



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

مقوله «تمدن» در طبقه‌بندی علوم اسلامی

حبیب‌الله بابایی*



۱۹

مقوله «تمدن» در طبقه‌بندی علوم اسلامی

چکیده

طبقه‌بندی‌هایی که تاکنون در مورد علوم انجام گرفته یا برپایه سلسله نظام آفرینش بوده است یا بر اساس طبقات ادراکات انسانی (قوای حافظه، متخیله و عاقله) عنوان شده و یا بر مبنای مراحل کمالات سلوک آدمی شکل یافته است، ولی همه طبقه‌بندی‌های ممکن در علوم، در این سه رویکرد منحصر نیست، بلکه دانش‌ها از جمله دانش‌های اسلامی را می‌توان بر اساس نیازهای انسانی (اعم از نیازهای مادی و نیازهای معنوی) و نظام خلأها و خواسته‌های بشر امروز نیز طبقه‌بندی کرد. در این مقاله، پس از تبیین جایگاه مقوله «تمدن» به مثابه کلان‌ترین واحد انسانی - اجتماعی در طبقه‌بندی‌های موجود علوم، ضرورت طرح ملاک‌های تمدنی و منطق نظام نیازهای اجتماعی را در طراحی طبقه‌بندی علوم اسلامی مطرح کرده و بر لزوم ارتباط‌های دوسویه میان حوزه عمل و نظر و حتی تقدم عمل بر نظر در سطوح تمدنی اصرار می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها

تمدن، طبقه‌بندی علوم، نظر و عمل، نظام نیازها.

مقدمه

آیا طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی تنها برای تبیین روابط میان علوم انجام یافته یا برای ایجاد روابط میان علوم نیز صورت گرفته است؟ آیا فرایند زایش شاخه‌های متعدد علمی براساس نگرشی منطقی بوده است یا آنکه این فرایند بر پایه نیازهای واقعی و خواسته‌های اجتماعی انجام گرفته است (منطق نیاز)؟ اساساً تطورات علمی و گسترش رشته‌های علمی در تمدن اسلامی چه فرایندی داشته و طبقه‌بندی‌های علمی در جامعه اسلامی چگونه رخ داده و نسبت آن با دیگرگونی‌ها و تطورات اجتماعی چه بوده است؟ اساساً آیا می‌توان گفت که تمایز میان تمدن‌ها به تمایز طبقه‌بندی علوم در آن تمدن‌ها بوده است؟ اگر چنین ارتباطی میان طبقه‌بندی علوم و صورت‌بندی تمدن وجود دارد، آن‌گاه در وضعیت امروز که در آن علوم انسانی و حتی اسلامی بسیار متعدد و مختلف هستند و سیر تطور علوم نیز شتابان است و ارتباطات پیچیده‌ای میان رشته‌ها و ساحت‌های مختلف علوم وجود دارد، طبقه‌بندی علوم در ساخت تمدن اسلامی چه مفهومی خواهد داشت؟

در این مقاله تأکید خواهد شد که اولاً، طبقه‌بندی علوم تنها برای توصیف ارتباط ذاتی و تکوینی میان علوم نبوده است، بلکه اصل طبقه‌بندی برای تحول در علوم و نیز تحول در جامعه و زندگی دینی و دنیایی مردم بوده است. البته این نکته هرگز به معنای نگرش نسبی و عمل‌زده به مقوله علم نیست. به بیان دیگر، تکثر در طبقه‌بندی علوم به معنای نسبی بودن علم، تغییر در معیار صدق و ایجاد هرج و مرج علمی نیست. در این زمینه باید میان نگاه واقع‌گرایانه به مقوله دانش و ثبات معرفتی در آن و نیز تغییر در طبقه‌بندی‌های علوم تفکیک قائل شد که بر اساس اهداف مختلف و جهات متعدد (حیثیت‌های نهفته در معلومات)، خاستگاه‌های متنوع علم و نیز انواع کارکردها و کاربردهای علم متعدد می‌شود.

طبقه‌بندی‌های موجود برخی بر پایه سلسله نظام آفرینش، برخی بر اساس مراتب ادراکات انسانی (قوای حافظه، متخیله و عاقله) و برخی نیز بر مبنای مراحل کمالات سلوکی آدمی صورت یافته است، ولی همه طبقه‌بندی‌های ممکن در علوم را نمی‌توان در سه معیار فوق محدود و منحصر کرد، بلکه دانش‌های اسلامی را می‌توان بر اساس نیازهای انسانی (اعم از نیازهای مادی و معنوی) و نیز خلأها و خواسته‌های بشر امروز نیز طبقه‌بندی کرد. از این نظرگاه، عالمان و دانشمندان در دو مرحله علوم را طبقه‌بندی می‌کنند: الف) طبقه‌بندی در مرحله کشف واقع؛ ب) طبقه‌بندی در مرحله تحقق عینی و تأمین نیازهای بشری.



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۵، پاییز ۱۳۹۳

طبقه‌بندی علوم افزون بر اینکه به نیازهای فراگیر و درهم‌تنیده انسان امروز معطوف است و بدان پاسخ می‌گوید (طبقه‌بندی معطوف به نیازهای تمدنی)، اصل طبقه‌بندی و تعیین اولویت‌های دانشی و رتبه‌بندی نیازهای انسانی، هویت یک تمدن را از تمدن‌های دیگر متمایز و متفاوت می‌کند (طبقه‌بندی معطوف به هویت تمدنی). از سوی دیگر، می‌توان به صورت‌بندی جدیدی از طبقه‌بندی علوم دست یافت که از رهگذر آن به تحولی در علوم انسانی و اسلامی رسید و در پی آن به تحولی اجتماعی و رنسانس تمدنی امیدوار بود (طبقه‌بندی معطوف به تحول تمدنی). بی‌شک از رهگذر طبقه‌بندی خاص علوم که در آن علوم اسلامی بتوانند سهم مؤثری در شکل‌گیری علوم انسانی و نیز در صورت‌بندی جامعه اسلامی ایفا کنند، اسلامی شدن یک تمدن نیز سامان می‌یابد و مقاصد دینی در مقیاس تمدنی در آن تحقق می‌یابد.

در ادامه نخست به جایگاه مقوله «تمدن» به‌مثابه کلان‌ترین واحد انسانی - اجتماعی در طبقه‌بندی‌های موجود در علوم اسلامی می‌پردازیم و رویکردها و ملاک‌های مختلف را در طبقه‌بندی علوم به‌اختصار بیان می‌کنیم. آن‌گاه بر ضرورت طرح ملاک‌های تمدنی و منطق نیازهای نظام‌مند اجتماعی تأکید خواهیم کرد. سپس با توجه به منطق عمل و نیاز در «بزرگ‌ترین واحد مطالعات اجتماعی» (تمدن)، لزوم توجه به جایگاه تمدن و مطالعات تمدنی در طبقه‌بندی علوم و نسبت میان نظر (در دین) و عمل (در تمدن) را به بحث خواهیم گذاشت و بر تقدم عمل بر نظر در سطوح تمدنی و ضرورت ارتباط‌های دوسویه میان حوزه عمل و نظر اصرار خواهیم کرد و سرانجام پرسش از امکان طبقه‌بندی علوم را در عصری که دانش‌های بشری در وضعیت کثرت و سرعت قرار دارند، مطرح خواهیم کرد.

الف) جایگاه «تمدن» در طبقه‌بندی علوم اسلامی (منطق هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و روشن‌شناختی)

واژه «تمدن» در طبقه‌بندی علوم نیامده است، ولی از واقعیت تمدن در قالب دیگر موضوع‌ها و عنوان‌ها در مراتب علوم یاد شده است. برخی از این موضوع‌های مرتبط با مقوله «تمدن» که در طبقه‌بندی علوم بدان پرداخته شده است، علم کردارها (در برابر علم گفتارها)، مقوله عمل (در مقابل مقولات نظری)، عقل عملی (در برابر عقل نظری) و نیز حکمت عملی (در مقابل حکمت نظری) است. فارابی در التنبیه علی سبیل السعادة که در آن به شیوه‌ای متفاوت



نظر



از احصاء العلوم به طبقه‌بندی علوم می‌پردازد، معارف را به دو گروه تقسیم می‌کند: الف) علمی که انسان باید بداند، مانند اینکه عالم حادث است و خداوند واحد است؛ ب) علمی که باید دانسته شود و سپس به آن عمل گردد، مانند اینکه نیکی به والدین خوب است و خیانت قبیح و عدل جمیل است. از نظر فارابی، هر کدام از این دو دسته از علوم، صناعی دارند؛ صناعی که با آن امور نظری را می‌شناسیم و صناعی که با آن امور عملی را درمی‌یابیم. صناعی که به ما علم عملی می‌دهند دو صنف‌اند: صنفی که انسان‌ها با آن در امور شهرها تصرف می‌کنند؛ مانند تجارت، کشاورزی، پزشکی؛ و صنفی که آدمی در روش فردی و اخلاقی خود به کار می‌گیرد و با آن کارهای نیک را تشخیص می‌دهد. از این نظرگاه، صناعت فلسفه به لحاظ متعلق معرفتش بر دو قسم می‌شود: نخست معرفت موجوداتی که انسان در آنها تصرفی ندارد که به آن فلسفه نظری و علمی می‌گویند؛ دوم، معرفت موجوداتی که آدمی در آنها تصرف کرده و بدان عمل می‌کند که به آن فلسفه عملی یا مدنی می‌گویند (نک: فارابی، ۱۴۱۲: ۶۴).

ابن سینا نیز در آغاز مقدمه شفاء فلسفه را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. از این منظر، اشیایی که وجود آنها در حوزه اختیار و عمل ما نباشد، در قلمرو فلسفه نظری قرار می‌گیرد. در مقابل، بخشی که در حوزه عمل و اختیار ما باشد، در حیطه فلسفه عملی می‌گنجد. از نظر ابن سینا، فلسفه عملی یا به آرایبی مربوط است که با آن مشارکت عمومی و عادی انسان‌ها تنظیم می‌شود که بدان «تدبیر مدن یا سیاست» اطلاق می‌شود یا اینکه با آن امور خصوصی بشر تدبیر می‌شود که بدان «تدبیر منزل» گفته می‌شود. گاهی نیز این آرا به تزکیه نفس فرد کمک می‌کند که به آن «علم اخلاق» می‌گوییم. غایت در فلسفه نظری، معرفت حق است و غایت در فلسفه عملی، معرفت خیر و خوبی است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۴). حسین نصر در تبیین فلسفه عملی و گونه‌های آن از منظر ابن سینا می‌گوید:

فلسفه عملی به یادگیری یکی از امور زیر مربوط می‌شود: ۱. اصولی که مشارکت همگانی مردم بر آنها مبتنی است؛ ۲. اصولی که مشارکت شخصی مردم بر آنها مبتنی است؛ ۳. اصولی که امور فرد بر آنها مبتنی است. مورد اول عبارت است از تدبیر مدینه که علم سیاست نامیده می‌شود؛ مورد دوم عبارت است از تدبیر منزل و مورد سوم عبارت است از تدبیر امور فرد که اخلاق نامیده می‌شود (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۴۰۳).

این گونه از تقسیم‌بندی را می‌توان در آثار اندیشمندان دیگر مانند غزالی (در تقسیم علوم معامله و علوم مکاشفه)، قطب‌الدین شیرازی (در تقسیم افعال فردی، افعال در خانه و افعال در شهر) مشاهده کرد که البته اندیشمندان معاصر نقدهایی نیز بر سخن غزالی وارد کرده‌اند.^۱

موضوع تمدن یکی از موضوع‌های عملی است که در قلمرو عقل عملی یا فلسفه و حکمت عملی و در بخش علم تدبیر مدینه قرار می‌گیرد. البته ابن خلدون دانش عمران را به لحاظ موضوع، روش و غایت علمی مستقل (شاید مستقل از حکمت و فلسفه عملی) تلقی کرده و مدعی است که دانش عمران، دانشی نوظهور است. از نظر ایشان دانش عمران، دانشی مستقل است، زیرا هم دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است و هم مسائلی دارد که همان بیان کیفیت‌ها و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ماهیت عمران پیوند می‌یابد، و این امر، یعنی داشتن موضوع و مسائل خاص از ویژگی‌های هر دانشی است و معنای علم همین است؛ خواه وضعی باشد یا عقلی» (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۶۹).

از دیگر موضوع‌هایی که در طبقه‌بندی علوم می‌تواند بستر مناسبی برای گسترش موضوع تمدن و علوم تمدنی باشد، علوم مدنی در «طبقات العلوم» است. فارابی در احصاء العلوم در پنج فصل به تقسیم‌بندی علوم می‌پردازد: اول: علم زبان (علم اللسان)؛ دوم: علم منطق؛ سوم: علم تعالیم؛ چهارم: علم طبیعی و الهی و پنجم علم مدنی، علم فقه و علم کلام. از منظر فارابی، علوم مدنی خود به دو بخش تقسیم می‌شود: الف) تعریف سعادت است؛ ب) تربیت اخلاق و رفتارهای پسندیده در شهرها و در میان مردمان. علم فقه نیز دو جزو دارد که یکی درباره اندیشه‌ها و دیگری درباره اعمال است (نک: فارابی، ۲۰۰۸). وی همچنین جماعت‌ها را نیز به سه قسم کرده است: جماعت‌های صغری، جماعت‌های وسطی و

۱. برای مثال، امام خمینی: با استناد به حدیثی از امام موسی بن جعفر ع پایه طبقه‌بندی علوم را آیه محکمه، فریضة عادلّه و سنت قائمه قرار داده است و از این منظر هم کلام غزالی و هم سخن ملاصدرا را نقد کرده است. ایشان اشکال غزالی را در این دانسته‌اند که اولاً، علم فقه را از علوم دنیایی دانسته و فقیهان را عالمان دنیا تلقی کرده است، در حالی که این علم از گرامی‌ترین علوم آخرت است؛ دیگر آنکه مکاشفات را جزو علوم قرار داده و در تقسیمات علوم آورده است که این خلاف واقع است. حق آن است که «علوم» را چیزی بدانیم که تحت نظر فکر و برهان درآید و حاصل فکر آدمی باشد (نک: امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۴).





جماعت‌های عظمی که برای کسب سعادت قصوی تشکیل می‌شود. البته اگر مراد ایشان از جماعت‌های عظمی نگرشی کلان و جهانی به همه اجتماع‌های آباد، پیچیده، نظام‌مند و پیشرفته در سطح زمین باشد، می‌تواند بر مقوله تمدن انطباق یابد (نک: داوری، ۱۳۸۲: ۱۵۳). در حقیقت، جماعت عظمی، یک جماعت و نه چندین جماعت است و از همین رو، هویت، همکاری و نظام ارتباطی دارد که شاید بتوان بر آن اصطلاح قرآنی «امت» را اطلاق کرد. همچنین، جماعت عظمی تشکیل یافته از چندین جماعت (ملت‌های مختلف) است. بدین سان تحلیل مفهومی جماعت عظمی در ادبیات فارابی می‌تواند الهام‌بخش عناصر و مفاهیمی برای موضوع تمدن باشد.

فارابی علم مدنی را علمی جامع می‌داند که هم انسان و هم جامعه را دربرمی‌گیرد. در این علم، از نوع باورها و ملکات و افعالی که شهروندان باید داشته باشند بحث می‌شود. از نظر ایشان، موضوع این علم بین موضوع علم طبیعی و علم الهی قرار می‌گیرد و رسیدن به سعادت قصوی در آخرت نیز در گرو سعادت دنیایی در این جهان است. نکته مهم در فلسفه مدنی فارابی آن است که این فلسفه «به طور کلی، علم انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه قانون، علم النفس عملی، اخلاق و اداره امور جامعه و مردم را در برمی‌گیرد و از این رو، جامع‌ترین شاخه علوم انسانی است» (بکار، ۱۳۸۹: ۱۸۱). «فارابی می‌کوشد برای رشته جدید علم مدنی خود در قلمرو عقلانی اسلام جایگاه والایی قائل شود. او از این علم به منزله علمی جامع و عالی برای انسان و اجتماع یاد می‌کند؛ به طوری که علوم فقه و کلام تابع آن باشند» (همان: ۱۸۳). عثمان بکار در مورد جایگاه علم مدنی و اهمیت آن از نظر فارابی می‌گوید:

علم ریاضی و علم مدنی، پس از علم الهی، سودمندترین علوم به‌شمار می‌آیند. با این حال، چنین می‌نماید که علم مدنی از علم ریاضی مهم‌تر و سودمندتر است. علم مدنی به کمال غایی انسان می‌پردازد و در صدد تمایز میان سعادت حقیقی و خیالی بر می‌آید. سپس می‌کوشد تا راه‌ها و ابزارهایی را که از رهگذر آنها سعادت حقیقی ممکن می‌شود شناسایی کند و شرح دهد و آنها را از آنچه مانع رسیدن او به این سعادت می‌شود جدا کند. خلاصه آنکه این علم به چهار فضیلت اصلی می‌پردازد که شهروندان از آن طریق به سعادت نایل می‌آیند. این علم در نسبت با

همه علوم و صناعات دیگر، در مقامی تقریباً هدایتگر قرار می‌گیرد؛ یعنی تا آنجا که با زندگی اجتماعی ارتباط می‌یابد بر آنها نظارت و چیرگی دارد (همان: ۱۴۳).^۱

توجه به امور مدنی در ادبیات دیگر اندیشمندان نیز برجسته بوده است. برای مثال، نصیرالدین طوسی سعادت را به سعادت نفسانی، سعادت بدنی و سعادت مدنی تقسیم می‌کند. همچنین رسائل اخوان الصفا با ادبیاتی متفاوت به علوم تدبیر دنیا اشاره دارد و آن را به سه علم ریاضی، شرعی و فلسفه حقیقی تقسیم‌بندی می‌کند. علوم ریاضی از نظر اخوان الصفا، شناخت آدابی است که بیشتر برای طلب معاش و اصلاح حیات دنیایی وضع گردیده است و شامل سه علم است: کتابت و قرائت؛ لغت و نحو؛ حساب و معاملات؛ شعر و عروض؛ زجر و فال؛ سحر و غرائب و کیمیا و حیل و حرفه‌ها و صنایع؛ بیع و شراء (فروش و خرید)؛ تجارت و حرث (کشاورزی) و نسل (تولید) و سیر و اخبار (نک: محقق، ۱۳۷۰، ۲۸-۳۷).

با وجود اینکه بر مقوله «عمل» و «مدینه» در طبقه‌بندی علوم تأکید شده است، ولی با تأویل و تقلیل آن به حوزه علم فقه، در عمل دانش تمدنی در علوم اسلامی رشد لازم را نداشته است و دانش فقه نیز بیشتر به حوزه احکام اجتماعی افراد گراییده است. در حقیقت، آنچه در سنت اسلامی به عنوان مهم‌ترین دانش عملی و دانش مدنی لحاظ شده، علم فقه بوده است که قوانین حقوقی جهت تنظیم امور معاش فردی در جامعه در آن آمده است، ولی آیا علم فقه علمی جامع (به تعبیر فارابی) بوده است؟ آیا علم فقه توانسته است دانش اجتماعی مسلمانان را توسعه دهد و نظام اجتماعی و تمدنی در دنیای اسلام را سامان بخشد؟ از سوی دیگر، آیا تنها با تمرکز بر سیاست شرعی (فقه حکومتی و فقه فردی) و بی‌توجهی به سیاست عقلی (تدبیر منزل و سیاست مدن)، می‌توان تمدنی اسلامی را بنا کرد؟ اینها پرسش‌هایی هستند که دانش فقه، فلسفه فقه و تاریخ فقه باید بدان پاسخ گوید.

۱. وی در ادامه در مورد اهمیت و گستره علم مدنی می‌نویسد: علم مدنی نوع باورهایی را که شهروندان دولت فاضله باید به طور مشترک واجد آن باشند مشخص می‌کند. این باورها عبارت‌اند از: علم به علت نخستین، عقول مجرده، جواهر مادی، انسان و موجودات خاکی دیگر، سعادت و زندگی پس از مرگ. علم مدنی نوع افعالی را که شهروندان باید انجام دهند نیز مشخص می‌کند. اینها اعمال و افعالی را دربرمی‌گیرد که برای ستایش خداوند و تجلیل فرشتگان است. این علم جایگاه عالی خود را مرهون این حقیقت است که موضوع اصلی آن شامل نبوت و شریعت می‌شود که همه (هم برای فرد و هم برای جامعه سرچشمه زندگی اخلاقی است. با این همه، جایگاه علم الهی به منزله مفیدترین علم محفوظ است. علم مدنی به رغم جایگاه والایش اساساً همچنان علمی «تجویزی» است. این علم راه سعادت حقیقی را نشان می‌دهد، اما این سعادت را مستقیم در اختیار آدمی قرار نمی‌دهد (بکار، ۱۳۸۹: ۱۸۳).





ب) رویکردها و ملاک‌های مختلف در طبقه‌بندی علوم

طبقه‌بندی علوم بر اساس منطق‌های مختلفی طراحی شده است. برخی از اندیشمندان سلسله‌مراتب قوای نفس انسانی (به‌عنوان درک‌کننده معلومات) را پایه طبقه‌بندی مدرکات انسانی قرار داده‌اند. این گروه مقولات حس، خیال و عقل را اساس مراتب علوم حسی، خیالی و عقلی در نظر گرفته‌اند. برخی دیگر با رویکرد هستی‌شناختی به طبقه‌بندی دانش‌ها پرداخته‌اند و با نگاه به عوالم هستی، معلومات برآمده از آن حقایق را دسته‌بندی کرده‌اند. از این نظرگاه، اینکه مراتب هستی از خداوند شروع می‌شود و به فرشتگان می‌رسد و سپس از فرشتگان به اجسام آسمانی و از آن به اجسام زمینی انتقال می‌یابد، می‌تواند اساسی برای طبقه‌بندی علوم به علوم الهی، علوم درباره فرشتگان، علوم درباره اجسام آسمانی و علوم زمینی باشد. غیر از مبنای انسان‌شناختی و هستی‌شناختی، مبنای ارزشی نیز در طبقه‌بندی علوم مورد توجه بوده است. در این رویکرد، طبقه‌بندی علوم بر اساس خیر نسبی و خیر مطلق و ترتیب فضایل انسانی مانند فضایل نظری و عملی شکل می‌گیرد (نک: بکار، ۱۳۸۹: ۱۲۴ و ۱۳۷).

افزون بر رویکردهای پیش‌گفته، بر رویکرد روش‌شناختی نیز در تقسیم‌بندی علوم توجه شده است؛ برای نمونه، غزالی از جهت روشی و سلسله‌مراتب برهان‌ها و استدلال‌ها به طبقه‌بندی علوم پرداخته است. از نظر غزالی، چهار سنخ از اندیشمندان را می‌توان گروه‌های چهارگانه‌ای برای علوم در نظر گرفت: متکلمان، فیلسوفان، تعلیمی‌ه و اهل عرفان. غزالی تجربه‌گرایان را در زمره این گروه‌ها قرار نمی‌دهد. از نظر وی، چنین گروهی در پی حقیقت نیستند و اساساً در جامعه اسلامی هم وجود نداشته‌اند (نک: همان: ۲۵۰).

اما در مورد ملاک‌های تقدم و تأخر هر علمی، چندین معیار مطرح شده است. گاه علوم به جهت شرافت در موضوع، تقدم می‌یابند، مانند عرفان و فلسفه. گاهی تقدم علوم نه به موضوع، بلکه به عمق دلایلی است که در آن علم وجود دارد، مانند هندسه که دقت برهان‌ها در آن بیشتر از دیگر علوم است. گاهی نیز تقدم علوم به فراوانی منفعت‌ها در آن علوم است که نمونه آن را می‌توان در علوم شرعی، علوم فنی و دیگر علوم دانست که در جهت نیازمندی‌های عملی و حتی معنوی به کار گرفته می‌شود (نک: همان: ۷۰).

ج) ضرورت طرح ملاک‌های تمدنی و تأکید بر منطق «نظام نیازهای اجتماعی» در طبقه‌بندی علوم اسلامی

این گونه از طبقه‌بندی‌ها (هرچند درست هم باشند) نتیجه‌ای نادرست به بار آورده‌اند؛ زیرا اولاً، ورود به حوزه مسائل عملی باز هم از منظر نظری رخ داده و به جای نگرش عملی، در بررسی ابعاد عملی به چیستی و بنیادهای نظری در آن موضوع‌های عملی تأکید گردیده است؛ به گونه‌ای که در کنار تقسیم‌بندی‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، طبقه‌بندی علوم بر پایه نیازهای اجتماعی و تمدنی مغفول واقع شده است؛ ثانیاً، پایین‌رتبه تلقی شدنِ ساحت عمل به غفلت از ساحت‌های عمل در مباحث علمی و نظری انجامیده است. به بیان دیگر، اینکه ساحت عمل در مقایسه با ساحت‌های نظری در رتبه پایین‌تری قرار دارد، موجب شده است که ساحت عمل و امور عملی در اندیشه فیلسوفان و متکلمان به کلی رها شود و جنبه‌های نظری حکمت عملی و عقلانیت تدبیری (در تدبیر منزل و تدبیر مدینه) نادیده گرفته شود. پیامد چنین سهوی در سیر توسعه علوم اسلامی و انسانی در میان اندیشمندان مسلمان ساحت نظر را از ساحت عمل تفکیک کرده و موجب گسست نظریه‌ها از امور عینی شده است؛ به گونه‌ای که جنبه‌های عملی معقولات نظری، آثار عملی آنها و فرایند ارتباط حوزه‌های نظری با ساحت‌های عملی مبهم باقی مانده است. این خطا تا بدانجا انجامیده است که عقلانیت عملی و تدبیری مسلمانان در تدبیر مدینه خود غیرمتناسب با مبانی و اصول نظری‌شان شکل گرفته و راه برای عرفی شدن جامعه و جدایی آموزه‌های دینی از متن زندگی مسلمانان هموارتر شده است. حسن حنفی در این باره می‌نویسد:

یکی از نتایج فعالیت عقلی در میراث ما این است که حکمت را از دیگر امور ارزشمندتر تلقی کردند و فضایل نظری را از فضیلت‌های عملی ارجمندتر دانستند. در فضایل نظری، اندیشه و تأمل جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داد و در فضیلت‌های عملی، کار و تولید از هر چیزی بی‌ارزش‌تر شد. در علوم، الهیات، منطق و ریاضیات ارج و قرب یافت، اما اخلاق، سیاست و زیبایی‌شناسی که جزو علوم عملی شمرده می‌شد، کم ارزش‌تر تلقی گردید. همین بینش نسبت به علوم باعث شد پیامبر را یک حکیم، اندیشمند و فیلسوف تلقی کنند؛ یعنی پیش از آنکه او به‌عنوان فردی مجاهد و مؤسس نهضت اجتماعی و رهبر سیاسی باشد، به‌عنوان





یک اندیشمند و متفکر از او یاد کردند. در غرب با طرح اندیشه مارکسیستی خلاف این امر پدید آمد؛ یعنی ایدئولوژی مارکسیستی بیش از اندیشه به کار ارزش داد و با پیش تاریخ خاص خویش به دو موضوع اساسی تکیه کرد: مرحله تبیین و مرحله تغییر. ما [نیز] پیش قدیم را درباره اندیشه و عمل در میراث گذشته مان به ارث بردیم. هر چند که مصلحان در جوامع اسلامی کوشش کردند ارزش عمل را برجسته سازند، اما با وجود این، واقعیت موجود نتوانست تحت الشعاع آن نظرها قرار بگیرد (حنفی، ۱۳۸۰: ۵۸-۵۹).

بدین سان آنچه در طبقه بندی علوم انسانی و اسلامی در تاریخ علوم مسلمانان از آن غفلت شد، موضوع های کلان اجتماعی و ملاک های تمدنی است تا معلوم گردد که فارغ از چینه هستی و به دور از نظام ادراک های انسانی و با چشم پوشی از ملاک های ارزشی و فضیلت محور، انواع نیازمندی های اجتماعی در عصر حاضر چیست و پاسخ به این نیازمندی ها چه نوعی از طبقه بندی علوم را در عصر حاضر اقتضا می کند. بی شک منطق عملی در مقیاس اجتماعی و تمدنی، ملاک ها و طبقه های خاص خود را خواهد داشت. از این نظرگاه، ملاک تقدم و تأخر علوم اندازه و قلمرو اثرگذاری در عرصه های اجتماعی خواهد بود. چه علوم اسلامی و چه علوم انسانی در رویکرد تمدنی از نظر گستره تأثیرگذاری های اجتماعی در این طبقه بندی قرار می گیرند و جای هر کدام نیز براساس همین معیار تعیین می شود.

افزون بر نگرش اجتماعی و اثرگذاری های تمدنی، این طبقه بندی ثابت و همیشگی نیست، بلکه با توجه به فرایند جامعه (تمدن به مثابه process) و تهورهای روزافزون نیازهای اجتماعی، چنین طبقه بندی ای نیز بر اساس خواسته های کلان اجتماعی در دوره های مختلف تاریخی (و شاید دوره های کوتاه زمانی) دگرگونی پذیرد. اگر در دوره ای اخلاق مسلمانان به زوال می گراید، طبقه بندی علوم تمدنی در دنیای اسلام، اخلاق را در مرکزیت علوم اسلامی قرار می دهد و اگر زمانی به لحاظ معنا و معنویت در وضعیت بحرانی قرار می گیرد، عرفان اسلامی جای اخلاق اسلامی را در طبقه بندی علوم می گیرد. همچنین اگر زمانی قدرت اقتصادی اولویت نخست مسلمانان باشد، چینه علوم نیز حتی در عرفان (مثلاً با تأکید بر زهد) به سوی حل مسئله معاش مسلمانان می گراید. البته ناگفته نماند که این گونه دگرگونی ها در دسته بندی علوم غربی در تاریخ تمدن غرب نیز صورت گرفته است؛ برای

مثال در سیر تاریخی علوم در غرب، زمانی علم اقتصاد ذیل علم اخلاق قرار داشت، ولی در قرن هفدهم فیزیوکرات‌ها با توجه به نیازهای جدیدی که برای نظام بورژوازی پدید آمد، آن را از اخلاق جدا کرده و به علمی مستقل تبدیل کردند (بودن، ۱۳۵۶: ۶۶؛ ژید، ۱۳۸۰: ۱۱-۳).
گفتنی است این منطق نافی طبقه‌های دیگر علوم نیست، بلکه در صدد جبران خلأهای طبقه‌بندی‌های موجود و تکمیل آنها از منظر تمدنی است و بر این نکته پای می‌فشارد که طبقه‌های موجود علوم برای ورود در عرصه تمدن کافی نیست و باید طبقه‌های جدیدی با ملاک‌های تازه به این مجموعه افزود تا زمینه‌های آفرینش تمدن اسلامی فراهم شود. بدون این‌گونه از طبقه‌بندی‌ها، تلاش‌ها و تأکیدها بر علوم نظری و فلسفی رایج در مسیر ایجاد تمدن اسلامی نافرجام خواهد بود.

د) ضرورت ارتقای جایگاه «تمدن» و «مطالعات تمدنی» در طبقه‌بندی علوم (منطق عمل و نیاز)

افزون بر اینکه باید با رویکرد تمدنی به طبقه‌بندی علوم پرداخت، باید موضوع تمدن را نیز به‌عنوان یکی از مفاهیم مرکزی در نظام موضوع‌ها و طبقه‌بندی علوم لحاظ کرد. در موارد متعددی از طبقه‌بندی‌های علوم، مسئله مدینه و دانش‌های مربوط به مدینه موقعیت‌یابی شده‌اند، ولی تمدن به معنای فراگیر (به معنای بزرگ‌ترین مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های مادی و معنوی در عرصه اجتماعی) (نک: آشوری، ۱۳۸۰: ۱۲۸-۱۲۹؛ شریعتی، ۱۳۵۹: ۵ و ۹ و ۴۶) در این طبقه‌بندی‌ها نه شناخته شده، و نه جایگاه آن به‌درستی معلوم گشته است. در حقیقت، سخن از ساحت عمل و مسئله مدینه نه به معنای تمدن، بلکه به معنای یک جامعه سیاسی و فنون کشورداری بوده است که در آن به ارتباطات میان نظام‌ها و ساحت‌های کلان اجتماعی توجه نشده است. جالب اینکه همین مقدار نیز به جهت کاستن مفهوم مدینه به جامعه و بی‌توجهی به معنا و نظام‌های ارتباطی در آن سبب شده است که مدینه‌شناسی و پرداختن به عقل عملی و احکام آن همواره در مقامی پایین‌تر قرار گیرد و در نتیجه در علوم اسلامی به کلی مغفول ماند؛ در حالی که اگر موضوع تمدن در طبقه‌بندی علوم وارد می‌شد و رویکرد تمدنی نیز بر این طبقه‌بندی‌ها سایه می‌افکند، تحولاتی را در نظام علمی و عملی پدید می‌آورد که مهم‌ترین آن ایجاد یک نظام ارتباطی و چند رشته‌ای میان ساحت‌های مختلف علوم و نیز نگرش کلی به مسئله علوم و ایجاد هویتی واحد در علوم اسلامی و سپس در دنیای اسلام بود.





از این منظر، چه بسا بحث تمدن‌شناسی به سبب شرافت موضوع، کمتر از موضوع‌ها و معقولات نظری بوده باشد و شاید حتی به دلیل سطح استدلال‌ها در تمدن‌پژوهی که با استفاده از مشهورات یا تجربیات انجام می‌گیرد، به لحاظ رتبی از بحث‌های نظری متأخر باشد و از همین رو، در مرتبه‌ای بعد قرار بگیرد، با این همه، این کاستی‌ها موجب نمی‌شود که موضوع تمدن و تمدن‌پژوهی معقولات تمدنی در رتبه‌بندی علوم که براساس پایه نیازهای انسانی و اجتماعی صورت می‌گیرد، جایگاه خود را از دست بدهد و در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار گیرد. در حقیقت، تمدن و نگرش تمدنی به مثابه یک فرایند پیوسته، مانند معقولات نظری مؤثر در حوزه عمل، همواره در تمامی حوزه‌های علمی حضور دارد. تمدن وسیع‌ترین قلمرو دنیایی است که همه ساحت‌های فردی و اجتماعی و مادی و معنوی را دربرمی‌گیرد و عملی‌شدن و عینیت‌یافتن آموزه‌های دینی و وحیانی را تضمین می‌کند. تمدن است که می‌تواند هویت دینی، هویت ملی، هویت انسانی و هویت اخلاقی را در قلمرو گسترده‌ای در هم آمیزد و هویتی درهم‌تنیده را در میان بشر یا دست کم امت مسلمان پدید آورد. اساساً امت اسلامی، هرگز در مقیاس یک کشور یا یک جامعه ایجاد نمی‌شود؛ بلکه در قالب یک تمدن کارآمد انسانی و اخلاقی به وجود می‌آید. از این رو، تمدن و تمدن‌شناسی در ساحت‌های عینی و عملی، اگر هم در رتبه نخست قرار نگیرد، جزو اولین‌ها در رتبه‌بندی علوم به‌ویژه علوم عملی قرار می‌گیرد. حسن حنفی در تعیین جایگاه «تمدن»، آن را در مرتبه‌ای بالاتر قرار داده است؛ به گونه‌ای که وظیفه دانش کلام را هم دفاع از تمدن می‌داند. وی این ایده را در التراث والتجدید پی می‌گیرد و با نقد علم کلام سنتی تصریح می‌کند:

وظیفه دانش کلام، همیشه دفاع از تمدن و هجوم بر افکار وارداتی است و امروزه این هجوم از مرز اندیشه گذشته و به سرزمین، مردم و ثروت‌ها رسیده است. پس می‌توان دانش کلام را با ایجاد دگرگونی در مواد آن برای دفاع از تمدن و ریشه‌دار ساختن آن و یورش‌بردن بر تمدن‌های جنگ‌طلب نگه داشت و این خود مقدمه دفاع از سرزمین، مردم و ثروت‌ها خواهد بود و اگر چنین است شگفت نیست که انسان به وحی تن دهد و برای پاسخ‌گویی به ندای واقعیت و بازگو کردن اشتیاق مردمان شکنجه‌شده و دربند و قربانی، جان‌فشانی کند و اسلام، تنها عاملی

باشد که او را از همه خشونت‌ها و بردگی‌ها آزاد می‌سازد و می‌تواند صلح داخلی را فراهم سازد (نک: حنفی، ۱۹۹۲: ۱۳۴، به نقل از: شرفی، ۱۳۸۳: ۶۰ و ۶۱).

ه) طبقه‌بندی علوم و نسبت میان نظر و عمل

یکی از مسائل مهم در طبقه‌بندی علوم از منظر تمدنی، جایگاه دین و علوم دینی در مقایسه با جایگاه تمدن و علوم تمدنی است. مقوله دین در تمدن اسلامی اهمیت بسزایی دارد و در ایجاد انسجام، وحدت، هویت و معنویت نقش مهمی ایفا می‌کند، ولی در این زمینه با ابهام‌های فراوانی مواجه است. پرسش مهم در اینجا آن است که ملاک پذیرش دین در تمدن اسلامی، آیا خود دین است یا کارکردهای تمدنی آن؟ به دیگر بیان، در عرصه‌های تمدنی، آیا ملاک و میزان برای رد یا پذیرش، معیاری تمدنی است یا دینی؟ اگر عقلانیت عمومی کارکردهای تمدنی را در دین تشخیص ندهد و در آن جامعه نیز به لحاظ ایمانی، درباره آن مسئله اتفاق نظر نباشد، از دو گونه ملاک‌های دینی و تمدنی کدام یک مقدم می‌شود؟ به تعبیر دیگر، در طبقه‌بندی علوم با رویکرد تمدنی، آیا دانش‌های دنیوی، حسی و عقلی مقدم می‌شوند یا دانش‌های دینی، غیبی و نقلی در رتبه نخست قرار می‌گیرند؟

فارابی علت پرداختن مسلمانان به روش و حیانی را در کتاب *التملة* (شریعت)، ناتوانی عقل در ادراک جزئیات احکام زندگی می‌داند. از آنجا که غایت حکمت عملی در اسلام نه تنها سعادت دنیایی، بلکه سعادت آخرتی نیز هست، عنان کار به دست وحی سپرده می‌شد. در مورد سعادت دنیایی نیز وحی اسلامی سرشار از بایدها و نبایدهای اخلاقی درباره همین زندگی است. همین امر فیلسوفان مسلمان را در استخراج حکمت عملی یاری رساند و آنها را از پرداختن به گزاره‌های تجربی و خطاپذیر عقل عملی بی‌نیاز کرد.

سیدحسین نصر نیز در تبیین نظریه ابن سینا در فلسفه عملی می‌نویسد: «اصول فلسفه عملی از شریعت الهی مشتق می‌شوند و تعاریف کامل آنها به وسیله شریعت الهی روشن می‌شود» (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۴۰۳). نصیرالدین طوسی نیز معتقد است در تمدن اسلامی، سرچشمه فلسفه عملی احکام قرآنی است. بنابراین، از آنجا که مقدمات حکمت عملی در تمدن اسلامی از آموزه‌های و حیانی گرفته می‌شود، از دانش عمران که مقدمات خود را از علوم طبیعی (با استفاده از روش تجربی) می‌گیرد، تفاوت دارد (نک: حسینی، ۱۳۹۰).





شاید از همین نظرگاه بود که دانش عمران ابن خلدون که نخستین جوانه‌های شکل‌گیری دانش اجتماعی نظری در تمدن اسلامی بود، پس از وی استمرار نیافت. از دیدگاه کربن در تاریخ فلسفه اسلامی، علت استمرار نیافتن اندیشه ابن خلدون در تمدن اسلامی گسست اندیشه‌های او از مبانی اسلامی بوده است و اینکه اندیشه‌های وی به معنای دقیق کلمه اسلامی نبود. از این دیدگاه، روش ابن خلدون و موضوع مورد اهتمام او مبین امری بیگانه با پژوهش‌های مابعد الطبیعی فیلسوفان اسلامی بوده است و علت روی‌گردانی وی از فلسفه سنتی نیز در حقیقت فروکاست امر واقع به ابعادی این جهانی بود. هانری کربن در نقد اندیشه ابن خلدون و بیگانه‌بودن او با حکمت الهی می‌نویسد:

حکمت تاریخ بر این فرض مبتنی است که نیروهای الهی و عوامل لطیف در این جهان مداخله می‌کنند. فلسفه تاریخ می‌تواند بر پایهٔ علیتی استوار شود که هرگونه وضعیت استعلایی را از میان می‌برد؛ فلسفه تاریخ می‌تواند نوعی «عرفی شدن بنیادین» حکمت تاریخ و یا نمونه بارز سکولاریزاسیون باشد. حکمت شیعی به نوبهٔ خود، نوعی حکمت تاریخ پیشنهاد می‌کند که تاکنون نظر تاریخ‌نویسان فلسفه را به خود جلب نکرده است. در عوض طعنه‌های ابن خلدون نشان می‌دهد که او کاملاً نسبت به آنچه که حکمای الهی درک کرده و از طریق وحدت عقل انسانی با عقل فعال یا روح القدس تجربه می‌کنند، بیگانه است. جامعه‌شناسی، جای پدیدارشناسی روح القدس را می‌گیرد که به جای تحقق وجودی و استعلایی روح القدس جز به خرد جهانی و حال در بشریت تاریخی ارجحی نمی‌نهد (نک: کربن، ۱۳۸۰: ۴۰۰).

در اینجا فارابی نکته دیگری را بیان می‌کند که شاید پاسخی به کربن باشد. بر اساس طبقه‌بندی فارابی از علوم، بیشتر متفکران در تمدن اسلامی ذیل دو شاخه از علوم به بحث علوم انسانی (مدنی) می‌پرداختند: حکمت عملی و فقه. بررسی تاریخ علم در تمدن اسلامی نشان می‌دهد این دو حوزه در ارائه دستورعمل‌های اخلاقی و شرعی محدود شدند و به شکل‌گیری دانشی نظری در حوزه علوم انسانی در تمدن اسلامی نینجامیدند. مطابق طبقه‌بندی فارابی شاخه‌ای دیگر از علوم وجود دارد که به طبیعیات با تکیه بر روشی حسی و تجربی می‌پردازد. ابن خلدون نیز با نقد روش فلسفی در حوزه نظری و عملی، حوزه عملی را به فقه واگذار، ولی برای نخستین بار در تمدن اسلامی کوشید مبتنی بر روش طبیعی و تجربی به تبیین نظری پدیدارهای عینی اجتماعی و انسانی در دانش جدید عمران پردازد.

بدین ترتیب، اولین جوانه‌های شکل‌گیری دانش نظری در حوزه اجتماعی در تمدن اسلامی
نضج گرفت، ولی پس از ابن خلدون اندیشه او ادامه نیافت (حسینی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

ابهام دیگری که در سخن کربن در نقد ابن خلدون وجود دارد آن است که آیا تمامی
جنبه‌های دین به‌ویژه آموزه‌های غیبی آن امکان عملی شدن در عرصه‌های تمدنی را دارند؟
پرسش اصلی در نسبت میان «غیب» و «تمدن»، فهم‌پذیری غیب و جایگاه آن در تحلیل‌های
تمدن دینی و در تأسیس تمدن دینی است. آیا ساحت تمدن و شبکه نظام‌های اجتماعی،
ساحت امور مفهوم و معلوم است، یا نه؟ آیا می‌توان تمدنی تصور کرد که چیدمان آن از
اموری تنها ایمانی باشد و در عین حال، بتواند نوعی نظام‌مندی و هماهنگی میان
خرده‌نظام‌های تمدنی ایجاد کند؟ چگونه می‌توان در برنامه‌ریزی‌های تمدنی برای امداد‌های
غیبی سهمی قائل شد و انتظار داشت در حل مشکلات اجتماعی، آنجا که امکانی برای تأثیر
عوامل محاسبه‌پذیر و انسانی وجود ندارد، امداد‌های غیبی در حل مسائل تمدنی سهمی
داشته باشند؟ آیا آموزه‌های غیبی (در قرآن) را می‌توان با رویکرد تمدنی تفسیر کرد و
آن‌گاه آن را در تدبیرهای تمدنی و تأسیس نهادهای کلان اجتماعی به کار بست و به
پشتیبانی امداد‌های غیبی در جامعه امید داشت؟ برای مثال، آیا یک الهی‌دان اجتماعی و
تمدنی، در تحلیل‌های تمدنی یا در توصیه‌ها و طراحی‌های تمدنی‌اش باید «ملائکه
مدبرین»^۱ (به‌مثابه یکی از مصداق‌های غیب در قرآن) و یا گناه‌های پیدا و پنهان در جامعه را
در نظر آورد؟ آیا این سخن که «ملائکه ارضی در تدبیرهای این جهانی دخالت می‌کنند»،
تنها برای اعتقاد به دخالت عوامل طولی و ماورایی در حوادث این جهانی است و آیا
پرداختن به عوامل حسی و محاسبه‌پذیر در تحلیل رخداد‌های اجتماعی کافی خواهد بود یا
اینکه اثرگذاری این عوامل غیبی جداگانه است و باید در تحلیل‌های اجتماعی نیز آن را
جداگانه در نظر آورد و نقش این عوامل غیبی را به طور مستقل برجسته ساخت؟ اگر قرار
است به کارکرد ملائکه مدبرین در سطح جامعه و تمدن پرداخته شود، چگونه باید آن را

۱. ملائکه مدبرین «قَالَ الْمُدَبِّرَاتُ أَعْمَاءُ»، موجوداتی روحانی، ولی متعلق به عالم اجسام‌اند. این دسته از ملائکه به ازای اختلاف و
تفاوت میان انواع ملائکه عقلی، اجناس، انواع و طبقات گوناگونی پیدا کرده‌اند. از روایت‌هایی که در مورد ملائکه ارضی
وارد شده است، می‌توان دریافت که ملائکه ارضی تمام زمین را فرا گرفته‌اند و میان خداوند و مخلوقات واسطه‌گری می‌کنند
(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۰۰؛ همان، ج ۱۷: ۶-۷) تا امر خداوند را در زمین تحقق بخشند (نک: فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱:
۳۵۸ - ۳۶۰).



نظر



فهم کرد یا از آن بهره برد؟ بیان این پرسش‌ها نه به معنای بی‌ربط بودن امور غیبی به عرصه‌های تمدنی، بلکه تصریح در ابهام‌هایی است که پاسخ به آن در رویکرد کُربن آسان نخواهد بود.

خلاصه اینکه استناد امور معمولی به امور غیرمعمول (تا زمانی که به روش عقلانی تبیین نشده است)، هرچند در حیطه ایمان فردی و در راستای «خوف و رجاء»ی فرد و جامعه شدنی و گاه ممدوح است، به‌ویژه در ساحت‌های اجتماعی نه شدنی است و نه ممدوح. به‌ویژه آنجا که این استنادها از سوی عوام و عموم مردم انجام شود و ملاک و معیاری مشخص برای آن یاد نشود. تکالیف فرد و جامعه نیز نه بر اساس امور غیرعادی، بلکه بر اساس دانسته‌های معمول بشری است. به بیان دیگر، چه‌بسا باوری در زندگی فردی و اجتماعی به لحاظ روحی و روانی آثار مفیدی داشته باشد، ولی نمی‌توان از این باور فردی، به یک قاعده جمعی دست یافت و آن را مبنای برنامه‌ریزی اجتماعی قرار داد. مفاد آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف: ۱۱۰) ناظر به همین جنبه بشری است که پیامبران و امامان: به‌رغم داشتن علم غیبی، نه بر اساس علم غیبی‌شان، بلکه بر اساس علم عادی بشری‌شان تکلیف می‌یابند. البته شکی نیست که امدادهای غیبی را می‌توان به زبان آیات و روایات بیان کرد، ولی تطبیق آن در توصیف و تحلیل حوادث اجتماعی به‌نوعی بی‌نظمی در تفسیر امور اجتماعی (که معلوم نمی‌شود کدام غیبی و کدام دستاورد معمول بشری است) و در ایفای فعالیت‌های بشری در عرصه اجتماع (که معلوم نمی‌شود کدام عمل را باید از غیب انتظار کشد و برای کدام باید خود بکوشد) می‌انجامد. این امر به معنای نفی توکل در امور عادی بشری نیست، بلکه آنچه در اینجا نفی می‌شود، موارد زیر است:

۱. جایگزین کردن امور معنوی به جای امور مادی (مثلاً سستی و کاهلی در ساخت مصلاهی یک شهر و جبران آن با دعا و انعام)؛
۲. استفاده بی‌ملاک و بدون میزان از امور غیبی و معنوی در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقدام‌هایی که در زندگی مردم اثر می‌گذارند (مثل خاتمه‌بخشی به اختلاف‌نظرها در مسائل اقتصادی با ذکر صلوات)؛
۳. تفسیرهای غیبی و معنوی از حوادث اجتماعی بدون تبیین معقول از ربط میان عالم ماده و عالم معنا (مانند پیوند دادن شورش‌های اجتماعی به گناه بدحجابی). آنچه گفته شد هرگز بدان معنا نیست که ایمان به غیب در زندگی اجتماعی ممکن نباشد. عنصر غیب بر خلاف تصور اولیه، قابل

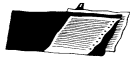
فهم و اخذ در نظام دینی و تمدنی است و اجرای آن نیز با روش تأویل اجتماعی شدنی است، ولی انجام دادن آن دشوار است و به اجتهاد در متن دین و متن جامعه نیاز دارد تا عارف، فقیه و دانشمند اجتماعی ای همچون امام خمینی؛ بتواند آیات معطوف به غیب را با زبان و روش مشترک در میان مؤمنان (با مراتب مختلف ایمانی) و غیر مؤمنان تفسیر کند، و آن گاه بی آنکه پیام دین آسیب بیند، آن را به صحنه زندگی وارد سازد و بر آن تطبیق نماید (نک: بابایی، ۱۳۹۳).

و) تقدّم عقل عملی بر عقل نظری در عرصه‌های تمدنی اسلام

بسیاری از اندیشمندان، در مقام مقایسه، عقل و حکمت نظری را ارزشمندتر از عقل و حکمت عملی دانسته‌اند. از تعبیرهای برخی دانشمندان مانند نصیر الدین طوسی (نک: طوسی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۷-۳۸۸)، قطب الدین رازی (نک: ابن سینا، ج ۲: ۳۵۲-۳۵۳)، لاهیجی (نک: فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۵۰)، غزالی (نک: غزالی، ۱۹۹۵: ۷۴) و دیگران روشن می‌شود که عقل نظری متأثر از عالم بالاست، در حالی که عقل عملی با تأثیرگذاری بر بدن در عالم ادنی تصرف می‌کند. از آنجا که علوم حاصل از عقل نظری از توجه نفس به عالم عقول به دست می‌آیند و عقل عملی نفس را متوجه تدبیر بدن و عالم طبیعت می‌کند، باید عقل نظری موجب ترقی نفس و عقل عملی سبب تنزل نفس باشد.

با توجه به تقدم رتبی عقل نظری بر عقل عملی، برتری عقل عملی نسبت به عقل نظری از جهتی دیگر مورد تأکید قرار گرفته و برخی از محققان بدین مسئله پرداخته‌اند که «عقل نظری، چون مربوط به معارف الهیه و علوم قدسی است، بلندمرتبه‌تر از عقل عملی قلمداد می‌شود؛ و گرنه اساساً منزلت علم، پایین‌تر از عمل می‌باشد، چون علم وسیله و عمل، مقصود است و همان‌طور که می‌دانیم، وسیله همیشه پست‌تر از مقصود است» (مدرسی، ۱۳۷۱: ۱۴).

با در نظر گرفتن منزلت عمل و اهمیت آن در مقایسه با منزلت علم (فارغ از موضوع‌های آن دو) حکمت عملی و عقل عملی را از این جهت باید برتر از عقل نظری و حکمت نظری تلقی کرد؛ زیرا گرچه عقل نظری پایه‌های فکری و بنیادهای معرفتی عمل را استوار می‌کند، سلوک فردی و اجتماعی (به‌عنوان غایت علم) تنها با عقل عملی ممکن می‌شود (نک: همان: ۱۳). این برتری در صحنه عمل تمدنی و صورت‌بندی نظام‌های اجتماعی، بیشتر جلب توجه





می‌کند. هرچند شکل تمدنی و هویت آن، بر مبانی نظری و مباحث پایه درباره «هست‌ها» مبتنی است، ولی در مرحله تعیین اهداف و غایت‌های زندگی اجتماعی و صورت‌بندی مناسبات رفتارهای تمدنی با غایت‌های آن، تنها عقل عملی است که می‌تواند بدان اهتمام ورزد و نقش مدبرانه خود را در شکل‌بندی زندگی شایسته به‌درستی ایفا کند. افزون‌تر اینکه عقل عملی مبتنی بر اندیشه دینی می‌تواند با نظام تمدنی سکولار در تضاد افتد و راه را برای زندگی دینی هموار سازد. به بیان دیگر، نظام تمدنی سکولار، حاصل عقلانیت عملی مبتنی بر نظام فکری سکولار است و در تضاد بودن با چنین نظام تمدنی سکولار نیز تنها از رهگذر عقلانیت عملی و تمدنی مبتنی بر نظام اندیشه دینی امکان‌پذیر می‌شود.

البته باید این نکته را نیز افزود که اساساً در مقام عمل امکانی برای تقدم منطق نظری وجود دارد و در آن مقام نمی‌توان با عقلانیت نظری به حل مسائل عملی پرداخت. به دیگر بیان، رابطه میان حوزه عمل و عقل نظری، رابطه ملکه و عدم ملکه است که تناسبی میان ساحت عمل و عقل نظری در آن وجود ندارد و ورود عقل نظری در امور عملی نوعی از خطای مقولی (category mistake) به‌شمار می‌آید. به بیان دیگر، اساساً عقل عملی، عاقل جزئیات عمل است؛ در حالی که عقل نظری عاقل امور کلی است و عاقل امور کلی نمی‌تواند در ساحت‌های جزئی ورود یابد. از این‌رو، همان‌گونه که در امور کلی تقدم با عقل نظری است و اساساً امکانی برای ورود عقل عملی در آن عرصه وجود ندارد، در عالم جزئیات نیز تقدم با عقل عملی است و اساساً امکانی برای ورود عقل نظری در آن نیست. اگر این استدلال در تقدم نسبی عقل عملی و عقل نظری درست باشد، آن‌گاه در طبقه‌بندی علوم در رویکرد تمدنی نیز علوم عملی نسبت به علوم نظری باید تقدم نسبی (در ساحت کاربردها) داشته باشند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله طبقه‌بندی جدیدی از علوم بر پایه موضوع «تمدن» ارائه نمی‌شود، بلکه بر مسئله تمدن در طبقه‌بندی موضوع‌های علمی و ضرورت رویکرد تمدنی و توجه به نظام نیازهای اجتماعی مسلمانان در طراحی طبقه‌بندی‌های جدید و تقدم علوم عملی بر علوم نظری در عرصه‌های تمدن اسلامی تأکید می‌گردد.

در پایان باید تأکید دوباره کرد بر موضوع فرایندی بودن «تمدن» و پویایی نیازهای انسانی و تغییر شتابان در حوزه‌های فکری و علمی که نوعی از طبقه‌بندی پویا، متغیر و معطوف به نیازهای اجتماعی و انسانی را اقتضا می‌کند. به بیان دیگر می‌توان بر این نکته اصرار کرد که اساساً امروزه به موجب سرعت، کثرت و پیچیدگی علوم، طبقه‌بندی علوم نه یک وضعیت (condition)، بلکه باید به صورت یک فرایند (process) تعریف گردد که همواره در دیالکتیک میان حوزه عمل و نظر و با توجه به نیازهای نوپدید انسانی در حال دگرگونی است. در این وضعیت پویا، چه بسا جای متن و حاشیه، اصل و فرع، زیربنا و روبنا (در حل مسائل کلان این جهانی) دگرگونی پذیرد. البته بی‌آنکه چارچوب معرفتی و ارزشی آن در هم ریزد و نسبی‌گرایی بر آن غالب شود.

باید مطالعات میان‌رشته‌ای، چندرشته‌ای و فرا رشته‌ای را هم بر این وضعیت سیال افزود که مرزهای بسیاری از دانش‌ها را درنوردیده و دیواره‌های علوم را در هم ریخته و زمینه را برای شکل‌گیری یک علم پیوسته و یکپارچه فراهم ساخته است. در این موقعیت، طبقه‌بندی علوم دشوارتر از پیش خواهد بود و نسبت‌سنجی میان علوم مختلف اسلامی و علوم مختلف انسانی در عمل دشوار، متغیر و گاه سیال و متناسب با نیازهای زمان و مکان شکل خواهد گرفت.



کتابنامه

۱. آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: آگاه.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳)، الاشارات والتنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح علامه قطب‌الدین رازی، ج ۲، بی‌جا: دفتر نشر الکتاب.
۴. _____ (۱۴۰۵ق)، الشفاء المنطق، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۵. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳)، کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. بکار، عثمان (۱۳۸۹)، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، چاپ دوم، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۷. بودن، لویی (۱۳۵۶)، تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه هوشنگ نهاوندی، تهران: نشر مروارید.
۸. حسینی، سیدعقیل (۱۳۹۰)، «علم اجتماعی در تقسیم‌بندی علوم حکمای مسلمان، جایگاه علم اجتماعی در طبقه‌بندی علوم از دیدگاه حکمای مسلمان»، ماهنامه سوره، ش ۵۵ - ۵۴.
۹. حنفی، حسن (۱۳۸۰)، میراث فلسفی ما (بررسی اندیشه‌های چپ مذهبی عرب)، ترجمه فاطمه گوارایی، تهران: یادآوران.
۱۰. _____ (۱۹۹۲)، التراث و التجدید، الطبعة الرابعة، القاهرة: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع.
۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸)، اربعین حدیث، ج ۲، قم: انتشارات طه.
۱۲. داوری، رضا (۱۳۸۲)، فارابی: فیلسوف فرهنگ، تهران: ساقی.
۱۳. ژید، شارل، (۱۳۸۰)، تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه کریم سنجابی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۳)، اسلام و مدرنیته، ترجمه مهدی مهریزی، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



۱۵. شریعتی، علی (۱۳۵۹)، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران: قلم.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۳ق.)، الاشارات والتنبیہات، ج ۲، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزیع.
۱۸. غزالی، ابوحامد (۱۹۹۵م.)، میزان العمل، تعلیق و شرح علی بو ملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۱۹. فارابی (۱۴۱۲ق.)، التنبیه علی سبیل السعاده، التعليقات، رسالتان فلسفیتان، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
۲۰. فارابی (۲۰۰۸م.)، احصاء العلوم، تحقیق عثمان امین، پاریس: داریبیلون.
۲۱. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، قم: سایه.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۷)، علم الیقین، قم: بیدار.
۲۳. کربن، هانری (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، انجمن ایران شناسی فرانسه.
۲۴. محقق، مهدی (۱۳۷۰)، «طبقه بندی علوم از نظر دانشمندان اسلامی»، فصلنامه سیاست علمی و پژوهشی، ش ۱.
۲۵. مدرسی، سیدمحمدرضا (۱۳۷۱)، فلسفه اخلاق، تهران: سروش.
۲۶. المرزوقی، محمدحبيب و حسن حنفی (۱۳۸۲)، النظر والعمل والمأزق الحضاری العربی والاسلامی الراهن، دمشق: دارالفکر المعاصر.
۲۷. نصر، حسین و الیور لیمن (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت.

