم به یک چیز، همان معرفت به آن است که عبارت است از اعتقاد و یقین به چیزی، آن‌گونه که هست؛ به طوری که شکی درباره آن باقی نماند: «و حد العلم بالشیء هو المعرفة به، أن نقول العلم و المعرفة إسمان واقعان علی معنی واحد و هو اعتقاد الشیء علی ما هو علیه و تیقنه به و ارتفاع الشکوک عنه» (ابن حزم، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۲۴۶).

ابن حزم معتقد است که هرچه آموختنی است، از مصادیق علم است؛ بنابراین، خیاطی، تجارت و کشاورزی نیز به‌مانند ریاضیات، فلسفه و نجوم علم‌اند (ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱، ص ۸۱). براساس همین دیدگاه، او هیچ تمایزی میان علم و هنر قائل نیست و هنر را هم در ذیل علم تعریف می‌کند؛ همان‌طور که مهارت‌های عملی را هم که متکی به آموختن‌اند، از سنخ علم می‌داند.

۲. اهمیت علم‌اندوزی در دیدگاه ابن حزم

ابن حزم بر علم‌آموزی و دانش‌پژوهی تأکید فراوان دارد؛ به طوری که معتقد است: اگر قوه تمییز - که ملاک کرامت انسانی و شرافت او بر بسیاری از مخلوقات است - در راه اکتساب علوم به کار گرفته نشود، در حقیقت، ودیعه الهی تزیین شده و در امانت او خیانت صورت گرفته است. وی می‌گوید: «بر انسان واجب است که ودیعه الهی را تزیین نکند و آن را مهمل و بی‌کار نگذارد؛ بلکه بر او فرض است که با به‌کارگیری آن در چیزی که برای آن آفریده شده، از این قوه صیانت کند» (همان، ص ۶۱).

ابن حزم از جهت دیگر، فراگیری علم را مهم می‌داند و آن اینکه علم‌اندوزی نوعی مشارکت و معاونت در تقواست. او می‌گوید: از امور زشت و قبیح این است که انسان در مدت اندکی که در این دنیا زندگی می‌کند، عمرش را به بطلان، معصیت و ظلم بگذراند و در کسب معارف بی‌رغبت باشد؛ و این چیزی جز حماقت نیست (همان، ص ۸۳). او به تبع استاد خود / ابو عبدالله محمد بن حسن مَدْحِجی، کسی را که عاقل و بی‌کار است و نه خدمتی به جامعه دارد و نه در پی کسب معرفتی تلاش می‌کند، سربار جامعه می‌داند و می‌گوید: آیا چنین شخصی حیا نمی‌کند که سربار همه عالم شده است و خود هیچ کمکی نمی‌کند و باری بر نمی‌دارد؟ (همان) / ابن حزم شماتت خود را به آیه شریفه «و تَعَاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوَى» (مائده: ۲) مستند می‌داند و معتقد است که هر آنچه مصلحت دینی و اخروی انسان در آن باشد، از مصادیق بر و تقواست؛ به شرطی که در مسیر وصول به خدا و در جهت اجرای اوامر الهی باشد. از مصلحت دنیوی بالاتر این است که انسان بعد از اصلاح اعتقادات و اعمال خود، دینی را که مردم برای آن خلق شده‌اند، به آنان بیاموزد و آنها را به جانب رضای الهی سوق دهد و از ظلمت محض به نور خالص برساند (همان، ص ۸۴).

۳. هدف از علم‌آموزی

از دیدگاه ابن حزم، ملاک ارزیابی هر چیزی آخرت است. هر امری که برای آخرت و مراتب و درجات آن مفید و مثمر باشد، نسبت به امور دیگر شرافت بیشتری دارد. استدلال او این است که عوالم هستی، در دنیا و آخرت منحصر

است؛ بنابراین، اهداف انسانی در انجام هر عمل اختیاری، یا دنیوی است یا اخروی. از آنجاکه دنیا زایل‌شدنی، ناچیز، پرمشقت و کم‌فایده است و آخرت جاودان و دائمی است و لذا باید آن میراً از رنج و مشقت است، بنابراین، اهداف اخروی بر اهداف دنیوی برتری دارند و براین‌اساس هیچ عمل دنیوی در مقابل اعمال اخروی بها و ارزشی ندارد (همان، ص ۶۴).

علم‌اندوزی هم به‌عنوان یک عمل اختیاری، یا برای مطامع دنیوی است یا برای درجات اخروی. علم‌اندوزی برای دنیا نیز یا برای طلب مال و ثروت است یا برای حفظ (و برگرداندن) صحت و سلامت جسم و تن. از نگاه/بن‌حزم، اهداف دنیوی برای علم‌اندوزی چندان موجه نیستند و اگر انسان با همین عقل معاش هم محاسبه کند، متوجه می‌شود که برای کسب دنیا، راه علم‌اندوزی راه مناسب و به‌صرفه‌ای نیست؛ زیرا برای کسب مال، باید سال‌های متمادی به‌سختی درس بخواند، رنج بکشد، شب‌بیداری داشته باشد تا بعد از عمری گرسنگی و نداری، با تن رنجور به پست و مقامی برسد که شاید پول و ثروتی برایش به‌همراه داشته باشد؛ درحالی‌که اگر به‌دنبال کشاورزی، ساخت‌وساز و آباد کردن زمین یا تجارت می‌رفت و حتی اگر خدمت سلطان می‌کرد، خیلی زودتر و بیشتر و بهتر به مال دنیا دست می‌یافت. اگر هم با کسب علم، به‌دنبال تخصص در علم طب باشد تا بتواند سلامتی خود را حفظ کند و اگر صحت و سلامت از او رخت بر بسته، آن را برگرداند، باز هم کار بی‌بهره‌ای مرتکب شده است؛ زیرا عمری تن خود را در راه کسب علم به‌زحمت می‌اندازد و بدن خود را رنجور و جوانی خود را فانی می‌کند تا علمی کسب کند که سلامتی را برایش به‌ارمغان آورد؛ و این چیزی جز نقض غرض نیست (همان). /بن‌حزم علم‌طلبی دنیوی را شبیه به این می‌داند که انسان یک شمشیر هندی قاطع و برآنی را با رنج و زحمت بسازد و بعد آن را برای خرد کردن سبزیجات یا شکستن استخوان در قصابی به کار برد یا اینکه یک ساختمان مجلل و شیک را برای ذخیرهٔ علوفه بنا کند (همان).

از نگاه/بن‌حزم، علم ارزش ذاتی ندارد؛ بلکه بسته به اینکه چه فایده و منفعتی برای انسان به‌همراه داشته باشد، باید مورد توجه واقع شود. این همان فایده‌گرایی/بن‌حزم در عرصهٔ دانش‌آموزی است. از نگاه/بن‌حزم، هر علمی که فایدهٔ بیشتری به‌همراه داشته باشد، شایستهٔ آموختن است؛ و چون هیچ علمی نمی‌تواند مانند علم شریعت به انسان فایده برساند، پس شریف‌ترین و مهم‌ترین علم، علم شریعت است (همان).

۴. اقسام علم از دیدگاه ابن‌حزم

/بن‌حزم در مواضع متعدد از آثار خود، به‌ویژه در کتاب معروف *التقریب لحد المنطق*، در باب اقسام علم و معرفت سخن گفته است (مرادی و جلالی، نظریه معرفت‌شناسی/بن‌حزم). این کتاب از همان زمان نگارش به‌عنوان منبعی غنی برای بحث معرفت شناخته شده بود (اندلسی، ۱۹۱۲، ص ۷۶).

او در این کتاب، معارف و علوم هر عارف و عالمی را در دو طبقه تقسیم می‌کند: اول، آن چیزی که انسان با فطرت خود و به‌موجب خلقت خود که به نطق آراسته شده است، درک می‌کند؛ مانند اینکه «کل از جزء بزرگ‌تر

است» و اینکه «کسی که قبل از تو متولد نشده، از تو بزرگ‌تر نیست» و مانند اینکه «دو نصف یک عدد، با مجموع آنها مساوی است» و مانند اینکه «بودن یک جسم در دو مکان مختلف و در زمان واحد، محال است». دسته دومی که در همین طبقه جای می‌گیرند، اما با دسته اول متفاوت‌اند، هر آن چیزی است که انسان با حواس خود ادراک می‌کند؛ مانند اینکه «آتش داغ است» و «یخ سرد است» و «صبر تلخ است» و «خرما شیرین است» (ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ الف، ص ۲۸۵).

کسی نمی‌داند که معرفت به این دو دسته چگونه برای او حاصل می‌شود و صحت آن چگونه است و با چه معیاری سنجیده می‌شود؛ بلکه صرفاً باید گفت که این، فعل خداوند عزوجل در نفس آدمی است و در نتیجه، انسان مجبور است که آنها را درک کند و از خود اختیاری ندارد. این معارف، به فرد یا افراد خاصی اختصاص ندارد؛ بلکه عمومی است و همگان، یعنی هر آن که صاحب تمییز است و مرض و آفتی به ذهن و درک او اصابت نکرده، در آن مشترک است. از سوی دیگر، هر کسی می‌داند که دیگران هم به این معارف آگاه و مطلع‌اند (همان، ص ۲۸۶).

ابن حزم علوم و مسائل نقلی را هم که مبتنی بر صدق گفتار راویان است، در دسته دوم از همین طبقه جای می‌دهد؛ مثلاً اینکه ما علم داریم به اینکه فیل موجود است، اما تا به حال آن را ندیده‌ایم یا اینکه مکان‌هایی مانند مصر و مکه در دنیا وجود دارند، یا موسی علیه السلام، عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله و سلم وجود داشته‌اند یا واقعه صفین و جمل اتفاق افتاده‌اند، همگی از این زمره‌اند (همان).

او می‌گوید: این دو دسته که در طبقه اول از علوم و معارف قرار دارند، هرگز نمی‌توانند مورد شک واقع شوند و جایز نیست که کسی بر صحت آنها دلیلی طلب کند، مگر کسی که از عقل بهره‌چندانی ندارد و جهل بر او غالب است. این دو دسته اساس و پایه همه دلایل‌اند و بنیاد استدلال به‌شمار می‌آیند و همه براهین - هرچند با واسطه‌های فراوان - به این دو دسته برمی‌گردند (همان، ص ۲۸۷).

نتایج استدلال‌های بشری، هرچه به این معارف نزدیک‌تر و کم‌واسطه‌تر باشند، بیان و تبیین آنها آسان‌تر است و در مقابل، هرچه از این معارف دورتر و با واسطه‌های بیشتری باشند، بیان آنها مشکل‌تر و سخت‌تر خواهد بود. البته دوری و نزدیکی، در حقانیت این استدلال‌ها دخالتی ندارد و نمی‌توان استدلال‌های کم‌واسطه‌تر را نسبت به آنهایی که واسطه‌های بیشتری دارند، حق‌تر دانست؛ بلکه در میزان حقانیت، مشترک و مساوی‌اند (همان، ص ۲۸۸).

طبقه دوم از طبقات علوم و معارف، آنهايي هستند که برای اثبات آنها نیازمند به استدلالیم و به‌خودی‌خود روشن و واضح نیستند.

همان‌طور که گذشت، طبقه اول بنیاد معارف طبقه دوم به‌شمار می‌رود. اموری مانند توحید خداوند، ربوبیت و ازلیت او، نبوت و آنچه شرایع آورده‌اند از احکام و عبادات، داخل در این طبقه‌اند و نیز مسائلی که در علوم طبیعی مطرح می‌شوند، در این طبقه جای می‌گیرند.



ابن‌حزم می‌گوید: غیر از این دو طبقه، علمی وجود ندارد و هیچ کس جز از این دو وجه نمی‌تواند صاحب علم باشد؛ مگر مقلدی که ادعای علم می‌کند، اما در حقیقت عالم نیست؛ هرچند اعتقاد او حق و مطابق با واقع باشد (همان).
 ابن‌حزم علوم بشری را از جهت اشتراکی یا اختصاصی بودن در میان امت‌ها، به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: علمی که میان همه امت‌ها مشترک‌اند و علمی که در امت‌های مختلف، متفاوت و متمایزند. از نگاه او، علوم چهارگانه نجوم، عدد [حساب]، طب و فلسفه، علمی‌اند که در دسته اول جای دارند و همه امت‌ها در همه زمان‌ها در آن مشترک‌اند. علم شریعت، تاریخ و زبان [ادبیات]، علمی‌اند که در هر امتی با امت دیگر متفاوت است. علم شریعت در امت اسلامی شامل چهار شاخه علم قرآن، علم حدیث، علم فقه و علم کلام می‌شود (ابن‌حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ب، ص ۷۸ و ۷۹).

برای تشخیص علم شریعت از غیر آن، باید به منبع آن توجه کرد. علم شریعت علمی است که از منبع وحیانی حاصل شده است. بنابراین، علم قرآن ذاتاً در زمره علم شریعت است؛ ولی علم حدیث، علم فقه و علم کلام، به‌شرطی که از پشتوانه عقل و برهان برخوردار باشند، علم شرعی به‌شمار می‌آیند. ابن‌حزم معتقد است که الهام و سخن امام معصوم بدون پشتوانه عقلی، خارج از علم شریعت است. توضیح آنکه او - غیر از وحی - منبع علم و معرفت را به حس و عقل منحصر می‌داند و معتقد است که انسان در بدو تولد از هر علم و شناختی بی‌بهره است و به‌صورت غریزی از حواس خود بهره می‌گیرد تا کم‌کم به شناخت جهان پیرامون خود دست یابد. بعد از گذر سنین کودکی، انسان به‌تدریج می‌تواند از عقل خود بهره گیرد. بنابراین از دیدگاه او، معرفت عملی

است مربوط به نفس عاقله که از طریق استخدام حواس و عقل به آن نائل می‌شود (معوض، ۱۳۹۵ق). معرفت حق تعالی هم جز با این ابزار، یعنی حس و عقل، حاصل نمی‌شود. به اعتقاد او، در اکتساب معارف باید اجتهاد کرد و منظور از اجتهاد، تلاش عقلانی صحیح برای کسب معارف است؛ اعم از اینکه این معارف، شرعی باشند یا غیر آن. بر این اساس انسان نمی‌تواند برای نیل به این مقصود، به الهام تکیه کند: «و لا شیء یعلم بالإنهام» (ابن حزم، ۲۰۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶)؛ همان‌طور که در کسب معرفت، سخن امام معصوم هم معتبر نیست؛ با این استدلال که به مقلد امام معصوم گفته می‌شود: از کجا صحت کلام امام را دریافتی؟ «و یقال لمن قال بالإنمام: بأی شیء عرفت صحة قول الإمام...؟» (همان) این انکار/بن‌حزم به دلیل مبنایی است که او بر آن تکیه می‌کند و آن این است که تقلید، در کسب معرفت هیچ جایگاهی ندارد (سعد، ۲۰۰۹، ص ۲۰۲). بر این اساس، استناد به سخن امام معصوم هم شعبه‌ای از تقلید است که باطل می‌باشد.

ابن حزم در نفی اعتبار کلام معصومان، ناسازگار با مطالب قبل سخن می‌گوید و آنچه را جزء مسائل نقلی می‌داند و ادعا می‌کند که به شرط صدق راویان، قابل شک و تردید نیست، اکنون با وجود شرط عصمت، از دایره اعتبار خارج می‌داند؛ درحالی که پرواضح است که عصمت از صداقت معتبرتر است. به علاوه اینکه تأمل در گفتار ابن حزم، ناسازگاری درونی آن را آشکار می‌کند. توضیح آنکه عصمت به معنای مصونیت از گناه و خطاست. بر این اساس، معصوم خود عامل اعتبار است؛ پس چگونه می‌توان برای اعتبارسنجی کلام او، به دنبال توجیه و استدلال بود؟ بطالن سخن ابن حزم، به مانند بطالن سخن کسی است که برای تنویر نور به دنبال منبع نوری باشد؛ درحالی که نور به ذات خود روشن است و نیازمند به منبع نوری دیگری نیست.

ابن حزم علاوه بر حس و عقل، وحی و کتاب الهی را به عنوان منبع دیگری برای معرفت معرفی می‌کند و تمسک به آن را در زمره تقلید مذموم بر نمی‌شمارد: «إنه لا طریق إلى العلم أصلاً إلا من وجهین... ما أوجبه بديهته العقل وأوائل الحس... والقرآن الذی أتی به هو عهد الله تعالی إلینا...» (ابن حزم، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۴۱۹). البته اگر کسی بخواهد آیات الهی را به معنایی غیر از معنای ظاهری تفسیر کند، یا باید برای آن برهان و استدلال عقلی داشته باشد یا تفسیر او مطابق حس ضروری و روشن باشد (فروخ، ۱۳۶۷ق).

علاوه بر علم قرآن، حدیث، فقه و کلام، علم اخلاق هم به شرط صحت نیت، در زمره علم شریعت است. اگر انسان برای نیل به سعادت حقیقی در پی کسب علم اخلاق باشد، حصه‌ای از علم دینی را پیگیری کرده است. از دیدگاه ابن حزم، علم اخلاق ملازم با خود اخلاق است. او صرف علم به فضایل را برای آراستن به آنها و علم به رذایل را برای پرهیز از آنها کافی می‌داند (علی، ۱۹۸۷، ص ۲۷۵ و ۲۷۷) و می‌نویسد: اساساً اخلاق چیزی جز علم به فضایل و رذایل نیست: «إذ إنه یعلم حسن الفضائل فیأتیها الإنسان و یعلم قبح الرذائل فیتجنبها» (ابن حزم، ۲۰۰۷، ص ۲۴۳ و ۳۴۶). بر این اساس، ابن حزم علم را مقوم هر فضیلتی می‌داند؛ همان‌طور که چهل مقوم هر رذیلتی است (بقطر، ۱۳۵۲ق). کسی که علم به فضیلت نداشته باشد، نمی‌تواند به آن آراسته شود؛ مگر اینکه از طبعی صاف و زلال برخوردار باشد که این امر هم به انبیاء ﷺ اختصاص دارد (ابن حزم، ۲۰۰۷، ص ۳۴۶).

بعد از روشن شدن شاخه‌های مختلف علم شریعت، باید دانست که در دینی بودن علم شریعت شکی نیست. در حقیقت، همه شاخه‌های علم شریعت، یا به‌صورت ذاتی یا به‌پشتوانه عقل و اجتهاد، دینی هستند و برای اثبات دینی بودن آنها نیاز به استدلال وجود ندارد.

علوم شش‌گانه دیگر - اعم از علوم مشترک با سایر امم و علوم اختصاصی - ذاتاً دینی نیستند؛ بلکه ذات و ماهیتی غیردینی - نه ضددینی - دارند. اگر کلام/ابن‌حزم را با عبارات امروزی ترجمه کنیم، می‌توانیم چنین بگوییم که او این علوم را کاملاً سکولار و جدا از دین می‌داند و آنها را به هیچ شریعتی وابسته نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر، همان‌طور که علم نجوم، اسلامی و غیراسلامی ندارد، علم طب هم به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شود. فلسفه، تاریخ، زبان و حساب هم کاملاً متمایز از دین‌اند و به اسلامی و غیراسلامی متصف نمی‌شوند.

۵. علم دینی از دیدگاه ابن‌حزم

همان‌طور که گذشت، ابن‌حزم میان علم - بجز علم شریعت - و دین تلازمی نمی‌بیند و آنها را دو عرصه متفاوت و متمایز تفسیر می‌کند؛ اما به‌اعتقاد او، علم به‌گونه‌ای است که می‌تواند در خدمت دین قرار گیرد و مفهوم علم دینی از همین‌جا شکل می‌گیرد. علمی که در خدمت دین باشد، علم دینی است؛ اما علمی که خدمت‌گزار دین نباشد، دینی نیست (ابن‌حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ب، ص ۸۱). این بدان معناست که ذات علم با ذات دین متفاوت و متمایز است؛ زیرا ابزار و صاحب ابزار، از نظر ذاتی و ماهوی از یکدیگر مستقل‌اند.

ملاک خدمت‌گزاری یک علم برای دین آن است که آن علم در یکی از عرصه‌های کاملاً دینی مفید و مثمر باشد؛ مثلاً علم نجوم می‌تواند در تعیین اول ماه - که در شریعت اسلام از اهمیت بسزایی برخوردار است - کمک کند یا علم جغرافیا و علم ریاضیات می‌توانند در تعیین قبله، در محاسبه ارث و مانند آن یاور دین باشند (همان)؛ اما علمی را که صرفاً یک قانون طبیعی را تبیین می‌کند، مانند بسیاری از مباحث علوم تجربی، و نیز علمی را که صرفاً در خدمت عمل دینی یا اخلاقی باشد، نه در خدمت علم شریعت، نمی‌توان علم دینی به‌شمار آورد. برای مثال، نمی‌توان طب را از آن جهت که خدمت به بندگان خداست، علم دینی شمرد. بنابراین، ملاک دینی بودن علم آن است که در خدمت خود دین - یا به‌عبارت‌بہتر - در خدمت علم شریعت باشد؛ اما علمی که در خدمت عمل دینی یا اخلاقی هستند، علم دینی به‌شمار نمی‌آیند.

بنابراین به‌عقیده ابن‌حزم، اگرچه قله علوم دینی علم شریعت است، اما به علم شریعت هم منحصر نیست؛ بلکه هر علمی که در مسیر منافع اخروی بشریت باشد، به‌عبارت‌دیگر در خدمت علم شریعت باشد، به وسعت خدمتی که انجام می‌دهد، علم دینی به‌حساب می‌آید. او ضمن نهي از دنیاطلبی می‌گوید: نباید از طریق علم به‌دنبال کسب دنیا و امور دنیوی بود که در حقیقت، افضل را به ادنی عوض کردن است و باید در نهان و آشکار تقوای الهی پیشه کرد که تقوا زینت عالم است (همان).

غرض از بودن ما در دنیا و نیز مطلوب ما در تعلّم علوم، آموختن علمی است که خداوند از ما خواسته است و ما بدان مأمور شده‌ایم و به واسطه آن علم، از تاریکی و مهالک خلاصی می‌یابیم؛ و آن علم چیزی جز علم شریعت نیست. باید بعد از تعلّم آن، به تعلیم و عمل به آن همت گماشت و نمی‌توان به صحت معرفت به شریعت اذعان کرد، مگر اینکه علم به احکام الهی حاصل شود [یعنی هر معرفتی که احکام الهی را نادیده بگیرد، در حقیقت، معرفت درست به شریعت نیست]. پس هر علمی، تا آنجا که ما را به این مهم برساند، مطلوب است؛ مثلاً برای معرفت به وصایای نبی ﷺ و آنچه علمای دینت بر آن اتفاق یا احیاناً اختلاف داشته‌اند، لازم است که دربارهٔ روایان اخبار و ناقلان، شناخت حاصل کرد تا بتوان روایان مقبول را از غیرمقبول تمییز داد. معرفت احکام الهی در کتاب وحی و معرفت وصایای نبی و اجماع علما، جز با شناخت ادبیات عرب و قواعد صرفی و نحوی حاصل نمی‌شود؛ پس تا آنجا که در معرفت به شریعت لازم است، باید به زبان عربی تسلط یافت. شناخت افراد و انساب، صرفاً برای تشخیص روایان مقبول نیست؛ بلکه این معرفت لازم و ضروری است تا بفهمیم چه کسی برای مسند امامت شایسته است و چه کسی شایسته نیست؛ و نیز بفهمیم انصار - که مأمور شده‌ایم به نیکانشان نیکی کنیم و از بدانشان بگذریم - چه کسانی‌اند؛ و نیز این علم برای شناخت اولی‌القربی - که صدقه دادن به آنها حرام است - ضروری است (همان، ص ۸۱و۸۲).

از علم حساب به اندازه‌ای که بتوان قبله و جهت آن را شناخت، واجب است که بیاموزیم؛ و همین‌طور این علم برای دانستن کیفیت تقسیم ارث و غنیمت هم ضروری است؛ و علم هیئت نیز برای تشخیص اوقات نماز لازم است. علم کلام هم برای شناخت حقیقت برهان واجب می‌باشد. /بومحمد قرطبی با اینکه قبلاً علم طب را تخطئه کرده و آن را در زمرهٔ علوم دنیوی برشمرده بود، در کلامی ناسازگار می‌گوید: در شریعت واجب است که امراض، عیوب و بیماری‌ها و درمان آنها شناخته شود و این همان علم طب است.

/ابن حزم در ادامه با یک ادعای نه‌چندان موجه می‌گوید: چون دعا به درگاه خداوند واجب است و تحقق این امر جز با بلاغت و علم معانی حاصل نمی‌شود، معرفت اینها هم در زمرهٔ علم شریعت به‌شمار می‌آید (همان، ص ۸۲). این در حالی است که دعا و ارتباط با خداوند - جز مواردی که در شریعت مشخص شده است؛ مانند نماز - هیچ ترتیب و آداب خاصی ندارد و حتی انسان عامی هم که از علم بلاغت و معانی ناآگاه است، می‌تواند در مقام دعا با خداوند ارتباط داشته باشد؛ و حتی می‌توان گفت که اساساً دعا و ارتباط با خدا نیازی به زبان و به‌کارگیری کلمات ندارد، چه رسد به آگاهی از علم معانی و بلاغت.

او در باب علم تعبیر خواب هم همین عقیده را دارد و می‌گوید: رؤیا حق است و نمی‌توان آن را باطل دانست؛ بلکه جزئی از اجزای چهل‌وشش‌گانهٔ نبوت است. بنابراین باید به علم تعبیر خواب هم مجهز بود که این علم نیز متوقف بر علوم قبلی است که ذکر شد (همان، ص ۸۳). تعبیر /ابن حزم چنین است: «و لا تكون عباراتها إلا بالتمکن فی العلوم المذكوره»؛ یعنی «تعبیر رؤیا جز با تمکن و توانایی در علومی که قبلاً ذکر شد، مقدور نیست»؛ درحالی‌که /ابن حزم منظور خود از علوم مذکوره را روشن نمی‌کند. علومی که او تا قبل از این عبارت مورد اشاره قرار داده، علومی مانند ادبیات عرب، نجوم، طب و علوم شرعی مانند فقه، حدیث و تفسیر است؛ درحالی‌که وابستگی تعبیر خواب به این علوم به‌هیچ‌وجه مشخص نیست.

۶. تحقیر سایر علوم در مقابل علم شریعت

همان‌طور که گذشت، این‌حزم تنها به علم شریعت بها می‌دهد و سایر علوم را جز بعد از فراغت از علم شریعت و آن‌هم به حد نیاز، معقول و مقبول نمی‌داند. یکی از علومی که این‌حزم به‌شدت با آن مخالف است و در تلاش است که آن را باطل بداند، علم نجوم است. او در چند جای آثار خود، در باب نجوم سخن می‌گوید و تعابیر قابل تأملی دربارهٔ این علم و صاحبان آن به کار می‌برد. این‌حزم، گذشته از اینکه دربارهٔ همهٔ علوم - بجز علم شریعت - معتقد است که پرداختن بیش‌ازحد به آنها جایز و مطلوب نیست (این‌حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱، ص ۶۶)، علم نجوم را به‌شدت انکار می‌کند و اساس علم نجوم را زیرسؤال می‌برد؛ اعم از اینکه علم نجوم برای پیش‌بینی حوادث و اتفاقات آینده باشد یا نه.

او می‌گوید: سخن منجمان براساس برهان نیست؛ بلکه مبتنی بر تجربه است و به همین دلیل نمی‌توان به علم نجوم اعتنا کرد؛ زیرا تجربه چیزی جز تکرار یک حالت با یک صفت خاص به‌دفعات فراوان نیست؛ درحالی‌که تجربه در نجوم معنا ندارد؛ زیرا حالات یک ستاره - از باب مثال - جز بعد از ده‌ها هزار سال به شکل اول برنمی‌گردد؛ پس کسی نمی‌تواند چنین امری را تجربه کند، مگر اینکه به‌مدد نوشته‌های علمی مربوط به اقوام متعاقب و متعدد باشد و این احتمال هم با محذوری همراه است و آن اینکه در اثر عوامل طبیعی و غیرطبیعی، مانند جنگ‌ها و غارت‌ها، آثار علمی اقوام مختلف از بین می‌رود و چیزی نمی‌ماند تا به اقوام دورتر برسد و آنها بتوانند از تجربهٔ نجومی گذشتگان دور بهره ببرند. قدیمی‌ترین کتب تاریخی ما هم تورات است که کمتر از سه هزار سال عمر دارد و تاریخ فارس هم از عهد ساسانیان که کمتر از هزار سال است، فراتر نمی‌رود و همین‌طور در باب روم، از ملل سریانی و قبطی و مانند آن هم خبر و اثری نمانده است. آثار هند و چین هم آن‌گونه که لازم است، به ما نرسیده؛ به‌علاوه اینکه ملت چین چندان اهل علم نیستند؛ بلکه بیشتر اهل صنعت‌اند و چه‌بسا همین مطلب دربارهٔ هند هم صحیح باشد. براین‌اساس، پرداختن به علم نجوم چندان موجه نیست (همان، ص ۷۰ و ۷۱).

به‌فرض هم که بتوان تجربهٔ نجومی بشر را به‌دست آورد، به‌طورکلی اشتغال به علم نجوم (برای پیش‌بینی حوادث آینده) کار بی‌معنا و لغوی است؛ زیرا ادعای منجمان مبنی بر پیش‌بینی حوادث آینده، یا حق است و آنها در ادعای خود صادق‌اند یا باطل و کذب است؛ و حالت سومی ندارد. اگر حق باشد، جز غم و اندوه و یأس و بیچارگی نتیجهٔ دیگری ندارد؛ زیرا انتظار مرض و بدبختی، مرگ عزیزان، کمیت عمر، و آگاهی از حوادث تلخ آینده نتیجه‌ای جز این ندارد؛ و اگر ادعا کنند که می‌توانند مانع حوادث تلخ آینده شوند، ادعای باطل و کذبی است؛ زیرا امر حتمی قابل رد نیست؛ اما اگر حقانیت ادعای منجمان را نپذیریم و سخن آنها باطل باشد، پس شایسته است که از توجه به این علم و اشتغال به آن پرهیز کرد (همان، ص ۷۰ و ۷۱).

خدا می‌داند که ما در هیچ قضیه‌ای سخن منجمان را صادق نیافتیم و سخنی جز اینکه زحل در برج فلان چنین و در برج بهمان چنان است، از آنان نشنیدیم. آنها برای گفته‌های خود نه‌تنها برهان، بلکه حتی یک امر اقلی یا حتی مغالطه هم اقامه نکردند؛ بلکه فقط «اسمع و اسکت و صدق‌الأمیر» است. پس شایسته نیست که انسان عاقل به‌دنبال چنین عملی باشد (همان).

ابن حزم پس از آنکه علم نجوم را مورد شماتت قرار می‌دهد و فایده آن را انکار می‌کند، به طالبان حقیقت توصیه می‌کند که به اندازه لزوم به آن بپردازند. مراد ابن حزم از این لزوم، دو امر است: اول اینکه از اهداف و اغراض منجمان باخبر شوند و دوم اینکه مبدا بی‌خبری از علم نجوم سبب احساس نقص و حقارت در آنها شود (همان)؛ به عبارت دیگر، ابن حزم در خود علم نجوم فایده و کمالی نمی‌بیند؛ اما بی‌خبری کامل از آن را مستلزم برخی عوارض جانبی می‌داند که می‌توان با کسب اطلاعات کافی از این علم، از آن عوارض پیشگیری کرد. او می‌گوید:

بر طالب حقایق لازم است که تا حدی در این علم وارد شود تا اغراض و شیوه و دعاوی منجمان را بشناسد که استاد ما یونس بن عبدالله قاضی می‌گوید: در اوان طلبگی که فهم ما داشت قوت می‌گرفت و اراده ما برای فراگرفتن و تعلم استحکام یافته بود، روزی به یحیی بن مجاهد فزاری زاهد عرضه داشتیم: راه را به ما نشان بده تا شاید بتوانیم عمرمان را بسازیم. پاسخ داد: من از هر علمی بهره‌ای بردم؛ چراکه همین که انسان بشنود گروهی با یکدیگر مباحثه می‌کنند، ولی او از گفت‌وگوی آنها چیزی نمی‌فهمد، دچار غم بزرگی می‌شود. خدایش بیامزد که راست می‌گفت (همان، ص ۷۱ و ۷۲).

ابن حزم همین موضع را در مقابل سایر علوم غیرشرعی دارد و حتی در خصوص اقسام مختلف هنر، مانند خوشنویسی، مقابله مشابهی دارد و همگی آنها را برای آخرت بی‌فایده و در نتیجه پرداختن به این علوم و هنرها را موجب خسارت برمی‌شمارد (ابن حزم، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ب، ص ۶۵).

۷. نقد و بررسی دیدگاه ابن حزم درباره علم دینی

حقیقت علم همان انکشاف واقع است و ماهیت معلوم، در حقیقت علم دخیل نیست. براین اساس همه علوم، اعم از الهیات، ریاضیات و طبیعیات، در اصل علم و انکشاف واقع مشترک‌اند. علوم شرعی هم از آن جهت که از یک حقیقتی - یعنی مراد و منظور شارع - کشف حجاب می‌کند، در این حقیقت شریک است. نام‌گذاری علوم و طبقه‌بندی آنها به واسطه اموری صورت می‌گیرد که خارج از حقیقت علم‌اند؛ مانند طبقه‌بندی علوم از جهت موضوع، غایت و روش آنها. تقسیم علم به دینی و غیردینی هم بر همین اساس صورت می‌گیرد. علوم گوناگون که ممکن است از جهات مختلف با دین در ارتباط باشند، از جهت همین ارتباط، دینی نامیده می‌شوند. چنین رویکردی، در تاریخ علم مسبوق به سابقه است و اساساً بنیاد تقسیم فلسفه به نظری و عملی و تقسیم فلسفه نظری به طبیعیات، ریاضیات و الهیات و نیز تقسیم فلسفه عملی به اخلاقیات، سیاسیات و تدبیر منزل، همین مبنا بوده است. فلسفه از آن جهت که هم در خارج و هم در ذهن با ماده مرتبط است، «طبیعیات» نامیده می‌شود؛ و از آن جهت که با عدد سروکار دارد - و عدد در ذهن، مجرد از ماده است - «ریاضیات» نامیده می‌شود؛ و از آن جهت که با حقایق غیرمادی، چه در ذهن و چه در خارج، ارتباط دارد، «الهیات» خوانده می‌شود. بنابراین، مقسم که امر واحدی است، به واسطه ارتباطاتی که دارد، طبقات مختلف علوم را به وجود می‌آورد.

بر همین اساس، ارتباط علم و دین سبب شکل‌گیری علم دینی است و این ارتباط بنا بر استقرا، در چهار حالت منحصر است: ارتباط از جهت منبع؛ ارتباط از جهت روش؛ ارتباط از جهت غایت و ارتباط از جهت موضوع.

ارتباط علم با دین از جهت منبع به این معناست که علمی از منابع دینی، یعنی متون مقدس، مانند قرآن کریم یا کتب روایی و حدیثی یا منابع مربوط به سیره نبوی و ائمه اطهار علیهم‌السلام بهره‌گیرد. چنین ارتباطی مجوز دینی دانستن این علم خواهد بود.

ارتباط علم با دین از جهت روش آن است که روش خاص دینی در علمی جریان داشته باشد. توضیح آنکه برخی از روش‌های علمی - در عرف دانشمندان و علما - روش‌های دینی به‌شمار نمی‌آیند؛ مانند تحقیقات آزمایشگاهی؛ اما برخی از روش‌ها، علاوه بر علوم مختلف، در دین هم جریان دارند؛ مانند برهان و استدلال عقلانی؛ اما برخی از روش‌ها کاملاً دینی‌اند؛ مانند روش سمعی و نقلی مبتنی بر مسئله عصمت و حجیت. روشن است که این بدان معنا نیست که در کل وجوه و عرصه‌های دینی، چنین روشی ساری است؛ بلکه به این معناست که این روش، از اختصاصات دین است و در دین بسیار برجسته‌تر از مواضع دیگر است. اگر علمی با این روش به نتایجی دست یابد، از این لحاظ می‌توان آن را علم دینی دانست.

ارتباط علم و دین از جهت غایت هم عامل دیگری است که می‌تواند سببی برای دینی بودن علم به‌شمار آید. با توجه به اینکه مهم‌ترین مفهوم در دین که ریشه همه مفاهیم دینی است، خدا و صفات اوست، بنابراین هر علمی که به این غایت ناقل شود و خدا را اثبات کند یا صفتی از صفات او را تبیین نماید، علم دینی خواهد بود. اما ارتباط علم با دین از جهت موضوع یا معلوم، به این بیان است که هر علمی موضوعی دارد که درباره عوارض ذاتی آن سخن می‌گوید. بنابراین، موضوع هر علمی، معلوم آن علم است. اگر موضوع علمی یکی از مفاهیم اساسی دین، یعنی خدا، صفات یا افعال او باشد، آن علم را به این اعتبار، علم دینی می‌نامند.

پس چون ملاک دینی بودن یک علم، ارتباط آن با دین است، هرچه این ارتباط بیشتر باشد، آن علم دینی‌تر است. براین اساس، دینی بودن یک علم را امری مشکک و دارای مراتب مختلف باید دانست، نه یک امر متواطی و یکدست. اگر علمی از هر چهار ارتباط برخوردار بود، نسبت به علمی که تنها برخی از این ارتباطات را داراست، دینی‌تر است.

به نظر می‌رسد که از میان علوم موجود، علم تفسیر و علم فقه از دینی‌ترین علوم به‌شمار می‌روند؛ زیرا این علوم همه ارتباطات چهارگانه با دین را دارند: هم از نظر منبع، هم بخش قابل توجهی از روش‌های تفسیری و هم از جهت غایت و نیز از جهت موضوع، کاملاً مرتبط با دین هستند.

ایرادی که به ابن‌حزم قرطبی در تعیین مصادیق علم دینی وارد می‌شود، این است که او به‌صرف ارتباط علم با دین در حیطة منبع و غایت بسنده کرده است. از دیدگاه او، علومی که از منابع دینی گرفته می‌شوند یا غایت آنها معرفت دینی است، علم دینی‌اند. از همین روست که وی معتقد است هر علمی که در خدمت شریعت باشد، به میزان خدمتگزاری، دینی به‌شمار می‌رود؛ یعنی به همان میزان که غایت دینی داشته باشد، علم دینی است. برخی دیگر از معاصران، صرفاً به ارتباط موضوعی بسنده کرده‌اند. *آیت‌الله جوادی آملی* معتقد است هر علمی که به شناخت خدا، صفات خدا یا افعال او بپردازد، علم دینی است و چون تمام علوم تجربی به شناخت فعل خداوند اشتغال دارند، پس در کنار فقه، تفسیر و حدیث، این علوم هم دینی‌اند (سوزنچی، ۱۳۸۹). این در حالی است که ایشان از ارتباطات دیگر علم و دین صرف‌نظر کرده‌اند.

علاوه بر این، حتی می‌توان ادعا کرد که *ابن حزم* در حقیقت، تنها علم شریعت را علم دینی می‌داند؛ یعنی علمی که از منبع دینی استخراج شده، دینی است و اگر سایر علوم را هم به دلیل خدمتگزاری به علم شریعت دینی می‌داند، تبعی و ظالی است. به عبارت دیگر، از دیدگاه او یک علم دینی اصلی وجود دارد که همان علم شریعت است و علوم دیگر به شرطی که در خدمت علم شریعت باشند، به میزان خدمتگزاری و به صورت نسبی و اضافی علم دینی‌اند؛ اما نسبت این علوم در دینی بودن، این است که از وجهی مورد مذمت *ابن حزم* اند و از وجه خدمتگزاری به علم شریعت، مورد تحسین وی. *ابن حزم* در جای‌جای آثار خود، علوم غیرشرعی را تخطئه می‌کند و تنها هنگام خدمتگزاری، به تحسین آنها می‌پردازد. این یعنی شرافتی که *ابن حزم* برای علوم دینی اصلی قائل است، در ذات علوم دینی تبعی وجود ندارد؛ اما چون آن علوم مطابق با غایت علم دینی هستند، مورد تأیید و تحسین واقع می‌شوند.

واکاوی دیدگاه و نظر *ابن حزم* در باب علم دینی، انسان را به یک جمله می‌رساند و آن اینکه از منظر او، دین خدا و شریعت الهی برای آباد کردن آخرت آمده است و بر این اساس، هر علمی که در منفعت، با دین و شریعت هم‌جهت و همسو باشد، علم نافع و دینی است. به عبارت دیگر، علم دینی علمی است که در راستای منافع اخروی قرار گیرد و هر آنچه دنیوی باشد و فایده دنیوی داشته باشد، اخروی نیست؛ بنابراین قدر و بهایی ندارد. به نظر می‌رسد که آنچه *ابن حزم* را در این مسئله به اشتباه انداخته، معنای دنیا و آخرت است. باید توجه داشت، «دنیا» که در برابر «آخرت» قرار می‌گیرد، مشترک لفظی است و دو معنا از آن فهمیده می‌شود و باید در تشخیص معنای مناسب دقت کرد. گاهی منظور از دنیا، عالم ماده و عالم طبیعت است که در این صورت، آخرت عالم مجردات یا همان عالم غیب خواهد بود. این معنا از دنیا معمولاً در مباحث هستی‌شناسی کاربرد دارد و نمی‌توان دنیا به این معنا را سرزنش و نکوهش کرد؛ چراکه جزئی از عالم هستی است که آفریدگار آن، همان آفریدگار عوالم دیگر است. خصوصیات عالم دنیا - به معنایی که گفته شد - مربوط به مقام وجودی آن است و ضعف وجودی آن، که موجب محدودیت و ضیق این عالم است، سبب نکوهش آن نیست. معنای دیگر دنیا، عبارت است از عالمی که زیبایی‌ها و وسوس آن می‌تواند انسان را از توجه به عوالم بالاتر بازدارد. دنیا به این معنا، مقتضای خواسته‌های قوای حیوانی، یعنی شهویه و غضبیه است. انسان اگر از استعمال عقل غافل باشد و به مشتتهیات شهوت و غضب خود توجه کند و اهتمام ورزد، خواسته‌های خود را تنها می‌تواند در این عالم مادی بیابد؛ به عبارت دیگر، خواسته‌های قوای شهوانی و غضبی - از آن جهت که حیوانی هستند - تنها در این دنیا یافت می‌شوند و هرگز در عوالم بالاتر وجود ندارند. این معنا از دنیا، که برخلاف معنای اول وابسته به قوای حیوانی انسان است، قابل سرزنش و نکوهش است. دنیا به این معنا، در برابر کمالات اخروی است و توجه به آن هرگز با توجه به کمالات حقیقی و اخروی جمع نمی‌شود. این در حالی است که معنای اول از دنیا هیچ منافاتی با اکتساب کمالات اخروی ندارد. اگر انسان به عمران و آبادانی دنیا - به معنای اول - بپردازد، هرگز قابل سرزنش و نکوهش نخواهد بود؛ بلکه آباد کردن دنیا به معنای دوم، که در حقیقت، اهتمام به قوای شهویه و غضبیه است، مستحق ملامت و سرزنش و عقاب اخروی است.

بعد از روشن شدن معانی دنیا، باید توجه کرد که هیچ عملی در راستای کشف عالم طبیعت در قالب علوم مختلف - به شرطی که در راستای ارضای قوای شهوانی و غضبی نباشد - عمل دنیوی نیست. به عبارت دیگر، اشتغال به عالم طبیعت - چه در قالب کسب علم و چه در قالب کسب مال و مانند آن - به شرطی جزء دنیاست که در راستای ارضای قوای حیوانی باشد؛ اما اگر به مقتضای قوه عاقله و کسب رضای خدا باشد، عملی اخروی خواهد بود. بر این اساس، صرف پرداختن به فقه و حدیث نمی‌تواند مصحح اخروی بودن و نیز دینی بودن آن باشد؛ همان‌طور که پرداختن به علوم تجربی به معنای توجه به دنیا نیست؛ بلکه این علوم، بسته به اینکه به چه غرضی مورد اهتمام واقع شوند، دنیوی یا اخروی خواهند بود.

به علاوه اینکه بر اساس مبانی دینی و نیز مبانی عقلی و فلسفی، ارزش علم، یک ارزش ذاتی است و اینکه متعلق علم چه باشد، امری است زاید بر ارزش ذاتی علم. ارزش ذاتی علم را در منابع دینی و با کلامی منسوب به امام صادق علیه السلام می‌توان اثبات کرد؛ آنجا که حضرت به عنوان بصری می‌فرماید: «یا ابا عبدالله! ما لیس العلم بالتعلم إنما هو نورٌ یقع فی قلب من یرید الله تبارک و تعالی أن یریدیه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۵). حضرت مطلق علم را نور می‌داند که خداوند در قلب هر کسی که بخواهد او را هدایت کند، جای می‌دهد. از آنجاکه در این کلام نورانی، سخن از هدایت به میان آمده است، معلوم می‌شود که علاوه بر علوم شرعی، علوم تجربی هم به شرط آنکه راهی به سوی حقیقت و خداوند نشان دهند، علم به شمار می‌آیند و علمی که بریده از مبدأ و معاد باشد، در حقیقت، علم نیست؛ هر چند مجهولی را معلوم و مکتومی را مکشوف کند. از سوی دیگر، مبانی فلسفی اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه هم علم را از سنخ وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹) و وجود را عین نور (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۵) و خیریت معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۵۴).

بنابراین نمی‌توان به صرف آنکه متعلق یک علم، امری مادی و دنیوی است، ارزش آن را انکار کرد. هر چند ارزش علم به تبع ارزش معلوم شدت و ضعف می‌پذیرد و این مسئله با اتحاد علم و معلوم که در حکمت متعالیه ثابت شده، روشن و واضح است، اما این امر نافی ارزش ذاتی علم نیست.

نکته بعدی آنکه ملاکی که ابن‌حزم برای علم شرعی بیان می‌کند، قابل خدشه است و آن اینکه وی معیار علم دینی را ثواب و منفعت اخروی می‌داند؛ در حالی که هر عملی که حسن فعلی و فاعلی داشته باشد، مأجور خواهد بود؛ به عبارت دیگر، اگر عملی خلاف شرع نباشد و نیت عامل، ثواب اخروی و رضایت الهی باشد، در آخرت مورد پاداش خواهد بود.

از همین رو برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان، مانند آیت‌الله جوادی آملی، ملاک دیگری را برگزیده‌اند و آن اینکه هر علمی که به شناخت خداوند، صفات یا افعال او بپردازد، علم دینی است. بر این اساس تمام علوم حقیقی، حتی علوم تجربی، چون به نحوی به شناخت فعل خداوند مشغول‌اند، بنابراین علم دینی خواهند بود (سوزنجی، ۱۳۸۹).

نتیجه گیری

آنچه از این نوشتار به دست می آید، عبارت است از:

الف) / ابن حزم با مرکزگی میان علم دینی و غیردینی و نیز میان عالم دینی و غیردینی، معتقد به برتری و شرافت دسته اول بر دسته دوم است. او گروه دوم را به شدت تحقیر می کند و گاهی برخی از شاخه های علمی را که او غیردینی می خواند، فضولی و حماقت برمی شمارد.

ب) علمی غیر از علوم شریعت، که شامل همه شاخه های علوم طبیعی و تجربی و بسیاری از علوم ادبی، تاریخی و مانند آن می شود، در صورتی که در مسیر شناخت خداوند و شریعت الهی باشد، مورد احترام / ابن حزم هستند و می توانند در زمره علوم دینی به شمار آیند.

ج) با توجه به نتیجه الف و ب، عمران و آبادانی دنیا و ایجاد و تقویت فناوری های جدید می توانند مورد تأیید / ابن حزم واقع شوند؛ اما مسائلی که صرفاً کشف قانونی از قوانین طبیعی یا غیر آن است و نمی توان میان آن و شناخت خدا یا شریعت پیوند ایجاد کرد، از تأیید وی خارج است.

د) با توجه به اینکه غیر از علم شریعت، سایر علوم به شرط مدد به علم شریعت، علم دینی به شمار می آیند، باید گفت که علم دینی تنها به عالم دینی اختصاص دارد و یک دانشمند غیردینی که هرگز به دنبال شناخت خدا یا شریعت نیست و صرفاً از روی کنجکاوی یا اغراض دیگر به تحقیق و پژوهش می پردازد، هرگز به علم دینی نائل نخواهد شد.

هـ.) غیر از علم شریعت، سایر علوم سکولارند و نسبت به تأیید یا رد شریعت، لایبشرط و لاقضایند. تأیید شریعت به واسطه علوم سکولار، به شخص دانشمند و غرض او بستگی دارد.

و) ملاک / ابن حزم برای علم دینی، منفعت و ثواب اخروی است، که این ملاک قابل خدشه است؛ چون هر عملی که حسن فعلی و فاعلی داشته باشد، در سرای اخروی مورد پاداش و ثواب خواهد بود. بنابراین، این ملاک فقط شامل علمی مانند تفسیر، حدیث و فقه و اصول نیست.

منابع

- ابراهیم، زکریا، بی تا، *ابن حزم الأندلسی المفکر الظاهری الموسوعی*، قاهره، الدار المصرية للتألیف و الترجمة.
- ابن حزم، علی بن احمد، ۱۹۹۶، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، تحقیق محمدابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل.
- _____، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ الف، *التقریب لحد المنطق*، تحقیق احسان عباس، بیروت، مؤسسة العربیه.
- _____، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ ب، *رسالة فی مراتب العلوم*، تحقیق احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیه.
- _____، ۲۰۰۴ م، *الإحكام فی أصول الأحكام*، تحقیق محمد محمد تامر، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۲۰۰۷ م - الف، *رسالتان أجاب فیهما عن رسالتین سئل فیهما سؤال تعنیف* (رسائل ابن حزم الأندلسی، ج ۳)، تحقیق احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر.
- _____، ۲۰۰۷ م - ب، *رسالة مداواة النفوس* (رسائل ابن حزم الأندلسی، ج ۱)، تحقیق احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پور، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- اندلسی، صاعدین احمد، ۱۹۱۲ م، *طبقات الامم*، بیروت، المطبعة الكاثولیکیه للأباء السوعین.
- بقطر، امیر، ۱۳۵۲ ق، «خصومة قديمة بین الرجل و المرأة»، *الهلال*، سال چهل و یکم، ش ۹، ص ۱۲۲۸-۱۲۳۵.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۸، *سدره المنتهی فی تفسیر القرآن المصطفی*، قم، الف لام میم.
- سعد، عبدالسلام، ۲۰۰۹ م، *ابن حزم بین الفلاسفة و المتکلمین*، رساله دکتری فلسفه، الجزایر، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه الجزائر.
- سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹، «علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی» *اسراء*، سال دوم، ش ۲، ص ۸۸-۶۳.
- صالح، احمد عبدالمجید، ۲۰۱۰ م، *مخالفات ابن حزم للمناهج الأربعة فی وسائل الإنبات*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قسم القضاء الشرعی، فلسطین، دانشکده الدراسات العلیا، دانشگاه الخلیل فلسطین.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- علی، سعیداسماعیل، ۱۹۸۷، *بحوث فی التریبیه الإسلامیه*، قاهره، مرکز التنمية البشریه والمعلومات.
- فروخ، عمر، ۱۳۶۷ ق، «نظریه المعرفة عند ابن حزم» *المجمع اللغة العربیه بدمشق*، سال بیست و سوم، ش ۲، ص ۲۰۱-۲۱۸.
- کربن، هانری، ۱۳۹۶، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معوض، محمود، ۱۳۹۵ ق، «نظریه المعرفة الاسلامیه فی فکر ابن حزم»، *منبر الاسلام*، سال سی و سوم، ش ۶، ص ۱۶۲-۱۶۴.
- ناجی، نسیمه، ۲۰۱۵ م، *ابن حزم آرائه و منهجه و مذهب الفقهی*، پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ، الجزایر، دانشکده علوم انسانی و علوم اجتماعی.