

روحانیت و اسلامی سازی معرفت

تاریخ دریافت: ۸۸۹/۱۱

تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۱

عبدالوهاب فراتی *

چکیده

از زاویه مذهب به زندگی نگرستن، مهم‌ترین ویژگی نظام دانایی روحانیت است. روحانیت به حسب رابطه‌ای که با وحی اسلامی دارد، همواره می‌کوشد معرفت و زندگی مؤمنان را براساس نشانه‌های نص اسلامی، بازتفسیر کند. این دغدغه که در سال‌های پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی تعمیق و بسط بیشتری یافته، آنان را در اسلامی سازی همه عرصه‌های زندگی مصمم‌تر از گذشته ساخته است. از جمله موضوعاتی که همواره روحانیت در سامان زندگی جدید بر بازسازی آن بر محور دیانت، حساسیت نشان داده، مسئله علم و معرفت است که موضوع آن در پنج رویکرد عمده مورد مطالعه قرار گرفته است: «رویکرد سنتی»، «رویکرد تهذیبی»، «رویکرد بنیان‌گرایانه»، «رویکرد مجدد گرای» و «رویکرد نواندیشی دینی».

واژگان کلیدی: علم، علوم توقیفی، رویکرد تهذیبی، رویکرد بنیانی، رویکرد مجدد، رویکرد نواندیشی.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

از زاویه مذهب به زندگی نگریستن، مهم‌ترین ویژگی نظام دانایی روحانیت است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ابعاد گسترده‌تری یافته است. در سال‌های پیش از انقلاب، روحانیت عمدتاً به زندگی فردی و عبادی مؤمنان اولویت می‌داد و کمتر بر وحیانی کردن امور نوعیه آنان تأکید می‌ورزید؛ ولی وقوع انقلابی کاملاً مذهبی در ایران، آنان را مجبور می‌ساخت تا علاوه بر جنبه‌های فردی مؤمنان، عرصه‌های عمومی زندگی را نیز بر مدار نصوص اسلامی بازتفسیر کنند و روایتی متناسب با شرایط جدید، از اسلام ارائه دهند و بدین شکل زیرساخت‌های علمی نظام جمهوری اسلامی را برآورده سازند. جمهوری اسلامی نیز به دلیل نوپابودن، از فقدان دانشی دینی که او را در همه عرصه‌های گوناگون زندگی حمایت نظری کند، رنج می‌برد و بیشتر از ذخایر پیشین برخی از روحانیون نواندیش بهره می‌برد. ذخایری که اغلب تولیدات فکری اش آنچنان کلی و مجمل بود که بیشتر به درد شرایط پیش از انقلاب می‌خورد. تقریباً از دهه بیست شمس‌ی به این سو، روحانیت همواره ادعا کرده بود که در اسلام، راه حل همه مشکلات وجود دارد؛ ولی ادبیاتی که بر این ادعای بزرگ صحنه نهاد و تئوری روشنی که تا حدودی از آن حمایت ورزد، وجود نداشت. تنها نظریه‌هایی که در حد فاصل نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی توانسته بود از این ادعا حمایتی نظری کنند، نظریه «ولایت فقیه»/امام خمینی^ع و تحلیل‌های اجتماعی متفکرانی مانند علامه طباطبایی و مرتضی مطهری از اسلام بود که آن هم در برخی از ابعادش، غیرشفاف به نظر می‌رسید. گرچه

انقلاب اسلامی با تکیه بر همین نظریه‌های کلی به پیروزی رسیده بود؛ ولی به عینیت رسیدن همان دعاوی، نیازمند تولیدات جدیدی بود که معمولاً روحانیت باید آنها را برآورده می‌ساخت. از توجیه الزام سیاسی (مشروعیت) گرفته تا فرآیند تصمیم‌سازی در حکومت اسلامی، همه نیازمند تنقیح مبانی و نظریه‌پردازی دینی بودند تا در هماوردی با دانش سیاسی سکولار، توجیهی برای نظام تازه تأسیس دست و پا کنند و این چیزی بود که روحانیت مجبور بود براساس رابطه‌ای که با وحی اسلامی داشت، بر عهده گیرد. این دغدغه به تدریج در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، باعث ظهور گرایش‌ها و رویکردهای متنوعی درباره اسلامی‌سازی معرفت یا تولیداتی دینی در عرصه علوم انسانی، در حوزه علمیه قم شد. اگرچه برخی از این تولیدات فکری، برخاسته از ملاحظات قدرت سیاسی به حساب می‌آمد؛ ولی گفت‌وگوهای روحانیت درباره امور سیاسی - فراتر از ملاحظات قدرت - جنبه‌های انتقادآمیز یا عمومی‌تری به خود گرفت و باعث ظهور یا تقویت شاخه‌هایی از دانش سیاسی در حوزه‌های علمیه شد. به جز اندکی از روحانیون سنتی که از دیرباز تعلیم علوم جدید را به دلیل غربی‌بودن، غیرمجاز شمرده، بر آموزش‌های سنتی به ویژه فقه و اصول اصرار می‌ورزیدند، بسیاری از روحانیون به منظور تأمین نیازهای معرفتی نظام سیاسی برآمده از انقلاب، به طرح دیدگاه‌های متنوعی درباره لزوم تحول در ساحت علوم انسانی و اسلامی پرداختند و در این جهت نیز گام‌های مهمی برداشتند. رویکرد سنتی، تهذیب‌گرا، بنیان‌گرا، مجددگرا و نوگرا، پنج رهیافت مهم در باب تعامل یا تهافت علوم قدیم و جدید هستند که گفت‌وگوی دامنه‌داری را در فضای علمی حوزه علمیه قم، راهبری می‌کنند. از

آنجا که نص در نظام دانایی حوزه، خصلتی هرمنوتیک دارد، جایی برای ظهور تفکری که فقط بر مدار تجدد بچرخد، نمی‌گذارد و یا به آن فرصتی برای یارگیری از میان حوزویان نمی‌دهد. افزون بر اینکه تفکری که در آن، نص اسلامی کانون اندیشه نباشد، خصلتی حوزوی ندارد و ناخواسته از حوزه فاصله می‌گیرد؛ بنابراین در حوزه، نص، محورگفت‌وگوهاست و اندیشه‌های دیگر به عنوان متغیری وابسته ارزیابی می‌شوند. مجموعه رویکردهایی را که در حوزه علمیه قم درباره علوم جدید وجود دارد، می‌توان در قالب پنج جریان فکری، مورد مطالعه قرار داد:

۱. رهیافت اول: سنتی‌ها و علوم جدید

قدیمی‌ترین رویکرد به علوم جدید در حوزه‌های علمیه، به روحانیون سنتی تعلق دارد که هنوز نیز اقتداری نسبی در حوزه دارند. سنتی‌های حوزه، به گروهی از روحانیون اشاره دارد که از نظر فرهنگی، نگاهی سنتی به مسائل دارند و مقولات بزرگ زندگی را برحسب مفاهیم گذشته، تجزیه و تحلیل می‌کنند. این گروه از روحانیون که معمولاً شناخت دقیقی از تحولات عصر مدرن ندارند و بیشتر بر حفظ میراث گذشته و جلوگیری از تحول در آن تأکید می‌ورزند، معمولاً تفکرات اجتماعی و سیاسی خود را ضمن آرای فقهی خویش به اشارت بازمی‌گویند یا در موضع‌گیری‌ها و عملکردهای خویش بازمی‌نمایانند؛ روحانیون سنتی که از درون به طیف‌های متنوعی تقسیم می‌شوند و در قبال علوم جدید، دیدگاه یکسانی ندارند. از آنجا که پرداختن به تنوعات داخلی سنتی‌ها از حوصله این نوشتار خارج است،

در ذیل فقط به دو گروه عمده آنها اشاره می‌شود:

گروه اول، گروه کوچکی است که از آنها می‌توان به اخبارگرایان یاد کرد. اخبارگرایی - و نه اخباری - عنوانی عام است که هم شامل روحانیون اخباری می‌شود و هم شامل روحانیونی که در نظر، اصولی و در عمل، حدیث‌گرا و اخباری به حساب می‌آیند. از نظر اخبارگرایان، هر چیزی که آدمیان تا روز قیامت به آنها نیاز دارند، نزد اهل بیت علیهم‌السلام مخزون و مکتوب است و هیچ راهی جز مراجعه عموم مردم به اخبار و سماع از معصومان علیهم‌السلام وجود ندارد؛ یعنی اداره زندگی بر ارتکازات عقل و هر چیزی که بر مدار سنت نچرخد، نشانه عقب‌ماندگی و کوفتن درب این و آن است (موسوی دهرسخی، ۱۳۸۱، ص ۳). گذشته از آثار پراکنده‌ای که از اخبارگرایان قم؛ مانند: «سیاتی زمان علی‌الناس»، «النساء فی الاسلام» (همو، ۱۴۱۲، ص ۷۲) نوشته آیت‌الله سید محمود دهرسخی و «رسائل شش‌گانه» اثر محمدتقی صدیقین اصفهانی وجود دارد، کتاب «اسلام و تجدد» نوشته مهدی نصیری، اثر خوبی در معرفی عقاید این گروه اندک و رو به حاشیه در قم است. این اثر که بر همان منقولات مورد استناد مکرر اخبارگرایان تکیه می‌زند، می‌کوشد روایتی جامع از عقاید آنان ارائه دهد. مهم‌ترین آموزه دین‌شناسانه آنان در مواجهه با علوم جدید، توفیقی بودن علوم است؛ بدین معنا که خداوند همه علوم و فنون مادی و معنوی را به آدم علیه‌السلام تعلیم داده، تمدنی مناسب برای عبودیت انسان آفریده است؛ بنابراین آنچه تمدن‌ساز بوده است، تعالیم انبیا و القای همه علوم و فنون از سوی آنان است، نه تجربه شخصی انسان‌ها. براساس آیات و روایات فراوان، همان‌گونه که خداوند در امور دینی و اخروی با واسطه انبیا، آموزگار و راهبر انسان است و او را به تدبیر و تجربه شخصی‌اش

واگذار نکرده است، در عرصه معاش و حیات مادی اش نیز چنین بوده، آن را به وسیله رسولان خود از جزئی‌ترین و ساده‌ترین امور معیشتی تا پیچیده‌ترین آنها به انسان‌ها آموخته است.

عیاشی از ابوالعباس روایت کرده است:

از امام صادق علیه السلام درباره آیه "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" پرسیدم که خداوند چه چیزی را به آدم آموخت؟ حضرت فرمود: زمین‌ها، کوه‌ها، دره‌ها و صحراها؛ پس حضرت به زیراندازی که روی آن نشسته بود، نگاه کرد و فرمود: این زیرانداز هم از چیزهایی است که خداوند به آدم آموخت (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۲۰).

افزون بر این: ۱. خداوند به روشنی در آیه «الذی علّم بالقلم»، پیدایش خط را به تعلیم خود به آدم نسبت می‌دهد؛ ۲. طبق آیه مبارکه «و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس» خداوند همراه با آدم، سندان، پتک و انبر را از آسمان فرود آورد؛ ۳. طبق آیه «یا بنی آدم قد أنزلنا علیکم لباساً یواری سواتکم و ریشاً»، جبرئیل پنبه آورد، به آدم نساجی و به حوا خیاطی را آموخت تا برای خویش لباس فراهم کنند. آنچه در اینجا اهمیت دارد آنکه خداوند و انبیای الهی، علوم و فنون معاش را به طور اکمل و اتم برای ساخت یک تمدن متعال به انسان‌ها آموختند. اطلاق واژه «علّم»، ظهور در آموختن کامل دارد و بر آموختن هسته‌های اولیه یا بخش‌هایی از آن دلالت ندارد.

پاسخ به این پرسش که چرا رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام به آموزش علوم و فنون معاش همچون کشاورزی، دامپروری، خیاطی، آهنگری و... پرداختند، آن است که این علوم سینه به سینه و بلکه دفتر به دفتر از تمدن‌های

انبیای پیشین، به مردم عهد ظهور اسلام منتقل شده بود و نیازی به آموزش مجدد آن نبود. رسول گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام آموزه‌های مهمی را جز درباره دانش طب که به دلیل اهمیت ویژه آن و احتمالاً برخی از دخل و تصرفات غلطی که در آن صورت گرفته بود، ارائه کردند که ذیل عناوینی مانند طب النبوی، طب الصادق و طب الرضا در منابع روایی موجود است (نصیری، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

«آموختن کامل» به معنای آموختن همه علوم نیست، بلکه هر علمی که در هدایت و تعالی انسان دخالتی داشته باشد، به صورت امر ضروری از سوی شارع مقدس القا شده است؛ از این رو، هر دانشی که نقشی در هدایت انسان نداشته باشد، از عرصه امور توفیقه،* خارج و فارغ از مدار سعادت او می‌چرخد و این همان چیزی است که در تمدن جدید رخ داده است. دلیل توفیقی بودن علوم معاش از نظر آنان این است که اساساً قوای ادراکی انسان‌ها ناتوان از آن است که مستقل از وحی و تعالیم انبیا، به کشف و استنباط علوم و اختراع سازوکارهای زندگی نایل شود. دانشی که انسان‌ها می‌توانند به طور مستقل بدان نائل شوند، معمولاً بیش از معلومات آشکار حسی و عقلی نیست. اگر انبیا هدایت معیشتی انسان‌ها و تعلیم علوم و فنون را عهده‌دار نمی‌شدند، به طور قطع انسان‌ها نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند و اساساً جوامع انسانی شکل نمی‌گرفت، در حالی که «میل به استیلاء و تسلط بر طبیعت» نقطه عزیمت

* امور توفیقه یعنی اموری که لازم است از قبل شارع القا شود (کاظم خراسانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۹۴).

علوم جدید است و از منظر قرآن و روایات اسلامی فاقد مطلوبیت است؛ بنابراین نصوصی که به مطالعه آفرینش یا دعوت به فراگیری همه علوم دعوت می‌کنند، به علم معطوف به قدرت و تصرف در طبیعت معطوف نیستند. به همین دلیل، آیاتی که درباره طبیعت آمده، ناظر به مطالعه نشانه‌ای برای عبرت است و آیاتی که هم درباره تسخیر طبیعت آمده، نه ناظر به علوم جدید، بلکه به معنای استفاده‌ای ابزار و عاری از اسراف از طبیعت است. حتی سنتی‌ها برخلاف فهم متعارف، روایت معروف «اطلبوا العلم ولو بالصَّین» را بر علمی که باعث خشیت و خضوع در برابر خداوند می‌شود، حمل می‌کنند و کلمه «چین» در روایت را بیانگر اهمیت اهتمام اسلام به علم مطلوب می‌انگارند (همان، ص ۱۱۹).

همچنین هنگامی که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اطلبوا العلم ولو بخوض اللُّجَج»؛ دانش بجوید، ولو با فرورفتن در اعماق دریاها» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۷۵، ص ۲۷۷)، بیانگر اهمیت علم مطلوب است، نه آنکه فی‌المثل به علم غواصی نظر داشته باشد. در واقع مقصود از «علم» در این‌گونه روایات، همان چیزی است که امام صادق علیه السلام فرمود: «به خدا سوگند اگر حُسن بصری به چپ و راست عالم برود، علم را جز در خانه اهل بیت نخواهد یافت» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۱). امام باقر علیه السلام نیز در جای دیگر اضافه کرد: «هر دانش که از خانه ما صادر نشده باشد، باطل است» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۷۵).

روایات مذکور و ده‌ها روایت دیگر، با صراحت، تنها منبع و مأخذ مشروع علم واقعی را خاندان وحی و اهل بیت علیهم السلام می‌دانند و مؤمنان مجاز نیستند برای کسب دانش، در خانه هرکس بروند و به هر جا سرک بکشند.

البته روایاتی که به دریافت حکمت از هرکس حتی فرد منافق و گمراه

توصیه می‌کنند، مثل «الحکمة ضاله المؤمن فخذ الحکمه ولو من اهل النفاق» (نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۸)، به معنای حضور همیشگی علم نزد آنان نیست، بلکه گاهی چنین است؛ ولی به آنها متعلق نبوده و نزد آنان عاریه است.

در مساعدت این رویکرد، دلایل دیگری هم برای رد علوم جدید وجود دارد و آن اینکه اساساً تغییر در آفرینش، حرام است و باید از امور نوین که ریشه‌ای در تعالیم انبیا ندارد، پرهیز کرد؛ همان‌گونه که باید از تشبه به کفار پرهیز کرد و خود را در هلاکت نینداخت. به عقیده این گروه از روحانیون، سنت دارای اصالت، عمق، درخشندگی، حقیقت، ثبات و جاودانگی است و نقطه مقابل آن، بدعت (نوآوری) است که دارای بی‌ریشگی، شک، جهل و تباهی است و این از آن روست که منشأ سنت، وحی الهی است؛ ولی بدعت از رأی و هوای انسان بریده از وحی، ناشی شده است که هر روز رنگی نو می‌گیرد و پیوسته از جهلی به جهل دیگر روان می‌شود.

با این وصف می‌توان عمق تعارض اسلام را با تجدد و مبنای محوری آن یعنی سیر خطی پیشرفت و تکامل تاریخ که چیزی جز یک بدعت و نوآوری بزرگ در برابر همه مبانی، سنن، احکام الهی نیست و داعیه دگرگونی در نظام تشریح و تکوین خداوندی را دارد، دریافت. «فلیغیرن خلق الله» در سوره نساء، آیه ۱۱۸ و ۱۱۹ معنای عام و گسترده‌ای دارد و شامل هرگونه دگرگونی بدون نسبت با سنن الهی در هر مخلوقی می‌شود؛ از این رو، این آیه بیانگر حرمت دگرگونی در هر پدیده‌ای از پدیده‌های آفرینش اعم از

تشریح و تکوین بدون اجازه خداوند است.*

افزون بر این، تجدد در اساس نظری خود، تغییر و دگرگونی در سنن و آموزه‌های الهی است؛ علوم و فنون محصول آن نیز به طور همه‌جانبه در کار دستکاری در آفرینش و صنع متقن خداوند است. تجدد امری محدث است که بنا بر برخی روایات مانند «شرآلامور محدثاتها»، بدترین امور دانسته شده است و در سنت و سیره معصومین^{علیهم‌السلام} هیچ مقبولیتی ندارد. همچنین، متجددشدن یا دریافت تجدد و محصولات آن، همان تشبه به کفار است که در سنت اسلامی حتی تشبه به نوع و سبک سلام کردن اهل کتاب، حرام دانسته شده است.** با این حال، این موضع که بیشتر در عرصه علوم تجربی خود را نشان می‌دهد، در بیشتر اوقات و بنا به ضروریات زندگی جدید، نادیده انگاشته می‌شود و عملاً مقاومت نظری آنان را درهم می‌شکند؛ به همین دلیل، آنان نیز به طور کم‌وبیش از مزایای تکنولوژی‌های مدرن استفاده می‌کنند و درجه مقاومت خویش را تا سر حد استفاده نکردن از وسایلی مانند تلویزیون، کاهش می‌دهند. روحانیون سنتی نیز درباره علوم انسانی و چالش‌هایی که فراروی دانش سنتی ما آفریده است، کم‌توجه‌اند و به همان گفت‌وگوهای استطرادی فقه قدیم درباره سیاست،

* سیدعبدالله جزایری با ذکر روایتی مبنی بر نهی از سوار بر گاوشدن و شخم‌زدن زمین با الاغ، به دلیل اینکه گاو برای شخم‌زدن و الاغ برای سوارشدن در قرآن توصیف شده است، می‌گوید: استفاده عکس از آنها، برخلاف حکمت الهی و مصداق تغییر خلق الله است.

** آیت‌الله مرحوم میرزا جواد تبریزی درباره دلیل حرمت تغییر جنسیت از مرد به زن و به عکس، می‌نویسد: چون این عمل از موارد تغییر در آفرینش خداوند است؟.

قناعت می‌ورزند. سیاست در فقه گذشته، ماهیتی بسیط دارد و معمولاً در حاشیه مسائل اصلی فقه عمومی مطرح می‌شود و ممکن است مبانی آن در ابواب گوناگون فقه، نادیده انگاشته شود و یا دستخوش تغییر گردد.

گروه دوم، بسیاری از روحانیون سنتی‌اند که همانند گروه اول درباره دنیای جدید نمی‌اندیشند و بیشتر مانند سکولارهای مسلمان، میان علوم مربوط به هدایت انسان و علوم مربوط به معیشت آدمی، تفکیک می‌نهند. این گروه بهره‌مندی از علوم جدید را برای سامان‌دادن زندگی آدمی ضروری می‌دانند و در نهایت، اعتقادی به تولید علم دینی ندارند؛ با این تفاوت که اینان برخلاف سکولارهای مسلمان که تنها راه حل را پیوستن به جریان علم جهانی می‌دانند، به فقه و توانایی‌های آن نیز در سامان‌دهی بسیاری از امور مؤمنان در عصر جدید اعتقادی وافر دارند. کم‌توجهی به فلسفه اجتماعی و سیاسی اسلام، مقدم‌دانستن فعالیت‌های فرهنگی بر فعالیت‌های سیاسی و حساسیت زیاد به بدعت‌ها و تبلیغات سوء اعتقادی دشمنان اسلام، از جمله مهم‌ترین اصول اعتقادی این گروه از سنتی‌ها به حساب می‌آید. همچنین از نظر اینان، امامت شیعی با فرارسیدن عصر غیبت امام مهدی عج، همانند گذشته استمرار نمی‌یابد و ولایت اجتماعی دین در دوران غیبت به امور حسبه محدود می‌شود؛ بنابراین سیاست از منظر این گروه همانند اخبارگرایان، نه به عنوان شاخه‌ای مستقل، بلکه گفت‌وگویی فرعی در کلیت فقه است که بیشتر بر مدار حاکمیت سلطان جائر می‌چرخد. جائر در ادبیات سیاسی فقه سنتی، دربرگیرنده سه‌گونه حکومت؛ یعنی جائر موافق (سلطان شیعی)، جائر مخالف (سلطان سنتی) و جائر کافر است و فقیه برحسب مبانی خاصی که درباره موقعیت شیعیان در عصر غیبت دارد، با

چنین حکومت‌هایی تعامل می‌ورزد (صاحب جواهر، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ص ۱۹۱)، با این تفاوت که بیشتر آنان نظام سیاسی جمهوری اسلامی را مصداق حکومت شرعی دانسته، آن را مشمول دولت جائر نمی‌دانند. با این حال، چون از سیاست دوری می‌گزینند، تلاش می‌کنند بیش از آنکه با آن تعامل کنند، با آن به استناد این حدیث مروی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «و صانع‌المنافع بلسانک و اخلص تمام ودک للمؤمن»، مصانعه بورزند. مصانعه نوعی دادوستد با دولت است که به مؤمنان، نفعی بسیار و به دولت، نفعی حداقل می‌رسد.

۲. رهیافت دوم: تهذیب‌گرایان و نوسازی نظریه‌های علوم انسانی

تهذیب‌گرایی در علوم انسانی، نامی است که نگارنده بر نظر آیت‌الله مصباح یزدی و نیز شارحان فکری‌اش در مجلاتی مانند «حوزه و دانشگاه»، «معرفت» و «معرفت فلسفی» و نیز نهادهایی مثل پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (با مدیریت علیرضا اعرافی) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام نهاد است. این جریان که در حوزه علمیه قم جریانی رو به رشد است، معمولاً با دو طرز تفکر درباره تعامل با علوم جدید مخالف می‌ورزد: ۱. دیدگاه گروه اندکی از سنتی‌های حوزه که به گونه‌ای افراطی، هرگونه دستاورد علمی بشر را به دلیل تولید نضج آنها در دیگر فرهنگ‌ها غیرقابل استفاده می‌دانند؛ ۲. گروهی که بدون تأمل در سازگاری علوم با ارزش‌ها و فرهنگ جامعه اسلامی، تمامیت آن علوم را می‌پذیرند. با این حال، تهذیب‌گرایان در کنار فرهنگستان علوم اسلامی با دو برنامه گوناگون؛ ولی با رویکردی مشترک که پی‌ریزی زیرساخت‌های علمی حکومت اسلامی است، اذهان بسیاری را متوجه خود کرده‌اند. این جریان که

عقبه فلسفی خود را مدیون تلاش‌های علمی آیت‌الله مصباح یزدی می‌داند، تاکنون بر نقد و نوسازی نظریه‌های علوم انسانی، متمرکز شده، تلاش زیادی برای تبیین مبانی فلسفی و روش‌شناسی علوم انسانی به عمل آورده است، با این تفاوت که تهذیب‌گرایان از راه نقد نظریه‌های غرب در این رشته‌ها و افزودن تئوری‌های اسلامی بر آنها به دنبال نوسازی علوم انسانی اسلامی‌اند و اندیشمندان فرهنگستان علوم اسلامی، علوم انسانی موجود را از اساس، برخاسته از فلسفه مادی می‌دانند و به دنبال تأسیس دانش‌هایی کاملاً متفاوت با دانش‌های غربی‌اند. دعاوی تهذیب‌گرایان حوزه علمیه قم درباره اسلامی کردن دانش‌های انسانی بر پیش‌فرض‌های خاصی درباره علم و دین استوار است که مبانی آنان را در این باره توضیح می‌دهند:

۱-۲. پیش‌فرض‌هایی درباره علم

تهذیب‌گرایان برخلاف نگاه پوزیتیویست‌ها به علم که آن را امری کاملاً حسی و مجرد از فضای انعقاد و پرورش خود می‌دانند، دانش را نه امری محض و ناب، بلکه مسبوق به ارزش‌ها و نظریه‌ها می‌دانند؛ یعنی امکان تولید فرضیه، تئوری و نظریه محض وجود ندارد و واقعیت امر نیز نشانگر دخالت دیدگاه‌های فرهنگی، مبانی فکری و نظری در تئوری و نظریه‌های علوم انسانی است؛ بدین ترتیب اگر بپذیریم علوم همواره با توده‌ای از پیش‌فرض‌های ارزشی و فرهنگی مقرون‌اند، آنگاه راه را برای هر مکتب ارزشی از جمله اسلام در تأثیرگذاری بر دانش، هموار کرده‌ایم. گرچه امکان تحقیق علم و معرفت محض وجود دارد؛ ولی آنچه در عرصه واقعیت اتفاق

می‌افتد، از این امکان پیروی نمی‌کند (همان، ۱۳۷۸، ص ۶۹).

۲-۲. پیش‌فرض‌هایی درباره دین

مهم‌ترین پیش‌فرض تهذیب‌گرایان درباره دین، مسئله انتظار از دین است. از نظر این گروه؛ اولاً، انتظار ما از دین چیزی نیست که خود تعیین کنیم، بلکه خود دین نیز در این باره به ما خط می‌دهد؛ ثانیاً، قلمرو معارف دین، وسیع‌تر از حوزه فردی است و شامل ابعاد دیگر زندگی انسان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی می‌شود؛ ثالثاً، دین امری جامع، ماندگار، مستمر و ثابت است؛ رابعاً، زبان دین، زبانی واقع‌نماست، نه نمادین (همان، ص ۷۲).

وجود چنین پیش‌فرض‌هایی درباره علم و دین که معمولاً در ادبیات همه تهذیب‌گرایان بدان تصریح می‌شود، باعث می‌شود آنان از نوعی همپوشانی در قلمروهای مشترک میان علم و دین سخن بگویند. از نظر آنان رابطه علم و دین، رابطه عموم و خصوص من‌وجه است و آنچه در محدوده اسلامی شدن قرار می‌گیرد، همان بخش من‌وجه یا مشترک آنهاست که باید مورد توجه مسلمانان قرار گیرد؛ به عنوان مثال، مسائل و موضوعات فراوانی در علم سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی و روانشناسی وجود دارد که در دین نیز در قالب گزاره‌هایی درباره آنها سخن به میان رفته است که نشان می‌دهد دین نیز درباره مسائل مدنی و انسانی، نظری ویژه دارد و به طور قطع با پیش‌فرض‌های علوم انسانی در غرب متفاوت و گاهی متضاد می‌نماید. افزون بر این، به‌کارگیری روش اجتهادی در برخی علوم انسانی نیز راه دیگری برای اسلامی‌کردن علوم انسانی محسوب می‌شود. گرچه روش‌ها عرفی و عقلانی به نظر می‌آیند و برحسب شرایط

تاریخی دچار قبض و بسط می‌شوند؛ ولی به‌کارگیری روشی سنتی که در نظام دانایی خاصی تولید شده است، می‌تواند ما را در اسلامی سازی دانش یاری رساند؛ بنابراین اگر علوم انسانی را در مقام تولید با فرضیات و نظریات بنیادین در فرهنگ اسلامی هماهنگ کنیم، چنین علومی را اسلامی کرده‌ایم؛ ولی آنچه اهمیت دارد آن است که این حادثه فقط در عرصه علوم انسانی رخ می‌دهد؛ چون مسائل مشترک در حوزه «علم و دین» و «علم و فرهنگ» بیشتر در قلمرو علوم انسانی قرار می‌گیرد. البته این مسئله به معنای بی‌تفاوتی و یا بی‌ارتباطی دین به عرصه علوم تجربی نیست. به‌طور یقین، دین به شکلی متفاوت‌تر از آنچه در عرصه علوم انسانی گفته شد، با علوم تجربی رابطه برقرار می‌کند. در اینجا نیز کاربرد علوم تجربی باید براساس مبانی و ارزش‌های انسانی و اسلامی صورت گیرد و اهدافی مخرب و سلطه‌جویانه به دنبال نداشته باشد. همچنین، در نوع انتقال این علوم که لوازم فرهنگی خاصی به دنبال دارند، باید دقت شود و ارزش‌های اسلامی در نظر گرفته شوند. در علوم انسانی این بازسازی می‌تواند از مرحله انتخاب مسئله در علم شروع شود و تا نظریه‌پردازی و تأسیس رشته جدید علمی و حتی ایجاد انقلابی علمی به پیش رود (همان، ص ۷۹).

از این رو، با توجه به حاکمیت مبانی معرفتی و ارزشی در جامعه، اسلامی کردن علوم نزد تهذیب‌گرایان، به معنای سازگاری این علوم با مبانی معرفتی و ارزشی است؛ در یک کلام به معنای شکل‌دهی ساختار علوم براساس معارف و ارزش‌های مورد پذیرش دین اسلام است. این مسئله هرگز به معنای بی‌توجهی و یا حتی کم‌توجهی به دستاوردهای بشری نیست، بلکه استفاده از آنها با کنارزدن عناصر پنهان و آشکار فرهنگی و ارزشی حاکم بر آن و گزینش

آن دسته از مقولات قابل دفاع و معتبر و شایان استفاده در فرهنگ خودی و جایگزین کردن و یا افزودن مبانی معرفتی، ارزشی و فرهنگی اسلامی به آن کاملاً امکان‌پذیر و معقول است (همان، ص ۸۱). البته در مواردی که میان محتوای دین با محتوای علم تعارضی رخ دهد، باید بر این نکته تأکید کرد که اگر واقعاً علم، حقیقتی را بازگو نماید که کاملاً مطابق با واقع باشد، به طور یقین با دین به تعارض نمی‌افتد؛ زیرا دین چیزی را که برخلاف حقیقت باشد، بر ما عرضه نمی‌کند. در غیر از این موارد باید در نسبت‌دادن مورد تعارض به دین یا علم، احتیاط کرد؛ به ویژه آنکه اغلب مطالب علمی و ظنی، بر احتمالات تأییدشده بنا شده‌اند؛ بنابراین کسی که به دین معتقد است، نمی‌تواند دین را در علوم انسانی - آنگاه که با محتویات دین مرتبط است - دخالت ندهد؛ به همین دلیل باید در قبال علوم انسانی جدید، بر اساسی دینی ایستاد و سپس به رد و یا نقد نظریات رقیب پرداخت. لازمه این کار نیز آن است که ابتدا باید نظریات غربی را آموخت و سپس به نقد آنها پرداخت.

چیزی که امروزه در همه آموزش‌های مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع و برخی نهادهای دیگر به اجرا درمی‌آید - آموزش و آشنایی با دانش‌هایی مانند علوم سیاسی و جامعه‌شناسی در این مؤسسات - به قصد فهم نظریه‌های سیاسی و تبعاً بهره‌مندی از ظرفیت و توانمندی آنها در سامان‌دهی مدنیت جدید نیست، بلکه به قصد رد یا پالایش آنها صورت می‌گیرد و بدین ترتیب به همه آموزش‌های آنان خصلتی ایدئولوژیک می‌بخشد.

۳. رهیافت سوم: بنیان‌گرایان و اسلامی‌سازی همه علوم

بنیان‌گرایی - و نه بنیادگرایی - عنوانی است که نگارنده بر رهیافت سوم نهاده است. این رهیافت که با بنیان‌های تمدن غرب به مخالفت می‌پردازد، خواستار بنیان‌گذاری تمدن جدیدی است که بر ولایت خداوند می‌چرخد. رهیافت مذکور که با محوریت سیدمیرالدین حسینی شیرازی (۱۳۲۲-۱۳۷۹ شمسی) و با حمایت‌های معنوی آیت‌الله راستی کاشانی با تأسیس دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی به وجود آمد، از معدود جریان‌های فکری درون حوزه علمیه قم است که علاوه بر نفی کلیت مدرنیته، می‌کوشد بدیلی برای آن طراحی کند. مدرنیته از نظر فرهنگستان، همانند آفرینش شجره ممنوعه، وجود ابلیس و دیگر پدیده‌های شرّ، نوعی امتحان الهی است که بر مدار ولایت خداوند نمی‌چرخد و بزرگ‌ترین ارتداد عصر غیبت به حساب می‌آید. مدرنیته چون بر بنیان‌های حسی و غیرالهی سامان یافته است، همواره به اقامه کفر و الحاد می‌پردازد و جریان ابلیس در تاریخ را سرپرستی می‌کند. از آنجا که اقامه دین در ذیل مدرنیته امکان ندارد، باید از مدار آن خارج شد و با انحلالش در الگویی دیگر، به اقامه دین پرداخت. اقامه دین نیز نیازمند تدوین فلسفه‌ای جدید به نام فلسفه‌شدن اسلامی است که بنیان تولید علوم جدید اسلامی را پی‌ریزی می‌کند. فلسفه‌شدن اسلامی که چیزی غیر از فلسفه ملاصدرا و در تقابل کامل با فلسفه غربی قرار دارد، مهم‌ترین پروژه فکری فرهنگستان است تا از رهگذر آن به تولید علوم انسانی و تجربی بر مدار ولایت خداوند دست یابد. گرچه فرهنگستان به دلیل علاقه و اصرار بر احراز حجیت و استناد به دین، به سنت‌گرایان قم نزدیک می‌شود؛ ولی با متحجرخواندن آنان، از آنها فاصله

می‌گیرد (مرعشی، ۱۳۷۸، ص ۴۷). از نظر فرهنگستان، فقه سنتی فقط در قلمرو احکام فردی، جریان تعبد به وحی را قاعده‌مند می‌کند و توانایی بازآفرینی احکام مناسب با مهندسی کلان جامعه را ندارد. اقامه دین - و نه عمل به فقه - نیازمند گسترش فقه و تسری جریان تعبد به دین، حتی در حوزه مهندسی تکامل اجتماعی است که در ذیل فقه تعبدگرای سنتی به دست نمی‌آید.

شخصیت محوری این جریان - یعنی سیدمنیرالدین شیرازی - وقوع انقلاب اسلامی را بدون تعمق فرهنگی، پروژه‌ای ناتمام می‌دانست و آن را به معنای دگرگونی در معادلات علوم، تفسیر می‌کرد. از نظر ایشان، همه علوم در تئوری‌های غربی و ساختمان ذهنی کفار محصورند و طبق عادت، در همان فضا اما و اگر می‌کنند و بیش از نظر، دغدغه اجرا دارند. وضعیت جهانی دانش، فضایی به وجود آورده است که آنها تصور نمی‌کردند بتوان منطق جدیدی برای علوم تأسیس کرد که پیش‌فرض‌ها و روش محاسبه و در نهایت اعلام نتایج، بنایی حسّی نداشته باشد. انقلاب اسلامی از منظر آنها در همان فضای حسّی فرود آمده بود و نمی‌توانست گستاخی خود را تا عمق علوم پیش ببرد؛ بنابراین در ماجرای انقلاب فرهنگی و تعطیلی دانشگاه‌ها، روزی سیدمنیرالدین خدمت امام علیه السلام رسید و گفت: «به عنوان مثال، پیش‌فرض‌های روان‌شناسی کنونی، حسّی است و ایمان و علم را مادی محض و محصول ماده ذکر می‌کند. انگار که این مقولات را از قبیل سیب و پرتقال در نظر می‌گیرد که خواصش برآمده از خواص ماده است» (همان، ۲۷۷).

گرچه امام خمینی پذیرفت که حس در همه علوم جدید، اشراب شده است؛ ولی به دلیل واهمه از رهاشدن محافل دانشگاهی به دامن گروهک‌ها، دستور

بازگشایی دانشگاه‌ها را داد و به ما توصیه کرد که کار خودمان را به فرجام برسانیم (همان).

دعاوی مهم ولی مبهم سیدمنیرالدین در شرایط پرتلاطم اوایل انقلاب، به درستی درک نمی‌شد و او بر خود فرض کرد تا با راه‌اندازی مکانی به تبیین ایده‌های خود بپردازد؛ بر این اساس، به عنوان اولین قدم، نخستین مجمع مقدماتی فرهنگستان را در قم برگزار کرد و آن را سرآغازی بر فعالیت دوره بیست‌ساله خود دانست. راه‌اندازی فرهنگستان، به معنای آن بود که او پروژه امام خمینی علیه السلام را که فقیه عادل می‌تواند جریان امور را سامان دهد، کامل نمی‌دانست و با جلوگیری از استنادش، به سمت اسلامیت موضوع و روش رفت و با راه‌انداختن حرکتی نرم‌افزاری، مسیر دیگری برگزید. در واقع، او معتقد بود که صرف به قدرت رسیدن فقیه عادل، کفایت نمی‌کند؛ علاوه بر حاکمیت فقیه، باید روش‌ها و شیوه‌هایی که اعمال می‌شود، تهذیب شوند. از نظر وی علوم که پس از رنسانس تولید شده است، بر پیش‌فرض‌های حسی تکیه دارند و راندمان آنها راندمانی حسی است و انقلاب اسلامی نمی‌تواند در بستر این علوم به احراز حجیت نایل آید. البته سیدمنیرالدین در آغاز کار به اقتصاد روی آورد و دعوی کلی خود را به این حوزه کاهش داد. بی‌شک علاقه شخصی او به مباحث اقتصادی، در همان جزوه «جو تعادلی» پیش از انقلاب و نیز تصور رایج آن روز انقلاب که مهم‌ترین مسئله جمهوری اسلامی، بنای اقتصاد بر کلیت اسلام است، در این مسئله بی‌تأثیر نبود. البته تلقی بدوی از اسلامی شدن اقتصاد، همان عدم تعارض مدل برنامه محصولات اقتصادی با فقه بود که از نظر سیدمنیرالدین، برای اسلامی شدن اقتصاد کفایت نمی‌کرد. وی معتقد بود همه مدل‌های سوسیالیستی و

لیبرالیستی اقتصاد، غیراسلامی است و نمی‌توان آنها را اسلامی کرد. باید وارد اسلامیت مدل و سیستم شد. البته نقد او به هریک از دو سیستم، از نوع نقدهای مارکس نسبت به سرمایه‌داری نبود، بلکه نقد او بر مبانی حسی آنها می‌چرخید. تأمل سیدمنیرالدین در سیستم اقتصادی اسلام، منشأ تحولی در تفکر او و گسترش چنین تفکری به دیگر حوزه‌های معرفتی و اجتماعی شد؛ یعنی ما برای رسیدن به اقتصاد اسلامی، نیازمند طرح جامعی هستیم که در آن همه عرصه‌های برنامه‌ریزی اجتماعی به طور هماهنگ اتفاق بیفتند؛ یعنی طرح فراگیری که در آن، فرهنگ، سیاست و اقتصاد به عنوان شاکله اصلی جامعه، هماهنگ به سمت اسلامیت حرکت کند.

برخلاف جریان دوم که بیشتر به نقد و نوسازی نظریه‌های علوم انسانی می‌پرداخت و آثار زیادی نیز در این باره منتشر کرد، فرهنگستان علوم اسلامی از نظر کمیت گسترش چندانی نیافت و بیشتر گفت‌وگوهای محتوایی آنان به مباحث بنیادین فلسفی و روش‌شناختی که از نظر آنان ریشه جدایی تفکر اسلامی از تفکر غربی است، کشیده شد و ادعای اسلامی‌سازی علوم انسانی، گام به گام به اسلامی‌سازی همه رشته‌های علوم از دانش‌های تجربی تا فلسفه و منطق سرایت کرد. این جریان معتقد است با تأسیس فلسفه‌ای جدید به نام فلسفه‌شدن اسلامی، به روش‌های نظریه‌پردازی و مدل‌سازی در همه علوم دست یافته است. بیشتر آثار فرهنگستان علوم به ویژه سخنرانی‌ها و گفت‌وگوهای سیدمهدی میرباقری که پس از مرگ سیدمنیرالدین شیرازی مرجعیت فکری این جریان را بر عهده دارد، به صورت جزوه منتشر شده است. از آثار منتشرشده می‌توان به کتاب «رابطه منطقی دین و علوم کاربردی»، نوشته علیرضا پیروزمند

(پیروزمند، ۱۳۷۶) اشاره کرد که اثری روشمند در تبیین دیدگاه‌های فرهنگستان در این باره به حساب می‌آید و ما نیز در ادامه بحث، به این اثر بیشتر اشاره می‌کنیم. مهم‌ترین مبانی فرهنگستان در نقد نظریات رقیب و اثبات دعاوی خود، مبانی دین‌شناسانه‌ای است که به طور معمول در همه ادبیات آنان مورد اشاره قرار گرفته است. از نظر پیروزمند، علم معصومین علیهم‌السلام غیر حصولی است و معصوم علیه‌السلام، علم خویش را به صورت دفعی و از راه اعطای خداوند متعال که به واسطه معصوم قبلی صورت می‌گیرد، کسب می‌کند.

این نظر که گزاره‌ای مورد قبول همه حوزویان به حساب می‌آید، آنگاه که در ادبیات متفکران فرهنگستان قرار می‌گیرد، به ثمراتی منتج می‌گردد که گاهی از اجماع حوزویان خارج می‌شود:

الف) کامل بودن دین، مهم‌ترین ثمره نظر مذکور است. اسلامی که از قرآن و عترت سیراب شود، کامل و غنی است و برای رفع نقص خود، به هیچ‌چیز و هیچ‌کس در هیچ زمانی احتیاج ندارد؛ چون فرض بر این است که علم صاحب شریعت، کامل است و آنچه را در سعادت و شقاوت مردم دخالت دارد، می‌داند. اسلام دین خاتم است و حکمت شارع مقدس، ابلاغ آنها را برای استفاده همه نسل‌ها اقتضا می‌کند.

ب) ولایت تاریخی دین، ثمره‌ای است که فرع بر کامل بودن دین است. در واقع دینی کامل است که قدرت سرپرستی بشر در همه تاریخ را داشته باشد. اگر دین بخواهد سرپرستی هدایت حتی یک نسل را بر عهده گیرد، باید نظر خود را در همه زمینه‌هایی که آن نسل با آن روبه‌رو بوده و نوع تصمیم‌گیری در آن موارد که در هدایت و گمراهی آنان مؤثر است، ابراز کند. اگر قرار باشد دینی،

دین خاتم باشد، باید مشابه همین توانایی را در طول تاریخ دارا باشد و نسبت به نیازها و مشکلات جدیدی که بشر در هر عصری به تناسب با آن روبه‌روست، پاسخگو باشد.

ج) برخلاف ایده صامت‌بودن دین، وحی اسلامی از راه حضور روحانی امام معصوم علیه السلام در متن زندگی ما استمرار می‌یابد. روح ملکوتی معصومین علیهم السلام، آزاد است و قدرت القا، تفهیم و هدایت دارد. گرچه میزان بهره‌مندی ما از وجود معصومین علیهم السلام به شکل عصر حضور نیست؛ ولی ولایت تکوینی و تشریحی امام زمان علیه السلام، واسطه نزول هر خیری در کلیت عصر غیبت است.

دین باید قدرت سرپرستی همه‌جانبه تاریخ را داشته باشد تا قابل تبعیت در همه زمان‌ها گردد. این را هر عقل سلیمی تصدیق می‌کند که اگر کسی یا چیزی قدرت راهبری ندارد، دنباله‌روی از آن صحیح نیست. زمانی دین چنین قدرتی خواهد داشت که کامل، بی‌نقص، هماهنگ (به دور از هرگونه اختلاف)، ثابت (بدون هرگونه تغییر)، گویا و غیرصامت باشد. این مسئله زمانی ممکن است که صاحب شریعت به دور از شائبه هرگونه سهو و خطا باشد و در علم او نقص و ضعفی راه نداشته باشد؛ یعنی معصوم باشد و علم او لدنی (غیرحصولی) و منبعث از منبع غیب باشد (همان، ص ۱۲۱).

با تکیه بر چنین مبانی دین‌شناسانه‌ای است که فرهنگستان علوم اسلامی معتقد است دین باید سرپرستی هر مسئله‌ای را که عدل و ظلم در آن راه دارد و در سعادت و شقاوت مردم دخیل است، به دست بگیرد؛ مانند روابط فردی و اجتماعی و مسائل مادی و معنوی، هرچند این سرپرستی به معنای بیان جزئیات و ذکر مصادیق نباشد (همان، ص ۱۲۴).

سرپرستی دین نیز بدین معناست که باید فرهنگ، سیاست و اقتصاد به عنوان شاکله اصلی جامعه، هماهنگ به سمت اسلامیت جامعه یا همان «مدنیت تکاملی» حرکت کند و از مدار فلسفه حس‌گرایانه علوم غرب خارج شوند؛ ولی آنچه در اثبات چنین محدوده‌ای فراخ برای دین اهمیت دارد آن است که با حمایت چه دانشی می‌توان از سیطره تمدن غرب خلاصی یافت و برخلاف غرب، تمدنی بر مدار ولایت الهی بنیان کرد؟ (میرباقری، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰) پاسخ فرهنگستان، همان نظر تدوین فلسفه‌شدن اسلامی یا فلسفه عمل اسلامی است که بنایی غیرحسی دارد. اصرار بر پیگیری این نظر بیشتر در مقابل چند گزینه دیگر است که در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی برای اسلامی کردن همه امور از جمله سیاست، مطرح می‌شد (همو، ۱۳۷۹، ص ۲):

۱-۳. کفایت فقه جواهری برای اسلامی کردن جامعه

مفروض این نظریه که ساده‌ترین شکل اسلامی کردن جامعه به حساب می‌آمد، این بود که فقه جواهری پاسخگوی همه نیازهای اجتماعی و سیاسی ماست و ما می‌توانیم با گماردن کارگزاران و کارشناسان عادل و ملتزم به احکام فقهی، به اسلامی شدن امور اجتماعی و سیاسی برسیم. از نظر طرفداران این نظریه، التزام متصدیان امر به فقه و نیز کنترل احکام و قواعد موضوعه به وسیله شورای نگهبان، جهت انتساب نظام سیاسی به اسلامیت کفایت می‌کرد و می‌توانست ما را در بنای دولتی دینی یاری رساند؛ ولی تجربه سه دهه، فرهنگستان را قانع کرد که این نظر و روند هرگز نتوانسته است جریان فقاقت اسلامی را در سازوکار اجتماعی محقق سازد. این روند

بیش از آنکه به اسلامیت فرهنگ بینجامد، به اسلامیت سیاست منتهی شده است؛ به عبارت دیگر، در کش و قوس عملیاتی شدن این الگو، استناد فرهنگی به دین تحقق نیافته، فقط ساختار سیاسی قدرت به دلیل حاکمیت ولی فقیه بر آن، مشروعیت دینی یافته است (همان، ص ۳-۵).

۳-۲. فعال کردن فقه جواهری و تکتربخشیدن به فقیهان در ساختار قدرت

از منظر حامیان این نظریه، فقه جواهری با ساختار و روش موجودش، توانایی چندانی برای همه حوادث پیشامد ما ندارد و صرف التزام عملی کارگزاران به احکام و تعالیم فقه موجود، گره‌ای از کار نمی‌گشاید. ما نیازمند گسترش فقه جواهری به ویژه توسعه و تکامل روش آن، یعنی اصول فقه و نیز استقرار فقیهان - کارشناسان فقیه، نه کارشناس آگاه به احکام فقهی - بر امور هستیم.

۳-۳. اسلامی‌شدن کارشناسی و نه کارشناس

نظریه سوم ضمن پذیرش جزئی دیدگاه دوم، بیش از آنکه به تغییرات در سطح مدیران علاقمند باشد، به تغییر «کارشناسی و روش‌های اداره جامعه» و طبعاً اسلامی‌کردن آنها توجه دارد. از نظر فرهنگستان، روش اداره جامعه، «اسلامی» و «غیراسلامی» دارد و باید «تحلیل»، «روش» و «کارشناسی» برای تدبیر امور، اسلامی شود. البته در نوع و کمیت جریان اسلامیت، اختلاف دیگری وجود دارد که عملاً مسیر دو مؤسسه آموزشی و پژوهشی در حوزه علمیه قم را جدا می‌سازد: ۱. مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی علیه السلام که به وسیله آیت‌الله مصباح یزدی اداره می‌شود، با کاهش مسئله اسلامی‌کردن روش‌ها به حوزه علوم انسانی، می‌کوشد پس از آشنایی با علوم انسانی موجود در مغرب زمین، آن

علوم را بر مبانی دینی عرضه و سپس آنها را پالایش کند. در واقع، از میان علوم موجود فقط علوم انسانی - و نه تجربی - ظرفیت اسلامی شدن دارند؛ بنابراین می توان با تغییراتی در مبانی انسان شناختی و معرفتی آنها، علوم انسانی اسلامی تولید کرد و بدین ترتیب، خود را از سیطره علوم انسانی غربی خلاص کرد؛ ۲. فرهنگستان علوم اسلامی روش های مذکور در اسلامی کردن جامعه را که معمولاً بر مدار فقه جواهری می چرخد، نمی پسندد. روش های پیشین، صرف احراز عدم مخالفت قطعی علوم و محصولات جدید با احکام فقهی را ملاک تأیید یا تکذیب بهره مندی از آن علوم و محصولات می دانستند و به همین میزان در احراز حجیت، بسنده می کردند، در حالی که پذیرش این پیش دانسته که باید پیش از ظهور حضرت حجت علیه السلام، در همه امور و شئون زندگی احراز حجیت کرد، فرهنگستان علوم اسلامی را قانع می کرد احراز حجیت، نیازمند موافقت قطعی است و نه عدم مخالفت (همان، ۱۳۸۰، ص ۸).

از نظر فرهنگستان، پذیرش نظریه اخیر، به معنای تنگ کردن عرصه بر اجرای احکام اولیه و مبتلی کردن جامعه به تولید و تکثیر احکام ثانویه است و این به معنای از کار انداختن شریعت در حوزه مصالح و اضطرابات جامعه است. به همین دلیل فرهنگستان برخلاف مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی علیه السلام که فقط علوم انسانی را مد نظر قرار می داد، معتقد است مجموعه علوم - حتی علوم پایه و علوم محض - اسلامی و غیراسلامی دارد. باید کوشید علم هماهنگ با دین، تولید کرد و از علم تولید شده بعد از رنسانس که بر فلسفه و اخلاق حسی متکی است، حذر کرد (همان، ص ۹).

علاوه بر تحول در علم و ضرورت دستیابی به علم جدید، فقه موجود

نیازمند توسعه است. توسعه فقاہت غیر از افزایش کمی آن است. معنای افزایش کمی فقه این است که ما با همان روش و متد قبلی، مسائل جدیدی را بررسی کنیم و به پاسخ‌های نوین برسیم. گرچه متد کنونی فقه یعنی اصول فقه، «تعبد به وحی» را قاعده‌مند می‌سازد و پای تأویل به رأی هنگام تفسیر را قطع می‌کند؛ ولی این روش برخاسته از فقهی است که فقط می‌تواند مسائل خرد فردی و اجتماعی را حل و فصل کند. فعال‌کردن فقه موجود برای برنامه‌ریزی تنظیمات کلان اجتماعی، نیازمند توسعه و تکامل در اصول فقه است که تاکنون رخ نداده و باید به وقوع بپیوندد.

در نهایت، ابزار و روش‌های اداره جامعه باید اسلامی شوند تا در فرجام این سه تحول، جامعه اسلامی شود. بدین ترتیب «توسعه فقاہت، اسلامی شدن مطلق علوم و اسلامی شدن روش اداره»، راهکار فرهنگستان در مفهوم کلان انقلاب فرهنگی و وجه ممیزه آن از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام است. تأکید این مؤسسه آن است که عده‌ای از عالمان دینی با علوم روز آشنا شوند، سپس علوم انسانی را پالایش کنند. قطعاً حاصل این فکر، همان چیزی است که شما در محصولات دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و پژوهشگاه امام خمینی علیه السلام می‌بینید، در حالی که ما معتقدیم مشکل فقط در علوم انسانی نیست، در ریاضیات هم هست. این علوم، هم اسلامی و هم غیراسلامی دارند. آنچه پس از رنسانس اتفاق افتاده، غیراسلامی است. کاربری این علوم هم غیردینی است. استفاده از این علوم برای ما مسلمانان کارآمدی ندارد. مهندسی اجتماعی بر پایه این علوم به نتیجه دینی ختم نمی‌شود (همان، ص ۱۳-۱۴).

بدین ترتیب، فرهنگستان علوم اسلامی می‌کوشد از وضعیت کنونی عالم که

در سیطره مدرنیته است، گذر کند و به تمدن تمام‌عیار اسلامی دست یابد؛ ولی آنچه ارکان چنین تمدنی - که معمولاً در ادبیات فرهنگستان با عناوین دیگری مثل «مهندسی نظام اجتماعی»، «نظام ولایت اجتماعی» و «مهندسی اسلامی جامعه» نیز به کار می‌رود - را برای اسلامی شدن، هماهنگ می‌کند، فلسفه‌ای است که معقولیت نظری تمدن اسلامی را بر مبنای دین سامان می‌دهد. این فلسفه که «فلسفه‌شدن اسلامی» نام دارد، زیربنای مهندسی تمدن اسلامی است تا برخلاف تجربه مدرنیته، بنیان‌های نظری، تمدنی هماهنگ با دین را پی‌ریزی کند؛ از این رو، این فلسفه به تغییرات اجتماعی یا «شدن» ناظر است و می‌خواهد این تغییرات را ذیل یک سازماندهی خاص قرار دهد که نتیجه‌اش «مدنیت تکاملی» براساس دیانت است. در واقع این فلسفه به جای اینکه به چرایی عالم ناظر باشد و از این سخن بگوید که آیا این عالم را خدا آفریده است یا خیر؟ آیا این عالم، مخلوق است یا مستقل؟ از برقراری نسبت‌ها سخن می‌گوید و فراتر از چرایی و چیستی عالم، به تغییر و چگونگی تحقق در عینیت جامعه نظر دارد؛ یعنی فلسفه صدرایی، فلسفه «بودن» است و برای حل مشکلات کنونی ما به کار نمی‌آید. فلسفه صدرایی در همان فضای قدیم گام برمی‌دارد و درصدد بازکردن گره از چرایی و چیستی عالم است و فیلسوف صدرایی خود را عهده‌دار کنترل عینیت و سرپرستی علوم و جامعه نمی‌داند. فلسفه‌شدن، فلسفه‌ای غیرصدرایی است که برای خود وظیفه و رسالتی جدید تعریف می‌کند تا بنیان نظری عمل اسلامی در جامعه را تأسیس کند:

فلسفه صدرایی در مقام تحلیل هستی می‌ماند و توان تحلیل چگونگی را ندارد. همچنان‌که علامه طباطبایی^۱ در اصول و فلسفه روش رئالیسم،

می‌فرماید: فلسفه راجع به احکام کلی وجود یا موجود سخن می‌گوید و نسبت به موضوعات متعین، قضاوتی ندارد. حداکثر وجود یا عدم وجودش را اثبات می‌کند یا اینکه از محصولات بعضی از علوم به عنوان صغریات فلسفی نه کبرای استدلال استفاده می‌نماید و بدین صورت در حد تنزل یافته‌ای با علم دادوستد می‌کند؛ به همین دلیل، رسالت فلسفه اسلامی نه تحلیل جزئیات مربوط به زندگی، بلکه تحلیل کلیات است. جزئی از نظر فلسفه، علمی نیست؛ چون یقین درباره آن محقق نمی‌شود: «الجزئی لایکون کاسبا ولا مکتسبا». این از اصول منطقی حاکم بر فلسفه اسلامی - ارسطویی است. از نظر فیلسوف مسلمان، اداره، یک امر کارشناسی است که باید آن را به علوم روز سپرد و از حیطة وظایف فلسفه خارج است (همان، ص ۱۸-۱۹).

این موضوع در حالی است که فلسفه‌شدن، نه فلسفه تحلیل هستی، بلکه فلسفه‌ای است که می‌خواهد روند تغییرات و عوامل حاکم بر آن را شناسایی کند تا بتواند فلسفه علوم شود؛ بدین ترتیب، عینیت را از راه روش علوم، روش برنامه‌ریزی و ورود فقه به عرصه توسعه و نظام‌سازی کنترل کند؛ همچنان‌که در غرب، فلسفه جدیدی تولید می‌شود تا عهده‌دار روش تولیدی علم شود و آن را در غایات هدایت کند، ما نیز نیازمند فلسفه‌ای هستیم تا معادله حرکت و انتقال جامعه را از نقطه (الف) به نقطه (ب) تحلیل کند و در ساحت کلیات، ماندگار نشود؛ بنابراین فلسفه‌شدن، فلسفه‌ای کاربردی است، نه نظری؛ زیرا به دنبال تعلیل و تحلیل موضوع خاصی است که عبارت است از «مهندسی اسلامی توسعه اجتماعی» (پیروزمند و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۱۰).

مهندسی و سازماندهی جامعه ممکن است به دو گونه «اسلامی» و

«غیراسلامی» واقع شود؛ چون روابط یک سازمان به گونه‌ای است که به پیدایش صفات حمیده و یا پیدایش صفات رذیله منتهی می‌شود. سازماندهی و ایجاد روابط سازمانی گاهی باعث محرومیت طبقات و ایجاد حرص و حسد به دنیا می‌شود و گاهی به ایثار و محبت منتهی می‌شود؛ بر این اساس، صفات حمیده یا رذیله، صفت سازمان و در مقیاس بزرگ‌تر، صفت اجتماعی روابط است؛ یعنی روابط، مولد اوصاف حمیده یا رذیله‌اند.

با توجه به این مسئله، هماهنگ‌سازی ارکان مهندسی توسعه اجتماعی برای اسلامی‌شدن فقط به وسیله فلسفه‌ای مقدر می‌گردد که معقولیت نظری مهندسی اجتماعی را بر مبنای دین، تبیین کند. فرهنگستان علوم اسلامی در دستیابی به چنین فلسفه‌ای، روندی را پشت سر گذاشته است که آغاز آن، بررسی اصول انکارناپذیر در مهندسی توسعه اجتماعی است. سپس با توجه به این اصول، موضوعات و مسائل خاصی براساس حدود و مبانی گوناگونی، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۴. رهیافت چهارم: مجددگرایان و نقادی علوم قدیم و جدید

جریان فکری مجدد، نامی است که علی‌اکبر رشاد بر جهت‌گیری‌های فکری و علمی برخی از شخصیت‌های معاصر مذهبی از جمله خود وی و نیز همفکرانش در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نهاده است. افراط‌گرایی در اقتباس و یا طرد مدرنیته که در این مرز و بوم ریشه‌ای دیرینه دارد، همواره متفکران را واداشته است تا مسیر دیگری بیابند. این مسیر که در ادبیات گذشته ما به عنوان راه سوم یا راه میانه معروف است، همواره می‌کوشد در قبال دو جریان

تجددگرایی و سنت‌گرایی، میان آنچه از گذشته به ارث رسیده است، با آنچه از مغرب‌زمین بر ما وارد شده است، نقادانه وجه‌الجمع می‌بیابد؛ به عنوان مثال، آیت‌الله سید/احمد زنجانی (متوفای ۱۳۵۴ ش، ص ۷۵) در رساله‌ای به نام «خیرالامور در برخورد با سنت و تجدد» (جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۷۰) که در سال ۱۳۰۵ شمسی به نگارش درآمد، کوشید تا راه میانه‌ای میان نوگرایان و سنت‌گرایان پیشنهاد دهد و آنها را به پیروی از یک مثل معروف یعنی خیرالامور اوسطها، به پرهیز از افراط و تفریط دعوت کند. این رساله افزون بر آنکه نموداری از برخی از افکار حوزویان درباره مسائل عصر جدید است، می‌توانست گفت‌وگوهای ناتمام روحانیونی همچون اسدالله ممتقانی درباره علوم جدید را در حوزه جدیدالتأسیس قم بسط دهد. شاید اگر رضاخان به سلطنت نمی‌رسید و تقدیر تاریخی روحانیت چنین رقم نمی‌خورد، کلنجارهای برخی از روحانیون تهران و نجف اشرف درباره تعامل و یا تهاافت سنت و مدرنیته در نهضت مشروطه به قم نیز سرایت می‌کرد و گفت‌وگوهای نیمه‌کاره آنها به فرجامی می‌رسید؛ ولی ظهور دولت رضاخانی و تلاش‌های متجددانه آن دولت برای تضعیف روحانیت و باورهای دینی، مانع چنین آرزویی شد و حوزه علمیه قم برای سالیان درازی به طور حاشیه‌ای به این‌گونه مباحث پرداخت. با فرار رضا شاه از ایران و برچیده‌شدن محدودیت‌های آن دوره، حوزه علمیه قم در این سال‌ها به ویژه در دوره زعامت آیت‌الله بروجردی، دوره کاملاً آرامی را پشت سر نهاد و روحانیت فرصت یافت در نقد تفکرات مارکسیست‌ها و لیبرال‌ها، به علوم جدید و نیز به تبیین مواضع اسلامی خود در قبال مسائل نوین بپردازد. موجی که در آن دوره برای یادگیری علوم جدید در میان طلاب ایجاد شد، باعث

بالندگی و رشدی شده بود که تراب حق شناس که برای تحصیل طلبگی از سال ۱۳۳۶ در قم به سر می برد، از آن به عنوان یک جنبش فرهنگی یاد کند (جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴). به طور قطع، به دلیل توجهی که برخی از روحانیون به فلسفه سیاسی نهفته در علوم جدید کرده بودند و در قبال مسائل نوپیدا دغدغه مند شده بودند، باعث شد برای نخستین بار حاج مهدی سراج به آنان لقب روشنفکران حوزوی دهد. با این حال، مروری بر ادبیات آن دوره نشان می دهد که نقد این گروه از طلاب بر تجددگرایی و سنت گرایی، نقدی ناتمام و فاقد الگویی اثباتی در همه ابعاد معرفتی بوده است و این چیزی است که به گفت و گوهایی اخیر برخی از روحانیون در اواسط دهه هفتاد به این سو موکول شده است. به همین دلیل، شاید بتوان گفت صادقی رشاد با تبیین و ترسیم خطوط کلی و راهنمای این جریان در غیریت سازی با دو جریان یادشده، تلاش های گذشته و ناتمام آنان را جلوتر برده است. او معمولاً با تعبیری دیگر از آن دو جریان یاد می کند. مشخصه اصلی جریان سنتی که در لسان او به عنوان «جریان متجمد» یاد می شود، تصلب بر یافته های گذشتگان، آرای موجود، ذخایر و مواردی است که از پیشینیان بازمانده است.

جریان دوم، جریان متجدد است که عمدتاً شیفته و دلباخته فکر و فرهنگ مسلط و غالب غربی است و چشم در فراسوی مرزهای ایران و جهان اسلام دارد، در حالی که جریان سوم یا همان جریان مجدد، به ارزش مواردی خودی و میراث غنی و قویم فکری و علمی بازمانده از سلف، توجه و باور دارد و ارزیابانه و عالمانه بدان وفادار است. در عین حال، به دستاوردهای فکری بشر معاصر احترام می گذارد و در مقام گزینش یافته های معرفتی ملل

دیگر برمی آید و به طور جدی درصدد تأمل، تولید و ارائه اندیشه‌های تازه و مستقل است (رشاد، ۱۳۸۲، ص ۶۱ / همو، ۱۳۸۲، الف، ص ۳). وجود شباهت‌های زیادی که میان این جریان و تهذیب‌گرایان وجود دارد از یک سو و عدم پیگیری گفت‌وگوهای مجددگرایان درباره تعامل اسلام و علوم جدید از سوی دیگر، باعث شده است تا برخی میان آن دو جریان، تمایزی برقرار نکنند. به ویژه آنکه این جریان فکری برخلاف گذشته که در ذیل تلاش‌های علمی علامه طباطبایی، امام خمینی و مرتضی مطهری، راهبری می‌شد، امروزه فاقد سر و سرداری در پیشاپیش خود است و اغلب به وسیله روحانیون جوانی که تعلق فکری به آن سه متفکر دارند، بسط می‌یابد. با این حال، تأمل در آثار این گروه از حوزویان نشان می‌دهد که آنان همانند تهذیب‌گرایان حوزه، به دنبال اسلامی‌سازی علوم انسانی موجود نیستند. از نظر آنان اسلامی‌سازی علوم انسانی موجود، هدفی نارسا به حساب می‌آید و ما را در دستیابی به علوم دینی گمراه می‌کند؛ زیرا حفظ قالب و تغییر محتوا و یا برعکس، خطایی روش‌شناختی است که باید مورد توجه قرار گیرد (همو، ۱۳۸۸)؛ بنابراین باید با ابتنا بر تعریفی که اسلام از انسان و رفتار او ارائه می‌کند، به طراحی فلسفه علوم انسانی همت گماشت و سپس به تولید نظریه‌های مستقل از علوم انسانی غرب رسید؛ از این رو، تنها راه برون‌رفت از فضای گفتمانی غرب، تدوین نظریه‌های مستقل و جدید بر پایه مبانی دینی و ارزشی خودمان و تدریس آنها در کنار نظریات کنونی در غرب است و این راهی غیر از تهذیب علوم انسانی موجود است.

۵. رهیافت پنجم: نوگرایی دینی و نوسازی علوم متداول اسلامی

نوگرایی دینی به طیف وسیعی از طلاب و نهادهای علمی در حوزه علمیه قم اشاره دارد که به مدرنیته، نه به مثابه شبهه، بلکه به عنوان پدیده‌ای قابل تأمل که ظرفیت‌های بسیاری برای توانمندی زندگی کنونی ما دارد، می‌نگرند. نوگرایی دینی در حوزه علمیه قم، حاشیه‌ای بر متن است که از دهه هفتاد به این سو، وسعت بیشتری یافته است. نوگرایان حوزه که اغلب از طبقات متوسط شهری برخاسته و خواهان نقد منظومه معرفتی سنت‌گرایان قم‌اند، برخلاف جریان‌های پیش‌گفته، نه خواهان تولید علوم انسانی اسلامی‌اند و نه همانند بنیان‌گرایان فرهنگستان علوم اسلامی، کلیت مدرنیته را بر مدار ظلمت تفسیر می‌کنند. از نظر آنها مدرنیته، حادثه‌ای است انسانی که از سر حادثه در مغرب‌زمین رخ داده است و می‌تواند در جاهای دیگر به تجربه درآید. البته این بدین معنا نیست که آنان از لوازم و پیامدهای ارزشی علوم مدرن، غفلت بورزند، بلکه بدین معناست که آنان نگاه بدبینانه‌ای در تعامل با مدرنیته ندارند و قطعاً بر عناصری از آن ایرادهایی نیز روا می‌دارند؛ به همین دلیل، آنان به مطالعه نسبتاً دقیق تحولات فکری غرب، علاقمندند و یادگیری فلسفه‌های آن دیار را نه به قصد رد، بلکه به قصد فهم ماهیت فکر در دوران کنونی لازم می‌شمارند.

نوگرایان دینی در حوزه که عقبه‌ای در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی دارند، پس از پیروزی انقلاب، بسط بیشتری یافته‌اند. انقلاب اسلامی، روحانیت و علوم دینی را بر جایی برتر و مقدس نشانند. حوزه به دلیل تربیت افراد موفق مانند امام خمینی، مطهری، بهشتی و طالقانی که از رهبران و کارگزاران انقلاب به حساب می‌آمدند، بر دانشگاه، مقدم شد و علوم سنتی بر معارف غربی اولویت

یافت. همین مسئله باعث شد تا نسلی که عمدتاً تحصیلات جدید داشتند و از طبقات متوسط شهری به حساب می‌آمدند، به تجربه زیستن در حوزه‌ها علاقمند شوند. خاستگاه اجتماعی طلابی که بر اثر موج انقلاب روانه حوزه شده بودند، به تدریج به پرورش نسلی از روحانیون انجامید که باید آنها را روحانیون طبقه متوسط نامید. در واقع، اینان بیان‌کننده اهداف و آرمان‌های طبقه متوسط‌اند که مباحث عدالت اجتماعی، آزادی، حقوق بشر و زنان را در حوزه پی‌گیری می‌کنند. این نسل از طلاب که حامیانی نیز در میان روحانیون بلندپایه حوزه دارند و گاهی نیز از سوی برخی جریان‌های نواندیش خارج از حوزه حمایت می‌شوند، در مقایسه با جریان‌های دیگر حوزه، فاقد انسجام سازمانی‌اند؛ ولی بخش قابل توجهی از آنها در دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم ع و دانشگاه مفید تمرکز یافته‌اند. نظرات و سیر اندیشه‌های تولیدشده در این مجموعه‌ها را می‌توان علاوه بر آثار منتشرشده، در نشریاتی مانند حوزه، نقد و نظر، علوم سیاسی تاریخ اسلام، فقه، پژوهش‌های قرآنی، پیام زن، پگاه حوزه و نشریه مفید باز یافت. این جریان که از همان آغاز آشکارا در مقابل جامعه مدرسین حوزه علمیه قم قرار داشت، به طرفداری از فقه پویا موسوم بود و با بسط نهادها و برنامه‌های خود به کانونی فکری و فرهنگی برای حمایت از اندیشه حکومت اسلامی درآمد. گرچه این جریان، گفت‌وگوهای ایجابی درباره ماهیت علم دینی ندارد و فاقد نظریه‌پردازی قدرتمند در کلیت خود است؛ ولی نظر اصلی آن را می‌توان در ضرورت نقد و نوسازی علوم متداول اسلامی - و نه علوم انسانی موجود - به ویژه دانش فقه و فلسفه، برای دستیابی به طرح‌ها و روش‌های حکومت و جامعه خلاصه کرد. امروزه در درون این جریان، متفکران جوانی یافت می‌شود که به بسط و تعمیق

دانش‌هایی مثل فقه سیاسی و فلسفه سیاسی از منظر دینی می‌پردازند. آنان بیشترین سهم را در به‌کارگیری روش‌شناسی‌های جدید در مطالعات اسلامی دارند و سعی می‌کنند به صورت تطبیقی، در ساحت گزاره‌های جدیدی مثل دموکراسی، آزادی، احزاب و نهادهای مدنی، انتخابات و عدالت، به تبیین دیدگاه‌های اسلامی بپردازند. با این حال، آنان تا دستیابی به سطح نظریه‌پردازی و تولید پارادایم دینی در حوزه علوم اجتماعی، فاصله زیادی دارند.

نتیجه

مروری بر ادبیات روحانیت درباره اسلامی‌سازی علوم نشان می‌دهد که این نهاد گام‌های مهمی در جهت فهم درجه اول و درجه دوم علوم انسانی و تجربی برداشته است و کوشش‌های نسبتاً بزرگی در تمایل یا تهافت علوم جدید با منظومه معرفت دینی مصروف کرده است. گرچه برخی از این مجادلات در مناظرات فکری روشنفکری خارج از حوزه ریشه دارد؛ ولی پیگیری این‌گونه مباحث بر محوریت نص اسلامی، برای انقلابی که دعوی ادامه دین در همه عرصه‌های زندگی دارد، اهمیت دوچندانی می‌یابد. هرچند برخی از دعاوی روحانیت درباره اسلامی‌سازی معرفت، کلی و حتی به نظر برخی از منتقدان، دست‌نیافتنی است؛ ولی رویارویی این رویکردها نتایج معرفتی و عینی متعددی دربرخواهد داشت که در آینده باید به تحلیل آنها پرداخت.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ کتاب دوم (وحدت حوزه و دانشگاه، اسلامی کردن و بومی شدن کتاب دوم علوم انسانی)؛ تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸.
۴. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۴، قم: جمعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
۵. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ یادى از استاد؛ قم: فجر ولایت، ۱۳۸۰.
۶. پیروزمند، علی رضا و همکاران؛ نرم افزار مهندسی تمدن اسلامی؛ دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۷. پیروزمند، علی رضا؛ رابطه منطقی دین و علوم کاربردی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۸. تبریزی، میرزا جواد؛ صراط النجاه؛ ج ۱، قم: نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ق.
۹. جعفریان، رسول؛ برگ هایی از تاریخ حوزه علمیه قم؛ تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.

۱۰. جعفریان، رسول؛ **مقالات تاریخی** (دفتر یازدهم)؛ قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۱.
۱۱. حرّ عاملی، محمدبن حسین؛ **وسائل الشیعه**؛ ج ۲۷، بیروت: ۱۴۱۲ق.
۱۲. رشاد، علی اکبر؛ «اختناق سپید؛ نقد و نوآوری و گفتمان مجدد»؛ **مجله زمانه**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۷ و ۸، ۱۳۸۲.
۱۳. رشاد، علی اکبر؛ «گفتمان مجدد؛ دستاوردها، آسیب‌ها و چالش‌ها»؛ **مجله زمانه**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۹، ۱۳۸۲.
۱۴. صاحب جواهر، شیخ محمدحسن؛ **جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام**؛ ج ۲۲، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **تفسیرالمیزان**؛ ج ۱، بیروت: موسسه‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۷۶.
۱۶. فرهنگستان علوم انسانی؛ **گذری بر سیر اندیشه استاد فرزانه حجت‌الاسلام سیدمنیرالدین حسینی**؛ قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۷. کاظم خراسانی، محمدعلی؛ **فوائدالاصول** (تقریرات درس میرزای نائینی)؛ ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۸. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **کافی**؛ ج ۱، تهران: مکتبه‌الصدوق، ۱۳۸۱ق.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالانوار**؛ ج ۷۵، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، بی تا.
۲۰. مرعشی، سیدجعفر؛ **مقولاتی پیرامون مدنیت تکاملی**؛ تهران: سازمان مدیریت صنعتی، ۱۳۷۸.
۲۱. موسوی دهرسخی، سیدمحمد؛ **النساء فی الاسلام**؛ قم: العلمیه، ۱۴۱۲ق.

۲۲. موسوی دهرسخی، سید محمود؛ مفاتیح الصحة فی الطب النبوی والائمة؛ ج ۱۳، قم: لاهوت، ۱۳۸۱.
۲۳. میرباقری، سید مهدی؛ تحلیلی از وضعیت مراکز پژوهشی؛ قم: فجر ولایت، ۱۳۷۹.
۲۴. میرباقری، سید محمد مهدی؛ تحلیلی از وضعیت مراکز پژوهشی حوزه در ضمن معرفی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی؛ قم: فجر ولایت، ۱۳۷۹.
۲۵. میرباقری، سید محمد مهدی؛ مدرنیته در سراسیمی سقوط؛ قم: فجر ولایت، ۱۳۸۲.
۲۶. نصیری، مهدی؛ اسلام و تجدد؛ تهران: کتاب صبح، ۱۳۸۱.