

بستر سازی اصلاح طبقه بندی علوم، راهبردی برای تحقق علم دینی مبتنی بر رویکرد عقلانیت و حیانی آیت الله جوادی آملی

سید حسام‌الدین حسینی* | احمد صادقی**

چکیده

مختصات علمی و تمدنی ایران اسلامی در عصر حاضر شباهت‌های بنیادینی با دوران نهضت ترجمه و عصر شکل‌گیری ایران شیعی دارد. در آن مقاطع تاریخی، حکمت اسلامی با اتخاذ مواجهه‌ای راهبردی، بستر ساز تحول علوم ترجمه‌ای و تحقق تمدن اسلامی گردید. تداوم این مسیر نیازمند ظهور عالمانی با تفکر راهبردی است که با ایفای نقش «معلم مجید» همچون فارابی و میرداماد، نهاد علم را در راستای اهداف تمدنی سامان‌دهی کنند. آیت‌الله جوادی آملی، در قامت یک حکیم متأله، با تکیه بر میراث گرانسنگ حکمت اسلامی و با نگاهی ژرف به مقتضیات حکمت نظری و عملی، افق‌های تازه‌ای را برای تحقق علم دینی گشوده‌اند. این راهبردهای بنیادین که شرایط لازم را برای تحول الهی در علوم فراهم می‌کنند، بر محورهای زیر استوارند:

۱. هضم و تعالی فلسفه‌های مضاف از طریق توسع بخشیدن به قلمرو دین و پیوند دادن تمام ابعاد هستی به «فعل الهی»؛
۲. تهذیب علوم طبیعی با ارائه‌ی تقریری نو از مناسبات تمایز علم و غیر علم بر پایه فلسفه الهی؛
۳. نفی امکان تعارض علم و دین از طریق ممتنع دانستن تقابل عقل و نقل و تعیین جایگاه هماهنگ آن‌ها در هندسه معرفت دینی؛
۴. جذب و استفاده حداکثری از علوم با تفکیک میان مقام عمل و پژوهش از مقام نظر و اعتقاد محقق؛
۵. هویت‌بخشی دینی به علوم فنی از طریق تبیین معیار حجیت در حکمت عملی.

واژگان کلیدی: عقلانیت و حیانی، علم دینی، جوادی آملی، طبقه‌بندی علوم، رویکرد راهبردی.

* دانش آموخته دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران. (hosseini.he@gmail.com)

** دانش آموخته دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). (wisdomstu@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲)

□ حسینی، سید حسام‌الدین؛ صادقی، احمد (۱۴۰۴). بستر سازی اصلاح طبقه بندی علوم، راهبردی برای تحقق علم دینی مبتنی بر رویکرد عقلانیت و حیانی آیت الله جوادی آملی، *فصلنامه حکمت اِسرائِء*، ۴ (۵۱)، ۳۳ - ۵۸.

doi: 10.22034/hi.2026.565071.2147

۱. مقدمه

در عصری زندگی می‌کنیم که کشورهای اسلامی از جمله ایران در اثر ترجمه‌های وسیع با هجوم علوم غربی به درون مرزهای علمی و فرهنگی خود مواجه هستند. به‌طور مشخص عصر حاضر یعنی از ابتدای قرن سیزدهم تاکنون را بایستی دوران مواجهه سپهر علمی ایران با مدرنیته و علوم مدرن به حساب آورد. نقطه عطف آغاز این دوره، شکل‌گیری یک نهضت ترجمه در دوره قاجار است. اصلی‌ترین پدیده‌های آغازین نهضت ترجمه تأسیس دارالفنون و اعزام افراد به اروپا جهت تحصیل علوم جدید و راه‌اندازی صنعت چاپ است که با تأسیس دارالترجمه‌ای تحت نظارت ناصرالدین‌شاه به باروری رسید. (حسین‌طلابی و نجفیان‌رضوی، ۱۳۹۰، ص. ۵-۶) نهضت ترجمه‌ای که در دوران قاجار آغاز شد تأثیر زیادی بر سپهر علمی ایران گذاشته و به تدریج موجب شد، مختصات علم در ایران در ابعاد نهادی، کارکردی، ارزشی، قلمرو و بسیاری از جنبه‌های دیگر متحول گردد.

۱.۱. شباهت عصر حاضر با عصر نهضت ترجمه

می‌توان عصر حاضر را از نظر شدت انتقال علوم و معارف تمدنی، مشابه دوران نهضت ترجمه در قرون دوم تا چهارم هجری دانست. در نهضت ترجمه در آغاز تمدن اسلامی طی دو قرن حجم زیادی از علوم مختلف حوزه‌های علمی یونان، هند، ایران و ... به زبان عربی ترجمه شد و منشأ تأسیس علوم جدیدی شد که قبل از آن در میان مسلمانان سابقه‌ای نداشتند. با وجود تفاوت‌های اساسی میان مختصات علم در عصر حاضر و عصر ترجمه در تمدن اسلامی، در میان این دو دوره سنخیت‌هایی وجود دارد. لذا بهره‌گیری از این تجربه تاریخی می‌تواند دلالت‌هایی در راستای چگونگی مواجهه با چالش‌های نهاد علم در عصر حاضر را به دست دهد (شاه‌آبادی و پور عزت، ۱۳۹۵، ص. ۴).

۲.۱. مواجهه راهبردی جریان عقلانیت و حیانی با نهضت ترجمه

در میان دانشمندان رشته‌های مختلف، حکمای اسلامی فعال‌ترین قشر در مواجهه با علوم

ترجمه‌ای بودند. در اولین گام عقلانیت و حیانی، حکمت اسلامی را با تصرف در آثار فلسفی وارداتی تأسیس می‌نماید و سپس مبتنی بر حکمت اسلامی نو تأسیس فعالانه و از پایگاه سنت دینی به نقش آفرینی در هدایت تغییرات سپهر علمی مسلمانان در جهت تکامل دینی آن می‌پردازد. بر اساس ظرفیت تفکر راهبردی عقلانیت و حیانی، حکمت اسلامی مواجهه‌ای استراتژیک، کلان و اساسی را بروز و ظهور داده است.

راهبرد اصلی حکمت اسلامی در مواجهه با علوم ترجمه‌ای و جلوگیری از ایجاد نابسامانی و هرج و مرج در حیات فکری و علمی مسلمین، پرداختن به طبقه‌بندی علوم است. اولین بار جناب جابر بن حیان (حدود سال‌های ۱۰۲-۱۶۰ق) با نگارش رساله الحدود بدین موضوع پرداخت. (جابر بن حیان، بی تا) پس از گذشت حدود دو قرن از نهضت ترجمه و توسعه همه‌جانبه علوم جدید در میان مسلمانان، فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق) گامی اساسی در جهت طبقه‌بندی علوم برداشت. فارابی که در آغاز غیبت صغرا چشم به جهان گشود و در عصر غیبت صغرا و آغاز غیبت کبرا می‌زیسته که طبعاً شیعیان در این دوران با چالش عدم حضور امام معصوم نیز مواجه هستند. فارابی با تأسیس حکمت اسلامی دستگاه جامع اندیشه و عمل را طراحی می‌کند و عقلانیت و حیانی را تبلور می‌بخشد که هم به متصل و سازگار با نقل است و هم قدرت پاسخگویی داشته و با فقدان امام معصوم شیعه را از انفعال و جمود و یا انحراف و الحاد به دور می‌دارد. فارابی به‌عنوان یک اندیشمند دارای نگاه کلان و راهبردی، قدمی اساسی در نظم بخشیدن به علوم و ایجاد هماهنگی بین این دانش‌ها و فرهنگ و معارف اسلامی برداشت و توانست با ایجاد پیوند و وحدت بین علوم و طبقه‌بندی آن، اقدامی راهبردی در جهت مدیریت جریان دانش و رشد شاخه‌های آن در مسیر صحیح بود. ضمن دادن نقشه‌ای کامل از وضعیت علوم موجود، سلسله‌مراتب و مختصات علوم را تبیین کرد و روش‌های مختلف کسب علم را مشخص نمود.

فارابی به علت نقش اساسی که در سامان بخشی نظام علمی عصر خود داشت در قرون بعدی معلم ثانی نامیده شد، همان طور که ارسطو نیز به علت نقش اساسی اش در علم منطق و تقسیم بندی علوم معلم اول خوانده شده است. معلم در اصطلاح خاصی که در اینجا مطرح است «اطلاق به شخصی شود که در واقع تعیین کننده حدود علوم و روش های مختلف کسب علم و قرار دهنده آن ها در سلسله مراتبی است که وحدت و پیوستگی دانش و شعب آن را حفظ کند.» (نصر، ۱۳۹۰، ص. ۶۱)

اگرچه کندی و دیگران قبل از فارابی به تدوین کتب منطقی و تقسیم بندی علوم پرداختن، این کوشش ها جنبه جستجو و تفحص در راه کمال داشت و هنوز به صورت پخته ای که بتواند تمدن اسلامی را تحت تأثیر قرار دهد در نیامده بود. اما آنچه فارابی در تمدن اسلامی و ارسطو قبل از او در تمدن یونان انجام داد، آن چنان از دیدگاه دانشمندان اسلامی اساسی بود که ایجاب می کرد لقبی خاص تحت عنوان معلم به ایشان داده شود. (نصر، ۱۳۹۰، ص. ۶۲ و ۶۳)

بعد از فارابی دیگر شخصی به لقب معلم نیامد، هر چند علوم گوناگون بسطی حیرت انگیز یافت تا دوران صفویه که برای بار اول عالم تشیع به صورت واحدی جداگانه نظام یافت و در واقع بابی جدید در تاریخ اسلام گشوده شد. در این وضع جدید و در دامن این یکپارچگی نوین مذهبی، میرداماد که توانست علوم عقلانی زمان خود را احیاء کند و به آن نظم جدیدی بخشید، بار دیگر لقب معلم یافت و او را معلم ثالث خواندند. (نصر، ۱۳۹۰، ص. ۶۴) چنانچه خود او بارها در آثارش به فارابی به عنوان «شریکنا فی التعلیم» اشاره می کند. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص. ۴۱۳)

۳.۱. زمانه شناسی و نیاز آن به «تعلیم مجدد»

مختصات نظام اسلامی در عصر حاضر، هم به زمانه فارابی و هم به زمانه میرداماد شباهت دارد. از یک سو شبیه به زمانه فارابی است چراکه کشور ما با دو قرن ترجمه علوم جدید تمدن غرب مواجه است که در اثر آن شکاف عمیقی بین علوم قدیم و علوم جدید و نابسامانی و اختلال در

حیات فکری و علمی دانشمندان مسلمان به وجود آمده است. و از سوی دیگر به زمانه میرداماد شبیه است چراکه با وقوع انقلاب اسلامی و تحقق حکومت اسلامی باب جدیدی در تاریخ اسلام گشوده شده است که نویددهنده و امیدبخش تحقق تمدن نوین اسلامی در عصر حاضر است. لذا امروز انقلاب اسلامی و سپهر علمی آن بیش از هر چیز دیگر محتاج به یک «تعلیم مجدد» است و تحقق تمدن اسلامی نیازمند ظهور معلم رباعی است که با نظام بخشی به علوم و هماهنگ سازی آن‌ها با معارف و حیانی، بستر تولید علم دینی را از نو بنا کند.

۲. بیان مسئله

حکمت اسلامی به طور عام و عقلانیت و حیانی به طور خاص، دارای اندیشه راهبردی و اساساً حکمت، ساختار راهبردی حکومت است؛ چراکه حکمت، با علم متفاوت است؛ حکمت دارای دوراندیشی است و حکیم کسی است که عملش محکم به علم است. لذا حکمت پیوند دارد با عمل، حکمت تحقیقِ تحقق‌گراست نه علم فارغ از عمل. علاوه بر این حکمت اسلامی در دل خود، حکیمانی چون ابن‌سینا، خواجه نصیر، میرداماد را دارد که همه راهبردنگاران حکومت‌های وقت خود بوده‌اند.

یکی از مهم‌ترین راهبردهای حکیمان اسلامی در مواجهه با نهضت ترجمه و تحقق نرم‌افزار تمدن اسلامی، ارائه طبقه‌بندی علوم است. حکیمان اسلامی از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا ملاصدرا، مهم‌ترین ابزار که جهت اصلاح نظام علمی به کار گرفتند ابزار طبقه‌بندی علوم بوده است. این موضوع در بخش بعدی بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

امروز عقلانیت و حیانی تداوم تکامل یافته حکمت اسلامی جهت تحقق علم دینی و تمدن اسلامی و مواجهه با نهضت ترجمه علوم غربی نقش راهبردی دارد. در این مقاله بناست، مجموعه راهبردهای برآمده از عقلانیت و حیانی آیت‌الله جوادی آملی و دیدگاه ایشان در باب علم دینی به‌عنوان بسترهای زمینه‌ساز طبقه‌بندی علوم استخراج شود.

۳. پیشینه راهبرد حکمای اسلامی در تحقق علم دینی با تأکید بر طبقه‌بندی علوم

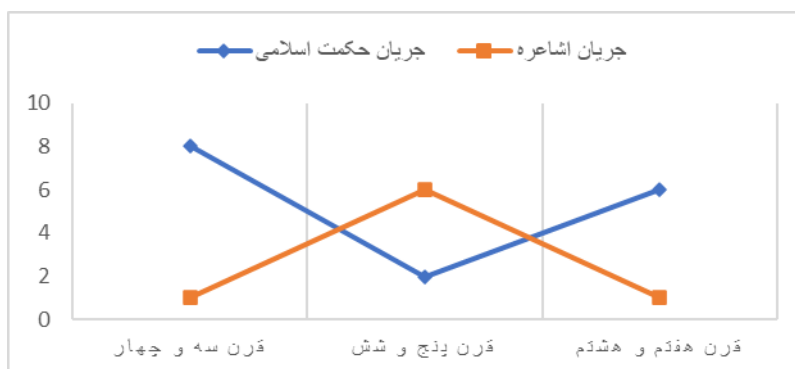
با ورود علوم جدید به خصوص علوم عقلانی به ممالک اسلامی، هر یک از جریان‌های اصلی جهان اسلام مواجهه متفاوتی با آن داشتند. جریان اعتزال، با حمایت حاکمان عباسی دارای قدرت می‌شود اما پس از مواجهه با علوم عقلانی منفعل گشته و در خود فرو می‌رود و یا در فرق دیگر هضم می‌شود. از میان جریان‌های مختلف دو گروه که از ابتدا تا عصر حاضر به صورت زنده و فعال وجود دارند و وارد مواجهه با علوم ترجمه‌ای می‌شوند عبارت‌اند از جریان حکمت اسلامی که عمدتاً شیعی است و دیگری جریان اشاعره است که بیشتر به عنوان متکلم و در قالب علم کلام فعالیت داشتند. در ابتدای نهضت ترجمه جریان حکمت اسلامی در مواجهه با علوم جدید به نقش‌آفرین اصلی جهان اسلام مبدل می‌گردد. در دو قرن سه و چهارم و اوایل قرن پنجم (ابن سینا م ۴۱۶ق) طبقه‌بندی علوم از طرف حکمای مسلمان به‌شکل تدوین و ارائه شده است که کارنامه اشاعره تا آن زمان در طبقه‌بندی علوم خالی است.

در قرون پنجم و ششم با تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی، اوضاع برعکس شده و حکمت اسلامی با رکود مواجه می‌شود. از این دوره تا زمان ظهور خواجه نصیر در قرن هفتم، حکمت اسلامی کم‌فروغ شده و طبقه‌بندی مستقلی ارائه نمی‌دهد. اما در میان اشاعره با ظهور غزالی و قدرت گرفتن حکومت‌های متعصب مذهبی، این جریان وارد دوره شکوفایی خود شده و در این دوره ۶ طبقه‌بندی از آن‌ها ذکر شده است.

پس از حمله مغول در قرون هفتم و هشتم، حکمت اسلامی با ظهور خواجه نصیرالدین دوباره جان می‌گیرد و در این دوره ۶ طبقه‌بندی از علوم به حکمای اسلامی نسبت داده شده است؛ درحالی‌که اشاعره (در ایران) دچار رکود شده و یک طبقه‌بندی بیش‌تر از این جریان مطرح نشده است.^۱

۱. آمار پراکتدگی زمانی طبقه‌بندی‌های علوم از کتاب ذیل گرفته شده است:

خزائیلی، محمدباقر؛ منتظرالقائم، اصغر. (۱۳۹۵). نقد و بررسی طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی با تأکید بر نقش ایرانیان (قرن‌های سوم تا یازدهم هجری). تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



نمودار پراکندگی تعداد طبقه بندی های علوم، توسط دو جریان فعال در مواجهه با علوم نو تاسیس نهضت ترجمه

مقایسه تطبیقی راهبردهای مواجهه جریان حکمت اسلامی و جریان های دیگر

جریان غالب^۱ حکمت اسلامی با تبیین عقلانیت همسو با دین، پایه گذار دستگاه فکری کارآمدی شد که بر اساس آن به مواجهه با علوم نو تاسیس پرداخت. مجموعاً راهبردهای ذیل را می توان ابتکارات جریان حکمت اسلامی در مواجهه با علوم جدید برشمرد:

بین علوم اسلامی موجود از قبل و علوم ترجمه ای نو تاسیس ارتباط منطقی ایجاد می نماید و همه آن ها را ذیل یک دستگاه معرفتی هم نشین و ترکیب می نماید و به جای تقابل علم و دین، علم و عقل و عقل و دین تقسیم بندی علوم را به نظری و عملی شکل می دهد. به عنوان مثال ملاصدرا علم فقه (علم نوامیس) را ذیل حکمت عملی می آورد و فقه از جهت آنکه عملی است از فلسفه از آن جهت که نظری است جدا می شود. این در حالی است که در غالب تقسیم بندی های تفکر اشعری فقه ذیل علوم شرعی از آن جهت که دینی است از فلسفه از آن جهت که عقلی است جدا می شود. (صدر المتألهین، چاپ سنگی، ص. ۴-۵) بدین ترتیب با توجه به دیدگاه اشاعره در باب رابطه عقل، علم و دین، تقسیم بندی علوم مبتنی بر علوم اوایل و اواخر (ابن ندیم، ۱۳۸۷ش،

۱. منظور از جریان غالب حکمت اسلامی، افرادی است که نقش اساسی در پیشبرد حکمت اسلامی داشته اند و اغلب ایشان شیعه و از تفکرات اشعری و فلسفه سیاسی خلافت بری بوده اند از جمله فارابی، ابن سینا، سهروردی، خواجه نصیر، ملاصدرا، میرداماد و تداوم آن تا امروز که آیت الله جوادی آملی نماینده این جریان در عصر حاضر هستند.

شمس‌الدین آملی، ۱۳۷۹ش)، شرعی و علوم مردم غیر عرب (خوارزمی، ۱۳۶۸ش)، عقلی و نقلی (فخر رازی، ۱۳۸۲ش)، شرعی و عقلی (غزالی، ۱۳۶۴ش)، علومی که خاص یک امت هستند و علومی که مشترک بین امت‌ها هستند (ابن حزم اندلسی، ۱۳۶۹ش) به وجود می‌آید که تفاوت اساسی با تئوری عقل و حیانی دارند.

اولین بار ابن‌سینا با طرح شاخص اشرفیت، سلسله‌مراتب هستی‌شناختی موضوعات را در طبقه‌بندی علوم وارد می‌سازد (نورانی‌نژاد و کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳، ص. ۳۲۰ و ۳۳) و جهت‌گیری صحیح نظام تعلیم را به صورت کلان و ساختاری در درون نظام علمی تعبیه می‌نماید. علوم طبیعی را علم اسفل، علوم ریاضی را علم اوسط و علوم الهی را علم اعلی نام می‌نهد.

با طرح شاخص توقف (پیش‌نیاز بودن)، برخی علوم پیچیده‌تر را متوقف بر علوم مبنایی‌تر می‌نماید و براین اساس مانع از انحرافات علمی می‌شود. به عنوان مثال علم فقه متوقف است بر علم اصول، یا فلسفه متوقف است بر علم منطق. (نورانی‌نژاد و کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳، ص. ۲۹ و ۳۰) در این مورد نیز مانند مورد قبل طبقه‌بندی علوم و شیوه تعلیم به هم گره می‌خورد.

قلمرو هر علم را به طور صحیح طراحی می‌نماید و مانع از وسعت یا ضیق ناصحیح علوم می‌گردد. به عنوان مثال فارابی علم فقه را به عنوان علم مدنی مطرح می‌سازد لذا قلمرو فقه را در تمام ابعاد فردی و اجتماعی گسترده می‌نماید.

نتیجه آنکه حکمای اسلامی به عنوان استراتژیست‌های تمدن اسلامی در اوج دوره نهضت ترجمه بیشترین کسانی بودند که به طبقه‌بندی علوم و ارائه الگوی بومی از آن پرداختند. این امر یک فعالیت ناآگاهانه و از سر اتفاق نبوده است. بلکه این موضوع به دلیل ظرفیت راهبردی حکمت اسلامی است که می‌تواند مدیریت جریان دانش و هدایت تغییرات علم را بر عهده بگیرد و به سوی تکامل دینی‌اش پیش براند.

در مقایسه با حکمت اسلامی، عقلانیت اشعری وحدت عقل و نقل را بر نمی‌تابد و مبتنی بر

آن تقسیم‌بندی‌هایی مبتنی بر جدایی علوم شرعی از علوم عقلی یا جدایی علوم شرعی از علوم مردم غیرعرب و امثال آن ارائه می‌دهد. این جریان عقل را جزء منابع شرع نمی‌داند و مبتنی بر آن فقه و کلام را در مقابل علوم عقلی می‌آورد. عقلانیت اشعری در ایجاد وحدت میان علوم اسلامی و علوم جدید ناتوان است لذا تقسیم‌بندی علوم اوایل و اواخر را ارائه می‌دهد که یک تقسیم‌بندی ناتوان است؛ چون فهمی از خود علم و حقیقت آن ندارد و بر اساس تاریخ عالمان و اندیشمندان علم را تحلیل و ترکیب می‌کند. به‌طور کلی می‌توان راهبرد جریان اشعری در مقابل علوم جدید را حصار کشیدن در اطراف علوم اسلامی و جدا کردن حیطه آن‌ها از حیطه علوم جدید دانست. در حالی که جریان حکمت اسلامی به دنبال جذب و تصرف و هضم علوم جدید در دستگاه جامع عقلانیت اسلامی است. جریان اشعری به جدایی عقل از شرع تأکید می‌نماید و در تقسیم‌بندی خود حیطه علوم عقلی را از علوم شرعی جدا می‌نماید در حالی که در تقسیم‌بندی ملاصدرا فقه به‌عنوان علم نوامیس ذیل حکمت علمی آورده می‌شود و اساساً علوم شرعی جدای از علوم عقلی دیده نمی‌شود.

۴. تبیین عقلانیت و حیانی

۱.۴. حاکمیت حقیقت وحی بر عقل و نقل

وحی حقیقتی الهی و آسمانی است که نبی با علم حضوری می‌تواند تمام حقایق و معارفی که در تأمین حیات معقول انسان مؤثر است را در آن مشاهده کند و چون مبدأ فاعلی وحی نه تنها به تمام عالم علم دارد بلکه تمام عالم، عین علم اوست و عالم را برای همین عالم می‌نامند که معلق علم الهی است. به همین دلیل هیچ‌گونه جهل و نسیان و خطایی در وحی راه ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۶) وحی اولین منبع معرفت دینی است و دلایل عقلی و نقلی در رتبه‌های بعد قرار دارند. موزون‌های عقل و نقل با میزان و ترازوی و حیانی سنجیده می‌شوند زیرا که وحی یک امر عینی است و هیچ‌کدام از معلومات دیگر قابلیت برابری با آن را ندارد؛ البته این حکم ناظر به

حقیقت وحی است و نه مفهوم و معنای ذهنی آن که قابل نقد، خدشه و تغییر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹) بر این اساس نباید وحی و نقل را یکی پنداشت و احکام نقل را بر وحی تسری داد یا بالعکس؛ بلکه نقل یکی از طرق کشف وحی است و گزاره‌های نقلی به میزانی که وحی بودن آن‌ها قطعی و مسلم است، حقیقی و یقین آور نیز هستند اما اگر در وحی بودن مطلبی خللی وارد شود به همان میزان در یقین به آن و حکایت‌گری آن نسبت به واقع می‌تواند شک کرد.

۲.۴. تعامل، تعاون و هماهنگی عقل و وحی

مراد از عقل، در ترکیب عقلانیت و حیانی عقلی است که در غایت هماهنگی با وحی عمل می‌کند. همان‌گونه که ضرورت، حجیت و لزوم تحقق وحی را عقل اثبات می‌کند؛ اعتبار و حجیت براهین عقلی را نیز وحی بر عهده می‌گیرد. این هماهنگی از آن‌روست که عقل و وحی در عرض هم نیستند بلکه در طول یکدیگرند و هر آنچه را که عقل برهانی می‌فهمد وحی الهی آن را تأیید می‌کند و اموری را هم که عقل به آن دسترسی ندارد وحی با توجیه‌های خود به عقل آموزش می‌دهد و از قوه به فعل می‌رساند. دفاع از عصمت وحی و میزان اعتماد به آن را نیز خود عقل با اتکا به بدیهیات اولی و از راه تحلیل، ترکیب و استدلال به دست می‌آورد. چنین عقل با وحی هماهنگ است و در کنار نقل از حقایق و حیانی عالم که تجلی علم و اراده الهی است، پرده بر می‌دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۲۵-۹۶) تمام هستی عقل عین ربط به خالق آن است و مانند سایر ممکنات وابسته به خداوند و عین احتیاج است. عقل با ارتباط همدلانه با نقل می‌تواند حکم الهی را کشف کند؛ به این ترتیب در تحقق علم دینی عقل هم روش را نشان می‌دهد و هم در تولید محتوا نقش ایفا می‌کند.

آنچه در علوم حقیقی و نظری قابل استناد و استفاده است عقل قطعی و وحی قطعی است چراکه وحی و عقلی که مقید به ظن شده باشند تنها در حکمت عملی کاربرد و حجیت دارد. دلیل ظنی همیشه در طول دلیل قطعی قرار دارد و چون در عرض آن قرار ندارد نمی‌تواند با دلیل قطعی حاصل از عقل و نقل تعارض پیدا کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۲ و ۱۳۱) برای همین امکان

هرگونه تعارض میان علوم تجربی و نیمه تجربی که به دلیل مشوب بودن با حس و خیال، عقل مشوب از آن‌ها دفاع می‌کند و دلایل ظنی ارائه می‌دهد به هیچ وجه توان تقابل و تعارض با عقل و نقل قطعی را ندارد. بسیاری از مسائل علوم فنی، مهندسی و تجربی را - همان گونه که فلاسفه علم نیز بیان می‌کنند- باید ذیل حکمت عملی و نگاهی ابزاری و کارکردگرایانه، ارزش داوری کرد که البته شیوه و راهبرد داوری علوم عملی با علوم نظری یکسان نخواهد بود و مناط حجیت آن‌ها نیز تفاوت خواهد داشت که در تبیین نظریه علم دینی به آن اشاره خواهد شد.

بنابراین مبنای هرگونه تصور تقابل عقل با وحی به همان اندازه بی معنا و نامفهوم است که تقابل نقل با وحی از چنین تصویری بیگانه و دور است چراکه هیچگاه موزون یعنی علم الیقین، قسیم عین الیقین قرار نمی‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸ و ۱۹) از آنجاکه عقل قطعی ضرورت وحی قطعی را تبیین می‌کند و وحی قطعی نیز حجیت عقل قطعی را تأمین می‌کند تعارض وحی با عقل ممتنع خواهد بود و الا بازگشت آن به تعارض شی با خودش می‌انجامد و قبول این تناقض اساس علم و فلسفه را بر هم می‌ریزد و به سفسطه و شک‌گرایی ختم می‌شود و جایی برای علم باقی نمی‌گذارد تا بر سر دینی بودن یا نبودن آن صحبت شود.

در عقلانیت و حیانی؛ عقل نابی که از طریق وحی نقل می‌شود در طول عقل تجربی، نیمه تجربی و تجربی و حاکم بر آن است چراکه براهین عقلی مآثور حاصل تجربه‌های شهودی است یعنی بعد از شهود حقیقت در قالب برهان بیان شده است و چون متکی بر شهود عینی است از هرگونه خطا و اشتباه مصون است اما ادله فلاسفه و حکما سیر از حس به خیال و از خیال تا عقل را طی می‌کند به همین دلیل امکان خطا و اشتباه در راه دارد. براهین عقلی مآثور اگر دارای شرایط سه‌گانه؛ قطعیت در صدور، حتمیت در جهت صدور و قطعیت در دلالت باشند می‌توان به عنوان حد وسط براهین دیگر قرار گیرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۱ و ۲۲)

۵. تبیین راهبردهای عقلانیت و حیانی در تحقق علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یک حکیم متأله، به پشتوانه علوم پیشینیان از حکمای اسلامی و به

اقتضای علوم حکمی و حکمت عملی راهبردهای ویژه‌ای در تحقق علم دینی دارند. مبانی نظری علم دینی ایشان راهبردهای نابی برای تحقق علم دینی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه معرفی می‌کند. این مجموعه راهبردها به‌عنوان بسترهای زمینه‌ساز و شرایط لازم شکل‌گیری طبقه‌بندی علوم به شکلی نوین و گره‌گشا عمل خواهند کرد که در صورت تحقق نویدبخش تحقق علم دینی خواهند بود.

۱.۵. هضم و تعالی فلسفه‌های مضاف از طریق توسع بخشیدن به قلمرو دین و پیوند دادن تمام ابعاد

هستی به «فعل الهی»

در سنت و تمدن اسلامی علم و دین به علت پیوند وثیق و تعامل هماهنگی که با هم داشته‌اند فراز و فرودهای یکسانی را سپری کرده‌اند و هیچ‌گاه قلمرو علم خارج از قلمرو دین تصور نمی‌شد. ریشه اصلی تحریف جدایی علم از دین به مسیحیت و کلیسا برمی‌گردد که با رشد علوم حسی و تجربی، جهان‌شناسی الهی و فلسفه‌های الهی انکار و رد شد و بسیاری از دانشمندان علوم تجربی جدایی علم و دین را گفتمان غالب غرب مسیحی کردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۴) این اتفاقات نامبارک باعث شده است که به‌طورکلی دو رویکرد متهافت و متباین به علم دینی به وجود آید؛ رویکردی که علم دینی را امری غیرممکن و متناقض نما می‌پندارد و رویکردی که نه‌تنها آن را ممکن بلکه ضروری و لازم می‌داند. نکته مهمی که در متعارض پنداشتن علم و دین وجود دارد این است که علوم تجربی علمی مشاهده‌پذیر و صرفاً محسوس هستند؛ این علوم حق ندارند در حیطه‌ای فراتر از طبیعت دخالت کنند و هرگونه حکمی در حوزه ماوراء طبیعت چه به‌صورت سلبی و چه به‌صورت اثباتی خارج از حیطه علوم تجربی است. یک فیزیک‌دان از آن حیث که با علوم تجربی سروکار دارد با مسائل و محمولات فیزیک همان‌گونه که حق ندارد در رد مبدأ و معاد سخن بگوید نمی‌تواند مبدأ و معاد را هم اثبات کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۹)

آیت‌الله جوادی آملی تحقق علم دینی را در تمام عرصه‌های علم از باب وجوب مقدمی نه تنها ممکن که لازم و ضروری می‌دانند. هرچند که بسیاری از معلومات حسی و عقلی در

سعادت اخروی انسان تأثیر مستقیم ندارند. اما از آنجاکه یک ربط و انسجام معرفتی در تصدیق به گزاره‌های علمی وجود دارد. مبادی و مقدمات سایر علوم در نتایج و خروجی‌های همه علوم تأثیر دارند و به‌صورت غیر مستقیم در سعادت انسان نیز نقش آفرین هستند و داخل در قلمرو سعادت اخروی انسان می‌باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۷) ایشان با معرفی روش کلامی و روش فلسفی به بیان راهبرد تحقق علم دینی می‌پردازند. این دو روش هرچند که نتیجه و عمل یکسان‌اند اما تفاوت آن‌ها در مبدأ و نقطه آغاز است با این تفاوت که روش فلسفی یک روش پیشینی است اما روش تفسیری روشی کلامی و پسینی است. (خسروپناه و بابایی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸-۳۵)

در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، تبیین دقیق مفهوم دین برای درک حقیقت علم دینی ضرورتی بنیادین دارد. دین در معنای خاص خود، مجموعه‌ای هماهنگ از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که با اراده تشریحی خداوند و به منظور هدایت و رستگاری بشر تدوین شده است. از منظر هستی‌شناختی، دین مخلوق اراده و علم ازلی الهی است و هیچ عامل دیگری در تدوین محتوای آن سهم ندارد؛ به گونه‌ای که حتی اعتقاد به وجود خدا و اسما و صفات او، اگرچه حاکی از حقایق خارجی است، اما به اعتبار اینکه خداوند آن را تشریح و ابلاغ نموده، جزئی از قلمرو دین محسوب می‌شود. در رویکرد عقلانیت و حیانی، مراد از دین در اصطلاح «علم دینی»، معنایی جامع است که شامل مجموعه‌ای از حقایق و احکام (اعم از اصول و فروع) می‌شود. در این نگاه راهبردی، دین و الهیات در عرض سایر رشته‌های علمی قرار نمی‌گیرند؛ بلکه از آنجا که عقل و نقل صرفاً ابزارهایی برای کشف و ادراک قوانین دینی تحت شعاع وحی هستند، تمام ساحت‌های معرفتی باید بر این منبع اصیل مبتنی شوند. بر این اساس، هرگونه پژوهش در باب افعال و حقایق هستی که با ابزار معتبر (عقل و نقل) و در چارچوب اراده الهی صورت گیرد، در واقع کشف بخشی از محتوای دین است و بدین ترتیب، تمامی علوم در ذیل الهیات و منظومه معرفت دینی تعریف می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۹-۱۷). به بیان دیگر

همان‌گونه که عالمان نقلی موظف هستند صرفاً به نقل اکتفا نکنند و به عقل هم رجوع کنند. عالمان سایر علوم نیز وظیفه دارند برای بررسی مسائل علمی خود و ارائه پاسخی که حجت داشته باشد به معارف دینی رجوع کنند. از آنجاکه اغلب احکام شارع امضایی و توصلی است علوم دینی نیز بیش از آنکه تأسیسی و تبعیدی باشند امضایی و توصلی خواهند بود. این راهبرد شارع در مصادره کردن عرف عقلا و امضا کردن بنای عقلا خود راهبردی محوری و تمدن ساز است. در علم دینی شارع یا به تبیین اصول و فروع می‌پردازد یا تنها به ذکر اصول کفایت می‌کند و معیار دینی بودن دسته اخیر این است که فروع از اصول مستنبط شوند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۱)

مهم‌ترین عنصر در حل مسئله اسلامی نمودن علوم اصلاح مبادی تصویری آن است. در تحقق علم دینی نباید انتظار یک علم کاملاً متفاوت و کاملاً بیگانه از علم جدید را داشت حتی در فلسفه مطلق هم اگر جهان‌بینی الحادی به الهی تبدیل شود ساختار عالم تغییر نمی‌کند بلکه جهانی که در غضب و غارت الحاد است به صاحب اصلی و توحیدی خود بازمی‌گردد و به همراه آن مسئولیت‌ها و سعادت تأمین می‌شود. البته ارزیابی موجودات جهان بدون اطلاع از آغاز و انجام آن‌ها سرنوشتی جز علم سکولار نخواهد داشت. حتی بررسی آیات کتاب الهی بدون توجه به آیات انزال و فلسفه تنزیل می‌تواند کاملاً به صورت سکولار انجام پذیرد و علوممانند ادبیات قرآن و علوم قرآنی سکولار داشته باشیم. علم سکولار به دسته‌ای از علوم لابشرط نسبت به فاعل و غایت اشاره ندارد. بلکه تمام علوم اعم از علوم منطقی، طبیعی، ریاضی و اخلاقی همگی یا الهی هستند یا الحادی. توضیح بیشتر آنکه هیچ دانشی در خلأ شکل نمی‌گیرد؛ بلکه هر علمی بر پایه‌ی مبانی و پیش‌فرض‌های بنیادینی استوار است که هویت آن را می‌سازد. این مبانی که میان جهان‌بینی کلی و مسائل اختصاصی علم پیوند برقرار می‌کنند، فلسفه مضاف نامیده می‌شوند. بر این اساس، علم سکولار به معنای بی‌طرفی نسبت به فاعل و غایت نیست، چرا که هیچ دانشی بدون مبانی فلسفی وجود ندارد. اگر فلسفه مضاف یک علم بر

پایه جهان‌بینی الحادی باشد، تمام مسائل آن دانش صبغهی الحادی پیدا می‌کند. اما اگر این مبانی بر اساس فلسفه الهی بازسازی شوند، آن علم هویت دینی می‌یابد. به همین دلیل، فلسفه مطلق بر تمام علوم ریاست دارد؛ زیرا اصول موضوعه فلسفه‌های مضاف را تأمین کرده و آن‌ها را از خطر الحاد می‌رهاند. اگر مبانی و فلسفه مضاف این علوم الهی باشد خود آن علوم و فروع و مسائل آن نیز الهی خواهد بود. به این ترتیب تا مبنای یک دانش الهی نشود آن دانش اسلامی نخواهد شد و همین دلیل ریاست عالی فلسفه مطلق و جهان‌بینی الهی بر سایر علوم است. سرشت علوم اسلامی و سرنوشت آن‌ها مرهون فلسفه مطلق است مهم‌ترین خدمتی که فلسفه الهی به علوم استدلالی می‌کند این است که اسلامی بودن آن را تضمین و الهی بودن آن را تأمین می‌کند و آن را از خطر الحاد می‌رهاند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸ و ۲۹) علت اینکه همه ما فقه را اسلامی می‌دانیم این است که احکام و قوانین آن را خداوند تعیین کرده است. در علوم تجربی و ریاضی نیز، چون خود موجودات و ویژگی‌های اصلی آن‌ها همگی آفریده‌ی خدا هستند، کشف این ویژگی‌ها در واقع شناخت فعل و آفرینش الهی است. بنابراین، با همان منطقی که فقه را دینی می‌دانیم، این علوم را نیز باید دینی دانست؛ چرا که مطالعه‌ی آن‌ها به معنای مطالعه‌ی آثار و مخلوقات خداوند است. اگر فقه را مانند خواندن کتاب دستورات خداوند بدانیم، علوم تجربی مانند تماشای تابلوی نقاشی اوست؛ همان‌طور که هر دو به یک هنرمند و صاحب اثر یعنی خداوند برمی‌گردند، هر دو نیز هویت دینی دارند.

بنابراین توسع بخشیدن به دین به معنای عبور از تعریف محدود دین و پیوند دادن آن با تمام ابعاد هستی به عنوان «فعل الهی» است. در این رویکرد، عقل نه در مقابل دین، بلکه به عنوان چراغی برای کشف حقیقت در درون منظومه معرفت دینی قرار می‌گیرد. بر این اساس، هضم و تعالی فلسفه‌های مضاف یعنی بازسازی مبانی علوم وارداتی در دستگاه عقلانیت و حیانی. این فرآیند با تغییر نگاه از طبیعت به خلقت، دانش را از سطح سکولار به جایگاه علم الهی ارتقا

می‌دهد. در واقع با این راهبرد، علوم از خطر الحاد رهایی یافته و در منظومه معرفت توحیدی هویت دینی پیدا می‌کنند. برای درک بهتر، می‌توان این فرآیند را به دستگاه گوارش تشبیه کرد؛ همان‌طور که بدن مواد غذایی را از محیط می‌گیرد، آن‌ها را تجزیه کرده و به بخشی از بافت زنده خود تبدیل می‌کند، عقلانیت و حیانی نیز علوم دیگر را از ساحت سکولار جدا کرده و پس از بازسازی، آن‌ها را به جزیی از پیکره دانش دینی تبدیل می‌کند.

۲.۵. تهذیب علوم طبیعی با اراده‌ی تقریری نو از مناط تمایز علم و غیرعلم بر پایه فلسفه الهی

اساساً یکی از قوت‌های مهم نگاه عمیق آیت‌الله جوادی که به آن اشاره نمی‌شود رویکرد خاص و نوین ایشان به فلسفه علم است. فلسفه علم آیت‌الله جوادی آملی در صورت بازسازی و تصریح به لوازم مبانی ایشان فلسفه علمی کاملاً جدید و دقیق خواهد بود. ایشان بر اساس مبانی و ارکان تئوری خودشان تمایز^۱ علم و غیرعلم را به داشتن نگاه تفهیمی از فعل الهی و فقدان این تفهم برمی‌گردانند. گزاره‌های علمی در علوم انسانی و علوم طبیعی باید دارای تبیینی از اراده الهی در نسبت با آن موضوع باشند. اگر نسبت عالم تکوین را به‌عنوان فعل الهی و موضوع علم با مبدأ و غایت به‌صورت تفهیمی و همدلانه تبیین کردیم گزاره‌های ما علمی خواهند بود. چنین رویکردی به علم پاسخی کوپرنیکی به تمایز علم و غیرعلم می‌دهد. به‌عنوان مثال یکی از مسائل مطرح در حوزه‌های علوم اجتماعی این بوده است که با ایجاد شباهت روشی و کارکردی با علوم طبیعی اثبات کنند که تبیین‌های مطالعات اجتماعی نیز علمی هستند در این رویکرد به علم آنچه مسلم پنداشته می‌شود علم بودن بدون چون‌وچرای علوم طبیعی است و سایر رشته‌ها و مطالعات برای علمی قلمداد شدن باید به نحوی از انحای بین خودشان و علوم طبیعی وجه شبه ایجاد کنند؛ اما بر اساس فلسفه علم آیت‌الله جوادی آملی این علوم طبیعی هستند که باید با پاسخ به دو پرسش مهم در باب مبدأ فاعلی و غایی

1. demarcation

موضوعاتشان با علوم اجتماعی تفهم محور تشابه برقرار کنند تا بتوانند شروط لازم علمی بودن را احراز کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص. ۱۳۳-۱۳۰) این نظریه رویکردی نوین و قابل دفاع به تبیین‌های علمی دارد که تمام علوم دینی لازم است از چنین تبیینی برخوردار باشند.

۳.۵. نفی امکان تعارض علم و دین از طریق ممتنع دانستن تقابل عقل و نقل با دین و تعیین جایگاه

عقل و نقل در منظومه معرفت دینی

دین بر پایه اراده و علم خداوند استوار است و وحی الهی، اصلی‌ترین منبع این دانش محسوب می‌شود که هیچ خطایی در آن راه ندارد. ما برای درک و کشف این حقیقت الهی، از دو ابزار عقل و نقل استفاده می‌کنیم. گاهی ممکن است در ظاهر میان حکم عقل و متون نقلی تضادی به نظر برسد که برای حل آن دو حالت وجود دارد:

۱. تضاد ریشه‌ای و قطعی: در این حالت، ملاک اصلی همان دلیل یقینی است. برای مثال، وقتی با برهان عقلی ثابت می‌شود که خداوند جسم ندارد، تمام آیاتی را که در ظاهر برای خدا جسم قائل شده‌اند، به شکلی تفسیر می‌کنیم که با این حقیقت قطعی هماهنگ شود.
۲. تضاد ظاهری: در اینجا تضاد را به معنای دشمنی و تناقض نمی‌بینیم؛ بلکه یکی را توضیح‌دهنده و محدودکننده دیگری می‌دانیم. به این صورت که عقل می‌تواند مشخص کند که یک حکم نقلی در چه شرایط خاصی اجرا شود (تخصیص) و در مقابل، نقل هم می‌تواند به بنای عقلا را جهت بدهد و آن‌ها را تأیید یا رد کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۰-۱۸۰) معنای دینی بودن دلیل عقلی و نقل، حجیت مقبول آن‌ها است؛ یعنی مدرکات عقل و نقل در صورت صواب جزء دین هستند و در صورت اشتباه و خطا خارج از دین خواهند بود؛ هرچند که تا قبل از کشف خطا و اشتباه با خود معذوریت به همراه دارند. آنچه حجیت ذاتی دارد یقین است و یقین موجودی ممکن است که نیازمند به جاعل است و در پی حجت بودن ذاتی قطع و یقین، عقل نیز حجیت بالعرض پیدا می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۱-۱۰۸) حجت‌های دینی یا دلیل عقلی

هستند یا دلیل نقلی؛ در هر دو حجت مسئولیت فهم و پذیرش با عقل است اما در دلیل عقلی خود عقل مسئول استدلال آوری و تکلم است اما در دلیل نقلی عقل استدلال و تبیین نقل را استماع می‌کند و می‌پذیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴) بر این اساس هرگونه تعارضی میان علم و دین از اصل منتفی و غیرممکن است چراکه عقل همانند نقل زیرمجموعه معرفت دینی است و باوجود چنین تعاضدی میان عقل و نقل فرض تعارض میان علم - به‌عنوان ثمره عقل - با دین نیز تعارض میان مقسم و قسم خواهد بود و عقلاً منتفی می‌گردد.

برخی قائل هستند که عقل و دین هیچ‌کدام جایگزین دیگری نیست و هرکدام وظیفه و مسئولیت معرفتی جداگانه‌ای دارند. عقل به بررسی نظام تکوین می‌پردازد و دین در حوزه تشریح نقش ایفا می‌کند. این رویکرد قائل به استقلال مطلق میان عقل و دین نیست بلکه نسبت دین با عقل را استقلال نسبی می‌داند به این معنا که عقل به کلیاتی از معارف شریعت به‌صورت موجه جزئی دست می‌یابد و دین نیز برای پشتیبانی از معارف خود استدلال‌های عقلی ارائه می‌دهد. (باقری، ۱۳۸۷، ص. ۷۱)

این نقد به رویکرد آیت‌الله جوادی آملی نه‌تنها وارد که حتی مربوط هم نیست؛ چراکه ناقد نظریه دایرةالمعارفی در باب علم دینی را نقد می‌کند. نظریه علم دینی براساس عقلانیت و حیانی دین را به متون دینی فروکاست نمی‌دهد؛ بلکه در نگاه عقلانیت و حیانی دین مجموعه حقایقی است که با علم و اراده الهی در هستی ثبوت یافته است و به‌وسیله عقل و نقل کشف می‌شود. به‌بیان‌دیگر می‌توان گفت که آیت‌الله جوادی آملی تفکیک و جدایی نظام تشریح از نظام تکوین را نمی‌پذیرد بلکه به انطباق تشریح و تکوین قائل هستند. پیش‌فرض چنین نقدی این است که عقل تنها در برخی احکام کلی منبعی معرفت‌شناختی در دین محسوب می‌شود درحالی‌که آیت‌الله جوادی آملی تمام احکام صائب عقل را جزء دین می‌داند.

۴.۵. جذب و استفاده حداکثری از علوم با تفکیک میان مقام عمل و پژوهش از مقام نظر و اعتقاد محقق
آیت‌الله جوادی آملی بر مبنای واقعیت داشتن شکاف عمل و نظر و فاصله‌ای که دانش با کنش

دارد علمی شدن علوم را مسئله‌ای متفاوت از متدین شدن عالمان می‌داند. در این رویکرد علم جدای از عالم یک حقیقت دینی دارد هر چند که عالم از آن بی‌بهره باشد. ما وقتی می‌گوییم که کسی مسلمان است سخن از دو نوع مسلمانی است یک مسلمان فلسفی که به تمام ملاحظات و لوازم اعتقاد خود التفات و توجه دارد و در هنگام تفکر و پژوهش نگاه الهی خود را حفظ می‌کند و دیگری مسلمان فقهی و عرفی که ممکن است در هنگام پژوهش با بی‌توجهی به مبدأ و غایت اثری بر آن‌ها مترتب نکند. با لحاظ این نکته در سنجش و ارزیابی علوم از حیث الهی یا الحادی بودن پیوند آن علوم با اندیشمند و عالم ملاک نیست زیرا ممکن است پژوهشگر و محقق حمل محمول بر موضوع را با تحقیق اثبات کرده باشد اما آن را بر خودش تحمیل نکرده باشد و خود به آن واقعیت و حقیقت اعتقاد نداشته باشد. ارزیابی الحادی یا الهی بودن علم با ملاحظه عالمان آن تنها در صورتی صحیح است که عقیده عالم با علمش هماهنگ باشد یعنی عالم به حکم علمی خودش معتقد باشد در این صورت قاعدتاً حکم عالم و علم یکی خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴-۱۹) به بیان دیگر؛ از آنجا که در علم دینی ما به دنبال تحقق علم دینی هستیم و نه متحقق شدن عالمان متدین؛ باید بین دین و تدین تفکیک قائل شد؛ دینی بودن قید گزاره‌های علمی است؛ گزاره‌هایی که مبانی آن را فلسفه مطلق بر مبنای نگاه توحیدی تأمین می‌کند. در علم دینی، عالم با ملاحظات هستی‌شناختی و با توجه به مبدأ فاعلی و غایی موضوع، محمول را بر آن حمل می‌کند. اما تدین وصف عالم است و نه علم؛ یعنی اگر عالم به گزاره‌های علم دینی، آن را بر خود تحمیل کرد و علاوه بر پیوند موضوع با محمول میان گزاره و خودش نیز گره و پیوند ایجاد کرد چنین عالمی هم عالم دینی است و هم عالمی متدین. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۰) این رویکرد به علم دینی باعث جذب حداکثری علوم فارغ از عالمان آن و احیاگر آزاداندیشی و حق محوری می‌گردد به گونه‌ای که بیش از آنکه گوینده محوریت یابد کلام و محتوای علم محوریت پیدا می‌کند.

۵.۵. هویت بخشی دینی به علوم فنی از طریق تبیین معیار حجیت در حکمت عملی

یکی از نقدهای مهمی که در باب راهبرد تحقق علم دینی آیت الله جوادی آملی مطرح می شود این است که ماهیت علوم فنی و تکنیکال به گونه ای است که با احتیاط و بر اساس ظن سخن می گوید و حتی بسیاری از فرضیه های مطرح در این علوم کاری به واقعیت ندارند و فارغ از هرگونه دغدغه صدقی دلواپس کارکرد و نتیجه دهی هستند؛ اما زبان دین کاملاً جزمی و یقینی است به گونه ای که کلام مقابل خود را کاذب می داند. با توجه به این تفاوت و تباین چگونه می توان چنین گزاره های مشکوک و متزلزلی را دینی دانست و از آن دفاع کرد؟

در پاسخ به این اشکال باید توجه داشت که دینی بودن این دسته از علوم یک امر متواطی و تشکیک ناپذیر نیست بلکه در یک سیر تشکیکی به دین استناد داده می شوند به گونه ای که اگر علمی یقینی و قطعی بود آن علم با یقین و قطع دینی است و اگر ظنی یا احتمالی بود و صرفاً در مقام عمل رفع حیرت کرد، آن علم با توجه به خود این قیود ظنی و احتمالی دینی است. همان گونه که در استناد حکمت عملی از جمله احکام فقهی به دین چنین فراز و فرودی وجود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۳ و ۱۷۲) توضیح آنکه، در رویکرد آیت الله جوادی آملی بین مناظ دینی بودن علوم حکمت نظری و حکمت عملی تفاوت وجود دارد. چرا که خود این علوم ناظر به دو واقعیت متفاوت موجودات هستند. از آنجا که موجود یا حقیقی است یا اعتباری و به تبع آن علوم نیز یا نظری هستند و یا عملی؛ علوم می که موضوعات حقیقی دارد نسبت به وجود انسان لا بشرط هستند اما علوم عملی بعد از وجود انسان موضوعیت پیدا می کنند. این داعیه که علوم جدید کاری به صدق و کذب ندارند و صرفاً رویکردی کارکردی و نتیجه محور دارند باعث می شود که جایگاه آن از علوم نظری به علوم عملی منتقل شود چرا که مسئله این علوم پاسخ به نیازهای عملی است و نه فهم علمی، حقیقی و صادقانه موضوع آن گونه که در واقعیت وجود دارد به همین دلیل با مناطها و سنجه های عقل عملی، دینی بودن و حجیت آنها احراز یا رد می شود. به بیان

دیگر می‌توان جایگاهی که امر عقلانی و عرف عقلا در اصول فقه دارد همان جایگاه را برای علوم تجربی نوین و مدرن نیز قائل شد و چون اکثر این علوم تنها داعیه کارکردگرایی دارند و سخنی از واقع‌گرایی نمی‌زنند یا بیش از آنکه واقع‌نما و مبنی‌گرا باشند صرفاً نتیجه محور و انسجام‌گرا هستند بر اساس امضای یا ردع شارع آن‌ها را دینی یا غیردینی دانست.

به صورت کلی روش پژوهش‌های اسلامی یا عقلی و منطقی است یا عقلانی و براساس مبنای عقلا به کمک عدم ردع شارع انجام می‌گیرد. در دین برای یادگیری علوم روش خاصی تأسیس نشده است بلکه غالب راه‌های پژوهش و تحقیق امضائی و توصیلی است بدون آنکه پای تعبد و تأسیسی در میان باشد. روش اسلام در تعلیم علوم همانند روشش در تعلیم احکام فقهی، اخلاقی و حقوقی امضائی، توصیلی است و حتی عالم ملحد نیز می‌تواند علم اسلامی تولید کند و مجتهد در علوم فقهی شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۰)

اما ارزش داورى علوم در حکمت نظری که داعیه صدق و کذب دارند کاملاً متفاوت است به گونه‌ای که علم دینی علمی است که از حاق واقع پرده بردارد و براساس مطابقت با خارج صدق خود را تأمین کند. بر این اساس علوم رایج در دانشگاه که بر اساس موضوع تقسیم‌بندی شده‌اند و افعال الهی را مورد بررسی قرار می‌دهند اگر محمول‌ها و پاسخ‌های این علوم به مسائل با لحاظ و توجه به لوازم این دو پرسش بنیادین در باب موضوع که؛ چه کسی آن را آفریده است؟ و برای چه هدفی آفریده است؟ بیان شوند؛ بدون شک این چنین علمی اسلامی خواهد بود. علوم دینی دانشگاه، علل قوام؛ یعنی صورت و ماده را از خلقت می‌گیرند و علل وجود؛ یعنی فاعل و غایت از دین أخذ می‌کنند. باید توجه داشت که علم در ابتدای پیدایش سکولار نیست هر چند که عالم ممکن است سکولار باشد. علم اگر علم باشد و نه وهم و فرضیه؛ تفسیر خلقت است و بی‌گمان تفسیر فعل الهی، اسلامی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۴) تمام علوم در ابتدا اسلامی است اما در استمرار و بقا ممکن است که زمینه الحادی بودن پیدا کنند به این دلیل که فلسفه مضاف آن‌ها - قیودی که در ادامه راه بر فلسفه مطلق وارد می‌شود و اصول موضوعه سایر

علوم را فراهم می‌کند - اسلامی یا الهی خواهد بود.

ملاحظه و توجه به علت غایی و علت فاعلی در پژوهش‌های علمی ثمرات مبارک و مهمی در پی دارد - و می‌تواند تمام اجزای علم را مانند تک‌تک اعمال دینی کند - اول؛ تمام عالم به‌عنوان مخلوق الهی و موجوداتی امکانی به مبدئی الهی برمی‌گردد. دوم؛ حضور ذهنی تفکر الهی در تعلیم باعث می‌شود متن علوم از دایره الهی بودن خارج نشوند. البته دراین بین لازم نیست که معلم یا متعلم مسلمان باشد بلکه توجه به ملاحظات علت فاعلی و غائی در اینجا محور است و نقش ایفا می‌کند هرچند که آن عالم و دانشمند از لحاظ عقیدتی کافر باشد. سوم؛ نگاه توحیدی باعث می‌شود که آنچه اکنون دانشمندان به نام کشفیات خود مصادره می‌کنند عنایت الهی دانسته شود و آنچه را که کشف می‌کنند کشف فعل الهی بدانند. چهارم؛ ارجاع کشفیات عقل به جاعل عقل مسئولیت‌های فراوانی در پی خواهد داشت که به‌تبع آن سعادت انسان نیز تأمین خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۳-۱۴۰)

نتیجه‌گیری

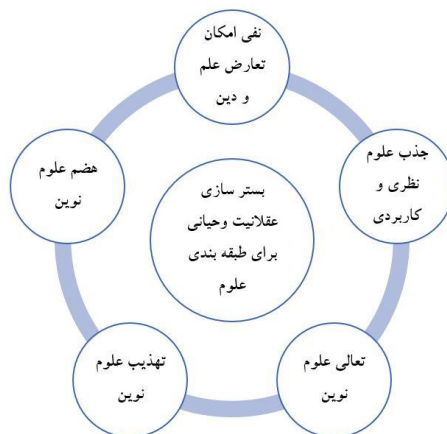
مواجهه حکمای اسلامی در عصر ترجمه با علوم وارداتی مواجهه راهبردی بوده است. یکی از مهم‌ترین راهبردهای حکمت اسلامی تدوین و تأکید بر طبقه‌بندی علوم مبتنی بر ظرفیت‌ها و بسترهای معرفتی آن است که منجر به مدیریت کلان جریان دانش، از آن خود ساختن علوم جدید و بسترسازی تحقق تمدن اسلامی شد. فارابی مؤسس حکمت اسلامی در این دوره به جهت ارائه دادن ابزارهای راهبردی مواجهه فعال با نهضت ترجمه به‌خصوص ارائه طبقه‌بندی علوم، معلم ثانی قلمداد شد. این جریان در عصر مغول و عصر صفویه نیز مواجهه راهبردی داشته است که در نهایت منجر به بسط شیعه در ایران و تصرف اعتقادی حکومت مغول در دوره خواجه نصیر و منجر به سامان دوباره نظام علمی و تحقق نسبی تمدن اسلامی عصر صفوی در دوره میرداماد شد تا آنجا که میرداماد نیز بر همین اساس معلم ثالث نام گرفت. عقلانیت و حیانی مهم‌ترین ظرفیت فکری انقلاب اسلامی جهت مواجهه راهبردی با علوم

غربی جدید و سامان مختصات علمی و تمدنی عصر حاضر است. عقلانیت و حیانی و دستگاه حکمی برآمده از آن دستگاہی دارای بینش راهبردی و تمدن ساز است که این عقلانیت هم از جمود و تحجر عاری است و هم نسبت به التقاط و الحاد مصون است.

در عصر حاضر مختصات علمی و تمدنی انقلاب اسلامی شباهت های اساسی با عصر نهضت ترجمه و عصر تکوین ایران شیعی دارد و در نتیجه نیازمند بروز و ظهور عالمان با تفکر راهبردی جهت تحقق علم دینی طراز تمدن اسلامی است. عالمانی که با ایفای «تعلیم مجدد» نهاد علم در ایران را به نفع تمدن اسلامی سامان بخشند.

آیت الله جوادی آملی به عنوان متفکر عقلانیت و حیانی با تبیین نظریه علم دینی شان در سال های اخیر بستر مواجهه راهبردی با علوم مدرن و شرایط پیچیده تمدنی ایران فراهم کرده است که می تواند طبقه بندی ویژه ای را جهت سامان نظام علمی و تحقق علم دینی به دست دهد و به عنوان معلم رابع نقش آفرینی نماید.

مجموع دیدگاه های ایشان در تداوم مسیر فارابی، ابن سینا و ملاصدرا در قالب یک طبقه بندی علوم ویژه قابل بیان است: چراکه قلمرو عقل و دین، وحدت و تمایز علوم، مناط علم از غیر علم، ارزش داوری درباره علوم که مجموعاً از الزامات ارائه یک طبقه بندی می باشند.



نمودار - راهبردهای عقلانیت و حیانی در ارائه طبقه بندی علوم برای تحقق علم دینی

تبیین بسترسازی جهت اصلاح طبقه‌بندی علوم از منظر آیت‌الله جوادی آملی یکی از مهم‌ترین سازوکارها و نتایج عقلانیت و حیانی در نظریه علم دینی است که در این مقاله سعی شد پنج راهبرد اساسی که بستر طبقه‌بندی علوم و در نتیجه تعلیم مجدد را فراهم می‌نمایند استخراج گردد. مهم‌ترین وظیفه نهادهای متولی علم و نظریه‌پردازان علم دینی در ایران این است که این مقدمات این طبقه‌بندی را به صورت جامع و کامل مبتنی بر عقلانیت و حیانی و سایر ظرفیت‌های حکمت اسلامی و سایر معارف اسلامی و انقلابی استخراج نموده و نقش تمدنی خود را ایفا کنند. ضرورت این امر وقتی مشخص می‌شود که بدانیم در حال حاضر با یک تهافت مضاعف و التقاطی از دیدگاه‌های شرقی و غربی در حوزه طبقه‌بندی علوم مواجهیم به گونه‌ای که الهیات ذیل دانشکده ادبیات یا بریده و بیگانه از سایر علوم قرار گرفته و علوم فقه و فلسفه و کلام و عرفان به طور جداگانه در حوزه‌های علمیه شکاف نابودگر طبقه‌بندی ناقص علوم را به رخ می‌کشد. این ناسازگاری به هیچ وجه پذیرفته عقلانیت و حیانی نیست امید است که این نوشته و کنگره مقدمه‌ای جهت حرکت واقعی برای اصلاح نهاد علم در ایران واقع شود.

منابع

- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۳۶۹ش). مراتب العلوم، تحقیق: احسان عباس، ترجمه محمدعلی خاکساری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابن ندیم. (۱۳۸۷ش). الفهرست. تصحیح: رضا تجدد، تهران: اساطیر، با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۷). هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی. تهران: طبع و نشر. چاپ دوم.
- جابر بن حیان. (بی‌تا). رسایل جابر بن حیان. مصحح: احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. فصلنامه اسراء. پژوهشگاه علوم و حیانی معارج، سال اول، شماره دوم، صص ۱۷-۴۰.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). انتظار بشر از دین. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). شریعت در آینه معرفت. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ هفتم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). اسلام و محیط‌زیست. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). دین‌شناسی. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ نهم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). علم دینی. تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسین طلایی، پرویز؛ نجفیان رضوی، لیلیا. (۱۳۹۰). علل گرایش به ترجمه کتاب‌های تاریخی در عصر قاجار (با نگاهی به جریان‌های عمده ترجمه در ایران). پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال یازدهم، صص ۱-۱۴.
- خسروپناه، عبدالحسین و بابایی، قاسم. چیستی و گستره علم دینی از نظرگاه آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه اسراء. پژوهشگاه علوم و حیانی معارج، سال سوم، شماره دوم، صص ۲۷-۴۸.
- خوارزمی، ابوعبدالله. (۱۳۶۸ش). مفاتیح العلوم. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: علمی فرهنگی.

- شاه‌آبادی، محمد مهدی؛ پورعزت، علی اصغر. (۱۳۹۵). کاربرد رویکرد میان‌رشته‌ای در مسئله تحول در علوم انسانی: بازخوانی تاریخی نهضت ترجمه در تمدن اسلامی در زمینه خط‌مشی‌گذاری عمومی. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هشتم، شماره ۳، صص: ۱-۳۷.
- شمس‌الدین آملی، محمد بن محمود. (۱۳۷۹ش). نفائیس الفنون فی عرائس العیون. تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامیه.
- صدرالمثلهین، محمد شیرازی. (چاپ سنگی). شرح الهدایه الاثیریه.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۵۱ش). احیاءالعلوم الدین. ترجمه: مؤالمدین محمد خوارزمی، تصحیح: حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فخر رازی. (۱۳۸۲ش). جامع‌العلوم. تصحیح علی آل داوود. تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار یزدی.
- کیان‌فر، جمشید. (۱۳۸۴). نهضت ترجمه و دارالفنون. پیک نور، سال سوم، صص ۸۳-۹۲.
- میرداماد، محمدباقر بن محمود. (۱۳۶۷ش). کتاب القیسات. به اهتمام مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۹۰). چرا فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند؟ برگرفته از کتاب فارابی شناسی (گزیده مقالات). به اهتمام میثم کرمی. تهران: حکمت. چاپ اول.
- نورانی‌نژاد، حمیده؛ کریمی زنجانی اصل، محمد. (۱۳۸۳). مقدمه کتاب الرسالة الشرفیه فی تقاسیم العلوم الیقینیة(متنی فارسی از سده هفتم هجری). تألیف ابوعلی حسن سلماسی.