

## امکان‌سنجی مهندسی تمدن نوین اسلامی از منظر مدل ارتباطی دین و علم مدرن در اندیشه علامه جوادی آملی

ابراهیم صادقی

دانش‌آموخته مرکز تخصصی علم کلام، عضو هیئت‌علمی فرهنگستان علوم اسلامی (مسئول علمی مقاله). قم، ایران.

mrkhkai54@gmail.com

محمدرضا خاکی قراملکی

دانش‌آموخته مرکز تخصصی کلام، عضو هیئت‌علمی فرهنگستان علوم اسلامی. قم، ایران.

mrkhkai54@gmail.com

### چکیده

از جمله مسئله‌های کلیدی که در حوزه تمدن‌سازی، بر پایه آموزه‌های اسلامی، نیازمند تحلیل و بررسی است، امکان و مطلوبیت تحقق آن است. درحقیقت، پرسش از امکان و مطلوبیت مهندسی تمدن مستلزم تحلیل ارکان و مقومات تأسیس یک تمدن است. در این میان، دو متغیر اساسی که در ارکان مهندسی تمدن اسلامی نیازمند بررسی و تحلیل است، یکی متغیر دین، به‌عنوان اساس و پایگاه اسلامی کردن تمدن و متغیر دیگر، علم به‌عنوان ابزار جریان دین در حوزه مهندسی تمدن است؛ اما مسئله‌ای که

نیازمند دقت مضاعف است، مدل یا الگوی ارتباط میان این دو متغیر است؛ یعنی بسیاری از اندیشمندان تأسیس هر تمدنی را از یکسو نیازمند مکتب، دین، معرفت دینی و ازسوی دیگر، مستلزم علم و معرفت علمی می‌دانند؛ اما در اینکه مکتب و دین با چه الگو و مدل ارتباطی با علوم مدرن و نظریه‌های کارشناسی جدید، به دنبال تحقق اهداف تمدن خود هستند، دچار اختلاف اساسی می‌شوند. در واقع، در مهندسی تمدن، این مدل ارتباطی میان دین و علوم و بالطبع، مدل ارتباطی «معرفت دینی» و «معرفت علمی» است که تعیین می‌کند که آیا اساساً ما نیازمند به تأسیس یک تمدن جدید هستیم؟ یا تمدن‌های بشری موجود و ابزارهای تمدنی آن می‌تواند اهداف و مطلوبیت‌های ما را محقق کند و نیازی به تأسیس تمدن نیست؟ درحقیقت، نظریه‌پردازان حوزه تمدن در مواجهه کلان با ظرفیت موجود تمدنی خود و غیریت‌های تمدنی دیگر و الگویی که در مواجهه با ابزارها و متغیرهای درون تمدنی خود و برون‌تمدنی دیگری اخذ می‌کنند، تعیین‌کننده است که آیا ایجاد تمدن نوین اسلامی امری ضروری و ممکن و مطلوب است یا نه؟ یا تحصیل حاصل است؟ به همین روی، در این مقاله به یکی از نظریه‌هایی که با دغدغه حداکثری دین و تولید علم دینی، رویکرد تمدن‌سازی را دنبال می‌کند، پرداخته می‌شود؛ در واقع، این نظریه بر این باور است که الگو و مدل ارتباطی که میان دین در معنای حداکثری و علم جدید اخذ کرده، تولید علم دینی را امری ممکن و مطلوب تلقی می‌کند و در نتیجه، از این رهگذر امکان تأسیس تمدن اسلامی را ممکن و مطلوب می‌داند. بر همین اساس، این مقاله به دنبال تحلیل و بررسی نظریه استاد علامه جوادی آملی در تبیین الگوی ارتباطی علم و دین است. در ادامه، با تبیین آسیب‌های نظری و نقادی الگوی ارتباطی نظریه یادشده، امکان تحقق تمدن نوین اسلامی مطلوب را از این رهگذر مورد خدشه قرار می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** تمدن نوین اسلامی، علم مدرن، دین، معرفت علمی، الگوی ارتباطی، علم دینی، ظرفیت تمدنی.

## مقدمه

امروزه بر همه اندیشمندان روشن و واضح شده است که تأسیس یک تمدن یا بازسازی آن بدون اصلاح و تکامل «فرهنگ» و «فلسفه» و «دانش» یک جامعه محقق نمی‌شود؛ از این رو، به میزانی که یک جامعه علمی توانایی اصلاح و تولید یک فلسفه کارآمد و دانش کاربردی را داشته باشد، می‌تواند فرهنگ و مکتب خود را در عینیت به منصف ظهور برساند و تبعاً حق حضور در مهندسی تکامل اجتماعی پیدا می‌کند و حاصل این تکامل اجتماعی نیز ظهور و پدیدار شدن یک «تمدن اجتماعی» است. به همین روی، اندیشمندان اسلامی با توجه به چشم‌انداز تمدنی و دغدغه حداکثری نسبت به اقامه دین، در تلاش هستند تا خلأها و آسیب‌های نظری و تئوریک دستیابی به این امر را دریابند. در این میان، استاد آیت‌الله جوادی آملی از جمله اندیشمندان معاصری است که در این جهت گام برداشته است.

این نگاه نیز با اذعان به آسیب‌های جامعه دینی موجود، همچون فقدان علم دینی مطلوب و عدم ترسیم الگوی مناسب در نسبت علم و دین، جهت تحقق مهندسی تمدن اسلامی، طرح اسلامی‌سازی علوم و وحدت علم و دین را مورد توجه قرار می‌دهد. ایشان به‌عنوان یکی از شخصیت‌های بارز انقلاب اسلامی و از جمله نظریه‌پردازهای نظام در حوزه علوم فلسفی، دغدغه تحقق آرمان‌های انقلاب اسلامی دارند؛ در واقع، با توجه به رویکرد ایشان نسبت به فلسفه‌ها و علوم غربی که صبغه الحادی دارند و آسیب‌هایی که از قبل آن به جامعه اسلامی انقلابی رسیده است، ایشان برای عبور نظام از این خلأ تئوریک، به حل معادله دین و علوم مدرن توجه کرده و بر اسلامی‌سازی علوم از منظر فلسفه مطلق و فلسفه مضاف توجه اساسی دارند؛ از این رو، تأکید ایشان بر اسلامی شدن دانشگاه‌ها و وحدت حوزه و دانشگاه و طرح موضوعات همچون الگوی پیشرفت و توسعه ایرانی و تبیین تفاوت توسعه تکاثری (سرمایه‌داری) و کوثری، از جمله مسائل و موضوعاتی است که ضرورت تولید علوم و الگوی‌های دینی را در این مقیاس تبیین می‌کند.

بر همین اساس، این نظریه با محور قرار دادن «حکمت متعالیه»، به دنبال استخراج و استنباط «سیاست متعالیه»، «اقتصاد متعالیه» و غیره است؛ از این رو، ایشان احیای «تمدن

اسلامی» را بر محور احیای «تمدن علمی»، که از مجرای توسعه حکمت متعالیه ممکن می‌شود، مورد توجه جدی قرار می‌دهند. دغدغه و تأکید ایشان بر دین حداکثری و علم دینی حداکثری و نیز طرح مسائلی همچون اسلام و محیط‌زیست و تبیین مدل و الگوی مطلوب در حل چالش‌های اسلام و مدرنیته به‌ویژه مناسبات علم و دین، همه گواه بر این است که این نظریه، مسئله تولید علم دینی را با رویکرد تمدنی دنبال می‌کند. و بر این باور تأکید می‌کند که باید دانشی تولید کرد که هویت‌ساز باشد، نه هویت‌برانداز؛ چراکه تحقق حیات معقول و حیات طیبه بدون علم نافع و هویت‌ساز ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: صص ۲۸-۹).

### فرضیه و مسئله پژوهش

اساساً ارائه یک تئوری تمدنی کارآمد، جهت مهندسی تمدن نوین اسلامی، مستلزم تحلیل درست و دقیق و روشمند به‌دور از ساده‌سازی از موضوعات و پدیده‌های پیچیده و جدید اجتماعی و تمدنی است؛ در صورتی که یک تئوری‌پرداز در مطالعه پدیده‌های جدید و پیچیده اجتماعی و تمدنی، ابزار و روش کارآمد و متناسب با اقتضائات آن را به‌کار نگیرد و موضوعات و پدیده‌های اجتماعی و تمدنی را چنان‌که در متن واقع هستند، فهم و ترجمه نکند، تبعاً ارائه هرگونه راهکار و طرحی برای موضع‌گیری و مواجهه معقول، به‌جای حل مسئله، به تغییر صورت مسئله منتهی خواهد شد. بر این اساس، به‌نظر می‌رسد پدیده تمدن اجتماعی مدرن مادی، به دلیل اتکا بر فلسفه تکامل مادی و رسوخ آن در تمامی پیکره و متغیرهای آن، نه‌تنها هویت «علوم» و «ساختارها» و «تکنولوژی مدرن» را مادی و سکولاریستی کرده است، بلکه اساساً در ذات و ماهیت علوم و تکنولوژی مدرن نیز جهت سکولار و مادی تسری کرده است؛ از این‌رو، نمی‌توان با تفکیک «حیث ماهیت» و «حیث هویت» علوم و تکنولوژی مادی، هویت سکولار آن را با منظر و نگاه الهی و انضمام مبدأ و غایت تغییر و تحول داد و بدون اینکه در ماهیت و ذاتشان تغییر ایجاد کرد، آن را در همان وضعیت و ساختار ماهوی ثابت حفظ کرد. هرچند تفکیک این دو حیث به لحاظ تحلیل عقلی امری ممکن است؛ اما در واقع این دو حیث درهم‌تنیده‌اند. این تئوری تمدنی با ارائه روش و الگوی

تفکیکی یادشده، فاقد راهبرد و راهکار کارآمد جهت عبور از عالم مدرنیته و تحقق مهندسی تمدن نوین اسلامی است.

بر این اساس، در تحلیل تئوری تمدنی یادشده چند مسئله و پرسش اساسی قابل طرح است؛ اولاً، این رویکرد ماهیت و هویت علوم و دانش جدید را چگونه تحلیل و تفسیر می‌کند؟ ثانیاً، با توجه به هویت علم مدرن در این منظر، چه تناسبات منطقی بر علم مدرن و دین حاکم است؟ آیا دین با علم مدرن همراهی می‌کند و آن را تأیید می‌کند یا اساساً با آن تعارض بنیادی دارند و در هر دو حالت چگونگی برقراری نسبت منطقی میان آن دو مورد سؤال است؟ آیا الگوی تفکیک هویت علوم و تکنولوژی از ماهیت آن‌ها به وحدت حقیقی علوم مدرن و دین منجر می‌شود یا صرفاً یک وحدت صوری است؟ ثالثاً، پس از روشن شدن این نسبت منطقی، درنهایت استاد جوادی آملی چه قرائت و تفسیری از هویت علم دینی ارائه می‌کند. رابعاً، آیا با علم دینی مورد تأیید این نظریه می‌توان تصویر درستی از مهندسی تمدن اسلامی داشت یا نه؟

## ۱. تقریر و توصیف نظریه

### ۱-۱. تحلیل وضعیت علوم مدرن

حال جهت طرح مبسوط این نظریه و امکان و مطلوبیت ساخت تمدن نوین اسلامی، تلاش می‌شود ابتدا تصویر درستی از دو متغیر اصلی تمدن‌سازی یعنی «دین و حیانی» به‌عنوان پایگاه اسلامیت تمدن و «علم» به‌عنوان ابزار تحقق تمدن موردبررسی قرار گیرد. درواقع، نگاه استاد جوادی آملی در مهندسی تمدن اسلامی به نوع الگوی ارتباطی حاکم بر علم و دین گره خورده است؛ اما نکته مهم‌تر سؤال این است که کدام علم و دانش است که از نسبت آن با دین و الگوی ارتباطی مطلوب آن سخن گفته می‌شود؟ روشن است که منظور از علم، علم مطلوب در جهان ذهن و با عالم نفس‌الامر نیست، بلکه صحبت از الگوی ارتباطی میان حقیقت دین و علوم مدرن کاربردی است که در رقم زدن حیات و سبک زندگی اجتماعی ما حضور دارند. درحقیقت، بدون تصویر درست از مختصات علم مدرن به‌عنوان یک «غیریت برون‌پارادایمی» و خوانش صحیح آن، نمی‌توان از نسبت و معادله حاکم بر آن دو و حضور در مقیاس مهندسی تمدن

نوین اسلامی سخن گفت؛ از این رو، ابتدا به رویکرد این نظریه نسبت به وضعیت علم مدرن در جامعه دینی مان پرداخته می شود و پس از آن، به قرائت ایشان از دین پرداخته و در گام سوم، از طرح الگوی ارتباطی آن دو بحث خواهد شد و در نهایت، به تحلیل و داوری نسبت این الگوی ارتباطی و علم دینی مورد نظر با مهندسی تمدن نوین اسلامی پرداخته می شود.

### ۱-۱-۱. آسیب شناسی علوم مدرن

نوع تفسیر استاد جوادی آملی از علم موجود، در حقیقت به چگونگی تحلیل معرفت شناختی از ذات و ماهیت علم بازمی گردد. بر این اساس، از یک سو ماهیت همه علوم را ذاتاً دینی می داند و از سوی دیگر، علوم موجود را معیوب و دارای آسیب های جدی می داند. بر همین اساس نیز بر این باورند که علم یا علم نافع و هویت ساز است و یا غیر نافع و هویت برانداز؛ در نظر ایشان علوم مدرن غربی، به دلیل آسیب ها و عیوبی که دارند، هویت برانداز و غیر نافع هستند (همان، ۱۳۸۸: صص ۲۹-۹).

البته چنان که خواهد آمد، ایشان این عیوب و آسیب ها را متوجه ماهیت و ذات آن علوم نمی داند، بلکه ذاتش را بری از آفت ها و ضعف ها می داند؛ چرا که علم بماهو علم، همواره امری صائب و صادق است. این نگاه بر این باور است که علوم جدیدی همچون علوم ریاضی و طبیعی، که از آثار و لوازم و خواص موجود خاص خبر می دهند، شناسنامه دینی و غیر دینی ندارند، زیرا این علوم ناظر بر جهان بینی نیستند؛ از این رو، این علوم به هیچ مکتب و ملت و مذهبی تعلق ندارند. البته اگر اصول و عناصر محوری این علوم رهاورد انبیا به شمار آیند، کاربرد علوم دینی نسبت به آن توجیه دارد. در حقیقت، این آفت ها و بحران ها ناشی از قرار گرفتن علوم در خدمت فلسفه های مطلق مادی است.

### الف- علوم تجربی و انقطاع نسبت آن با مبدأ و غایت

مهم ترین آسیبی که این نگاه نسبت به علوم تجربی مدرن بیان می کند این است که علوم جدید در سیر آفاقی خود و در تحلیلشان از هستی، آن را از مبدأ و غایت بریده است و موضوع علم را به طبیعت مادی، به مثابه یک لاشه بی جان، تنزل داده است (جوادی

آملی، ۱۳۸۶ الف: صص ۱۳۵ و ۱۳۶). درحقیقت، علم موجود در بررسی پدیده‌ها به نظام داخلی می‌پردازد و آن را بریده از نظام فاعلی و نظام غایی مورد تحلیل قرار می‌دهد. روشن است که چنین پژوهشی در تفسیر پدیده‌های جهان، گرچه نظام داخلی آن‌ها را تبیین می‌کند، گسیخته از «نظام فاعلی» و بریده از «نظام غایی» آن‌هاست. به تعبیر دیگر، هویت تمام موجودهای عینی را عنوان «خلقت» تشکیل می‌دهد. هنگام حذف این عنوان ویژه که ارتباط تکوینی به آفریدگار را به همراه دارد، «اسلامی بودن معلوم»، معنای روشنی نخواهد داشت. نظام داخلی پدیده‌ها را بررسی کردن، از آغاز و انجام هدف‌داری‌اش بی‌بهره بودن، تبیین ناقصی از اسرار بوده و تفسیر نارسایی از آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ص ۱۳۰).

#### ب- فقدان وحدت و بحران هویت در علوم مدرن

علوم تجربی با گسستن از دامن الهیات و هماهنگ ندیدن حوزه‌های معرفتی، به «فلسفه الحادی» تکیه کرده‌اند و موجب شده‌اند علوم تجربی، صبغه الحادی پیدا کنند. در نگاه مدرن، اگرچه «علوم تجربی»، «فلسفه مضاف» و «فلسفه مطلق» به‌نحو تقابلی درگیر نیستند؛ اما هم‌آوا نیز نیستند. درحقیقت، هویت علوم مبتنی بر وحدت و هماهنگی میان علوم است و تا این کثرت علوم به یک عامل وحدت‌بخش بازنگردد، فاقد هویت خواهند بود؛ امر فاقد هویت نیز نمی‌تواند عامل هویت دیگری شود. درنتیجه، چنین علمی نافع نخواهد بود، بلکه هویت‌برانداز خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: صص ۱۰۷ و ۱۰۸). درحقیقت، امروزه علوم مدرن به بهانه مغایرت ادیان تحریف‌شده با علم و پیشرفت به حوزه همه ادیان الهی تصرف کرده‌اند و بر طبل جدایی دین از علم کوبیده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۱۳۵۳).

#### ج- اتکای علوم موجود بر فلسفه الحادی و انکار حقایق فراتجربی

علوم موجود نه تنها خود را از فلسفه و حکمت الهی بی‌نیاز می‌داند، بلکه خود بر یک «فلسفه الحادی» تکیه کرده است. از این رو، تلاش می‌کند براساس علوم تجربی، در خارج از محدوده تعریف‌شده خویش اعلام نظر کند و به استناد تجربه و درک حسی نسبت به فقدان و عدم مبدأ برای عالم حکم می‌راند. «علم مدرن مانند علم دوران

گذشته، باورمند و معتقد به نظام علی و معلولی است. با این تفاوت که به علت فاعلی و علت غایی عالم کاری ندارد و دایره نظام علی را در حصار تنگ حس و تجربه محدود می‌کند، همه همت عقل حسی و تجربی کاوش در علل قابل است...، شگفت اینکه برخی از شیفتگان این نگاه استقلالی به علم، پا را از مرزهای واقعی علم تجربی فراتر نهاده و دعوای فلسفه و جهان‌بینی الحادی را داشته‌اند، حال آنکه عقل حسی و تجربی در قالب محدود خویش از اساس نمی‌تواند جهان‌بینی ارائه دهد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ص ۱۰۸).

### ۱-۱-۲. راهکار و روش برخورد با علوم موجود

#### الف- تهذیب و ترمیم علوم مدرن، نه تأسیس مجدد علم دیگر

این نظریه در تحلیل علم موجود با اذعان بر ضعف‌ها و نقص‌های اساسی بر این باور است که اگر اصلاحات لازم انجام شود، می‌توان آن را احیا کرد؛ از این رو، با بیان آسیب‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن، به دنبال ارائه راهکاری برای احیا و اسلامی کردن علم موجود است. بر این اساس، تصریح می‌کند که «علم اسلامی» تافته جدا بافته از «علوم طبیعی موجود» نیست، بلکه ما به دنبال رفع عیب همین علوم هستیم، نه به دنبال تأسیس آن‌ها از نو؛ از این رو، با بازنگری در سرشت علم و رفع عیب آن و نیز تجدیدنظر در تعارض علم و دین، می‌توان قدم‌های اساسی در «دینی کردن علوم» برداشت (همان: صص ۱۴۲ و ۱۴۳).

#### ب- تغییر منظر در علم طبیعت و بازگشت طبیعیات به الهیات

ایشان برای اسلامی کردن علوم موجود، با توجه به نقص و عیبی که دارند، بر این باور است که احیای این علوم مدرن و برطرف کردن عیب و نقص این دانش معیوب، که از آن به اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌ها تعبیر می‌شود، به این نیست که مظاهر و برنامه‌های اسلامی و دینی را در محیط و فضای دانشگاه‌ها و مراکز علمی وارد کنیم؛ بلکه اسلامی کردن علوم در گرو تغییر اساسی در نگاه به علم طبیعت و تدوین متون درسی، هماهنگ دیدن حوزه‌های معرفتی و بازگشت طبیعیات به دامن الهیات است. تا هنگامی که علوم و دانشگاه‌ها از سیر محدود و افقی خویش دست برنداشته و در مسیر



صعودی گام بردارند، هرگونه کار و اقدام شکلی ظاهری، تغییر ماهوی در ساختار معیوب علوم ایجاد نمی‌کند (همان: ص ۱۳۶). بر همین اساس، راهکار و الگوی اسلامی کردن علوم مدرن را براساس محورهای زیر بیان می‌کند.

#### - بازنگری در سرشت و ماهیت (موضوع، روش، جهت) علم مدرن

برای اسلامی کردن علوم موجود، باید به بازنگری در سرشت و ماهیت علم جدید و رفع عیب و نقص آن پرداخت. به این ترتیب که اگر موضوع علم موجود، به جای اینکه «طبیعت» تلقی شود، «خلقت» اخذ شود و برای خلقت نیز علل قوام (جنس و فصل یعنی علل مادی و صوری) و علل وجود (فاعلی و غایی) قائل شویم، چنین علمی دینی خواهد بود. اساساً در این نگاه بخشی از علوم که برخاسته از متون مقدس است، دینی است، مثل دانش فقه، تفسیر؛ چون موضوع و روش سایر دانش‌های تجربی و فنی نیز دینی نیست، پس به صرف تغییر جهت و اصلاح هدفشان، نمی‌توان آن‌ها را دینی کرد. در چنین فرضی، اگرچه فضای دانشگاه‌ها و مراکز علمی دینی می‌شود، خود علوم یادشده دینی نمی‌شود؛ از این رو، باید موضوع و روششان را نیز دینی کرد. به همین روی، از آنجاکه شناخت هر چیز منحصر بر شناخت «جنس و فصل» یعنی علل قوامش نیست، بلکه باید علل وجودش یعنی «علل غایی» و «علل فاعلی» آن را نیز شناخت، پس می‌توان موضوع علوم یادشده را به جای عنوان «طبیعت»، «خلقت» تصور کرد. با این تغییر منظر، علوم طبیعی به لحاظ موضوع، به دانش دینی تبدیل می‌شود. البته به لحاظ روش نیز می‌توان علوم طبیعی را به دانش دینی تبدیل کرد. اگر بشر در روش شناخت از روش عقلی و تفکر عقلانی، خواه تجربی، خواه تجریدی و خواه تلفیقی بهره گیرد، عقل و مجاری ادراکی دیگر را خلقت خداوند و رهنمود عقل و رهاوردهای آن را فیض الهی شمارد و همچنین، سرمایه‌های اولی دانش نظری، یعنی بودنبود را به عنوان علوم فطری و سرمایه‌های اصلی دانش عملی، یعنی بایدونباید را که خداوند به عنوان الهام فجور و تقوا به او هدیه کرده است فوز الهی بداند، علم اسلامی خواهد بود (همان: صص ۸۷ و ۸۸).

#### - اصلاح و تدوین متون درسی بر مبنای جهان‌بینی الهی

با دینی کردن موضوع، روش و جهت علوم بالطبع باید به اصلاح و تدوین متون درسی

دانشگاه‌ها براساس جهان‌بینی الهی پرداخت و به ارتباط متون علوم جدید با نظام فاعلی و غایی عالم توجه کرد که با استفاده از آن‌ها هم می‌توان علوم دانشگاهی را اسلامی کرد و هم دانشگاه‌ها را؛ ایشان نیز منظور خود را از اسلامی کردن به این شکل بیان کرده است که علم حسی و تجربی معیوب حاضر که منقطع الاول و الآخر است و مبدأ فاعلی و غایی برای طبیعت نمی‌بیند، در گام اول باید حد خود را بشناسد و از «نظام خلقت» به عنوان «نظام طبیعت» یاد نکند و درصدد ارائه جهان‌بینی برنیاید؛ زیرا فلسفه علمی و بنا نهادن جهان‌شناسی بر پایه دانش تجربی خطای بزرگی است. منابع معرفتی دیگر، یعنی وحی و به تبع آن، نقل معتبر و عقل (تجربیدی) باید عهده‌دار ارائه جهان‌بینی باشند. در گام دوم سرشت چنین علمی باید بازنگری شود و عیب و نقص اساسی آن برطرف شود. برداشتن گام دوم، منوط به اموری است که در رأس آن‌ها تجدیدنظر، در مقابل هم قرار دادن علم و دین است. دین باید در منظری بالاتر از علم و عقل بنشیند و علوم عقلی، به همراه علوم نقلی، در درون هندسه معرفت دینی قرار گیرد و به این ترتیب، عهده‌دار ترسیم محتوای دین شود. با گستراندن چتر دین می‌توان همه رهاوردهای عقلی و علمی بشری را در درون دین جای داد و معضل بی‌هویتی و آسیب‌های علوم را برطرف کرد (همان: صص ۱۴۰ و ۱۴۱).

#### - دینی بودن علوم تجربی مدرن به لحاظ کاشفیت و حجیت شرعی آن

اساساً علوم تجربی هم به لحاظ «کاشفیت تام» از واقعیت عینی و هم به جهت اینکه چنین کاشفیتی دارای «حجیت شرعی» و الزام‌آور است، دینی است؛ یعنی هر علمی که از منظر «منطق حجت»، مایه آگاهی به واقع است، از منظر شرع مقدس به لحاظ فن فقه و اصول فقه حجت خدا بر بنده خداست و محقق مزبور باید طبق آن عمل کند؛ بنابراین، چنین علمی چون از نظر کاشف عینی بودن و از نظر حجیت شرعی بودن الزام‌آور است، پس دینی است. هرچند عالم به این علم، سکولار باشد و به آن اعتنا نکند، پس هرگز «علم سکولار» نیست؛ گرچه «عالم سکولار» است. از این جهت، فرقی میان طبیعت‌شناسی و صنعت‌یابی نیست، زیرا هر دو مخلوق خدا هستند (همان: ص ۸۹).

## ۲-۱. تحلیل ماهیت و قلمرو دین (تعریف دین به مفهوم خاص و عام)

این نظریه با توجه به رویکرد کلامی و الهیاتی خود، با تلقی حداکثری از دین و اسلامی‌سازی علوم مدرن، حل مسئله‌ها و آسیب‌های تمدن دینی و حکومت اسلامی و نیز دستیابی به «توسعه کوثری» و تبری و عبور از «توسعه تکاثری» را پیش‌شرط مهندسی تمدن نوین اسلامی می‌داند؛ در واقع، مبانی دین‌شناختی، شاخص اصلی در تعیین ماهیت و قلمرو علم دینی و صورت‌مندی «تمدن نوین اسلامی» است؛ از این رو، این نظریه در تکاپوی تبیین هندسه علم اسلامی، تلاش می‌کند هندسه دین و معرفت دینی را به نحوی توسعه دهد که هیچ چیزی خارج از دین قرار نگیرد. درحقیقت، وی در این راستا از یکسو، به تعاریف مشهور و رسمی از دین می‌پردازد و از سوی دیگر، در بحث هندسه معرفت دینی، حوزه و جغرافیای دین را چنان وسیع تعریف می‌کند که هرگونه کارکرد «عقل و نقل» در کشف از واقع در حوزه‌های مختلف و گزاره‌های مربوط به آن، درون «هندسه دین» قرار می‌گیرد؛ از این رو، در تعاریف مرسوم، حدود مفهوم دین مشخص است. وی در تعریف عام از دین بر این باور است که «هستی دین» را خداوند جعل کرده و «مشیت الهی» در دین حضور دارد و غیر از خدا کسی نمی‌تواند دین و شرع را جعل کند. درحقیقت، پیامبران در این راستا نقش قابل‌دریافت «دین» و «وحی» دارند و اراده پیامبر مجرای ظهور اراده الهی است (همان: ص ۵۰).

از این رو، استاد جوادی در تعریف دین دو نوع توصیف و تحلیل از دین ارائه می‌کند، یکی تعریف جامع و عام از دین، یعنی از منظر «هستی‌شناسی دین» که در این فرض هیچ حقیقتی و موضوعی از عالم تکوین و تشریح بیرون از این دین قرار نمی‌گیرد. دیگری تعریف خاص و اصطلاحی از دین که ناظر بر دین اسلام است، نه هر دینی؛ از این رو، دین به مفهوم خاص، بیانگر قوانین تشریح الهی است؛ بر این اساس، این نظریه بین دو تعریف عام و خاص از دین را قابل جمع می‌داند. استاد جوادی آملی دین به مفهوم خاص را این‌گونه تعریف می‌کند: «دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۲۷). «دین اصولی دارد و فروعی که عقاید، اخلاق، قوانین، احکام فقهی و حقوق را دربر می‌گیرد و گزاره‌هایی از

محتوای این مجموعه (دین) گزارش می‌دهند و محتوای این گزاره‌ها دین است....» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ص ۲۰).

### ۱-۲-۱. تأسیس تمدن علمی براساس احیای تفکر دینی

استاد جوادی آملی پس از تصویر عام و خاصی که از دین ارائه می‌کند، به دنبال ارائه نقشه مهندسی تمدن اسلامی بر پایه این هندسه دین است. ایشان با نگاه تمدنی و کلان، دغدغه تأسیس «نظام متمدن» و «تمدن علمی» را از مجرای احیای معرفت و تفکر دینی که مشتمل بر معارف غیبی، اخلاقی و حقوقی و فقهی، تفسیری و نیز علوم تجربی، صنعت و تمدن است، دنبال می‌کند؛ از این رو، بر این باور است که احیای مجموعه معارفی که دین آورده و نیز تحقق عینی بخشیدن به آن معارف، موجب حیات جامعه انسانی می‌شود و آن‌ها را هم به فضایل نفسانی آراسته و هم از علم و صنعت و تمدن بهره‌مند می‌کند.

### الف- ارکان احیای معرفت و تفکر دینی

احیای تفکر دینی رهین بررسی عناصر چهارگانه است که فقدان هر کدام مایه رکود یا زوال معرفت دینی خواهد بود که عبارت‌اند از: «ولایت دینی»، «قلمرو دین»، «معرفت دینی»، «تولیت دینی».

- رکن اول (ولایت دینی): بیانگر این است که خدای سبحان ولی دین بوده، خدا مبدأ و ولی خاص تنظیم دین و تدوین قوانین و مقررات و شرایع و منابع آن است.

- رکن دوم (قلمرو دین): ناظر بر این است که دین، مجموعه وظایف علمی و عملی است که همه ارزش‌ها و دانش‌های موردنیاز بشری را به همراه دارد و حداکثر پیام را آورده است. دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است و انسان‌های مستعد را به تحصیل کمالات ترغیب می‌کند، بلکه خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است. همین مقدار اصول کلی و جامع که مبین قاعده علمی و اصل تجربی و فلسفی باشد را می‌توان از علوم دینی حساب کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: صص ۷۸، ۷۹، ۸۲).

- رکن سوم (معرفت دینی): معرفت مجتهدانه و محققانه از دین است. اجتهاد پویا بهترین راه برای جبران کمبود و ترمیم ویرانی‌ها خواهد بود. اجتهاد متخصصان متضلع و متعهد، بهترین وسیله تأمین «تمدن علمی» جامعه انسانی خواهد بود؛ از این رو، تبدل و تحول رأی یک طبیعی‌دان یا زمین‌شناس یا منجم، آسیبی به صبغه دینی و علمی او وارد نمی‌کند. همان‌طور که تجدیدنظر یک فقیه یا اصولی یا مفسر گزندی نمی‌رساند. درحقیقت، دانشمندان در حوزه صنعت و فنون اسلامی، در صورتی که فهم کلیدی را با اصول ارزشی و دانشی دین هماهنگ کنند، همانند مفسران تجربی قرآن کریم‌اند.

- رکن چهارم (تولیت دینی): ضرورت وجود دین‌شناس و دین‌باور متعهدی که توان اجرای احکام و قوانین داخلی و خارجی را داشته باشد؛ زیرا تحقق تمدن اصیل و اسلام ناب در جامعه و قوانین آن، منوط به حضور یک مسئول متخصص اسلام‌شناس است.

حاصل اینکه تلقی جامع و حداکثری از دین یکی از ارکان اصلی نظریه علم دینی حداکثری است. این رویکرد همراه با تبیین قلمرو اجتماعی و سیاسی دین، اساساً خود متون دینی را حاوی آموزه‌های بنیادی می‌داند که مبناساز قواعد و قوانین علمی است؛ از این رو، مبانی جامع دین در حوزه تاریخ، جامعه، طبیعت و جهان خلقت، اصول و ضوابط بنیادین برای هدایت و شکل‌گیری علوم تجربی هستند. بر همین مبنا، اگر حرکت دانشمندان تجربی در محدوده اصول و شیوه تأییدشده دین باشد و از سوی دیگر، برهان آن‌ها یقینی باشد، می‌توان حرکت علمی آن‌ها را به دین نسبت داد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ب: صص ۱۶۳ و ۱۷۱).

#### ب- اسلامیت نظریه‌های علمی در ذیل هندسه دین

به این ترتیب، خصلت قدسیت و صبغه الهی پیدا کردن گزاره‌های علمی، با توجه به نقش تأییدی و ارشادی دین نسبت به احکام عقلی و جایگاه آن در هندسه معرفت دینی، مشروط بر هماهنگی علوم تجربی و غیرتجربی با وحی، از طریق اصول و مبادی فلسفی است که از هستی‌شناسی الهی استنتاج شده است (از این رو، مبانی فلسفی حلقه واسطه میان علوم تجربی و هستی‌شناسی مبتنی بر وحی الهی است). در اینجا وحی به عنوان یکی از منابع معرفتی دین، در اسلامیت علوم یادشده نقش ایفا می‌کند. اساساً در این رویکرد، به هر میزان که علوم و دانش‌ها از بهره یقین برهانی بهره‌مند باشند،

مانند دین از قدسیت بالایی برخوردار خواهند بود؛ از این رو، قوانین و فناوری‌هایی که مطابق با دین باشد، به‌صرف این‌که فهمنده آن‌ها بشر است، نمی‌توان گفت که قداست ندارد و نقدپذیر است؛ زیرا «قداست معنوی دین»، مایه «قداست معرفت دینی» می‌شود. در فرض اتحاد عارف و معروف در موارد اصابت و صیانت از سهو نسیان و زیغ و خطا، روح عالم دینی با حقایق دینی متحد شده به درجات قرب الهی باری افته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: صص ۷۰، ۷۱، ۳۷۱).

### ۳-۱. الگوی ارتباطی علم جدید و دین

پس از روشن شدن رویکرد استاد جوادی آملی نسبت به هویت علم موجود و نیز مبانی دین‌شناختی آن، حال باید دید که این نگاه چه الگوی ارتباطی را در مناسبات دین با علم مدرن ارائه می‌کند و چگونه چالش‌های پیش رو و تعارض‌های احتمالی آن دو را حل می‌کند؟ براینکه این الگو چیست و چگونه در مهندسی تمدن اسلامی نقش ایفا می‌کند؟ درحقیقت، موضع استاد در تحلیل و تبیین هویت علوم جدید، نقش اساسی در حل نسبت منطقی علم و دین و مکانیسم رفع چالش‌های آن دو ایفا می‌کند. وی جهت ارائه تصویر درست از الگوی ارتباطی علم و دین، ابتدا به عوامل و شرایطی که تعارض و چالش آن دو را رقم می‌زند می‌پردازد و پس از آن، میان الگوهای ارتباطی علم و دین، به الگوی مطلوب می‌پردازد. در ادامه، به قسمت اول پرداخته می‌شود.

#### ۱-۳-۱. عوامل ایجاد ذهنیت تعارض میان علم و دین و ذاتی نبودن تعارض آن دو

درحقیقت، در پیش‌فرض این نظریه، اساساً بین علم به معنای واقعی و دین حقیقی، چالش و تعارضی ذاتی وجود ندارد، بلکه ذهنیت تعارض‌انگاری به عوامل بیرونی و غیرذاتی برمی‌گردد. استاد جوادی آملی پیش از اینکه عوامل مؤثر در ذهنیت تقابل را منحصر در علم مدرن و دین بکند، ابتدا تصویری عام از علم، که شامل فلسفه و علوم عقلی و علوم تجربی است، ارائه می‌کند؛ عواملی که از این منظر به مسئله و ذهنیت و توهم تعارض و تقابل میان علم و دین دامن زده است به قرار زیر است.

**الف- محصور کردن حوزه دین به نقل و خارج کردن عقل از چهارچوب معرفت دینی**  
بین واقعیت علم و دین تعارضی ذاتی وجود ندارد؛ چراکه علم، محصول عقل بشری

است و عقل نیز در درون دین قرار دارد؛ از این رو، اگر تعارضی میان علم و دین متصور است، در حقیقت تعارض میان «عقل» و «محصول آن، یعنی علم با علوم نقلی و «دلیل نقلی» است. بر این اساس، تفسیر تعارض این دو به تعارض «علم و دین» یا «عقل و وحی» یک مغالطه آشکار است. از همین رو، در فضای علمی، تفکیک یا تعارض و تقابل میان «عقل و نقل» با «وحی» (دین) وجود ندارد. اساساً علم ذاتاً با دین تعارضی ندارد و با آن آشتی‌پذیر است. چنان‌که «فلسفه علمی» که بر این علوم تجربی حاکم است ذاتاً همین‌طور است؛ اما «فلسفه الحادی» اساساً برای نفی دین آمده است و با دین سرناسازگاری دارد. مبانی «فلسفه الحادی»، «فلسفه علم» و «علم» را نیز ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و از او می‌خواهد همه هستی را از منظر تجربه حسی ببیند و آن را براساس دانش تجربی تبیین و تفسیر کند. جهان‌بینی و فلسفه الحادی مولد فلسفه علم الحادی است و چنین فلسفه مضاف الحادی نیز قهراً به علم، صبغه الحادی می‌بخشد. حال آنکه علوم طبیعی و تجربی ذاتاً و ماهیتاً هیچ اقتضایی نسبت به الحاد ندارند و به دلیل تحریف و خروج از محدوده خویش، ابزار الحاد قرار می‌گیرند. اساساً عقل و مدرکات عقلی و علوم حاصل از آن در شرایطی در درون هندسه معرفت دینی جای می‌گیرند که خاستگاه این علم و تعقل، ریشه در فلسفه الحادی و کفر نداشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: صص ۱۲۷، ۱۲۸).

چراکه «عقل و نقل» در ذیل و در درون «جغرافیای وحی» قرار گرفته‌اند نه در مقابل آن و بلکه وحی «سلطان علوم» است. استاد جوادی آملی خود در این زمینه تصریح می‌کند که «سال‌هاست نزاع علم که محصول عقل است و دین که رهاورد وحی است، اذهان بسیاری را به خود مشغول داشته است. این نزاع محصول تصویری ناصواب از نسبت علم و دین و بر این اندیشه استوار است که علم در مقابل دین است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ص ۱۰۹). به این ترتیب، محدود کردن و محصور کردن حوزه دین به نقل و خارج کردن عقل از چهارچوب معرفت دینی از عللی است که به ذهنیت جداانگاری علم و دین دامن زده است؛ به عبارت دیگر، با محدود کردن قلمرو و جغرافیای دین، بسیاری از علوم و دانش‌های عقلانی در بیرون از دین قرار می‌گیرد و به تعارض آن دو دامن می‌زند؛ در حالی که با قرار گرفتن عقل و علوم آن در درون معرفت دینی و حوزه دین، چنین مسئله‌ای حل می‌شود.

### ب- گسست علوم از فلسفه الهی، تخصصی شدن و تکثر علوم بشری

یکی دیگر از عواملی که بر ذهنیت تعارض دامن می‌زند، تخصصی شدن و تکثر علوم و در نتیجه، عدم وحدت و هماهنگی میان علوم است. این نیز معلول بریده شدن رابطه علوم از دامن جهان‌بینی الهی و فلسفه الهی است. درحقیقت، با جدایی ارتباط علوم از فلسفه به‌عنوان مادر علوم، وحدت و هماهنگی علوم از دست می‌رود. نظارت و حضور فلسفه در علوم حذف شده و زمینه تقابل علوم جدید با دین فراهم می‌شود. درحقیقت، علوم و فلسفه مضاف و فلسفه الحادی دارای وحدت و هماهنگی نیستند بلکه متشتت‌اند. این علوم به اقتضای ذات، آرمان و جهت واحدی را به دنبال نمی‌آورند؛ بنابراین، هویت‌ساز نیستند. از این رو، اگرچه با یکدیگر درگیر نیستند؛ اما در خدمت هوای‌های پراکنده هستند. این امر منشأ تشتت و زوال وحدت و هماهنگی در علوم شده و در نتیجه، با فقدان هویت حقیقی مواجه می‌شوند. درحقیقت، این تعارض به ذات و ماهیت خود علوم و فلسفه مضافشان بر نمی‌گردد، بلکه به مبادی و اصول موضوعه مادی‌شان بر می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: صص ۲۹-۹).

حاصل اینکه یکی از عوامل ایجاد ذهنیت تعارض، به جدایی علوم از فلسفه و الهیات بر می‌گردد که این نیز منشأ تکثر و عدم وحدت علوم و در نتیجه، تقابل علم با دین می‌شود.

### ج- مغایرت و تقابل ادیان تحریف‌شده و خرافی با دستاوردهای علمی

در تاریخ چند سده گذشته با تقابل ادیان تحریف‌شده و خرافی با دستاوردهای علمی، این تصور پیش آمده است که اساساً خود دین با علم و پیشرفت بشری سر تعارض دارد. درحقیقت، دین تحریف‌شده مسیحیت با منفک شدن از برهان عقلی و علمی و نیز رفع ید کردن از اداره شئون اجتماعی خود بر این تعارض و تمایز اقدام کرد؛ درحالی‌که این مسئله و نسبت را نمی‌توان در مورد دین جامعی مثل دین اسلام تسری داد که نه ضدعقل و نه ضدبرهان و نه ضدعلم است، درعین حال مدعی اداره شئون اجتماعی بشر نیز است. «رشد علوم حسی و پیشرفت تجربه‌ها و فرضیه‌های علمی در قرون اخیر و مغایرت رهاورد این علوم با تحریفات و یا تفسیرهای خرافی آن‌ها منجر به قبول جدایی دین از علم نیز شد. تحدید دامنه دیانت، که در واقع همان دستبرد به مرزها و ثغور و تاراج



حقایق الهی آن است، ساده‌ترین راهی است که این گروه در معامله با حریفان و رقیبان خود به آن مبادرت می‌ورزیدند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: صص ۱۵۳ و ۱۵۴).

### د- مرزناشناسی و تهاجم به هندسه دین و معرفت دینی از سوی علوم مدرن

اساساً مرزشناسی و نظم علمی در نسبت میان دانش‌ها، مانع از آسیب‌پذیری صاحبان رشته‌های گوناگون علمی است؛ از این رو، گاهی بر اثر نوسان‌های دانش تجربی و بروز شک و ظهور تردید متعاقب در فرضیه‌هایی که هنوز به نصاب لازم نرسیده‌اند، همین تردیدپذیری را به دانش غیرتجربی و به باورهای تجریدی سرایت می‌دهند و آن رشته‌های مصون از شک را در معرض آفت تردید می‌پندارند؛ این تعدی آشکار و ظلم علنی، نسبت به ساحت علوم وحیانی، به دلیل مرزناشناسی علوم است، چنان‌که ناشی از زودباوری در علوم تجربی است. بر این اساس، شکستن حریم دین از سوی علوم بشری و ورود در حوزه‌ای که خارج از تخصص آن‌هاست، زمینه را برای شدت تعارض علم و دین فراهم کرد. برخی از تعارض‌های متوهم میان علم و دین، محصول مرزناشناسی بعضی از عالمان وعده‌ای از دین‌باوران است. اگر هر یک از دو گروه، موضوع محوری تحقیق را کاملاً شناسایی کرده و هویت تجریدی یا تجربی یا تلفیقی از تجربه و تجرید، ارزیابی می‌کردند، آنگاه محققانه و روشمندانه در آن موضوع به تضارب آرا می‌پرداختند، هرگز ناهماهنگی پدید نمی‌آمد و محاربت به معاونت و اعراض یا اعتراض و یا معاوضت به اقبال و اشتیاق و معاوضت مبدل می‌شد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: صص ۸۱، ۸۲، ۱۵۵، ۱۵۶).

### ۱-۳-۲. الگوی پیشنهادی در حل ذهنیت تعارض‌انگاری علم و دین

حال با توجه به عوامل و شرایطی که به شکاف میان علم مدرن و دین دامن می‌زند، استاد جوادی آملی در این راستا بدون اینکه میان گونه‌های علم چه به معنای «نالج» و چه به معنای «ساینس»، تفکیکی قائل شوند، هرگونه تعارض ذاتی میان علم و دین را رد می‌کند. وی در ضمن نقد و نفی الگوی تفکیک و توازی نسبت علم و دین و نیز نقد الگوی تعارض، تلاش می‌کند با الگوی وحدت میان علم و دین، نسبت منطقی برقرار کند؛ به این نحو که با قرار دادن عقل اعم از «عقل تجریدی» و «عقل تجربی» و

مدرکات آن یعنی فلسفه و علوم مدرن در درون هندسه دین، هماهنگی و وحدت علم و دین را رقم زند و بر این اساس نیز تأکید دارد که هیچ تعارض ذاتی میان «علم و دین» یا «فلسفه و دین» وجود ندارد و اگر هم تعارضی در این میان تصور می‌شود، تعارضی حقیقی میان آن دو نیست. درحقیقت، این رویکرد حل نسبت منطقی «علم و دین» و تعارض‌های آن را پیش از هر چیزی به رابطه «عقل و نقل» حواله می‌دهد؛ از این رو، طبق این نگاه، عقل و نقل است که در تقابل یا در عرض هم قرار دارند، نه «عقل و وحی» یا «علم و دین»؛ از همین روی، عقل همتای وحی نیست که با آن سنجیده شود، زیرا وحی سلطان علوم است و ساحت علوم عقلی و نقلی در آن راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: صص ۱۲۷، ۱۲۸).

در باور استاد جوادی آملی، رابطه میان علوم مختلف یک رابطه طولی است و هر کدام عهده‌دار کشف حصه‌ای از واقع هستند که کشف حیثی از آن، کشف دیگری را نفی نمی‌کند؛ از این رو، تغایر علوم حسی و عقلی و قلبی با یکدیگر، به معنای تخالف و ستیز میان آن‌ها نیست، یعنی هیچ‌یک از این علوم نافی دیگری نیست، بلکه آن‌ها حقایق طولی هستند که هر کدام دیگری را مدد می‌نمایند. به این صورت که «علم دانی» از «علم عالی» مدد می‌گیرد و «علم عالی» بر «علم دانی» اشراف داشته و سایه‌افکن است. این وحدت و ارتباط وجودی میان علوم، آن‌ها را به صورت یک واحد واقعی ممتد درمی‌آورد که در سه نشئه ظهور دارد؛ نشئات سه‌گانه این علوم نظیر «ملک»، «ملکوت» و «جبروت» است. ادراکات حسی مربوط به نشئه طبیعت است و ادراکات عقلی و قلبی مربوط به امور مجرد است. با این تفاوت که یکی از این دو ادراک کلی و مفهومی و دیگری ادراک شهودی و حضوری آن حقایق است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: صص ۱۷۹، ۱۸۰).

#### الف- اندراج عقل تجریدی و تجربی در درون هندسه دین و معرفت دینی

همان‌طور که اشاره شد، این رویکرد حل مسئله کلیدی تعارض نسبت علم و دین را از منظر ارتباط عقل و نقل دنبال می‌کند. از این رو، در تلاش است با توسعه حوزه دین و وحی و با ترسیم هندسه جدیدی از معرفت دینی، عقل و نقل را در درون دین قرار دهد. بر این اساس، با این نوع تحلیل، ذهنیت تعارض در عقل و نقل مصداق و موضوعیت پیدا

می‌کند، نه در عقل و وحی؛ از همین رو، برای یافتن نسبت منطقی میان این دو، باید در مورد مفهوم و ارزش و منزلت هر دو عنصر و منبع معرفتی دین، تتبع لازم انجام گیرد؛ از این رو، بدون تصویر روشن از ماهیت این دو منبع معرفتی و نسبت میان آن دو، نمی‌توان چگونگی قرار گرفتن عقل و نقل را در هندسهٔ دین و معرفت دینی فهمید. بر این اساس، لازم است حقیقت و معنای آن دو روشن شود که در این مجال نمی‌گنجد؛ اما به جهت ارتباط این بحث با مسئلهٔ پژوهش حاضر، اجمالاً به تحلیل ماهیت و کارکرد عقل پرداخته می‌شود؛ چراکه با تحلیل یادشده می‌توان جایگاه و ارزش علوم مدرن را در درون هندسهٔ معرفت دینی و نسبت منطقی آن را با دین یافت.

#### – مفهوم و کارکرد عقل در هندسهٔ معرفت دینی

برای تبیین جایگاه عقل در هندسهٔ معرفت دینی در نظریهٔ استاد جوادی آملی، باید پرسید که اساساً چه معنا و مفهومی از عقل اراده شده است؟ آیا عقل به معنای قوهٔ ادراکی است که فقط «هست‌ها و نیست‌ها» را درک می‌کند؟ یا شامل ادراکات عقل عملی که ناظر بر «باید و نباید» هست نیز می‌شود؟ در این نگاه، عقل به معنای وسیعی اخذ شده که دارای مراتب است. عقل در این نگاه از شئون ادراکی نفس ناطقه و عهده‌دار تحلیل اصیل معارف است و آزادانه دربارهٔ خودش فکر می‌کند. اگر هویت خویش را به خوبی شناخت، سایر شئون نفس را شناخته و خود نفس را که دارای وجود مجرد است به خوبی می‌شناسد و آثار ارادی خویش را تجهیز می‌کند. از همین رو، عقل در اینجا به معنای نیروی ادراکی نابی است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است.

در حقیقت، معنایی که از عقل در اینجا اراده شده، علم مصطلح و فلسفه را پوشش می‌دهد و نمی‌توان علم و فلسفه را مقابل هم نهاد. مقصود از عقل در این نگاه در خصوص «عقل تجربیدی» محض در فلسفه و کلام نیست، بلکه گسترهٔ آن «عقل تجربی» که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد و «عقل نیمه‌تجربیدی» که عهده‌دار ریاضیات است و «عقل ناب» که از عهدهٔ عرفان نظری برمی‌آید را دربر می‌گیرد. در این نگاه گونه‌های مختلف معرفت که محصول کاربست مدل‌های چهارگانهٔ عقل هستند، در صورتی که یقین‌آور باشند یا موجب طمأنینه شوند، علم به‌شمار می‌آیند و در کنار نقل

دارای منزلت ویژه‌ای در ساحت دین‌شناسی هستند. البته عقل در حوزه ادراکات نظری، صرفاً مدرک واقعیات است، یعنی شأن عقل، شأن کشف واقع است و حیثیتی جز کشف ندارد، نمی‌تواند حیثیت تشریحی و ایجاد داشته باشد، تبعاً نمی‌تواند حکم و امری را صادر کند، یعنی عقل نسبت به «جهان تکوین» و «جهان تشریح» مولویت ندارد؛ اما در حوزه مسائل شخصی، عقل عملی انسان حاکم و مولویت و ولایت دارد و شخص را به اطاعت و امتثال آن احکامی که عقل نظری ادراک کرده است فرامی‌خواند.

به این ترتیب، با تبیین حدود و ثغور عقل در هندسه معرفت دینی، عقل هم‌سطح با نقل، در درون دین قرار دارند نه در مقابل دین و نه برون از مرز دین. عقل به معنای وسیع آن، دست‌اندرکار فهم و ادراک «فعل و قول» خدا و ورق زدن «کتاب تکوین» و «کتاب تدوین» اوست؛ پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین‌شناسی نیست، بلکه همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد، در حد توان خویش به همین کار مشغول است؛ بنابراین، عقل و نقل با یکدیگر دو منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند. به همین روی، هر دو از رهاورد وحی حکایت می‌کنند؛ به عبارتی، هر دو کاشف از اراده و مشیت الهی هستند. بر این اساس، می‌توان تعارض‌هایی که میان عقل و نقل صورت می‌گیرد را با قواعد اصولی حل کرد و با تعارض جدی میان عقل برهانی و دلیل نقلی، می‌توان از ظهور آن دست برداشت؛ چراکه در این منظر «عقل برهانی» و «یقینی»، «معصوم» و «عاری از خطا» است. البته عقل در کنار نقل، حجت و معتبر است و معرفت‌شناختی دین را در ذیل سلطه و اشراف وحی تأمین می‌کند. از ظاهر روایات نیز تخطئه‌ای نسبت به عقل برهانی و اطمینان‌آور وارد نشده است، بلکه به‌عنوان «حجت درونی» در کنار «حجت بیرونی» مورد تأکید قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: صص ۳۱، ۳۳، ۲۵، ۲۷، ۴۱، ۴۳).

#### – حجیت شرعی احکام عقل و الزام‌آور بودن آن

طبق این نگاه، حکم عقل و درک و فهم آن از عالم هستی و متون دینی به دلیل اتکا بر برهان و کشف و اطمینان عقلی دارای حجیت شرعی است. عقل اعم از عقل فلسفی و عقل تجربی و داده‌های عقلانی که به تصریح بعضی از روایات به‌عنوان «حجت باطنی» است، حجیت شرعی است؛ به این ترتیب، گزاره‌ها و قضایای عقلانی (عقل فلسفی و عقل

تجربی) به‌عنوان بخشی از گزاره‌های دینی مورد اعتبار بوده و طریق اثبات خدا و وحی و کشف اسرار فعل الهی است. البته عقل موردنظر، عقل آمیخته به وهم و خیال و گمان یا عقلی که روایات آن را تخطئه کرده‌اند نیست. با توجه به آنچه گفته شد، همه علوم بشری که با اتکا به عقل تجریدی یا تجربی و یا ریاضی به‌دست می‌آید، در ذیل معرفت‌های دینی تعریف شده و در درون «هندسه معرفت دینی» قرار می‌گیرد؛ ازاین‌رو، میزان اسلامیت و دینی بودن و به‌عبارتی، قدسیت معرفت‌ها، مرهون درجه علمی بودن آن است. اگر ثبوت علمی آن‌ها قطعی باشد، استناد آن به اسلام یقینی است. در این میان، دین میزان اساسی برای توزین قوانین علمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۶۰).

#### ۴-۱. صورت‌مندی علم دینی تمدنی به‌عنوان نرم‌افزار تمدن‌سازی

با توجه به توضیح پیش‌گفته، تصویری که از الگوی ارتباطی علم و دین در شکل کلان حاصل شد، به‌وضوح ارتباط دین و علم مدرن، در ذیل الگوی وحدت و هماهنگی صورت‌مندی می‌شود و بالطبع، ذهنیت تعارض‌انگاری آن دو نیز اصلاح می‌شود. البته برابند الگوی وحدت، تصویر خاصی از «علم دینی» و «اسلامی» را رقم می‌زند که منشأ سوءتفاهم و «تغییر صورت مسئله» اسلامی‌سازی علوم و تمدن‌سازی بر مبنای مکتب دینی می‌شود. درحقیقت، این نوع مواجهه با ماهیت علوم و الگوی ارتباطی آن، الگوی مواجهه جامعه ما با صورت تمدنی مدرن را نیز رقم می‌زند و کیفیت مواجهه و اخذ و اقتباس علوم و ساختارها و تکنولوژی مدرن را نیز تعیین می‌کند. اینک با تصویر اجمالی از علم دینی در این نظریه می‌توان به الزامات تئوریک و اجتماعی و تمدنی آن توجه کرده و نسبت به این نظریه موضع صحیحی اخذ کرد.

#### ۱-۴-۱. سکولار و الحادی نبودن ذات و ماهیت علم بشری

این نظریه در ارائه رویکرد علم دینی‌اش از یک‌سو، تلقی و توصیف خاصی از هویت علم موجود ارائه می‌کند و ازسوی دیگر، به تحلیل نسبت علم و دین می‌پردازد و درنهایت، نظریه خود را نسبت به علم دینی مطلوب و موردنظر ارائه می‌کند. در این تلقی حداکثری از علم دینی، علم ذاتاً سکولار نیست و به لحاظ ماهیتش نمی‌تواند به الحادی و اسلامی تقسیم شود، بلکه این عالمان هستند که به دینی و الحادی تقسیم

می‌شوند؛ از این رو، ایمان و کفر در مرتبه ماهیت علم راه پیدا نمی‌کند؛ اما این نظریه علی‌رغم تأکید یادشده، از حیث دیگر علم را ذاتاً دینی می‌داند، به این بیان که علمی که اساساً پرده از اسرار و رموز فعل الهی برمی‌دارد، معنا ندارد که غیراسلامی باشد. بر این اساس، علم اگر مصون از وهم، خیال و فرضیه محض باشد و مفید طمأنینه عقلانی، هرگز غیراسلامی نمی‌شود؛ به این ترتیب، می‌توان همه علوم موجود را اسلامی تلقی کرد.

#### ۱-۴-۲. احراز اسلامی بودن علوم بشری از منظرهای مختلف

در یک نگاه کلی می‌توان نگاه حداکثری وی را از منظرهای دین‌شناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی علم مورد توجه و دقت قرار داد.

- در حوزه دین‌شناسی، این نگاه با التزام به قلمرو حداکثری دین و طرح احیای تفکر و معرفت دینی (ولایت - قلمرو - معرفت دینی - تولیت دینی) و با اعتقاد بر اینکه دین به لحاظ جامعیت حاوی مبانی جامع همه علوم است، بر این تصریح دارد که می‌توان از علوم دینی و حتی فیزیک اسلامی و غیره سخن گفت؛ در واقع، عقل نظری با رجوع به دین و آموزه‌های آن، چهارچوب کلان هستی‌شناسی و جهان‌بینی جامع دینی را استنباط می‌کند؛ به این ترتیب، فلسفه اسلامی در بستر عقل نظری شکوفا می‌شود. علوم از طریق فلسفه‌های مضاف رنگ اسلامی به خود می‌گیرد. بر طبق این مبنا، همه علوم براساس کشف برهانی در درون هندسه دین قرار می‌گیرند و گزاره‌های علمی بخشی از گزاره‌های دینی محسوب می‌شوند.

- از منظر هستی‌شناسی نیز نگاه یادشده، همه عالم را مخلوق و صنع الهی می‌داند؛ از این رو، همه قوا و مجاری فهم و همه مکشوفات آن و ابزارش (حتی صنعت) به لحاظ وجودی و تکوینی موهبتی الهی است و هر فعلی که انجام می‌شود جریان فیض الهی است؛ از این رو، اراده و ربوبیت الهی در تکوین قوا و ابزارهای معرفتی (عقل - حواس) و محصولات علم آن، حضور دارد. بر این اساس، علوم بشری و عقل و دستاوردهای علمی حتی صنعت، موهبت الهی است که بدون جریان فیض الهی نمی‌توانست محقق شود، بشر نیز نمی‌تواند آن را مستقلاً به خود نسبت دهد. بر همین اساس، علم لاجرم الهی و دینی است و هرگز علم الحادی نداریم. علم از آن جهت که کشف و قرائت از

طبیعت و جهان و صدر و ساقه جهان است، فعل خداست، پرده از فعل خدا برمی‌دارد؛ بنابراین، چون علم تفسیر و تبیین فعل خداست، الهی و دینی نیز هست.

\_ از منظر معرفت‌شناسی، با تبیین ماهیت علم و معرفت به کشف از واقع، هویت علم را بر منطق کشف استوار می‌کند. در منطق کشف نیز موضوع علم با تمام ماهیتش در ذهن حضور پیدا می‌کند؛ بلکه صورت ذهنی (معلوم بالذات) با واقعیت بیرونی (معلوم بالعرض) برابری و تطابق کامل دارند. به همین روی، بر این باور تصریح دارد که چون علوم به‌دست آمده از عقلانیت فلسفی و تجربی دارای کاشفیت ذاتی است، پس حجیت آن نیز به ذات خودش برمی‌گردد؛ از این رو، عقل به‌عنوان یکی از منابع معرفت دینی دارای حجت شرعی است و مکشوفات آن‌ها طبعاً دینی خواهد بود (خاکی قراملکی، ۱۳۹۳: صص ۱۸۶-۱۴۳).

\_ به لحاظ متدولوژی نیز این رویکرد معیار و ملاک علمی بودن و معیار صحت هر گزاره و قضیه‌ای را به مطابقت با واقع ارجاع می‌دهد. بر این اساس، درجه علمیت علوم به درجه برهان‌پذیری و یقینی بودنش بازمی‌گردد؛ از این رو، هندسه معرفت دینی با حاکمیت وحی (به‌عنوان سلطان علوم) بر روش علوم که مشتمل بر روش تجربی یا برهانی یا نقلی یا شهودی است، می‌تواند به هماهنگی برسد؛ زیرا هر یک از روش‌های یادشده، حیثی از واقعیت را کشف می‌کند. حتی با تصریح بر این باورند که نمی‌توان متدولوژی را از ایدئولوژی تفکیک کرد؛ چراکه یکی از این دو مربوط به حوزه عقل (متدولوژی) و دیگری مربوط به نقل (ایدئولوژی) است. همان‌طور که گفته شد نیز در درون هندسه معرفت دینی جای دارند. استاد جوادی آملی در مواردی اذعان می‌کند که تغییر جهت بهره‌وری علم برای دینی شدنش کفایت می‌کند؛ از این رو، ضرورتی ندارد که به لحاظ موضوع و روش نیز دینی شود؛ اما در بعضی از فراز عبارات وی، حتی دینی بودن به لحاظ موضوع و روش نیز مطرح می‌شود که در این رابطه، صرف تغییر نوع نگرش ما به موضوع و روش علم به‌عنوان موهبت الهی را موجب دینی شدن آن می‌داند و از همین رو، به تغییر منظر بسنده می‌کند. «هدف علوم قابل انقسام به صلاح و طلاح است؛ یعنی کاربرد آن‌ها یا حسن است یا قبیح، و گرنه از لحاظ موضوع و روش دانش‌های یادشده قابل دینی شدن نیستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ص ۸۵).

با توجه به بیان منظرها و معیارهای یادشده، اسلامی بودن علوم موجود مدرن احراز می‌شود؛ از این رو، علوم موجود به لحاظ «موضوع»، «ذات»، «روش» و نیز به لحاظ «هندسه دین»، ذاتاً دینی است. تنها کاربرد و نوع بهره‌وری علم است که آن‌ها را به دانش الحادی و اسلامی تقسیم می‌کند، یعنی چون انسان‌ها با توجه به انگیزه‌ها و غایات ایمانی و الحادی، علوم را در یا مسیر صلاح و یا در مسیر فساد به کار می‌گیرند، صبغه الحادی و ایمانی به خود می‌گیرند والا ذات و ماهیت علم مصون از این اوصاف است؛ چراکه ذات و ساخت علم، حقیقتاً دینی است.

## ۲. تحلیل و بررسی نسبت الگوی وحدت علم و دین و مهندسی تمدن نوین اسلامی

با توجه به توصیف و تقریری که از نظریه علامه جوادی آملی ارائه شد، حال باید محورهای تقریرشده را در نسبت با صورتمندی مهندسی تمدن اسلامی مورد داوری قرار داد. تحلیل انتقادی در چند محور موردتوجه قرار می‌گیرد؛ ابتدا رویکرد سلبی وی در تحلیل آسیب علوم مدرن موردبررسی قرار گرفته، سپس رویکرد ایجابی و تجویزی وی که در قالب الگوی وحدت علم و دین و علم دینی ارائه شده، داوری می‌شود.

### ۱-۲. ملاحظات انتقادی نسبت به مدل آسیب‌شناسی علوم مدرن

با توجه به آنچه در بیان آسیب‌ها و الگوی رفع آن‌ها ازسوی این نظریه‌پرداز ارائه شد، حال می‌توان ملاحظات انتقادی زیر را نسبت به مدل آسیب‌شناسی علوم مدرن ارائه کرد.

#### ۱-۱-۲. عدم تبیین مکانیسم حضور منظر فلسفی در مبدأ و غایت علوم

اولین پرسشی که می‌توان در این نوع از مدل آسیب‌شناسی مطرح کرد این است که آیا بحران‌ها و آسیب‌های علوم مدرن، به دلیل اینکه مبدأ و غایت عالم در مبانی فلسفی مادی لحاظ نشده، ابتر و لاشه هستند یا به دلیل اینکه، متن علوم تجربی مثل شیمی و فیزیک، اساساً فاقد حضور مؤثر مبدأ و غایت هستی است؟ به نظر می‌رسد طبق مبنای معرفت‌شناختی استاد جوادی آملی، علوم در فرایند اکتشاف عالم واقع، متعهد به واقع بماهو واقع (صرف‌نظر از دخالت اراده و اختیار عالم) هستند و متعهد به ملاحظه و دخالت مبدأ و غایت در این فرایند نیستند، از همین رو، عدم بیان و توصیف مبدأ و



غایت در متن علوم جدید، به اقتضای کاشفیت ذاتی خود علوم است و بالطبع، ذکر و بیان آن دو در متن علوم منطقاً نباید تأثیری در کیفیت کشف واقع داشته باشد؛ و الا این به معنای تأثیر «عقل عملی» و کیف اختیار در نوع کشف «عقل نظری» از واقع است. مگر اینکه توصیه به ملاحظه مبدأ و غایت الهی در متن علوم تجربی، به معنای نظارت دین‌دارانه و تماشاگرانه به فرایند رئالیستی علوم تجربی از عالم خارج تعریف شود، نه به معنای دخالت شخصیت دینی و ایمانی عالم در متن تحلیل و توصیف تجربی و علمی؛ از این رو، طبق این تلقی، اگر عالمان و دانشمندان دین‌دار باشند، ضعف و کاستی‌های علوم نیز برطرف می‌شود و به این ترتیب، علوم تجربی اصلاح می‌شوند. به نظر می‌رسد چنین رویکردی، دیگر به معنای «دینی کردن» علوم نیست، بلکه دین‌داری «فاعل شناسا» و دین‌دار کردن اندیشمندان و عالمان است. این برخلاف «اسلامی‌سازی علوم» و اصلاح ذات و سرشت علوم معیوبی است که استاد جوادی آملی آن را دنبال می‌کند.

اما اگر آوردن مبدأ و غایت در علوم مدرن از مجرای «فلسفه‌های مادی» تفسیر شود، باید تحلیل کرد آیا باز دخالت و نقش فلسفه‌ها در متن علوم تجربی، صرفاً ایجاد و تغییر یک منظر کلان هستی‌شناختی در علوم مدرن است بدون اینکه دخالتی در محتوا و فرایند کشف واقع داشته باشد؟ اگر این فرض منظور نظر باشد، «فلسفه مطلق» با «علوم» یک نسبت مکانیکی برقرار می‌کنند، نه تأثیر مداخله‌جویانه و سرنوشت‌ساز؛ از این رو، این نحوه از حضور فلسفه‌ها در اصلاح و رفع عیوب علوم، در «اسلامی‌سازی علوم» تأثیری نخواهد داشت؛ اما اگر تغییر منظر به واسطه فلسفه مطلق، در فرایند و چگونگی فهم رئالیستی علوم از واقع تصرفی ایجاد کند، به نحوی که در نوع توصیف تجربی از واقعیت تأثیری اساسی ایجاد کند، در این صورت دیگر ارزش و اعتبار «کاشفیت تام» علوم مدرن نیز زیر سؤال خواهد رفت.

در این فرض صفت «الحادی» یا «ایمانی» بودن «فلسفه مطلق»، بر «فلسفه مضاف» و تبعاً در «عقل تجربیدی» و «عقل تجربی» راه یافته و منطقاً آن‌ها را سکولار یا دینی خواهد کرد که التزام به این سخن نیز باز نقض مدعاست؛ اما اگر علوم تجربی به دلیل اینکه ابزار بهره‌وری در جهت فلسفه مطلق هستند، کارکردشان الحادی یا ایمانی می‌شود، این تغییر

فلسفه نیز اساساً سرشت و ساختار معیوب علم تجربی مدرن را عوض نمی‌کند، بلکه کاربران باید این علوم را در مسیر و جهت دینی و اسلامی کردن استفاده کنند؛ از این رو، با استفاده متعهدانه و دین‌دارانه از ابزارهایی که در مسیر باطل قرار گرفته‌اند، می‌توان جلو استفاده‌های مخرب و ویرانگر را گرفت. اگر این فرض درست باشد، این نیز در نهایت به تولید علم دینی و اسلامی نمی‌انجامد، بلکه باید با توسعه دین‌داری و پرورش دانشمندان مؤمن، مشکل و ضعف اساسی علوم را برطرف کرد.

## ۲-۱-۲. هویت مادی علوم به دلیل حضور فلسفه مادی

اگرچه علوم تجربی مدرن، به دلیل بریدن و گسسته شدن از جهان‌بینی دینی، دچار بحران در هویت (مطلوب دینی) شده‌اند؛ اما بحرانی شدن هویت، به معنای فقدان هویت مادی نیست؛ چراکه علوم مدرن نیز مبتنی بر فلسفه‌های مادی خود، دارای هماهنگی و وحدت هستند. در حقیقت، در «گفتمان مدرنیته»، به اقتضای «تفکر سیستمی»، به دنبال وحدت‌بخشی علوم از طریق «وحدت روشی» بوده‌اند. این روش نیز بر مبانی و «پارادایم فلسفی» خود استوار است؛ در واقع، این علوم با توجه به قلمرویی که برای مطالعه و تصرف خود تعریف کرده‌اند، با مبانی و غایت مادی‌شان هماهنگ هستند و اساساً بدون این وحدت و هماهنگی نسبی، شکوفایی تمدن مادی در غرب و نفوذ علوم مدرن و کارآمدی مؤثرشان در زیست اجتماعی و تمدنی جوامع دینی ممکن نمی‌شد. البته این نفوذ و کارآمدی لزوماً به معنای درستی و صحت و مشروعیتشان نیست. همان‌طور که هماهنگی و کارآمدی نسبی‌شان به این معنا نیست که به تمامی آرمان‌ها و اهداف از پیش تعیین شده خود دست یافته‌اند، اتفاقاً در همان ساحت دنیوی نیز دچار بن‌بست شده‌اند.

از سوی دیگر، این نظریه در تحلیل آسیب‌های علوم تجربی، مشخص نکرده است که آیا دانشمندان در مواجهه با عالم ماده و تفسیر مادی و تجربی‌شان، همواره از یک «پارادایم فلسفی» از پیش تعیین شده، سراغ تحلیل روابط «علی و معلولی» اجزای نظام طبیعت می‌روند یا پارادایم فلسفی‌شان، معلول و نتیجه تعمیم نتایج علوم تجربی‌شان است. به نظر می‌رسد منطقاً علوم تجربی، بدون یک پارادایم فلسفی، چه به آن اذعان کند و به صراحت آن را در مبادی تصویری و تصدیقی خود آورده باشد و چه نیاورده باشد،

نمی‌تواند نسبت به دامنه و حوزه مورد تحقیق خود داوری کند. این دانشمندان خواه‌ناخواه بر اساس مبانی فلسفی تصریح نشده خود، به تفسیر مادی عالم می‌پردازند و بدون تجهیز به آن علوم، قدرت تفسیر و تجربه نظام طبیعت را ندارند؛ از این رو، نتایج و رهاورد دانش تجربی‌شان به تأیید و امضای این مبانی فلسفی می‌انجامد. همان‌طور که در دستگاه فلسفی مدرن غرب، مثل «فلسفه کانت» که یک «فلسفه علمی» تلقی می‌شود، وی فلسفه جدید خود را در جهت تبیین و تحکیم مبانی فلسفی «فیزیک نیوتن» تئوریزه می‌کند (کانت، ۱۳۶۲: ص ۷۳).

### ۲-۱-۳. عدم تأثیر تغییر منظر فلسفی در محتوای علوم

این نگاه در بیان الگوی اصلاحی خود، بر این باور تصریح دارد که اساساً به دنبال تغییر محتوای علوم موجود و ارائه محتوای جدید، یعنی فیزیک و شیمی جدیدی نیست. اگر این تلاش و تکاپو برای اسلامی کردن علوم و اصلاح در سرشت معیوب علوم، هیچ تغییری در محتوای علوم مدرن ایجاد نکند، چه تصویری صحیحی می‌توان از علم اسلامی داشت؟ مگر با صرف تغییر منظر و نگرش فلسفی به علوم موجود، می‌توان مهر تأیید و امضا به همه علوم مدرنی زد که دارای سرشت معیوب و آسیب‌زا هستند؟ بر این اساس، دیگر دغدغه اصلاح متون علمی دانشگاه‌ها و اسلامی کردنشان، چه معنایی خواهد داشت؟ آیا این نظریه می‌تواند با توسعه چتر دین و هندسه معرفت دینی و قرار دادن عقل نظری با همه اقسام آن و مدرکاتشان در درون آن، به اصلاح سرشت علوم دست یابد؟ آیا با توسعه جغرافیای دین و معرفت دینی و تعریف همه دستاوردهای علمی بشر در درون دین، آیا درگیری بنیادین و تعارض علوم مدرن با دین منطقیاً حل خواهد شد و در نتیجه، سرشت معیوب علوم اصلاح و اسلامی خواهد شد. چگونه می‌توان میان توسعه چتر دین و اصلاح ذات علوم ربط منطقی برقرار کرد؟

با توجه به ملاحظات انتقادی یادشده، به وضوح می‌توان گفت رویکرد سلبی وی نسبت به علوم مدرن و تبعاً تمدن مادی غرب به گونه‌ای نیست که بتواند از تمدن مدرن و آثار و تبعات فرهنگی و اخلاقی آن عبور منطقی کند و اساساً نحوه و روش مواجهه و تحلیل وی با پدیده مدرنیته و علوم مدرن به مثابه یک کل، یک روش انتزاعی و کلی‌نگرانه

است که پیوستار و ترکیب اجزا و ارکان تمدن و روح مادی حاکم بر پیکره تمدن را به خوبی تفسیر نمی‌کند. در نتیجه، با آنالیز کردن سیستم یکپارچه تمدن مدرن و توصیه به تغییر منظر و انضمام مبدأ و غایت در فرایند اخذ و اقتباس آن، نمی‌تواند مانع حضور و نفوذ جهت و روح مادی تسری یافته در تک تک اضلاع و عناصر تمدنی، به ویژه در لایه علوم و تکنولوژی باشد و در نتیجه، نمی‌تواند هویت آن را تغییر دهد؛ چراکه با گذشت چند دهه از سیاست اقتباس از علوم غرب در جهت تعالی اهداف انقلاب اسلامی، همچنان شاهد رویکرد تهاجمی و غلبه حیث سکولاریستی علوم بر پیکره جامعه دینی هستیم؛ از این رو، اگر در روند تمدن‌سازی، نتوان با غیریت‌های برون‌پارادایمی مواجهه درست و منطقی کرد، حیث سلبی‌های تمدن مادی که در تاروپود جامعه دینی رخنه کرده، مانع تحقق تمدن نوین اسلامی خواهد شد یا اساساً ساخت تمدن نوین اسلامی را با آسیب التقاط و اختلاط تمدنی مواجه خواهد کرد. به این ترتیب، الگوی مواجهه این نظریه با حیث سلبی تمدن مادی، نمی‌تواند ساخت یک تمدن نوین اسلامی را ضمانت کند و از حیث مبانی نظری مانع «التقاط تمدنی» نیست.

## ۲-۲. ملاحظات انتقادی نسبت به مبانی دین‌شناختی

همان‌طور در تبیین نظریه دین‌شناسی این رویکرد بیان شد، توسعه حجیت عقل برهانی و شرعی و دینی دانستن قلمرو مکشوفات عقلی، عملاً حوزه و هندسه وسیعی را برای دینی تلقی کردن همه مدرکات و گزاره علمی و تجربی بشری فراهم می‌کند. این نگاه با توسعه دایره حجیت دینی، عملاً همه حوزه‌های تشریح و تکوین را در درون دین مندرج می‌کند و از این مجرا به تحلیل و حل دوگانگی‌هایی که میان «عقل و وحی» و «علم و دین» قابل تصویر است می‌پردازد. بر این اساس، از عبارات ایشان چنین برمی‌آید که همه مدرکات بشری جزء دین هستند؛ همه مراتب فهم عقل، اعم از عقل تجربی و نیمه‌تجربیدی و تجریدی و فوق تجریدی، همه جزء دین شمرده می‌شوند. طبق این بیان، حتی ادراکات حسی هم در صورتی که درست باشند، باید جزء دین باشند. به نظر می‌رسد، این مطلب با تعریف ایشان از دین با معنای خاص سازگار نیست. طبق تعریف ایشان، «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از

ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» و اضافه فرمودند که آنچه حقیقت دین است صرف گزاره‌هاست و إلا محکی این گزاره‌ها دین نیست. حالا در قدم اول، سؤال این است که حقیقت دین کدام است؟ آیا تمام آن چیزی که ما از طریق عقل، آن هم به مراتب چهارگانه، دست پیدا می‌کنیم جزء دین است و می‌توانیم آن را دین بنامیم؟ یعنی هرچه را که ما با عقل کشف می‌کنیم، ولو با عقل تجربی و استقرایی، می‌توانیم به آن دین اطلاق کنیم. اگر این گونه باشد، دین معنای عام و گسترده‌ای پیدا می‌کند که همه مدرکات بشری را پوشش می‌دهد (سبحانی، ۱۳۸۹: مؤسسه فهم).

طبق این نظریه دین‌شناختی، جریان علم و دین به وحدت قلمرو خود نزدیک می‌شوند؛ یعنی با تحویل موضوع و متعلق همه علوم و دانش عقلی و نقلی بشر به حوزه جریان اراده و ربوبیت و الوهیت الهی، همه تلاش‌های بشری در درون هندسه دین تعریف می‌شود. با توجه به این نوع نگاه، عملاً مسئله تعارض علم و دین از وضعیت مسئله بودن خارج می‌شود یا به عبارتی، اساساً صورت مسئله پاک می‌شود و هرگونه علم و ادراک از موضوعات عالم تکوین و تشریح دینی خواهد بود. با تغییر صورت مسئله و تعمیم هندسه دین و معرفت دینی به همه محصولات عقل بشری، اساساً تعارضی بین علوم مدرن و دین وجود نخواهد داشت و دوگانه‌هایی مثل معرفت علمی و معرفت دینی بی‌معنا خواهد شد؛ در نتیجه، در مواجهه دو تمدن سکولار مدرن و تمدن اسلامی، که اساساً دچار یک چالش و درگیری پارادایمی هستند، این نظریه جهت حل مناسبات تمدنی و کاستن از وضعیت درگیری و جنگ تمدنی، در تلاش خواهد بود با تقلیل و تحویل متغیرهای تمدنی غرب، یعنی علوم مدرن و تکنولوژی غرب، به متغیرهای تمدنی اسلام یعنی دین و معرفت دینی، با الگوی وحدت علم و دین، مؤلفه‌های چالشی تمدن سکولار را تأیید و امضا کند. در چنین وضعیتی، نه تنها در تقابل مؤلفه‌ها و تبعاً وضعیت درگیری تمدنی حل نخواهد شد، بلکه درگیری عمیق ارکان دو تمدن مادی و اسلامی، ذیل پوشش و صورت اسلامی پنهان شده و سیرت تمدن خود در اعماق جامعه اسلامی را تعمیق خواهد کرد و عملاً سکولاریسم پنهان و آشکار در لایه‌های تمدنی رقم خواهد خورد. ادامه این روند مانع از دیدن عمق آسیب‌ها و ارائه تئوری تمدنی مطلوب و ارائه نظریه علم دینی برای عبور از این وضعیت خواهد بود.

### ۲-۳. ملاحظات انتقادی نسبت به فرایند اسلامی سازی علوم مدرن

در مباحث یادشده، به «اسلامی سازی علوم» به عنوان نتیجه الگوی ارتباطی علم مدرن و دین و ابزار دستیابی و تحقق تمدن نوین اسلامی از منظرهای مختلف به نحو اجمال و کلی پرداخته شد؛ حال می توان تصویر یادشده از علم دینی و نسبت بین علم دینی و تمدن سازی را مورد داوری قرار داد.

### ۲-۳-۱. ابهام در معنا و تفکیک عقلانیت فلسفی به الحادی و الهی

در این نگاه، از آنجاکه فرایند فهم، طبق مبانی معرفت شناختی، به کشف تطابقی تفسیر می شود، تبعاً در عقلانیت فلسفی نیز فرایند فهم کلی عالم ضرورتاً با مدل مطابقت با واقع تفسیر می شود. در مدل فهم به نحو کشف تطابقی نیز اساساً ساختار ذهن در فهم از واقع، تابع علیت عمل می کند و اراده بشری نیز در فرایند فهم هیچ نقشی ایفا نمی کند، بلکه چنین فهمی، اعطا و فیض الهی است و از این حیث، لاجرم دینی و الهی است. از همین رو، با توجه به مبنای معرفتی یادشده، حقیقتاً باید پرسید که بالأخره براساس چه ملاک و شاخصی می توان فلسفه های مطلق را به دینی و غیردینی تفکیک کرد؟ دینی و غیردینی بودنشان به چه معناست و به چه امری برمی گردد؟ آیا دینی بودنشان، امری درون ذات بوده یا به یک متغیر برون ذات بازگشت می کند؟ اساساً فرض دینی و غیردینی بودن در فلسفه بر مبنای کاشفیت، می تواند معنای محصلی داشته باشد؟ به نظر می رسد بنا بر نظریه کشف، همان طور که گفته شد، تقسیم علم به الحادی و دینی بی معناست؛ چراکه ذات و ساختار علم و معرفت، فقط دینی است و لا غیر و می توان این مبنا را نسبت به فهم کلی نگر فلسفی، به عنوان دانش بشری مطابق با واقع، تعمیم داد (میرباقری، ۱۳۸۷: صص ۳۵ و ۴۶).

به این ترتیب، مبنای معرفتی حاکم، مطابقت فهم کلی با واقع عام، به وسیله برهان فلسفی و قواعد منطقی صورت می گیرد. اگر فهم فلسفی مطابق با واقع شد، باید همانند سایر فهم ها و ادراکات، حجت بوده و دینی شود؛ یعنی فلسفه چون با فهم و درک کلی از واقعیت عام سرکار دارد، از جهت ساختار و مکانیسم فهم، فقط دینی و اسلامی است و ذاتاً نمی تواند غیردینی باشد. پس بنا بر مبنای معرفت شناختی پذیرفته شده و تعمیم آن

در فهم و عقل فلسفی نیز اساساً نمی‌تواند سکولار (آزاد و لابه‌شرط) باشد. نفی سکولار بودن فلسفه (حتی در مرحله پیدایش) نفی نقض حریت و آزاد فلسفه مطلق است؛ از این رو، مطابق مبنای استاد باید گفت اگر در فلسفه با برهان به چیزی رسیدید، آن فلسفه مطابق با واقع بوده و حق است و ذاتاً اسلامی خواهد بود و دیگر دخالت ایمان و اراده در دینی کردن فلسفه موضوعیتی ندارد و بی‌معناست. درحقیقت، در این نظریه، فیلسوف نیز همانند دانشمندان علوم، متعهد به کشف واقع است، با این تفاوت که فیلسوف در تحلیل و توصیف عالم هستی، متعهد به کشف جهت و حیث کلی واقعیت است؛ از این رو، مقید به کشف حیث خاصی از واقع نیست؛ اما علوم در توصیف واقعیت، متعهد به کشف حیث و حصه خاصی از عالم واقع است. به این ترتیب، هر دو در جهت کشف واقعیت هستی (حیث مطلق، حیث مقید) براساس منطق کشف و قواعد برهان فلسفی، مشترک عمل می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۲۷۶).

بر این اساس، می‌توان مدعی شد که قید اسلامی و دینی در «فلسفه» و «علم» در این نظریه، نه تنها ملاک و مناط برای تشخیص دینی و غیردینی ارائه نمی‌کند، بلکه در یک قدم فراتر، به انکار و نفی چنین ملاکی منتهی شده و هر علمی و معرفتی را ضرورتاً دینی و اسلامی تلقی می‌کند. چنین ادعایی درحقیقت علم دینی را از موضوعیت می‌اندازد و صورت مسئله اسلامی‌سازی علوم را به راحتی پاک می‌کند. در واقع، نظریه‌ای که فیلسوف و دانشمند را با بریدن و انقطاع نسبتش با اراده انسان، متعهد به کشف واقع می‌کند، به هیچ تعهدی نسبت به جریان اراده حق یا باطل در متن و ساختار فهم ملتزم نیست؛ از این رو، همه علوم حتی فلسفه مطلق ذاتاً و منطقیاً باید سکولار باشند که قید و وصف اسلامی آن نیز، که تبعاً ناشی از شخصیت دینی فیلسوف است، «قید احترازی» خواهد بود.

بر این اساس، متن و ذات فلسفه منطقیاً نمی‌تواند مقید به جریان دین شود، بلکه فلسفه مقید به واقع می‌شود؛ بنابراین این نظریه، همان‌گونه که فلسفه مقید به اسلام نمی‌شود، تبعاً نظام کارشناسی در حوزه علوم انسانی و تجربی نیز ذاتاً و ماهیتاً مقید به وصف اسلامی نمی‌شود، بلکه مقید به قید تطابق با واقع است. علمی هم که مطابق با واقع است نیز حجت است. اگر این نظریه را بپذیریم، به این معناست که تمدن اسلامی

با «عقلانیت فلسفی» ممکن می‌شود. از آنجاکه فلسفه مطلق ماهیتاً و ذاتاً مقید به دین نمی‌شود، ما فاقد تصویر روشن از فلسفه اسلامی به معنای مطلوب و منطقی هستیم و روشن است که برآیند حاکمیت عقلانیت فلسفی بر علوم در فرایند جامعه‌سازی و تمدن‌سازی، چیزی جز پذیرش حاکمیت فلاسفه (نه حاکمیت انبیا) بر جهان نیست؛ درحالی‌که دغدغه ما تحقق «تمدن نوین اسلامی» است، نه تحقق «تمدن فلسفی» یا «تمدن فیلسوفان» (میرباقری، ۱۳۹۳: صص ۱۹۳-۱۷۳).

### ۲-۳-۲. عدم گذر منطقی از دینی شدن فلسفه مطلق به دینی شدن فلسفه‌های مضاف

همان‌طور که گفته شد، یکی از منظرهایی که این نظریه در فرایند دینی کردن علوم بر آن اصرار می‌ورزد، این بود که فلسفه‌های مطلق دینی از طریق فلسفه‌های مضاف، در نظریه علمی حضور یافته و آن را اسلامی می‌کند؛ از این رو، مطابق این نظریه، اسلامی‌سازی علوم از بستر دینی کردن «فلسفه مضاف» امکان‌پذیر است؛ اما نسبت به این فرایند اسلامی‌سازی علوم، ابهام‌های منطقی و اساسی وجود دارد که در صورت حل نشدن این ابهام‌ها، اسلامی‌سازی علوم به‌عنوان متغیر اسلامی کردن تمدن و ابزار و نرم‌افزار تحقق آن، زیر سؤال رفته و مسئله مهندسی تمدن نوین اسلامی در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد؛ از این رو، جای پرسش است که «اسلامی شدن فلسفه‌های مضاف» منطقی چگونه از فلسفه مطلق دینی امکان‌پذیر است؟ فلسفه مطلق دینی که متکفل تحلیل «علل فاعلی» و «علل غایی» عالم است، با ترسیم عقلی از نقشه کلان مهندسی عالم هستی، نهایتاً به تغییر منظر فلسفی دانشمند، نسبت به عالم منتهی می‌شود؛ اما این تغییر منظر فلسفی به اسلامی شدن خود «فلسفه علوم» نمی‌انجامد. صرف تغییر منظر نیز نمی‌تواند به اسلامیت «فلسفه علوم» منتهی شود، بلکه این منظر دینی باید در متن و ساختار فلسفه علوم راه یابد تا آن را منطقی دینی کند؛ درحالی‌که طبق ادعای استاد جوادی آملی، «فلسفه علوم» نیز همانند علوم، «ذاتاً» اسلامی است؛ از این رو، چنین تلقی از اسلامی‌سازی، یعنی تغییر منظر، به دینی شدن فرد دانشمند ختم می‌شود نه بیشتر؛ منطقی نیز دین‌داری «فیلسوف علم» را نمی‌توان به منزله اسلامی شدن «فلسفه علوم» تلقی کرد.

البته طبق این نگاه، هرچند فلسفه مضاف در ذات خود اسلامی است، به دلیل اینکه



در خدمت فلسفه الحادی و ابزار برای آن شده، بالطبع، صبغه الحادی به خود گرفته و جهت‌گیری و غایت فلسفه علوم را در جهت الحادی مصادره کرده است. به محض اینکه این فلسفه مضاف در خدمت فلسفه الهی قرار گرفت، صبغه و سبقه الحادی آن تغییر می‌کند، بدون اینکه تغییر ماهوی در ساختار فلسفه مضاف ایجاد شود؛ از این رو، این نحوه ترابط و تعامل میان فلسفه مضاف مدرن با فلسفه الهی، صرفاً نسبت مکانیکی است و هیچ‌کدام در متن و جغرافیای یکدیگر حضور منطقی ندارند. از همین رو، به نظر می‌رسد با این ادبیات انضمامی نمی‌توان «فلسفه مضاف مدرن» را از باطن «فلسفه سکولاریستی» اش برید، بلکه این فلسفه الحادی در شالوده فلسفه علوم و علوم مدرن رسوخ کرده و آن‌ها را ذاتاً و ماهیتاً سکولار کرده است و این تغییر منظر و انضمام فلسفه الهی به فلسفه علوم بدون یک ترکیب و تقوم حقیقی بینشان، تغییری در ساختار و شالوده علوم ایجاد نمی‌کند.

### ۲-۳-۳. عدم اسلامیت علوم با فقدان وحدت فلسفه کاربردی مدرن و فلسفه چرایی

اساساً سنخ فلسفه مطلق الحادی در غرب، فلسفه ناظر بر چرایی و چیستی نیست، بلکه فلسفه‌ای است که تفسیر چگونگی شدن و تغییر عالم و مدل کمی و کیفی تسخیر آن را ارائه می‌کند؛ از این رو، به تبع آن، فلسفه علوم و علوم مدرن نیز ناظر بر تحلیل چگونگی مدل‌مند کردن و تصرف حوزه پژوهشی خود است و اساساً تحلیل چرایی رفتار عالم طبیعت و پرسش از مبنا و هدف کلی عالم، موضوعاً خارج از پژوهش فلسفه ناظر بر تغییر و شدن است؛ از این رو، عالم مدرنیته به واسطه همین علوم و معادلات کاربردی است که به مهندسی تکامل اجتماعی و تمدن مادی دست یافته و توانسته است به واسطه قدرت تکنولوژی، به تسخیر و تصرف در عالم پردازد. در واقع، می‌توان مدعی شد که مهندسی تمدن اجتماعی در عالم مدرنیته، به واسطه سه سطح از عقلانیت اجتماعی و تمدنی امکان‌پذیر شده است: الف) عقلانیت فلسفی، یعنی فلسفه چگونگی مادی به‌عنوان عقلانیت پایه اجتماعی و تمدنی که به مکانیسم شدن و تغییرات رفتار عام ماده می‌پردازد و پیش‌بینی، هدایت و کنترل آن را در سطح عام بررسی می‌کند. ب) عقلانیت اجتماعی در سطح دوم که فلسفه علوم را موجب می‌شود که یک عقلانیت اجتماعی

واسطه‌ای است و می‌تواند در حوزه‌های تصرفی خود یعنی مهندسی جامعه حضور منطقی پیدا کند. ج) سطح سوم از عقلانیت اجتماعی، عقلانیت علمی و عقلانیت تئوریک است که با اتکا بر فلسفه مضاف خود، معادلات علمی و کمی خود را تولید کرده و چگونگی تغییر رفتار ماده و روابط درونی و بیرونی عالم ماده را در جهت تصرف مادی مورد تحلیل قرار می‌دهد (خاکی قراملکی، ۱۳۸۹: صص ۴۱۰-۴۰۵).

این سه سطح از عقلانیت اجتماعی در تمدن مادی مدرن، به‌نحو منطقی، در یکدیگر حضور تصرفی دارند؛ از این رو، فلسفه‌های مضاف مدرن مبتنی و متناسب با فلسفه چگونگی مادی خود، نمی‌تواند به‌صرف اعتبار و اراده شخص و تغییر منظر، در خدمت فلسفه چرایی که معطوف به امتداد اجتماعی و تمدنی نیست قرار گیرد؛ چراکه «فلسفه چرایی» در روش تحلیل عالم، با تکیه بر منطق صوری، تفسیر و توصیف جنس و فصلی از عالم ارائه می‌کند و تفسیر فلسفی از مکانیسم و چگونگی تغییر عالم تکوین و اجتماع را از موضوع پژوهش خود خارج می‌کند؛ از این رو، نمی‌توان به‌صرف تجهیز به «فلسفه چرایی»، به تصرف و تغییر در «فلسفه مضاف مدرن» و بالطبع، در «علوم مدرن» پرداخت و آن را در جهت غایت خود استخدام کرد. البته روشن است که مهندسی تمدن اسلامی نیازمند یک پایگاه فلسفی است که بتواند امتداد اجتماعی و تمدنی یابد؛ در صورتی که یک دستگاه فلسفی ظرفیت مبنای فلسفی و روش منطقی خود را برای چنین سقفی از انتظارات و نیازمندی‌های اجتماعی تعریف نکرده باشد، نمی‌تواند سطح پرسش‌ها و انتظارات تمدنی و اجتماعی انباشته‌شده تاریخ متأخر جامعه اسلامی را که در مصاف و درگیری با تمدن مادی سازمان‌یافته ایجاد شده، بر دوش مبنا و روش فلسفی گذشته که ناشی از ظرفیت بشری است و ناظر بر افق تاریخی خود است، تحمیل کند؛ از این رو، در صورت امتناع ظرفیت و مبنا و روش فلسفی گذشته، باید به دنبال فلسفه‌های اجتماعی و تمدنی جهت مهندسی تکامل اجتماعی و مهندسی تمدن بود؛ اما در صورتی که ظرفیت مبنا و روش فلسفی موجود اقتضای امتداد اجتماعی و تمدنی دارد، هم‌افق شدن فلسفه با انتظارات و نیازهای تمدنی، مستلزم فراوری و بسط و تکامل منطقی مبنا و روش فلسفی است تا بتواند به‌نحو منطقی در متن فلسفه مضاف و علوم تولیدی خود حضور یابد؛ و إلا به‌صرف برقراری «نسبت انضمامی» بدون «ارتباط

دیالکتیکی» بین سازه‌های مختلف از دو دستگاه فلسفی، نمی‌تواند فلسفهٔ مطلق مطلوب خود را در متن «تئوری علمی» امتداد منطقی دهد و چنین نسبت انضمامی نمی‌تواند به تمدن‌سازی در جامعهٔ اسلامی منجر شود.

### ۲-۳-۴. عدم تغییر ماهیت علوم و تکنولوژی مدرن به‌صرف تغییر منظر

با تصویری که این نظریه از فرایند ساخت فهم و تلقی که از اسلامی‌سازی علوم ارائه کرد، روشن شد چنین قرائتی از علم دینی، اساساً معنای حقیقی از علم اسلامی را متبادر نمی‌کند و نمی‌توان با تکیه بر چنین علمی، مدعی مهندسی تمدن اسلامی شد. در ادامهٔ بحث، تحلیل و داوری «تئوری تمدنی» این رویکرد را براساس الگوی ارتباطی «دین و تکنولوژی» دنبال می‌کنیم. روشن است که در موضوع تمدن‌سازی، علاوه بر علوم و دانش کاربردی که نرم‌افزار مهندسی تمدن را تأمین می‌کند، یک تمدن مطلوب بدون صنعت و تکنولوژی نیز نمی‌تواند چشم‌اندازهای تمدنی خود را محقق کند؛ از این رو، یک نظریه پرداز در مقام ارائهٔ «تئوری تمدنی» خود، باید رویکرد خود را نسبت به ماهیت و هویت تکنولوژی، که از تمدن مادی مدرن اخذ شده است، معلوم کند و تبعاً هرگونه موضعی نسبت به این مسئله، جامعهٔ دینی را با مسائل و موضوعات زیادی مبتلا می‌کند. این رویکرد در تحلیل ماهیت تکنولوژی با ابتنا بر نظریهٔ معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود، بر این باور است که چون همهٔ عالم، مخلوق و صنع الهی است و هر آنچه بشر دارد، به لحاظ وجودی و تکوینی، موهبتی الهی است، طبعاً علوم بشری و عقل و دستاوردهای علمی نیز همه موهبت الهی هستند که بشر نمی‌تواند آن را مستقلاً به خود نسبت دهد. به همین جهت، حضور اراده و ربوبیت الهی در تکوین قوا و ابزارهای معرفتی (عقل - حواس) و محصولات علم، حتی صنعت، موهبت الهی است که بدون جریان فیض الهی نمی‌تواند محقق شود؛ از این رو، صنعت بشری همانند طبیعت، هر دو به خلقت خدا بازمی‌گردد؛ زیرا صنعت بشر جز مونتاژ اجزای موجود در جهان خلقت چیز دیگری نیست و خردورزی، ابتکار، فناوری و هر وصف دیگری که در بشر ظهور کند، موهبت الهی است. «از این جهت، فرقی میان طبیعت‌شناسی و صنعت‌یابی نیست، زیرا هر دو مخلوق خدا هستند؛ یکی با واسطه و دیگری بی‌واسطه؛ همان‌طور که بازگشت طبیعت به خلقت است، مرجع صنعت نیز به

خلقت است؛ زیرا صنعت بشر جز مونتاژ اجزای موجود در جهان خلقت چیزی دیگری نیست و خردورزی و ابتکار فناوری و هر وصف دیگری که در بشر ظهور کند موهبت الهی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: صص ۸۷، ۸۸، ۸۹).

در این تحلیل، با توجه به نیازمندی جامعه دینی، اخذ و اقتباس تکنولوژی و صنعت مدرن از تمدن مدرن پذیرفته شده است و البته تأیید و امضای اخذ آن بدون تصرف و تغییر در ماهیت فناوری، ریشه در مبانی کلامی و معرفتی وی دارد؛ چراکه در این نظریه، ماهیت تکنولوژی خنثی تلقی شده و نگاه ابزارانگارانه نسبت به آن دارد و از این رو، جهت گیری اراده های حق و باطل در آن رسوخ نکرده است؛ بر این اساس، می توان با تغییر منظر و لحاظ مبدأ و غایت دینی، آن را دینی کرد یا از منظر کلامی، آن را تجلی مشیت و موهبت الهی تصور و آن را دینی قلمداد کرد. در واقع، همان طور که در علوم مدرن همچون فیزیک و زیست شناسی و غیره، که با طبیعت سروکار دارند، دانشمندان مفسران فعل الهی هستند و با تغییر منظر از «طبیعت» به «خلقت» می توان آن را دینی قلمداد کرد، تبعاً با قلمداد کردن تکنولوژی به عنوان موهبت الهی، آن نیز دینی می شود؛ چراکه تکنولوژی به عنوان پدیده بشری، برآیند خلاقیت و عقلانیت و تلاش بشری نسبت به اجزا و قطعات عالم تکوین و خلقت الهی است که با ترکیب و مونتاژ اجزا به یک تکنولوژی تبدیل شده است. روشن است که اگر یک دانشمند مکانیک منظر خود را نسبت به موضوع پژوهش خود یعنی «اجزای طبیعت»، به «اجزای خلقت» تغییر دهد، می تواند این فرآیند مونتاژ و تولید تکنولوژی را امر دینی تلقی کند.

چنانچه از تحلیل یادشده پیداست، این تلقی با تحویل و تقلیل تکنولوژی به اجزای تکوین، درک سیستمی و نظام مند از آن ارائه نمی کند، بلکه آن را به مثابه شیء و ابزاری فرض می کند که می توان آن را در جهت و اراده خود مورد بهره برداری قرار داد؛ در حالی که چنین تلقی از تکنولوژی در نقطه مقابل متخصصانی قرار دارد که تکنولوژی را حامل فرهنگ و ایدئولوژی خاصی قلمداد می کنند که هر کجا رحل اقامت گزینند، فرهنگ و لوازم خود را صادر می کند؛ از این رو، تغییر و تصرف در آن و اسلامی کردن آن، به صرف تغییر منظر و یا تغییر بهره وری آن در جهت دینی، نمی تواند فرهنگ سکولار آن را اسلامی کند. البته می تواند کاربری آن را دینی کند؛ اما این مقدار از تغییر،

مانع از صدور فرهنگ و ایدئولوژی نهفته در تکنولوژی در جوامع دینی نمی‌شود. به این ترتیب، اگر تمدن نوین اسلامی نتواند موضع درستی در مواجهه با تکنولوژی اخذ کند، در فرایند «جامعه‌سازی» و «تمدن‌سازی» فاقد سرعت و دقت و وسعت تأثیرگذاری در تحقق فرهنگ دینی خواهد بود.

درواقع، تکنولوژی مدرن کارسازترین ابزاری است که تمدن مدرن نقطه شروع سیطره و هژمونی خود را از این طریق محقق کرده است. تکنولوژی‌ها با ایجاد تسهیل و آسایش و رفاه در زندگی روزمره و تغییر سبک زندگی، در جوامع دینی نفوذ کرده و طیف وسیع از جامعه را مرعوب می‌کنند و در ضمن، مدرنیته توانسته است لایه‌ها و رویه‌های کارشناسی و فرهنگ بنیادی خود را نیز صادر کرده و فرهنگ تخصصی و کارشناسی جامعه را نیز متأثر کند؛ از این رو، این حجم از نفوذ تمدن سکولار و الحادی مدرن در جوامع دینی، بیانگر این نکته است که «نگاه ابزارگرایانه» به تکنولوژی که حدود دو قرن پیشینه تاریخی دارد، نتوانسته تکنولوژی مدرن را در جهت دینی مصادره کند و از این رو، تغییر منظر و حتی تغییر بهره‌وری نمی‌تواند راهبرد درستی در ارائه الگوی ارتباطی دین و تکنولوژی باشد. در نظریه تمدنی باید موضع سلبی و ایجابی متناسب با شرایط جامعه اخذ کرد؛ به نحوی که از یک سو، از آسیب‌های نگاه ابزاری و بسیط دور باشد و جامعه را با معضل بن‌بست و تعطیل مواجه نکند و از سوی دیگر، ضمن اخذ و اقتباس مشروط و قاعده‌مند، براساس نظام نیازمندی‌ها، با تولید علوم و معادلات کاربردی در یک فرایند اجتماعی، تکنولوژی بومی و اسلامی را جهت تحقق تمدن نوین اسلامی عرضه کند؛ چراکه مهندسی تمدن اسلامی با هر ابزار و تکنیکی نه ممکن است و نه مطلوب.

**۲-۴. ملاحظه انتقادی بر الگوی ارتباطی علم مدرن و دین و مهندسی تمدن نوین اسلامی**  
حال پس از بررسی و بیان ملاحظات انتقادی نسبت به این نظریه در توصیف ماهیت علم مدرن و تکنولوژی و نیز تحلیل و بررسی مبانی کلامی و معرفتی آن در اسلامی‌سازی علوم، به این نتیجه رسیدیم که این رویکرد علی‌رغم تلاش علمی و خواست خود، «تئوری تمدنی» خود را در جهت مهندسی تکامل اجتماعی، بر مبنای

آموزه‌های دین ارائه نکرد. در ادامه بحث، تلاش می‌شود به نحوی اجمالی، مدل و الگویی که این نظریه در حل دوگانه‌ها و شکاف‌هایی همچون «دین و علم» و «دین و تکنولوژی»، «دین و تمدن»، «دین و فلسفه» به کار می‌گیرد و هماهنگی و وحدت بین آن‌ها را از این طریق دنبال می‌کند مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

#### ۲-۴-۱. عدم تحقق ارتباط ارگانیکی بین علم و دین با الگوی وحدت صوری

همان‌طور که گفته شد، استاد جوادی آملی اساساً در مخالفت با الگوی ارتباطی «تفکیک» و «تمایز» یا «تقابل» که برخی از نظریه‌پردازان آن را دنبال می‌کنند، الگوی ارتباطی «وحدت» را مطرح کرد و به گفته خود توانست توهم تقابل علم و دین و سایر دوگانه‌ها را حل کند؛ اما به نظر می‌رسد «وحدت‌انگاری» مورد تفسیر ایشان، وحدت به معنای حقیقی کلمه نیست، بلکه یک وحدت صوری و جنس و فصلی است. درحقیقت، در الگوی وحدت صوری با توسعه دامنه مفهومی دین، مفهوم کلی دین بر همه اجزای درونی آن اطلاق شده تا تهافت و تقابل ظاهری عناصر درونی پوشیده بماند؛ درواقع، این نوع ارتباط یک ارتباط کلی و جزئی است. در این مدل ارتباطی، مفهوم کلی دین به‌عنوان جنس عالی بر همه اجزای خود به‌عنوان نوع و فصل دین منطبق شده و در نتیجه، بر همه اجزا می‌توان دین اطلاق کرد و عناصر و اجزا را دینی قلمداد کرد و این مدل ارتباطی انطباق کلی بر جزئی، هرچند هماهنگی و وحدت صوری عناصر و اجزا را در یک ساختار درختی و طبقه‌بندی منظم رقم می‌زند، نمی‌تواند نسبت حقیقی و میزان و ضریب تأثیر و تأثر متقابل بین عناصر را بیان کند و حتی معلوم نمی‌کند دین به‌نحو کلی، چگونه و با چه مکانیسمی در اجزا مثل علم و عقل حضور دارد و اساساً عناصر «هندسه معرفتی دین»، مثل فلسفه و علم و تکنولوژی به چه مکانیسمی در یکدیگر حضور منطقی دارند؛ آیا ضریب نفوذ و تأثیر آن‌ها در یکدیگر از یک نسبت برخوردار است یا دارای اختلاف است و در صورت اختلاف ضریب تأثیر کدام یک از عناصر و مؤلفه‌های درونی هندسه دین بیشترین سهم را دارد. به نظر می‌رسد در صورتی که نتوان مجموعه عناصر و اجزای هندسه معرفتی دین را در یک کل و سیستم منظم ملاحظه کرد و مدل ارتباطی دیالکتیکی بین آن‌ها به کار بست، الگوی ارتباطی وحدت علم و وحدت موردنظر این نظریه در عمل

به الگوی تفکیکی و تمایز تحویل برده می‌شود. با نقض مدل ارتباطی وحدت علم و دین و دیگر دوگانه‌ها، عملاً شاهد ظهور تشتت و اختلاف بنیادین بین معرفت علمی بشر و معرفت دینی خواهیم بود و حاصل این آشفتگی، این خواهد بود که حضور و جریان منطقی دین و آموزه‌ها در مهندسی تمدن اسلامی منتفی شود (خاکی قراملکی، ۱۳۸۹: صص ۲۴۷-۲۴۴).

#### ۲-۴-۲. فقدان روش عام و حاکم، جهت هماهنگی روش‌ها در هندسه معرفتی دین

به این ترتیب، این رویکرد با نگرش انتزاعی نمی‌تواند نسبت و ارتباط منطقی بین دین و فلسفه و علم را برقرار کند. درحقیقت، الگوی ارتباطی ارائه شده نه تنها محتوای آن‌ها را به صورت منطقی هماهنگ نمی‌کند، بلکه روش و منطق آن‌ها را نیز به صورت حقیقی به هماهنگی نمی‌رساند؛ چراکه روش‌های خاص قابل ارجاع به یک روش جامع نیست. زیرا منطق حاکم بر دین، وحی است و روش حاکم در فلسفه، تحلیل عقلانی و برهانی است و روش علم، تجربی است. بدون اینکه نسبت و تقویم ارتباط دیالکتیکی بین سه روش فوق معلوم شود؛ از این رو، اگر نتوان این سه حوزه را براساس یک منطق جامع و شامل و دارای حجیت معرفتی تعریف کرد، عملاً جامعه دینی در نظام فکری و موضع‌گیری‌های عملی خود دچار تناقض می‌شود. زیرا متد و منطق حاکم بر دین بر امری دلالت می‌کند که روش علوم مدرن و روش برهانی فلسفه چرایی آن را نمی‌پذیرد؛ همان‌طور که علم و فلسفه به نتیجه‌ای می‌رسد که آموزه‌های دین آن را برنمی‌تابد، ما آثار ویرانگر این تشتت و تعدد در متدولوژی را در چالشی که بین علم و دین و نیز بین عقل فلسفی و دین در عصر جدید حاصل شده، شاهد هستیم. به عبارتی، جوامع مسلمان امروزه با سلطه علوم و تکنولوژی غرب و نیز با ظهور فلسفه‌های عقل مشرب با چالش‌ها و بحران‌های عملی درگیری داشته‌اند که کارآمدی دین اسلام را زیر سؤال برده است.

اساساً تا نسبت و ترکیب جدیدی در سه روش خاص «دین» و «فلسفه» و «علم» بر پایه یک متدولوژی واحد صورت نگیرد و منطق استناد به دین بر مجموع روش حاکم نشود، نمی‌توان عنوان دینی را بر یک علم یا فلسفه نهاد. اساساً این نحوه نسبت انتزاعی

و مدل جنس و فصلی بین روش فلسفه و علم، حتی ارتباط مکانیکی میان این دو روش را نیز تأمین نمی‌کند، چه رسد به ارتباط ارگانیکی! نتیجه عملی این نگرش، تفکیک حوزه عملکرد فلسفه و علم است؛ یعنی ابتدا حوزه تعاریف آن‌ها را از هم جدا می‌کنیم و سپس کارایی عملی آن دو را از هم منقطع می‌سازیم؛ به گونه‌ای که میدانی از عملکرد را به فلسفه و روش تعقلی می‌سپاریم و میدانی از عملکرد را به علوم تجربی! این دو میدان رابطه منسجم و تئوریکی ندارند تا بتوان از یک میدان به دیگری نظر کرد و برعکس! چون هرگاه حوزه تعاریف فلسفه و علم را جدا کردیم، کارایی و مقصد آن‌ها نیز بریده خواهد شد. فلسفه در پی آن است که حقایق را از وهمیات جدا کند و اعتقادات بشر را اصلاح نماید؛ اما علم، به دنبال سرپرستی شئون مختلف حیات بشر است (میرباقری، ۱۳۹۳: صص ۱۹۳-۱۷۳).

چنانچه از ملاحظات انتقادی پیش‌گفته روشن شد، در صورتی که الگوی ارتباطی نخواهد با اکتفا به وحدت صوری و انتزاعی، نسبت‌ها و روابط میان تخصص‌ها و دانش‌ها و تبعاً روش‌های آن‌ها را به هماهنگی برساند و از این طریق مانع چالش‌ها و تقابل بین دین و علوم مدرن بشری و یا دین و تکنولوژی شود، به نظر می‌رسد نه تنها چالش‌ها و تقابل رفع نمی‌شود، بلکه به دلیل توجیه و پوشش اسلامی و تأیید و امضای شبکه علوم و تکنولوژی‌های مدرن، چالش‌ها و درگیری‌های عمیق اجتماعی و تمدنی در حوزه‌های مختلف نهادینه شده و استمرار این وضعیت به انحلال جامعه دینی در هاضمه تمدن مدرن منتهی می‌شود.

### نتیجه‌گیری

فرایند تمدن‌سازی بر پایه آموزه‌های دین، یک فرایند دیالکتیکی و پویاست که از یک‌سو، در تلاش است از رکود و بسنده کردن به وضعیت موجود عبور کند و وضعیت خود را در مصاف با تمدن رقیب مورد انتقاد قرار دهد تا نظام اجتماعی و تمدنی خود را در نسبت با وضعیت مطلوب بهینه کند و از سوی دیگر، در فرایند عبور از وضعیت گذشته و انتقال به وضعیت شایسته و بایسته، در تکاپوی ایجاد تناسب‌ها و روابط بین متغیرهای تمدنی رقیب است؛ به نحوی که منحل در الزامات تمدن مدرن نشود؛ از این‌رو،



هر «تئوری تمدنی» جهت دوری از هر گونه «التقاط تمدنی» و «اختلاط تمدنی» که از انضمام سازه‌های متعارض و ناهمگن و شکننده دو پارادایم تمدنی حاصل می‌شود، باید به مدل و الگوی تنظیم مناسبات متغیرهای پارادایم تمدنی خود و پارادایم تمدنی رقیب دست یابد. با دستیابی به الگوی تنظیم مناسبات تمدنی است که می‌توان به برنامه تغییر و تبدیل وضعیت تمدنی راه یافت. البته به‌کارگیری الگوها و مدل‌ها در تنظیم روابط و مناسبات نیز متکی به نوع روش و منطقی است که هر تئوری تمدنی در تعریف و مطالعه وضعیت پدیده‌ها و متغیرهای درونی و بیرونی به‌کار می‌گیرد؛ از این‌رو، اگر روش و منطقی که در تحقیق و مطالعه وضعیت پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی به‌کار گرفته می‌شود «روش سیستمی» یا «منطق کل‌نگر» باشد، روشن است که چنین روشی چون تمدن مدرن را به‌عنوان «کل پیچیده» و «مقوم» می‌بیند، بر این باور است که مناسبات حاکم بر متغیرهای تمدنی آن یعنی ایدئولوژی و علوم و تکنولوژی، از الگو و مدلی تبعیت می‌کند که به‌سادگی اجازه تجزیه عناصر و نگاه ابزاری به آن را نمی‌دهد تا به‌صورت دلخواه و سفارشی برخی را اخذ و برخی را طرد کند؛ چراکه با اخذ هر متغیر تمدنی، جهت حاکم و هویت سایر ابعاد تمدنی نیز در آن منعکس می‌شود. در نتیجه، موضع‌گیری و برنامه‌ریزی در اخذ و اقتباس متغیرهای تمدنی به‌آسانی صورت نمی‌گیرد. در نقطه مقابل، اگر در روش مطالعه و فهم پدیده‌ها صرفاً به روش کلی‌نگری و انتزاعی‌نگری اکتفا شود و با روش جنس و فصلی به تعریف و بیان احکام پدیده‌های اجتماعی و تمدنی و تبیین نسبت متغیرهای آن پرداخته شود، تبعاً الگوی تنظیم مناسبات متغیرهای تمدنی دارای یک ساختار درختی خواهد بود که در الگوی درختی نیز اساساً تناسب پدیده‌ها و متغیرهای تمدنی به‌صورت حیث‌های ماهوی متمایز ملاحظه می‌شود که تقوم و ترکیب حقیقی بینشان برقرار نیست. روشن است با فرض تمایزهای ماهوی میان متغیرها و ایجاد وحدت صوری و جنس و فصلی، اساساً نمی‌توان برنامه‌ای برای تغییر و تبدیل وضعیت تمدنی ارائه کرد. در نتیجه، نمی‌توان به مهندسی تمدن نوین اسلامی دست یافت.

## کتابنامه

۱. جوادی آملی عبدالله. ۱۳۷۲. شریعت در آئینه معرفت. قم: نشر رجاء.
۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۱. الف. دین‌شناسی. قم: نشر اسراء.
۳. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۱. ب. وحی و رهبری. قم: نشر اسراء.
۴. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۶. الف. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء.
۵. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۶. ب. اسلام و محیط‌زیست. قم: نشر اسراء.
۶. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۸. «علم نافع و هویت‌ساز». مجله اسراء. سال اول، شماره اول. قم: نشر اسراء. صص ۲۸-۹.
۷. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۰. همتایی قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام. قم: نشر اسراء.
۸. خاکی قراملکی محمدرضا. ۱۳۸۹. الف. تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن. قم: نشر کتاب فردا.
۹. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۹. ب. گفتمان تجدید. قم: نشر کتاب فردا. چاپ دوم.
۱۰. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۳. «ملاحظات انتقادی بر مبانی نظری علم دینی از منظر علامه جوادی آملی». مجله کتاب نقد. شماره ۷۱، ۷۰، صص ۱۸۶-۱۴۳.
۱۱. سبحانی محمدتقی. ۱۳۸۹. نظریه‌پردازی دینی. قابل دسترسی در: <http://fahimco.com/Post/Details/3066/>.
۱۲. کانت ایمانوئل. ۱۳۶۲. سنجش خرد ناب. ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر. چاپ اول.
۱۳. میرباقری، مهدی. ۱۳۸۷. جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی {مناظره استاد میر باقری با استاد حسن معلمی}. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۳. مدل علم دینی از دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.