

تبیین و تحلیل نظریه دانش ولایی

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

نظریه دانش ولایی، یکی از دیدگاه‌های موافقان علم دینی است که از سوی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی ارائه شده است. این دفتر با بیان خاصی از چیستی علم و دین، به سه رویکرد روش‌شناختی، جامعه‌شناختی و هستی‌شناختی در باب علم دینی پرداخته است. در این منظر، علم دینی بدین معناست که ولایت الهی بر فرایند پیدایش علم در همه مراتبش حاکم شود. علم دینی در این جریان، مبتنی بر مبانی همچون فلسفه‌ی شدن و روش‌شناسی است. این نگاشته درصدد تبیین و تحلیل نظریه دانش ولایی است. به نظر می‌رسد نقدهای معرفت‌شناختی، غرب‌شناختی، دین‌شناختی و علم‌شناختی می‌تواند به عنوان پاره‌یی از نقدهای وارد بر این نظریه مطرح گردد.

واژگان کلیدی: علم دینی، فرهنگستان، فلسفه‌ی شدن، روش‌شناسی، ولایت، علم، دین

درآمد

علم دینی یا اسلامی سازی معرفت، یکی از رویکردهای مواجهه با غرب مدرن است که در چهار دهه اخیر توسط محققانی همچون اسماعیل فاروقی و سیدمحمدنقیب العطاس، به صورت جدی مطرح شده است. برخی از روشنفکران ایرانی و عربی به نقد این رویکرد پرداخته و دسته‌ای نیز با تفسیرهای مختلف از آن دفاع کردند. نظریه دانش ولایی، یکی از تفاسیر علم دینی است که دفتر فرهنگستان علوم اسلامی با رویکرد غرب‌ستیزانه به علوم مدرن مطرح کرده است. به اعتقاد این گروه، انسان مدرن با تکیه بر دستاوردهای عقلی و تجربی، به سطح قابل توجهی از توانمندی و قدرت رسیده است. این توانایی بشر معاصر، پیامدهایی را در پی داشته است. یکی از پیامدهای انسان مدرن، تلاش برای به انزوا کشاندن حداکثری دین از عرصه اجتماعی بشر است. ورود این روش به دنیای اسلام، عکس‌العمل‌های مختلفی داشت. برخی با استقبال کامل از مدنیت جدید به دنبال رواج بی‌دینی در عرصه حیات اجتماعی برآمدند، برخی با تجدید قرائت دینی، مسئله را حل کردند، عده‌ای از بومی‌سازی ابزارها و مظاهر تمدن غرب سخن گفتند، گروهی دیگر با واگذاری مهندسی اجتماعی به عقل و تجربه بشر و دور دانستن آن از ساحت دین با برخورد خنثی و بی‌تفاوت به این امور عملاً مجوز شرعی پذیرش مدرنیته را صادر کردند، پاره‌ای از اندیشمندان بر حراست از چارچوب‌هایی که توسط دین بیان شده پا فشردند و رسالت دینداری خود را بدین ترتیب انجام یافته می‌یابند و بالاخره اندیشه دیگری نیز دین را ابزار جریان ولایت خدای متعال به منظور سرپرستی تکامل فردی-اجتماعی در تاریخ می‌داند و بر این مبنای دنبال ایجاد تمدن اسلامی بر اساس اندیشه دین است. (پیروزمندوهمکاران، قلمرو دین، ص ۱۱)

پس مواجهه با مدرنیته، تشنگی در میان اندیشمندان جوامع اسلامی پدید آورد و برداشت‌های مختلف از حقیقت مدرنیته و چپستی و قلمرو دین را ظاهر کرده است. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی^۱ نیز با تعریف خاص خود نسبت به امور یاد شده،

۱. مؤسس دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، مرحوم حجت‌الاسلام والمسلمین سید منیرالدین حسینی هاشمی (۱۳۲۲-۱۳۷۵) است. پدرایشان مرحوم آیت الله حاج سید نورالدین حسینی هاشمی، از مراجع زمان خود و مؤسس حزب دینی و ضد استعماری «برادران» بود. سید منیرالدین پس از وفات پدر در سن ۱۲ سالگی ملبس به لباس روحانیت می‌شود و به تحصیل دروس حوزوی در شیراز، قم و نجف می‌پردازد. او علاوه بر تحصیل به فعالیت‌های سیاسی و فکری بر ضد رژیم طاغوت (و نیز مارکسیست‌ها) اشتغال داشت و در اثر همین فعالیت‌ها تبعید گردید. وی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به نمایندگی مردم فارس در مجلس خبرگان و تهیه قانون اساسی حضور یافت. اعلام انقلاب فرهنگی در دیماه

دیدگاهی را برگزیده که ما از آن به «علوم انسانی ولایی» یاد می‌کنیم.^۱

دفتر فرهنگستان به جهت بکارگیری مفاهیم و اصطلاحات نوپدید فراوان، مشکل تفاهم پیدا کرده و زمینه گفتگو را ناهموار ساخته است. هر موصوفی از منظر فرهنگستان، حداقل دارای بیست و هفت وصف است. بسیاری از موصوف‌ها و وصف‌ها در معانی نوپدیدی بکار رفته و کار تفاهم را دشوار ساخته است. برای اینکه این مشکل در بحث علم دینی به حداقل برسد، ناچاریم برخی از اصطلاحات این گرایش فکری را توضیح دهیم. اینک به تبیین برخی اصطلاح‌های این دفتر اشاره می‌کنیم: (نرم افزار مهندسی تمدن اسلامی، قم، تدوین دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۳-۲۷ و فلسفه مبانی اصول نظام ولایت، قم، تدوین: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ج ۱، ۱۳۸۶، ص ۲۸ و ۴۱)

۱. فلسفه شدن: فلسفه‌ایی که حرکت و تکامل را مبتنی بر نسبییت اسلامی تعریف می‌کند. اصول بدیهی و غیر قابل انکار در این فلسفه عبارتند از: تغایر فی الجملة، تغیر فی الجملة، هماهنگی فی الجملة،

۱۳۵۹ و تعطیلی دانشگاه‌ها که تکاپوی جدی برای پی‌گیری این مسئله ایجاد کرده بود، زمینه‌ساز تأسیس دفتر فرهنگستان علوم اسلامی شد. مرحوم حسینی، سیری ویژه و بلند مدت را برای پی‌گیری مسئله انقلاب فرهنگی آغاز نمود. عبارت اساس نامه اولیه این مجموعه چنین است: «منظور از تشکیل این دفتر، انجام فعالیت‌های فرهنگی اعم از تحقیقاتی و آموزشی و ارشادی جهت تبیین کیفیت اداره اسلامی امور و شیوه جریان یافتن آن می‌باشد.» (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم در یک نگاه، ص ۱۴)

۱. اساسی‌ترین محورهای پژوهش دفتر فرهنگستان در این مدت را می‌توان در چند محور دسته‌بندی کرد: فلسفه چگونگی اسلامی: نقد و بررسی مبانی فلسفه روش شناخت و منطق‌های موجود تا دستیابی به فلسفه نظام ولایت (اصالت فعالیت).

روش و منطق عام: دستیابی به روش مدل‌سازی مفهومی و عینی که پایه هماهنگی روش‌های تحقیق و ابزار اصلی جریان هماهنگ فرهنگ و معارف دینی در تولید دانش و سپس در برنامه توسعه اجتماعی است.

فلسفه اصول فقه حکومتی: بررسی مبانی روش اجتهاد تا دستیابی به زیر ساخت‌های تکامل روش فقه در پاسخگویی به نیازهای حاکمیت اسلام بر روند توسعه و مدیریت اجتماعی.

فلسفه روش تولید علم اسلامی: دستیابی به زیرساخت‌های روش تولید معادلات علمی در حوزه علوم پایه، تجربی و انسانی مبتنی بر معارف اسلامی و در جهت رفع نیازهای جامعه و نظام اسلامی.

روش مدل‌سازی در برنامه‌ریزی اجرائی: دستیابی به زیرساخت‌های الگوی مدل‌سازی در برنامه‌ریزی و مدیریت توسعه اجتماعی مبتنی بر اهداف و ارزش‌های اسلامی.

تطبیق روش در موضوعات عینی و اجتماعی: بکارگیری روش‌های اولیه و سپس تکاملی و تأسیسی دفتر در تحلیل موضوعات سیاسی فرهنگی و اقتصادی جامعه و طراحی مدل‌های راهبردی و کاربردی و برنامه‌ریزی مدیریت توسعه اجتماعی.

تطبیق روش در علوم و دانشگاه‌های تخصصی: بکارگیری تخمینی روش‌های تأسیسی دفتر در راستای تولید فکر و نظریه در برخی از علوم و دانش‌های تخصصی مانند علوم پزشکی، اقتصاد و جرم‌شناسی. (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم در یک نگاه، ص ۲۳)

۲. اصالت: چیزی که واقعیت دارد.
۳. ربط: هويت اشيا به روابط میان آنها تفسیر می‌شود و ربط به معنای ارتباط میان موضوعات امر حقیقی است.
۴. تعلق: تعلق به معنای جاذبه و میل و کشش و اصالت تعلق به معنای حقیقتی است که عامل پیوستگی میان موضوعات در یک نظام و کل متغیر است.
۵. فاعلیت: فاعلیت به معنای عام، شامل همه انواع فاعل‌ها و به معنای تأثیرگذاری در خروج شی از وضعیت فعلی به وضعیت جدید است. فاعل به دو دسته فاعل بالاستقلال و فاعل بالاضافه تقسیم می‌شود. فاعل بالاستقلال در اعمال فاعلیت به هیچ فاعل دیگری مقید نیست و فاعلیت مطلقه ربوبی دارد. فاعل بالاضافه، به سایر فاعل‌ها اعم از فاعل‌های تبعی و تصرفی اطلاق می‌شود. فاعلیت تبعی، تنها یک کارکرد دارد؛ مانند: صندلی که تنها به عنوان یک صندلی توانایی دارد؛ نه به عنوان یک خودکار و فاعل تصرفی، توانایی بالا و پایین آوردن رتبه خود را نسبت به سایر فاعل‌ها دارد؛ مانند: فاعلیت انسان که می‌تواند بالاتر یا پایین‌تر از ملائکه یا حیوان‌ها قرار گیرد.
۶. ولایت: ولایت به معنای سرپرستی و هدایت مولی یا فاعل بالاستقلال نسبت به سایر فاعل‌های بالاضافه است.
۷. توسعه و تقوم: توسعه، نتیجه فاعلیت فاعل مافوق در فاعل‌های مادون و تقوم، وابسته بودن فاعلیت فاعل‌ها به فاعل بالاستقلال و سایر فاعل‌هاست.

ضرورت تولید علم دینی

بحث علم دینی از محورهای مهم و اساسی است که دفتر فرهنگستان بدان پرداخته است. تبیین این دیدگاه، نیازمند توجه ویژه به غرب‌شناسی و علم‌شناسی و دین‌شناسی این مجموعه است.

غرب‌شناسی فرهنگستان

برای کشف ضرورت پرداختن به مقوله علم دینی، شناخت ماهیت و حقیقت پنهان و آشکار غرب‌لازم است. رنسانس، زاده گذراندن دوره طولانی استبداد دینی و تکیه‌سازی ارباب کلیسا در غرب است که بستری برای ایجاد تمدن جدید در مغرب زمین گشت و

ما امروز آثار و نتایج این تمدن را در اعماق زندگی بشر می‌بینیم. تمدن ظهور یافته در بستر دوری گزیدن از دین و ولایت دینی، فلسفه‌های حسی را با خود به ارمغان آورد که تحلیل‌های مادی از انسان و جهان داشت؛ یعنی تلاش برای توجیه مادی همه پدیده‌های عالم و انکار هرآنچه ماوراء ماده و متافیزیک است. روشن است که چنین نگاهی به جهان هستی و انسان چگونه آرمان‌ها و جهت‌گیری‌های زندگی را تحت تأثیر قرار داده و آن را به امور صرف مادی تنزل می‌دهد. بنابراین، یکی از آثار ملموس رنسانس، جهت‌دهی به آرمان‌های بشری و تبدیل آن به امور صرف مادی از قبیل بهتر زیستن و لذت‌جویی و امنیت در این دنیا است؛ امری که انسان عرش‌نشین را فرس‌نشین کرده و او را تا حد یک موجود خاکی تنزل داده است. اینک ما وظیفه داریم پدیده رنسانس و فرزند آن یعنی تمدن غرب را به درستی بشناسیم و با بررسی دقیق، خود را از آسیب‌های آن در امان داریم.

غرب مدرن، یک مجموعه منسجم تولید و توزیع و مصرف است. دستگاه تولید غرب مبتنی بر نظام مفاهیم است. نظام مفاهیم بر پایه روش حسی استوار است. ساختارهای اجتماعی، نظام توزیع در مدرنیته به شمار می‌آید. هر گونه رفتار فرد در گردش ارتباطات و رفتار اجتماعی تعیین شده قرار می‌گیرد. نظام مدرنیته، موضوعات و روابط خاصی را می‌طلبد و ادبیات و آثار معینی را تحقق می‌بخشد. اخلاق نیز در این نظام، تابعی از قدرت ارضای شهوت می‌شود. این واقعیت، چیزی جز اقامه کفر نیست. بر این اساس، تمام علوم انسانی و غیرانسانی تولید شده بعد از انقلاب صنعتی، غیر قابل استفاده هستند. (حسینی هاشمی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵-۱۹۵؛ دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۹۷)

اصول اساسی تمدن غرب عبارتند از:
الف: اومانیزم: به این معنا که انسان، خود مبنای ارزش‌هاست و چیزی خارج از انسان ارزش‌ها را تعیین نمی‌کند، حتی خدا.

ب: لیبرالیسم: به معنی آزادی از تقیدات معنوی و رهایی از بندگی خدا.

ج: راسیونالیسم: به معنی نگاه افراطی به عقل و تکیه بر عقل مستقل از وحی.

تمدن غرب با چنین زیرساخت‌هایی در ابتدای راه، داعیه فراگیری تمام عرصه‌های زندگی بشر را نداشت؛ بلکه فقط مدعی جدایی دین از سیاست بود. ولی در نهایت،

پرچمداران آن - چه در جناح لیبرال دموکراسی و چه در جناح سوسیالیزم و کمونیزم - روی اصل دیانت و معنویت خط زدند.

متأسفانه تمدن یاد شده، رهبری تولید علم و تکنولوژی را در دست گرفت و حتی جوامع اسلامی دنباله‌روی از آن را در پیش گرفتند. این تمدن به علت فاقد بودن یک جهان‌بینی و فلسفه صحیح و شناختن هویت واقعی انسان، بحران‌های متعددی برای بشریت به ارمغان آورد و او را به طور کامل تحقیر کرده است. با این حال، آنها تلاش می‌کنند تمدن خود را در همه جای دنیا گسترش دهند و چنین نشان دهند که رویکردی بهتر از لیبرال دموکراسی نیست.

انقلاب عظیم اسلامی، مرحله‌ای از مراحل تکامل تاریخ و حرکتی در جهت گسترش بندگی خداوند و نفی مظاهر دنیاپرستی و نقطه‌ی مقابل تمدن غرب بود. انقلاب اسلامی برخلاف آن چه در تمدن غرب رواج یافته، دین را به عنوان عامل اثرگذار در عرصه‌ی فرایندهای اجتماعی می‌داند و معتقد است دین برای سرپرستی تکامل در طول تاریخ آمده است و باید سرپرستی هر مسئله‌ای را که عدل و ظلم و سعادت و شقاوت در آن راه می‌یابد بر عهده بگیرد. دین از نظر انقلاب اسلامی، محدود به امور فردی نیست و برای توسعه‌ی اجتماعی بشر سخن دارد و حاکمیت دین بر توسعه‌ی اجتماعی امری ضروری است.

در بخش تولید علوم نیز معرفت دینی باید محور معرفت‌های بشری قرار گیرد و حاکمیت آن بر علوم کاربردی لازم است و با اینکه دین میدان پیشرفت علم را با گستردگی تمام باز می‌گذارد؛ ولی حاضر نیست که جهت‌گیری پیشرفت علوم را به عقل مستقل از وحی بسپارد. به طور خلاصه دین، شرک را در هیچ جا نمی‌پذیرد و حتی در عرصه حیات مادی نیز عقلانیتی را می‌پذیرد که در راستای بندگی خدا و نفی ولایت شیطان باشد.

حال با توجه به آنچه گفته شد، روشن است که تعارضی عمیق میان علم سکولار و دین واقع می‌شود و هرگز نمی‌توان بین این دو جمع کرد.

انقلاب اسلامی نقطه آغاز تمدنی است که از نظر شاخصه‌ها در نقطه‌ی مقابل تمدن شکل‌یافته در غرب است و برای تحقق بخشیدن به این هدف، راهی جز دستیابی به مهندسی تمدن اسلامی نیست. مهندسی تمدن اسلامی، مقتضی آن است که تعریف ما از

توسعه سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بر محور وحی باشد؛ یعنی بپذیریم که دین برای توسعه فردی و اجتماعی بشر حرف دارد. بر این اساس، توسعه جامعه به افزایش سدّ و بیمارستان و... تعریف نمی‌شود، بلکه به توسعه اجتماعی پرستش خداوند متعال تعریف می‌شود. پرواضح است که ظرفیت فرهنگی موجود پاسخ‌گوی توسعه اجتماعی مطلوب نیست و ما با چالش‌های متعددی مواجهیم. از این رو، تحقق ایده مذکور نیازمند فعالیت عمیق فرهنگی و پژوهش در زمینه اسلامی شدن مهندسی توسعه نظام اجتماعی است. ما باید عقلانیتی مبتنی بر فرهنگ اسلامی در مقابل عقلانیت سکولار ایجاد کنیم و با جنبش نرم‌افزاری به سوی تولید نرم‌افزار لازم هدف یاد شده گام برداریم. باید این امر روشن شود که علوم کاربردی در بستر انحرافی رشد کرده و کاربرد اجتماعی آنها نیز به ترویج همان فرهنگ وابسته است. این دو از هم تفکیک نمی‌شوند. به عبارت دیگر، غرب غیر از لایه‌های ظاهری، لایه‌های عمیق‌تری نیز دارد و بازسازی مدرنیته باید از عمیق‌ترین لایه‌ها آغاز شود، نه این که بدون اصلاح لایه‌های عمیق‌تر این جریان به اصلاح کارکردهای آن پرداخته شود که نشدنی است.

برای دستیابی انقلاب اسلامی به آن چه گفته شد، در مقابل کسانی که می‌گویند زیربنا و روبنای تجدد خوب است و ما باید به اصلاح قرائت دینی و عرفی کردن آن و پذیرش راه طی شده در مسیر توسعه‌یافتگی جوامع مدرن بپردازیم، یکی از دو استراتژی را می‌توان داشت:

۱. مدرنیته اسلامی؛ این استراتژی می‌گوید: تجدد، امری تجزیه‌پذیر است، لذا می‌توان خوبی‌هایش را گرفت و به آن آهنگ اسلامی داد و از کنار هم قرار دادن ظرفیت معرفت دینی گذشته با تکامل کارشناسی موجود به مدرنیته اسلامی رسید.

۲. ایجاد تمدن اسلامی؛ این استراتژی می‌گوید: مدرنیته، تجزیه‌ناپذیر است و غیر از جنبه‌های کمی و ملموس، روح عمیق‌تری نیز دارد که باید از آنجا آغاز کرد و از سویی تجدد اسلامی شدنی هم نیست و لذا مجموع آن قابل قبول نیست. به عبارتی اگر شما از مدرنیته، تکنولوژی و فن‌آوری‌اش را برداشتید، لاجرم فرهنگ و روح آن را نیز دریافت کردید؛ زیرا فن‌آوری ختنی نیست و شما هرگز نمی‌توانید رابطه آن را با فرهنگش (که فرهنگ صد در صد مادی و لذت‌جویانه است) قطع کنید. مدرنیته یک مجموعه منسجم و درهم تنیده است و علم و فلسفه و فرهنگ و فن‌آوری‌اش همراه هم

و اعضای یک پیکرند که جان و اساس‌اش انسان‌مداری است و در نتیجه علم مدرن به شکل کنونی فقط در غرب متولد می‌شد و امکان تولد در دنیای اسلام نداشت. به عبارت دیگر، «ابزار و فن‌آوری تحت تأثیر اراده‌های انسانی هستند و به منزله پیکره منفصل یک جامعه هستند و روح و فرهنگ آن جامعه در این پیکره منفصل حضور دارد و وقتی وارد فضای اجتماعی دیگری می‌شود با خود لایه‌های پنهان خویش را منتقل می‌کند.» (میرباقری، نظام فکری، ص ۱۵۴) به تعبیر دیگر: «علم، غیر از زیرساخت و فلسفه، فرهنگ نیز دارد؛ چون ایمان یا کفر، حاکم بر عملکرد علم است.» (میرباقری، الف ۱۳۸۷، ص ۳۲)

بنابراین از نگاه دفتر فرهنگستان، تنها راه فراروی ما برای دستیابی به اهداف والای اسلامی، ایجاد تمدن اسلامی است و بدون آن هرگز از سیطره روح شیطانی و خبیث تجدد و سکولاریسم و جریان ظلمانی اومانیزم و لیبرالیسم که همه تار و پود تمدن محقق با آن تنیده شده است، رهایی نمی‌یابیم. برای پی‌ریزی تمدن عظیم اسلامی، ایجاد نرم‌افزار لازم و تولید علم دینی، گام اول این بنای باشکوه و عظیم است.

نظام فکری و علم دینی

دستیابی به نظام فکری مطلوب نیز مقتضی تولید علم دینی است. «معنی نظام فکری این است که مجموعه اندیشه‌های یک انسان به مثابه منظومه واحدی در بیاید که از مبنای واحدی برخوردار است، به طوری که تردید و تجدید نظر در هر مسئله به کل علم سرایت کند و آن را تبدیل و جابجا کند و مورد تردید و تغییر قرار دهد.» (میرباقری، نظام فکری، ص ۴۵)

بدون شک اندیشه‌های فرد و جامعه نیازمند هماهنگی‌اند؛ یعنی باید هر بخشی از منظومه فکری با سایر بخش‌ها هم‌خوان باشد. این هماهنگی به رفتار نیز سرایت می‌کند و رفتارهای فرد و جامعه منسجم می‌شود و با عدم هماهنگی اندیشه‌ها، رفتارها نیز متناقض و ناهماهنگ می‌شود. مثلاً، در یک جامعه دینی از منظر معرفت دینی، ربا حرام است ولی از منظر فرهنگ علمی، ممکن است فرهنگ و تفکری بهره‌را در اقتصاد لازم بشمرد، در این صورت تفکر دینی و علم، متناقض می‌شوند. بنابراین در نظام فکری بین ادراکات مختلف وحدت رویه ایجاد می‌شود. از این رو، ما نیازمند یک نظام فکری متناسب با هدف مطلوب هستیم. به طور کلی، دو گونه نظام فکری را می‌توان

در نظر گرفت:

۱- نظام مادی فکری که در آن رشد اطلاعات و دانش در راه بسط دنیاپرستی و لذت‌طلبی است.

۲- نظام فکری الهی که رشد اطلاعات در آن، در مسیر بسط عبودیت و توسعه تکامل بشر است.

معلوم است که مدیریت‌های سامان یافته در هر کدام از این دو نظام فکری چقدر با یکدیگر متفاوت‌اند؛ مدیریتی که هدف آن انسجام ابعاد عبادی بر محور پرستش خداوند متعال است، نقطه مقابل مدیریت مادی است.

جامعه اسلامی که دارای اهداف ایمانی و انسانی است راهی جز تولید نظام فکری یاد شده ندارد؛ زیرا از سویی به تناقض فرهنگ‌های محقق کنونی با دین آگاه است و از سویی نگاهش به دین حداکثری است و آن را شامل همه جنبه‌های فردی و اجتماعی زندگی می‌بیند و از طرف دیگر، با توجه به تفاوت عمیق تمدن مادی و تمدن الهی، الگو برداری و استفاده تقلیدوار از دستاوردهای تمدن مادی را هرگز نمی‌پذیرد. (ر.ک به: نظام فکری)

نکته دیگر در مورد ضرورت تولید علم دینی توجه به تعارض موجود بین علوم محقق و دین است. از یک سو علوم مدرن در پی مدیریت حداکثری جوامع انسانی‌اند و از سوی دیگر ما خواستار حاکمیت همه جانبه دین در حیات بشر هستیم. روشن است که هیچ‌کدام از این دو، دیگری را بر نمی‌تابند. برای حل این تعارض عده‌ای می‌گویند: معرفت دینی باید به نفع معارف تجربی تغییر کند و راه حل عرفی کردن فقه و معارف دینی است. در نقطه مقابل ما می‌گوییم: معرفت‌های تجربی و عقلانی بشر را باید دینی کنیم. بنابر این حل تعارض بین علم جدید و دین، مقتضی تولید علم دینی است. (ر.ک: میرباقری، ب ۱۳۸۷)

شایان ذکر است که وجوه دیگری نیز در تبیین ضرورت علم دینی، مانند ضرورت تولید مفاهیم کاربردی برای حضور فعال دین در عرصه حیات اجتماعی بشر از سوی دفتر فرهنگستان بیان گردیده است. (حسنی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۱۰)

تبیین علم دینی

تبیین درست مفهوم علم دینی، قضاوت کردن درباره آن را آسان‌تر می‌کند. به نظر می‌رسد بسیاری از نفی و اثبات‌های علم دینی، نتیجه عدم وضوح و شفافیت این مفهوم بوده است. علم دینی از دیدگاه فرهنگستان با سه رویکرد روش‌شناختی، جامعه‌شناختی و هستی‌شناختی مطرح شده است. علم دینی با رویکرد روش‌شناختی در صدد تولید علم بر اساس روش‌شناسی الهی و نشان دادن ماتریالیسم، روش‌شناسی حاکم بر علوم جدید است. علم دینی با رویکرد جامعه‌شناختی به فرایند تولید علم به عنوان پدیده اجتماعی نظر می‌کند و آن را تابع نیازهای تابع نظام جهان‌بینی الهی معرفی می‌کند همانگونه که علم مدرن، تابع نیازهای مادی تابع جهان‌بینی مادی است. علم دینی با رویکرد هستی‌شناختی عبارت است از دانش دینی مبتنی بر فلسفه شدن یا فلسفه ولایت اجتماعی که به جای بحث از چیستی و چرایی به چگونگی تغییر اشیا می‌پردازد و وظیفه مهندسی توسعه اجتماعی را بر محور قرب الهی بر عهده دارد. (پیروزمند، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰-۲۵۴؛ جعفرزاده، ص ۲۱۳-۲۱۴)

علم دینی به این معناست که اگر ولایت الهی بر فرایند پیدایش علم در همه مراتبش حاکم شود، این علم، علم دینی است و اگر جریان ولایت الهی بر فرایند پیدایش علم حاکم نباشد، یعنی جریان تولی و ولایتی که در تحقق علم و در پیدایش آن حضور داشت حق نباشد، این علم هم به نسبت، حق نیست. (میرباقری، الف ۱۳۸۷، ص ۸۲). دینی بودن علم بدین معناست که بتواند به صورت منطقی و روش‌مند نسبت خود را به وحی یعنی قرآن و سنت نشان دهد. البته معنای این سخن، نقلی شدن تمامی علوم نیست؛ بلکه باید منطق و حجیت علوم به تأیید نقل برسد و ولایت الهی بر جریان و فرایند علم، حاکم شود. (میرباقری، الف ۱۳۸۷، ص ۱۱۶؛ همو، ب ۱۳۸۷، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ جعفرزاده، ص ۱۶۴-۱۶۶)

ملاحظه می‌نمایید که در این تعریف، اموری چون تولید علم توسط مسلمانان یا این که در کدام دسته و شاخه علوم قرار گیرد یا از چه منابعی استفاده شود؛ به عنوان ممیز علم دینی قرار نگرفته است و قوام علم دینی آن است که علم تحت ولایت الهی شکل بگیرد و چنین علمی به طور طبیعی در جهت قرب به خداوند متعال کارآمدی دارد. چیزی که در علم غیردینی و سکولار هرگز مورد انتظار نیست. اما این که چگونه علم

تحت ولایت الهی شکل می‌گیرد، در بحث راه کار تولید علم دینی خواهد آمد.

فرهنگستان مدعی است که بر اساس آنچه گفته شد، ما تا کنون علم دینی به معنای واقعی نداشته‌ایم، حتی در آن زمانی که از آن به نام دوره تمدن اسلامی یاد می‌شود، علم اسلامی در کار نبود؛ زیرا بین علم و دین در آن موقع ارتباط منطقی در کار نبود. علوم محقق (آن بخش که صبغه دینی دارد) علوم مسلمانان است نه علوم اسلامی (علوم در دست انسان‌های مسلمان نه علومی که با مبانی و روش‌های اسلامی پدید آمده باشد) و این مطلب حتی علوم رایج حوزوی را نیز شامل می‌شود و در این میان تنها علم فقه است که تا حدودی از شاخص‌های علم دینی برخوردار است. مهم این است که بدانیم صرف رشد علم در دامن مسلمانان برای اسلامیت علم کافی نیست، بلکه باید استناد منطقی به دین داشته باشد، از این رو لازم است شاخص‌های لازم برای اسلامیت علم مورد توجه قرار گیرد. برخی از صاحب‌نظران فرهنگستان در این باره چنین می‌گویند: «در بین علوم موجود که به نام علوم اسلامی نامیده می‌شوند، بهتر است به جز فقه، دیگر علوم را علوم مسلمانان بنامیم، نه علوم اسلامی». (میرباقری، ب ۱۳۸۷، ص ۲۳۴)

اکنون که جوامع اسلامی در فضای فاقد علم دینی به سر می‌برند و تا رسیدن به تمدن الهی و تولید علم دینی فاصله وجود دارد، تنها گزینه پیش‌رو، از نگاه فرهنگستان، پذیرش زندگی متجددانه در حد اضطرار و با رعایت جانب احتیاط است.

شایان ذکر است که هرگونه حکم درباره علم دینی، متوقف بر تصور دقیق آن است و گرچه در باره چیستی علم دینی از دیدگاه دفتر فرهنگستان، به اختصار سخن رفت؛ لکن شناخت دقیق‌تر علم دینی - که مرکب از دو کلمه «علم» و «دین» است - به شناخت دقیق‌تر حقیقت دین و علم از دیدگاه این دفتر، توقف دارد که به شرح ذیل بیان می‌شود:

دین‌شناسی فرهنگستان

دین چیست؟ قلمرو آن کدام است؟ انتظار از آن چیست؟ و...؛ اینها سؤالاتی است که در بدو نظر در رابطه با دین به ذهن می‌آید و تا پاسخ روشنی در رابطه با این سؤالات نیابیم، مفهوم علم دینی نیز ناشناخته خواهد ماند. نظریاتی در رابطه با انتظار از دین و قلمرو آن ارائه شده است که به اختصار بیان می‌گردد و سپس دیدگاه فرهنگستان تبیین

می‌شود.

۱- عدم انتظار از دین: مادیون می‌گویند هیچ احتیاجی به دین نیست و ملزم کردن مردم به تبعیت از دستورات مربوط به صدها سال پیش، در رشد و توسعه جامعه اثر منفی دارد.

۲- دین بیانگر احکام سمبلیک در امور فردی و معنوی است. فردی در مقابل اجتماعی، و معنوی در مقابل مادی قرار دارد. این قید، محدوده دین را معین می‌کند. سمبلیک بودن دین نیز بیانگر ماهیت گزاره‌های دین است و نشان از حقیقی نبودن دستورات آن دارد.

۳- دین، بیانگر احکام حقیقی در امور فردی و معنوی است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه قبلی در ماهیت تعالیم دینی است که آنها را حقیقی می‌شمرد.

۴- دین، بیانگر احکام حقیقی در امور فردی و احکام اجتماعی از طریق تنفیذ ولی فقیه است. این دیدگاه قبول دارد که دین، حقیقی و محدود به امور فردی و معنوی است، لکن نمی‌پذیرد که رفتار اجتماعی و زندگی مادی انسان‌ها به هیچ وجه با اسلام ارتباط نداشته باشد و لذا این کمبود را با قرار دادن یک رهبر دین‌شناس در رأس نظام سیاسی جبران می‌کند.

این گروه به نظر خود می‌تواند به این ترتیب بین دو مطلب جمع نماید: دخالت دادن دین در صحنه اداره جامعه و ایجاد نکردن انتظاری جدید نسبت به دین که نمی‌تواند پاسخگوی آن باشد.

هیچکدام از دیدگاه‌های یاد شده مورد قبول دفتر فرهنگستان نیست و آنچه این دفتر در این رابطه می‌پذیرد این است که دین، بیانگر احکام حقیقی در امور فردی و اجتماعی است. از نظر آنها دین باید روابط عدل و ظلم را بیان دارد و تا هرکجا چنین روابطی، فرض وقوع داشته باشد، دین حضور دارد. استدلال این نظریه مبتنی بر دو مقدمه است:

الف: دین برای سرپرستی تکامل در طول تاریخ آمده است.

ب: با اعمال سرپرستی در یک بُعد و رها کردن سایر ابعاد یا اعمال سرپرستی در یک مقطع تاریخی خاص و رها کردن مردم در سایر زمان‌ها، سرپرستی همه جانبه واقع نمی‌شود.

نتیجه اینکه: دین باید سرپرستی هر مسئله‌ای را که عدل و ظلم در آن راه داشته و در سعادت و شقاوت مردم دخیل است بدست گیرد؛ بنابراین، هیچ حوزه‌ای از حیات بشر (از جمله حوزه ادراک و فهم که تحت تأثیر اراده و اختیار انسان است) از گستره دین خارج نیست. (پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۲۷)

باطن دین به اعتقاد دفتر فرهنگستان، جریان ولایت خدای متعال و سرپرستی او نسبت به کمال و قرب است که در مرتبه نازل در یک سلسله دستورات اخلاقی و اعتقادات و دستورات عملی تجلی و ظهور پیدا کرده است که اینها مناسک دینداری و مناسک جریان ولایت خدای متعال در کمال و قرب هستند. (میرباقری، الف ۱۳۸۷، ص ۸۱)

علم شناسی فرهنگستان

از نظر دفتر فرهنگستان تعریف علم عبارت است از: «نظام مفاهیم کاربردی در جهت مادی یا الهی» (پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۱۵۳). تعبیر کاربردی بودن در این تعریف، تنها به نتایج بدست آمده از علوم حسّی اطلاق نمی‌شود، بلکه کلیه علوم را شامل می‌شود؛ زیرا مستقیم یا غیرمستقیم در خدمت حل مشکلات و رفع نیازهای بشر هستند. طبق این تعریف، پرستش خداوند متعال، منحصر به مناسک عبادی خاص نیست و حتی علوم وسیله‌ای برای اطاعت یا عصیان خداوند متعال هستند، از این رو، مهم‌ترین معیار در طبقه‌بندی علوم، سهم تأثیر هر کدام در توسعه پرستش اجتماعی خداوند است. با این بیان، انتظار از علم نیز جواب خود را می‌یابد و آن اینکه علم باید پاسخ‌گوی نیازهای علمی و معرفتی بشر در طریق پرستش باشد.

بحث جهت‌داری علوم از نکات مهمی است که دفتر فرهنگستان بر آن تأکید می‌کند و در واقع اساس تقسیم علوم به اسلامی و غیراسلامی است، به این معنی که ما هرگز علم خنثی نداریم و علوم، همیشه دارای جهتی خاص (الهی یا غیرالهی) اند. از این رو، علوم کنونی که با مدیریت غیرمسلمانان تحقق یافته است، تمدنی جهت‌دار را متناسب با انگیزه‌های خود به وجود آورده و لذا یک مسلمان موحد نمی‌تواند در این تمدن، ویژگی ایمان را در کنار سایر مؤلفه‌های شناخت قرار دهد. این ویژگی علوم، مقتضی پی‌ریزی علمی متناسب با انگیزه‌های الهی است و بدون دستیابی به علم دینی هرگز در

چهارچوب علوم کنونی نمی‌توان به ایجاد یک تمدن دینی امید داشت. توجه به این نکته لازم است که باوجود تأثیرگذاری اراده بر ادراکات بشری، سهم تأثیر آن در همه موارد یکسان نیست؛ مثلاً تأثیر آن در ادراکات حسی ضعیف‌تر است و در مواردی که در علمی نظریه‌پردازی می‌شود، حضور اراده روشن‌تر است، ولی در هر حال، اراده انسان، هم در چرایی فهمیدن وهم در چیستی فهمیدن، مؤثر است.

نویسنده کتاب *ماهیت تکنولوژی*، تأثیر انگیزه و دخالت آن در فرایند فهم و ادراک را چنین بیان می‌کند: «آیا کنجکاوی بشر، عامل اصلی در جهت تولید علم و تکنولوژی بوده است یا آن که رفع نیازهای اجتماعی انسان مهمترین مؤلفه برای روی آوردن او به قانون‌مندی‌های طبیعی بوده است؟... اگر چه نباید نقش عمده کنجکاوی بشر را در دوره‌ای از زندگی اجتماعی او نادیده گرفت، اما چنین مؤلفه‌ای هیچ‌گاه به عنوان یک عامل محرکدائمی در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی او به ایفای نقش نپرداخته است... از این رو، می‌توان در زندگی اجتماعی مهم‌ترین محرک انسان را احساس ضرورت در رفع نیازهای مؤثر اجتماعی دانست... احساس درونی انسان را به ایجاد یک منظومه از علوم و قوانین طبیعی فرا می‌خواند... سلسله جنبان این حرکت عمیق علمی نیز چیزی جز انگیزه درونی نبوده و نیست؛ لذا بی‌تردید می‌توان ادعا کرد که تولید علم و تکنولوژی نمی‌تواند جدای از انگیزه بشری تعریف شود».

(رضایی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۰)

دفتر فرهنگستان، ادراک گسسته از اراده و انگیزه را بی‌معنا می‌داند؛ بر اساس مبنای ایجاد، می‌توان گفت «العلم هو الاشراف التصرفی». بنابراین، نمی‌توان قوانین طبیعی را در این نگاه، بریده از نظام اراده‌ها معنا کرد و چون چنین است لذا محصولات و قوانین در مرحله پیدایش به گونه‌ای خاص متولد می‌شوند. بر اساس مبنای ایجاد، نظام اراده‌ها محور تکیون قوانین و نسبت‌ها هستند؛ از این رو، حق و باطل نه به عنوان امور عارض بر قوانین طبیعی، بلکه در ذات آنها نهفته است. به بیان دیگر، ملاک صحت و سقم علوم بشری، حق و باطل و نه تطابق و عدم تطابق با واقع است. (رضایی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰)

بطور خلاصه، فرهنگستان معتقد به تقدم اراده بر فهم است و فهم را از فروع اراده می‌داند و از این جهت، معرفت را به حق و باطل، و یا نور و ظلمت تقسیم می‌کند. فهم نور و حق، فهم مبتنی بر تقوای در فهم است و علم مدرن، ضلالت و جهل است. ادله

مختلفی از سوی محققان دفتر فرهنگستان بر جهت‌داری علوم بیان گردیده است. اینک به دو دلیل اشاره می‌کنیم:

دلیل اول: این استدلال با توجه به چند مقدمه‌ذیل روشن می‌شود:

۱. رفع نیازهای بشر، عامل به وجود آمدن روزافزون محصولات بشری شده است و هر روز دامنه نیازها و در نتیجه محصولات بشری توسعه یافته است. تولید محصولات با سرعت بیشتر و کمیت بالاتر و کیفیت بهتر و هزینه کمتر، نیازمند تکنولوژی بوده و آن نیز نیازمند پشتوانه وسیع علمی است. بدین‌سان بین نیازهای بشری و محصولات و تکنولوژی و علم، رابطه نزدیکی برقرار است و ما از نیازهای بشری به تولید علوم رسیدیم.

۲. نیازهای ما مستقل از هم نیستند، بلکه ما با یک نظام نیازها مواجهیم که از هم بریده نیستند و باید با توانایی محدود براساس تعیین اولویت و به نظام درآوردن آنها، به نیازهایی که لازم تر است پردازیم.

۳. نظام نیازها و حساسیت‌های جامعه اسلامی و الحادی متفاوت است. جامعه توحیدی تمام همتش بر آن است که هر چه بیشتر بندگی خداوند انجام گیرد و در مقابل جامعه غیرتوحیدی، تمام همتش در دنیاپرستی و توسعه لذات مادی خلاصه می‌شود.

۴. در نتیجه هر کدام از این دو جامعه، محتاج محصولات و تکنولوژی و علوم متناسب با خود هستند. (پیروزمند، ۱۳۷۳، ص ۱-۷)

دلیل دوم: اراده و اختیار در حقیقت علم حضور دارد و فهم انسان بر اساس اراده‌اش حاصل می‌شود. در نتیجه جهت‌داری اراده‌ها (که امری مسلم و قطعی است) در جهت‌داری فهم و ادراک‌ها تأثیر می‌نهد. به تعبیر برخی از شارحان فرهنگستان: «به نظر بنده در ماهیت علم، اراده حضور دارد... عقلانیت یک قوه است و تحت اراده عمل می‌کند، کیف اراده در کیف فهم حضور دارد». (میرباقری، الف ۱۳۸۷، ص ۲۹)

ممکن است اشکال شود که آنچه به عنوان دلیل جهت‌داری علوم بیان شده است، حداکثر جهت‌داری تولید و کاربرد علوم را به اثبات می‌رساند و دلالتی بر جهت‌داری نفس علم ندارد، یعنی علوم برای مقاصد خاصی تولید و بکار گرفته می‌شوند، ولی نمی‌توان ادعا کرد که وجود انگیزه‌های مختلف، باعث اختلاف توصیف از یک پدیده واحد می‌شود.

پاسخ این اشکال را می‌تواند فرهنگستان چنین بیان می‌کند: انگیزه‌ها، حساسیت‌هایی در فرد ایجاد می‌کند که بین انسان و واقعیت‌ها قرار می‌گیرد و هر چه بخواهد در ذهن انسان نقش ببندد، باید از این فیلتر عبور کند که دارای قالب خاصی است و اشیاء با شکل خاصی از این فیلتر عبور می‌کند.

یکی از مباحث مهمی که فرهنگستان بدان پرداخته و بر آن تأکید می‌ورزد، معیار صحت یا بطلان معرفت و به عبارتی حقانیت و بطلان علوم است. دفتر فرهنگستان در این باره چنین می‌گوید: معیار متداول در صدق و کذب علوم، کاشفیت از واقع است به این معنا که رسالت گزاره‌های علوم، چیزی جز کشف از واقع نیست که اگر مطابق با آن باشد، صادق و با عدم مطابقت. کاذب است. اگر علم این‌گونه تعریف شد، تأثیر انگیزه‌ها و اراده‌ها بر علم بی‌معنی خواهد شد و صدق و کذب، وصف قضایای علوم می‌شود و دیگر علوم دینی و غیردینی نداریم. اما در نگاه دفتر فرهنگستان، مقوم اصلی علم، اختیار است و در نتیجه معیار صحت علم از تطابق به حق و باطل تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، اگر هویت علم را بررسی کنیم، خواهیم دید اصولاً علم، کشف نیست. علوم مختلف، صورت توسعه یافته انگیزه‌های مختلف هستند. بر این اساس، علوم هم در اصل و هم در شکل خود، تابع انگیزه‌ها هستند. این که برخی می‌گویند انگیزه از انگیزه جداست، به این دلیل است که ذهن آنها با بینش‌های اصالت ماهیتی پر شده است و امور را مستقل از هم می‌بینند و بررسی می‌کنند، نه در قالب یک سیستم و مدل. در تفکر فلسفی [فرهنگستان] انگیزه‌ها و انگیزه‌ها کاملاً به هم گره

خورده‌اند. (میرباقری، ب ۱۳۸۷، ص ۲۲۳)

طبق این نگاه، عبادت و طغیان و حق و باطل، وصف اولی و اصلی معرفت است، نه صدق و کذب، و در نتیجه علوم بر اساس صدق و کذب یا مطابقت و عدم مطابقت سنجش نمی‌شوند، بلکه بر اساس حجیت سنجش می‌شوند؛ به این معنی که فهم انسان باید دارای حجیت باشد و عمل فهم به گونه‌ای سامان یابد که به حجیت (استناد به ولایت الهی) منتهی شود. البته در این صورت، کشف، معیار تبعی و ثانوی می‌شود؛ یعنی در این نگاه، فهم به یقین می‌رسد. ولی یقین، طریق به واقع نیست؛ بلکه طریق به وقوع است. به تعبیر دیگر: یقین، طریق عمل و وقوع است. اراده انسان، بدون یقین جاری نمی‌شود؛ ولی این یقین که طریق وقوع است، یا از طریق تبعیت از خدای متعال پیدا

می‌شود که حجت و حق می‌شود یعنی عبادت با آن واقع می‌شود، یا از طریق معصیت واقع می‌شود. (میرباقری، نظام فکری، ص ۸۴)

فرق این دوگونه نگاه بدین شرح بیان شده است:

در فرهنگی که کشف را اصل می‌دانند، منطق کشف حتی بر منطق حجیت حاکم می‌شود... اما در نگاه دوم، منطق حجیت بر منطق اکتشاف حاکم می‌شود؛ یعنی شما در مقام کشف می‌گویید: اگر انسان تقوای فرهنگی داشت، به حق می‌رسد و اگر تقوای فرهنگی نداشت، به باطل می‌رسد. لذا بر این اساس، شما در علم اصول پایگاه حجیت را به تسلیم بودن به ولایت خدای متعال و به تقوای فرهنگی بر می‌گردانید. نتیجه تقوای فرهنگی، نظام یقین می‌شود... بر اساس نگاه اول، مطلق یقین، حجت است چون کاشف از واقع است و دستگاه حجیت باید به کشف برسد... ولی براساس این نگاه، فلسفه هم باید به تبعیت از خدای متعال برسد تا حقانی شود. (میرباقری، نظام فکری، ص ۸۳)

گستره علم دینی

گستره علم دینی از مباحث مهمی است که فرهنگستان به آن پرداخته است. این جریان فکری معتقد به جامعیت دین و دین حداکثری است و دلیل آن هم این است که توحید باید بر سراسر عرصه حیات سایه بيفکند و هیچ عرصه‌ای خالی از آن نباشد. هر جا اراده انسان عمل می‌کند، باید دین، حاضر و تابع اراده الهی باشد. ربوبیت الهی، مطلق و شامل همه عرصه‌های حیات بشر است. بنابراین بشر باید در فرایند تعقل و ادراک نیز مناسک عبودیت را به جا آورد و ربوبیت مطلق الهی را در تمام ساحت‌های وجودی خویش بگستراند.

نقطه مقابل آن نیز پرستش نفس است که شرک است و مطلقاً جایز نیست. بنابراین اطلاق کلمه توحید، مقتضی حداکثریت دین است و در این نگاه چیزی به نام منطقه‌الفراغ نداریم و اصلاً معقول نیست که ربوبیت و ولایت الهی واگذار شود. (میرباقری، نظام فکری، ص ۲۴۳)

از این رو، قلمرو علم دینی از نگاه این مجموعه، همه ادراکات بشر را شامل می‌شود؛ اعم از علوم پایه و تجربی و انسانی و به تعبیری، حتی قضایای شخصی درونی

نیز متصف به حق و باطل می‌شوند. البته باید توجه داشت که مقصود از این سخن، نقلی کردن همه علوم نیست، بلکه به این معنا است که علوم، تحت ولایت دین تولید شود و حقانیت داشته باشد. پس «هیچ حوزه‌ای از ادراک بشر نیست که از حوزه دین خارج باشد چه در حوزه علمی که مستقیماً به دین منسوبند که عبارتند از حکمت و عرفان و فقه و چه در حوزه علوم کاربردی باشد که آزمون‌پذیر و خطاپذیرند و چه در حوزه مدل‌سازی برای اداره عینیت باشد. هر سه دسته ادراکات یا در جریان ولایت حق تولید می‌شوند و یا در جریان ولایت باطل و یا این که التقاطی‌اند؛ بنا براین همه علوم، دینی یا غیردینی‌اند» (میرباقری، الف ۱۳۸۷، ص ۳۰). «هر گزاره‌ای که مورد تجزیه و تحلیل واقع می‌شود هرچند یک معادله کاربردی، حتماً در دل این‌ها یک فلسفه و فرهنگ وجود دارد که اگر تجزیه و تحلیل شود تمایز بین علم دینی و غیردینی مشخص می‌شود» (همان، ص ۲۵). «ما نمی‌گوئیم مطابق واقع است یا نه، بل می‌گوییم یا علم است یا جهل؛ اگر در جهت عبودیت بود، علم است، و الا جهل است و لو دانش تجربی و کارآمد باشد» (همان، ص ۲۶)

شاید پذیرفتن این سخن در علوم انسانی چندان دشوار نباشد؛ لکن آن چه ممکن است سؤال برانگیز باشد، شمول این حکم نسبت به علوم تجربی طبیعی است. از نظر فرهنگستان فرقی در این مطلب بین این دو دسته از علوم نیست و علوم تجربی نیز همسان علوم انسانی، به دینی و غیردینی و حق و باطل تقسیم می‌شود. دلیل بر این مدعا از نظر فرهنگستان از این قرار است:

مقدمه اول: منحصرنبودن طریق تجربه به یک راه: یعنی در بررسی یک موضوع، از شیوه‌های محاسباتی متفاوتی می‌توان به نتیجه رسید، لذا این‌گونه نیست که به صرف تجربی بودن مسئله بتوان گفت که راه همین است و بس.

مقدمه دوم: معیار صحت نبودن وقوع: نمی‌توان از تحقق مواردی که دانشمندان علوم تجربی پیش‌بینی کرده‌اند، نتیجه گرفت که روابط و اطلاعات پدیدآورنده آن صحیح بوده است. مثلاً: از این‌که پل ساخته شد یا هواپیما پرواز کرد و غیره نمی‌توان حقانیت را نتیجه گرفت؛ زیرا در دنیای ما غلط هم قابلیت وقوع دارد و الا دنیا دار امتحان و تکلیف نبود و اگر به هیچ وجه امکان نافرمانی خداوند در زمین نبود، دروغ و تهمت و ظلم و استکبار و... قابلیت وقوع نداشت؛ و در غیر این صورت، بندگان چگونه

امتحان می‌شدند؟ باید دو راه اطاعت و عصیان برای عباد باز باشد و با اختیار یکی را برگزینند تا نسبت به آنچه برگزیده‌اند، بازخواست شوند. اما اگر همه امور قهراً صحیح و مورد رضای حق واقع می‌شد، امتحانی در کار نبود؛ پس غلط هم قابلیت وقوع دارد. با در نظر گرفتن این دو مقدمه، استبعادی که معمولاً در اذهان وجود دارد که نسبت

به علوم تجربی نمی‌توان تردید کرد، از بین می‌رود. (پیروزمند، ۱۳۷۳، ص ۴۶)

دلیل دیگر: علوم تجربی غالباً برای ایجاد تسهیل در زندگی انسان فعالیت می‌کنند، حال انسان چیست و تسهیل در زندگی او یعنی چه؟ اگر علوم تجربی، جواب واضحی برای این سؤال در اختیار نداشته باشد، نمی‌تواند به کار خود ادامه دهد از سویی علوم تجربی، از پاسخ‌گویی به این سؤال‌ها عاجز است و دست خود را به سوی علوم انسانی دراز می‌کند. معلوم است که موحد و مشرک و کافر بودن فرد در چگونگی جواب‌گویی به این سؤال تأثیر دارد. مجموعه نیازهای جامعه انسانی و الحادی، دو نظام مجزا است و بر همین اساس، تفاوت علوم تجربی اسلامی و غیر اسلامی (به خاطر تفاوت اصول موضوعه هر کدام) روشن می‌شود. (همان، ص ۵۰)

راهکار تولید علم دینی

روشن شد که برای اسلامی بودن یک علم، صرف ارتباط مفهومی و معرفتی و یا تولید آن به دست مسلمانان کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید یک رابطه متدیک و منطقی وجود داشته باشد؛ یعنی نظام معارف به شیوه منطقی به وحی استناد داده شود (میرباقری، ب ۱۳۸۷، ص ۲۳۳). علوم آن‌گاه دینی خواهد بود که به حجیت برسد و هماهنگ با وحی باشد و مبانی و روش‌های آن از دین گرفته شده و تحت سرپرستی وحی تولید شود.

ولی در گام اول باید احساس ضرورت این انقلاب علمی در عرصه فردی و اجتماعی ایجاد شود تا در نتیجه یک جسارت روحی و روانی مبتنی بر ایمان دینی در افراد جامعه به وجود آید و به یک ساختار شکنی در عرصه علم بینجامد. و در گام بعدی باید شبکه‌ای فلسفی و دینی تأسیس شود که تولید و رشد علوم را هدایت کند. این فلسفه باید از یک سو مستند به مبانی دینی باشد و از سوی دیگر، قدرت رهبری علوم را داشته باشد. برای این که این فلسفه را در حوزه عمل جاری کنیم باید از دل آن منطقی را استخراج کنیم که جریان فلسفه یادشده را در حوزه علوم کاربردی تبیین کند؛

یعنی منطق ماده و منطق صورتی که بتواند حوزه‌های مختلف علوم را هماهنگ سازد. پس از تولید منطق پایه (که شیوه تفکر و کارکرد را هماهنگ می‌کند) و منطق استناد، به طراحی شبکه تحقیقات اجتماعی می‌رسیم که با محوریت دین، مجموعه پژوهش‌های اجتماعی را به هماهنگی می‌رساند.

نویسنده کتاب مبانی نظری نهضت نرم‌افزاری چنین می‌گوید: «به اعتقاد ما، مرحله‌ای از پژوهش که لزوماً باید طولی انجام گیرد، عبارت است از:

۱. پایه‌ریزی فلسفه عامی که قدرت تفسیر تغییر و حرکت را بر اساس اندیشه دینی داشته باشد.

۲. پایه‌ریزی فلسفه علم دینی مبتنی بر فلسفه یاد شده.

۳. پایه‌ریزی روش عام تحقیق و تولید علم که قدرت هماهنگ‌سازی کلان نظام علمی را فراهم می‌سازد. پس از این روال، طبیعی است که روش‌های خاص در حوزه‌های مختلف علوم تأسیس شود و با مدیریت شبکه‌ای، تحقیقات تولید انبوه علم دینی انجام گیرد. پس از مرحله سوم، امکان انجام تحقیقات موردی فراهم می‌آید. (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹)

دفتر فرهنگستان، تولید علم دینی را در سه مرحله کوتاه مدت و میان مدت و بلند مدت پیشنهاد می‌دهد. مرحله نخست (کوتاه مدت)، پاسخ‌گویی جامعه علمی به نیازهای بومی اجتماع و موضوعات متناسب با آنهاست. مرحله دوم (میان مدت)، بازخوانی و تجدید نظر در نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی با متدلوژی غالب دنیای معاصر است. علم دینی در مرحله سوم (بلند مدت)، در دامن جامعه پدید می‌آید؛ بنابراین، سازوکار دست‌یابی به علم دینی، دینی شدن جامعه دینی است. مقصود از دینی کردن دانش، مستندسازی علوم، با واسطه یا بی‌واسطه به آموزه‌های وحیانی است. استناد علم به دین در سه مرحله: اهداف علم، مبانی علم و روش علم تحقق می‌یابد. فرایند مرحله سوم از تولید علم دینی عبارت است از: عقلانیت جدید و بازسازی نظام فلسفی؛ دست‌یابی به فلسفه حیات، فلسفه فیزیک و فلسفه ریاضی بر مبنای عقلانیت جدید؛ دست‌یابی به روش عام تحقیق؛ روش یا منطق استنباط از شرع؛ منطق تولید معادله یا روش علم؛ روش یا منطق تولید برنامه؛ و تکامل بخشی به نظام معرفت دینی.^۱

۱. ر.ک. به: علی‌رضا پیروزمند، چگونگی دست‌یابی به علم دینی، سایت: www.Foec.ir

مبانی علم دینی

علم دینی نزد فرهنگستان مبتنی بر دو مبنای مهم فلسفی و روش شناختی است که به شرح ذیل بیان می‌گردند:

فلسفه شدن

دفتر فرهنگستان با گذر از اصالت وجود یا اصالت ماهیت به اصالت فاعلیت درصدد است تا تبیینی از وحدت و کثرت ارایه دهد. به اعتقاد این دفتر، تفسیر ارتباط و وحدت و اصل علیت با اصالت ذات متعین ممکن نیست. اصالت وجود که خاستگاه وحدت است، قدرت تفسیر کثرت نظام و تغییرات و تکامل را ندارد. (میرباقری، ۱۳۷۱، ص ۶۰؛ دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۲۲)

مبنای فلسفی در علم دینی نزد فرهنگستان، «فلسفه شدن اسلامی» نام دارد. فلسفه شدن اسلامی، این‌گونه تعریف می‌شود: «عقلانیت پایه‌ای که ابزار جریان یافتن دین در زندگی اجتماعی است». (گزارش هم‌اندیشی فلسفه شدن اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۶۱)

فرهنگستان، فلسفه کنونی را فلسفه چپستی و چرایی می‌نامد که قدرت امتداد یافتن در عینیت جامعه و کنترل حوادث را ندارد و می‌گویند برای این هدف، نیازمند فلسفه دیگری هستیم که نام آن «فلسفه شدن» است که از طریق آن، مبانی نظری اسلام در عرصه مهندسی و سرپرستی اجتماع و هدایت تغییرات اجتماعی به دست می‌آید و به تعبیر دیگر، نقش فلسفه شدن، تسری دادن دامنه فلسفه به حوزه کارکرد است که در نتیجه رابطه تسخیر و تفسیر منقطع نمی‌شود. فرهنگستان تأکید می‌کند که بدون چنین فلسفه‌ای لوازم تحقق عدالت در عرصه اجتماعی را نداریم و به فرسایش میان ارزش‌ها و روش‌های اداره دچار می‌شویم.

«فلسفه عمل اسلامی می‌خواهد تغییرات اجتماعی را توضیح دهد و تحلیل کند که به این تغییرات، با چه مکانیزمی می‌توان عنوان اسلامی داد. در واقع بر آن است که منطق شناسایی موضوع‌ها و هدایت و کنترل تغییرات آنها را به دست بیاورد». (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷)

تمدن سکولار نیز با تکیه بر فلسفه شدن خاص خود، قدرت ایجاد مدرنیته را به دست آورد و البته آن فلسفه چون مبتنی بر تحلیل مادی از چپستی و چرایی عالم است

هرگز برای ما کارآیی ندارد. ما در پی فلسفه‌ای هستیم که مقدمه امتداد یافتن دین در جامعه است. متأسفانه تا کنون به علت نداشتن چنین فلسفه‌ای بر فلسفه‌های حسی دیگران تکیه زدیم و با اینکه تفسیر فلسفی را برای کنترل عینیت می‌خواهیم، ولی از این امر غفلت کردیم و کاری به عینیت نداشتیم و فقط در پی تحلیل نظری بودیم و نتیجه آن همین عقب ماندگی تاریخی در تولید علوم دینی شده است. پس «بر مبنای فلسفه شدن، منطق استنباط در حوزه، منطق تولید معادله در دانشگاه و منطق مدل سازی در دستگاه‌های اجرایی تبیین می‌شود. تمامی پژوهش‌ها نیز با این سه منطق هماهنگ می‌شوند.» (میرباقری، ب ۱۳۸۷، ص ۲۴۷)

موضوعات اصلی که در این فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند، عبارتند از:

۱. وحدت و کثرت و نسبت بین آنها؛

۲. زمان و مکان؛

۳. اختیار و آگاهی.

البته این سه مورد به عنوان محورهای اصلی بحث فلسفه هستند و سایر بحث‌ها در ذیل این سه محور قرار می‌گیرند. گزارش هم‌اندیشی فلسفه شدن اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۴۲)

روش‌شناسی

دفتر فرهنگستان در بحث روش‌شناسی به دنبال روشی است که مبانی بدست آمده در فلسفه شدن را در علوم مختلف جریان دهد. چنین روش برآمده از فلسفه شدن را منطق عام یا فلسفه روش نامند. این روش و منطق تلاش می‌کند تا روش استنباط، روش اسلامی کردن علوم کاربردی و روش برنامه‌ریزی را تولید کند، تا مهندسی توسعه اجتماعی را بر اساس آموزه‌های دینی شکل دهد.

روش علم یعنی منطقی که امکان پردازش احتمالات داده شده درباره یک مسأله و گزینش یک احتمال مبتنی بر اصول و اهداف مورد نظر را ممکن سازد. در روش علم به دنبال نرم افزار توصیف و تحلیل و تغییر پدیده هستیم. با این بیان معلوم است روش علم، همه حوزه‌های علوم را دربرمی‌گیرد. برای ما که در پی تولید علم دینی هستیم، روش علم باید با محوریت دین باشد، یعنی با واسطه یا بی واسطه این روش‌ها و

دستاوردهای آن مأخوذ از دین باشد. در روش‌شناسی که مورد نظر فرهنگستان است، باید با نگاه جامع و سیستمی به دنبال الگوسازی بود. البته این سخن به معنی نفی منطق صوری به طور کلی نیست، بلکه سخن از تکامل و به بلوغ رساندن آن است.

یکی از عوامل تمدن‌سازی در غرب همین بود که نگاه تجربیدی و انتزاعی، جای خود را به نگاه مجموعه‌ای داد، ما هم باید همین کار را - البته به صورت جهتدار- بکنیم. بدین ترتیب به منطق الگوپردازی دست می‌یابیم. فرهنگستان برای یافتن قدرت الگوپردازی مذکور درباره فلسفه روش و فلسفه شدن دقت کرده است و در نتیجه، ملاحظات فلسفی فرهنگستان از ابتدا کاربردی بوده و به فلسفه نظام ولایت یا «اصالت فاعلیت»^۱ رسیده است.

تحلیل دیدگاه علوم انسانی ولایی

پیش از ارزیابی و تحلیل علم‌دینی از دیدگاه فرهنگستان، توجه به دو نکته ضرورت دارد: یکم: فرهنگستان در نظریه علم دینی، در بردارنده مطالب مثبت متعددی است که باید بدان توجه داشت، از جمله اینکه دغدغه اصلی فرهنگستان کارآمد کردن دین در عرصه حیات اجتماعی بشر و سریان دادن توحید در تمام جوانب زندگی انسان است، به گونه‌ای که هیچ حوزه‌ای از حیات بشر از ولایت الهی خارج نباشد و تحت ولایت غیر خدا قرار نگیرد. چنین نگاهی به دین که ناشی از نگاه حداکثری به آن می‌باشد، مغتنم است. در نگاه فرهنگستان، نقطه آغاز حرکت به سمت مدیریت دینی و نفی مدیریت‌های غیردینی آن است که بدانیم سعادت بشر با دین حداکثری گره خورده است و چنین تلقی از دین است که انسان را به سعادت واقعی و کمال حقیقی‌اش می‌رساند و در غیر این صورت، با اکتفاء به دین حداقل، سعادت و تکامل بشر ابتر خواهد بود.

۱. اصالت فاعلیت اصطلاحی است که فرهنگستان در مقابل اصالت وجود و اصالت ماهیت ابداع نموده است. فرهنگستان معتقد است که هیچکدام از این دو ما را به فلسفه شدن و عمل اسلامی نمی‌رسانند، لذا در ابتدا اصالت ربط را مطرح نمود، یعنی موجودات عالم کاملاً با هم مرتبطند و در ادامه به اصالت تعلق می‌رسد، یعنی موجودات عالم تعلق و تقوم به هم نیز دارند، سپس می‌گوید همه این موجودات به یک حقیقت بالاتر ارتباط دارند و از اینجا اصالت فاعلیت را مطرح می‌کند و وحدت و کثرت، زمان و مکان و اختیار و اراده را بر اساس آن تفسیر می‌کند. این تفسیر در شکل تکامل یافته‌اش تبدیل به فلسفه نظام ولایت می‌شود.

دوم: تأسیس اصطلاحات جدید و مبهم و نداشتن منابع کافی جهت تبیین و تشریح آنها و بی‌حوصلگی برخی از طرفداران این جریان، باعث شده تا منظومه فکری این جریان به صورت منطقی و واضح بیان نگردد. منابع منتشره، نگارنده را به تقریر و تبیین پیش‌گفته‌کشانده است. حال اگر دفتر فرهنگستان تقریر یا اشکالات نگارنده را نمی‌پذیرند و معتقد به صحت نظریه خویشند، بهتر است با دقت به مطالب مخالفان خود، گوش فرا داده و با سعه صدر و مدللانه - نه معللانه و روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه به اشکالات آنها پاسخ دهند و لاقلاً ابهامات مطالب خود را بر طرف سازند. هر چند ممکن است رویکرد مدللانه نه معللانه با مبنای فرهنگستان نسازد و با نگرش تأثیر علت‌ها و انگیزه‌ها بر اندیشه‌ها به مباحث بنگرند؛ ولی حداقل شایسته است شخصیت‌های علمی فرهنگستان، مطالب خود را با وضوح بیشتری بیان کنند و از نظریه خویش ابهام‌زدایی کنند.

اول: نقد معرفت‌شناختی

دیدگاه معرفت‌شناختی فرهنگستان علوم اسلامی از جهات متعدد، با نقدهای ذیل مواجه است:

الف: اصلی‌ترین و مبنایی‌ترین اشکال نگارنده بر دیدگاه‌های فرهنگستان، بحث انکار صدق و کذب است. همان‌طور که گذشت، این جریان فکری، صدق و کذب گزاره‌ها را کنار گذاشتند و به سراغ حق و باطل رفته‌اند. حال سؤال ما این است که به هر حال آیا مدعیان دفتر فرهنگستان معتقد به واقعیتی ورای ذهن هستند یا نه؟ اگر ورای ذهن آدمی، واقعیتی هست، باید تکلیف ذهن و عین را مشخص کنند و اینکه آیا معرفت ذهنی انسان با واقعیت خارجی، مطابق است یا نه؟ دفتر فرهنگستان نمی‌تواند بگوید ما با صدق و کذب کاری نداریم، بلکه با این سه پرسش مواجهند:

اول، آیا خارج از ذهن ما واقعیتی هست یا نه؟

دوم، اگر واقعیتی هست، آیا معرفت ذهنی ما، ناظر به واقع است یا نه؟

سوم، آیا معرفت ذهنی ما مطابق با واقع است یا نه؟ آیا حکایت‌گری و کاشفیت،

ذاتی علم است یا نه؟

به نظر می‌رسد حذف بحث از صدق و کذب امکان‌پذیر نباشد. اصلاً مگر حق و

باطل با صدق و کذب، غیرقابل جمع‌اند که بگوییم صدق و کذب نه، ولی حق و باطل، آری؟ حقیقت آن است که از صدق و کذب معرفت به حق و باطل معرفت می‌رسیم. هر گزاره حقی، صادق هم هست، و هر گزاره باطلی، کاذب است. دیدگاه معرفت‌شناختی فرهنگستان در واقع - خواسته یا ناخواسته - آمیخته‌ای از دیدگاه پراگماتیسم و انسجام-گروی است که در نهایت به نسبی‌گرایی می‌انجامد و از رئالیسم معرفتی خارج می‌گردد. ب: فرهنگستان به دین حداکثری اعتقاد دارد و همه مباحث را می‌خواهند به دین نسبت بدهند؛ حال پرسش ما این است که دفتر فرهنگستان با بهره‌گیری از کدام دلیل قرآنی یا روایی بدست آورده که حق و باطل، و نه صدق و کذب، ملاک پذیرش و رد گزاره‌های معرفتی است؟! در صورت اعتقاد به دین حداکثری، از کجای دین یا روش‌شناسی دینی، این ادعا را به دست آورده‌اید؟ مرور اجمالی به منابع دینی نشان می‌دهد که بحث صدق و کذب در آیات و روایات اسلامی همچون بحث از حق و باطل آمده است و بین صدق و کذب با حق و باطل، پیوند وثیق و مستقیمی برقرار کرده‌اند.

ج: همان‌طور که گذشت، فرهنگستان به صراحت سخن از تقدم ایمان بر فهم و معرفت رانده‌اند. این رویکرد، همان دیدگاه برخی از اندیشمندان مسیحی فیدئیستی در باب رابطه عقل و وحی است که معتقد به تقدم ایمان و وحی بر عقل می‌باشند و این، همان سخن معروف آنسلم است که: «ایمان بیاور تا بفهمی». در حالی که در مباحث فلسفه دین و کلام جدید روشن شده است که ایمان نمی‌تواند مقدم بر فهم باشد؛ زیرا ایمان، وصف تعلق‌پذیری است و نیازمند به طرف تعلق دارد. از طرف دیگر، علم و معرفت، شرط ایمان است، تا انسان به چیزی علم نداشته باشد، نمی‌تواند بدان ایمان بیاورد.

مهم‌ترین دلیل ایمان‌گرایان این است که هر برهانی لاجرم بر مقدمات یا مفروضات خاصی مبتنی است. اگر شخصی هیچ فرضی را به عنوان مبدا استدلال نپذیرد، در این صورت احتجاج کردن با چنین شخصی محال خواهد بود. مقدمه مفروض یک برهان را می‌توان از برهان دیگری نتیجه گرفت، و بدین ترتیب آن را اثبات کرد؛ اما این روند را نمی‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد. ما باید در جایی از این روند به مفروضات بنیادین برسیم؛ به اموری که آنها را بدون اثبات پذیرفته‌ایم، صرفاً از آن‌رو که این امور چنان

بنیادین هستند که هیچ‌چیز، بنیادی‌تری از آنها وجود ندارد که بتواند آنها را اثبات کند و در غیر این صورت، به هیچ علمی دست نمی‌یابیم.

بنابراین، مطابق دیدگاه ایمان‌گرایان، نکته مهم این است که «از نظر یک مؤمن مخلص، بنیادی‌ترین مفروضات، در خود نظام اعتقادات دینی یافت می‌شوند. ایمان دینی، خود بنیان زندگی شخص است. به بیان پل تیلیش، ایمان دینی همانا پروای واپسین شخص است. در این صورت فکر ارزیابی ایمان به وسیله معیارهای عقلانی و بیرونی، خطایی فاحش جلوه خواهد کرد؛ خطایی که به احتمال زیاد حاکی از فقدان ایمان راستین است» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۷۹)

این استدلال به دلایل ذیل ناتمام است: نخست این‌که: بی‌شک، نظام دینی مؤمنان در جهت بخشیدن به زندگی و اهداف آنها نقش به‌سزایی دارد؛ به عبارت دیگر، اعتقادات دینی، مبنای رفتار و کردار هر مؤمن راستین است؛ ولی این بدان معنا نیست که اعتقادات دینی، بنیادین‌ترین گزاره‌های معرفتی‌اند. ایمان‌گرایان در این استدلال، میان گزاره‌های پایه و بنیادین معرفت‌شناختی با گزاره‌های بنیادین دینی خلط کرده‌اند. دوم این‌که: اعتقاد به خدا و آخرت، بنیادی‌ترین گزاره‌های دینی‌اند که مرگ و زندگی مؤمنان را رقم می‌زند، ولی گزاره‌های پایه، معرفت‌شناختی نیستند. گزاره‌های پایه و بدیهی در اصطلاح معرفت‌شناسی، گزاره‌هایی هستند که تصور موضوع و محمول آنها برای تصدیقشان کفایت کند و اگر استدلال‌پذیر باشند، در تصدیق، بی‌نیاز از ارایه استدلال باشند؛ مانند: اصل محال بودن اجتماع نقیضین و اصل علیت و اصل هویت و... تصدیق به اصل امتناع تناقض، با تصور موضوع و محمول محقق می‌شود و حتی شخص شکاک و منکر واقعیت و نسبی‌گرا نیز نمی‌تواند آن را انکار کند. ولی گزاره «خدا وجود دارد» چنین نیست که با تصور موضوع و محمول تصدیق آن تحقق یابد و یا انکارش مستلزم اجتماع نقیضین باشد.

شایان ذکر است که اگر کسانی بتوانند از طریق علم حضوری به خدا دست یابند، آنگاه می‌توان گزاره «خدا وجود دارد» را از سنخ وجدانیات و بدیهیات ثانویه پذیرفت. لکن مشکل وجدانیات، عدم انتقال‌پذیری آنهاست و نمی‌توان آن را به افرادی که از یافته حضوری محروم‌اند، منتقل کرد. مطلب دیگری که اشاره بدان ضرورت دارد این است که ارزیابی ایمان به وسیله معیارهای عقلانی و بیرونی الزاماً از فقدان ایمان

راستین حکایت نمی‌کند؛ زیرا دینداری مؤمنان را می‌توان به دو دسته دینداری معلل و دینداری مدلل تقسیم کرد.

سوم این‌که: دینداری معلل، دینداری و ایمانی است که بر اثر تأثیرپذیری از خانواده یا محیط نه برهان و استدلال پدید می‌آید. ویژگی چنین دینداری، این است که در برابر کوچک‌ترین شبهه فکری یا زوال علت، آسیب می‌پذیرد.

ولی دینداری مدلل، زاییده استدلال و برهان است و حوادث و تحولات فکری و اجتماعی و شبهات دینی منشاء زوال آن نمی‌گردد. بنابراین، معقولیت گزاره‌ها و باورهای دینی، می‌تواند به استحکام ایمان مدد برساند.

د: آسیب دیگر فرهنگستان به مبنای تقدم اراده بر معرفت بر می‌گردد. مبنایی که شوپنهاور در قرن نوزدهم بدان اذعان نمود. وی، دو ساحت‌اندیشه و ساحت خواست برای انسان معتقد بود. به نظر او، ساحت اندیشه به نمودها تعلق دارد و تنها وجود و بود همان خواست است، و در علم و اندیشه هم تأثیرگذار است. بنابراین، کانت، نومن را علت فنومن دانسته، ولی شوپنهاور خواست و اراده را علت فنومن‌ها می‌داند؛ پس علوم نظری و معرفتی هم تابع مقاصد و اراده عملی‌اند و این ادعا او را به مکتب پراگماتیسم نزدیک می‌کند؛ چراکه او عقل را در استخدام خواست و اراده می‌داند؛ از این رو، نه تنها انسان با جهان نمودها سروکار دارد که مطابق خواسته‌های خود، آنها را گزینش می‌کند، البته به اعتقاد شوپنهاور، اگر عقل به بلوغ، رشد و بالندگی برسد می‌تواند از اسارت اراده آزاد گردد و به همین دلیل، وی، فلاسفه و هنرمندان را از این اسارت آزاد می‌داند. این ادعا، چیزی جز نسبی‌گرایی و شکاکیت را به ارمغان نمی‌آورد. به نظر می‌رسد که فرهنگستان در باب رابطه وحی و علم، میان دو مقام ثبوت و اثبات خلط نموده است، به این بیان که، وحی و اصالت ولایت، در مقام ثبوت و تحقق صحیح است، ولی در مقام علم و اثبات، تقدم با عقل است. درست است که به لحاظ واقع و تحقق خارجی، همه چیز تحت سلطه و ولایت خداوند متعال است، و هر چیز و هر کس، حتی شیطان و کفار و ملحدان، تحت ولایت تکوینی حضرت حق به سر می‌برند، هر چند متولی به ولایت تشریحی الهی نشوند، ولی سخن بر سر مقام اثبات و علم ماست، در مقام علم پیدا کردن، هیچ راهی نیست به جز شروع از عقل. آیا معنا دارد به کسی که هنوز وجود خدا برایش روشن نشده است، پیشنهاد نماییم که با تولی

به ولایت خداوند به معرفت حق یعنی وجود خداوند علم پیدا کند تا پس از آن به خدا ایمان بیاورد؟ در واقع این اشکال، یک اشکال معرفت‌شناختی است که آغاز معرفت نمی‌تواند با تولی ارادی به ولایت خداوند و با مبنای حق و باطل فرهنگستان باشد، بلکه تنها راه ممکن، شروع راه با استفاده از معرفت عقلی و مطابق با واقع است.

به عبارت دیگر، دیدگاه فرهنگستان در اثبات دینی بودن یک گزاره، ناکارآمد است. بر فرض این‌که دیدگاه فرهنگستان در باب حق و باطل بودن معرفت‌ها بر پایه تولی به ولایت خداوند و ولایت شیطان پذیرفته شود، سؤالی که رخ می‌نماید، آن است که با چه معیاری اثبات می‌کنید یا نشان می‌دهید که معرفت «الف» حق است و معرفت «ب» باطل، یعنی با چه ابزاری می‌توان تشخیص داد که فرد در جریان تولید علم خود، تولی به ولایت خداوند داشته است یا به ولایت شیطان؟

حاصل سخن آنکه مبنای معرفت‌شناختی نظریه فرهنگستان در باره علم دینی، بر خلاف دیدگاه متعارف است. معرفت‌ها در این نگاه، با معیار مطابقت و عدم مطابقت با واقع سنجیده نمی‌شوند؛ زیرا تمایلات و انگیزه‌ها و اراده‌های هر شخص، واقع را به گونه‌ای خاص برای او جلوه می‌دهند. آیا این مطلب، غیر از نسبی‌گرایی در معرفت است؟ از سوی دیگر همانطور که طیفی از انگیزه‌ها و تمایلات در انسان‌ها داریم، طیفی از معرفت‌ها و ادراک‌ها شکل می‌گیرد، در این صورت معیار سنجش این معرفت‌ها چیست؟ کدام برتر است؟ بر اساس کدام باید عمل کرد؟ اگر معیار سنجش این معرفت‌ها، میزان حقانیت و میزان قرب به حق تعالی باشد، گرچه این سخن در مقام ثبوت قابل قبول است، اما مطلب مهم، درک مصداق در مقام اثبات است. ما چه راهی برای تشخیص این قرب و بُعد داریم؟ هر کس می‌تواند مدعی ایمان کامل‌تر و حقانیت بیشتر در ادراکات خود شود. به علاوه، کدام یک از مصادیق این ادراک‌های متعدد، علم دینی شمرده می‌شود؟ آیا همه آنها یا کامل‌ترین آنها؟ اگر همه آنها، پس علم دینی دارای مراتب است و نمی‌توان به یک ادراک خاص، علم دینی اطلاق کرد. و اگر برترین آنها، راه اثبات آن چیست؟ زیرا به هر مرتبه‌ای که برسیم احتمال می‌دهیم هنوز تمایلات و انگیزه‌هایی از ناحیه شیطان در وجود ما حاکم است و در نتیجه علم دینی را از خلوص انداخته است. پس به نظر می‌رسد این ملاک، مبهم است و نمی‌توان با آن به نقطه مورد تفاهم رسید.

مطلب دیگر اینکه چه ضرورتی وجود دارد که ما اصرار بر حذف معیار کشف و تبدیل آن به معیار حق و باطل داشته باشیم؟ به نظر می‌رسد فرهنگستان در این قسمت بیش از آن که به استدلال و اقامه برهان بپردازد، به تکرار مدعا به بیان‌های مختلف پرداخته و به طور مستمر، لزوم سنجش همه ادراکات را با حق و باطل تکرار می‌کند. به چه دلیل کشف به معنی متعارف آن را باید کنار بگذاریم و چه اشکالی متوجه آن است؟ به چه دلیل همه ادراک‌ها یا حق و یا باطل‌اند؟ آیا ظرفیت ایمانی بالا و روحیه تعبد قوی نسبت به دین مقتضی آن است که همه ادراکات را این چنین با دین پیوند دهیم؟ و در غیر این صورت از ولایت الهی خارج شدیم؟

فرض بفرمایید ظرف آب گرمی را نزد گروهی که در میان آنها مؤمن و کافر حضور دارند، قرار دهیم و از آنها پرسیم که آب سرد است یا گرم؟ همه افراد با فرو بردن دست در آب جواب می‌دهند: آب گرم است. آیا در این فرض، ادراک آن شخص مؤمن، حق و ادراک شخص کافر، باطل است؟ در اینجا که هر دو یک ادراک دارند، چه تفاوتی در ادراک‌ها، موجب حقانیت یکی و بطلان دیگری می‌شود؟ می‌فرمایند هر کدام از مؤمن و کافر دارای نظام حساسیت‌های خاص خود هستند که برداشت‌هایشان را در موارد گوناگون مختلف می‌کند. بله همین طور است؛ مثلاً وقتی یک مؤمن با خسوف یا زلزله مواجه می‌شود اولین چیزی که به ذهن او خطور می‌کند توجه به قدرت الهی و عظمت اوست، در حالی که چنین چیزهایی هرگز به ذهن یک کافر خطور نمی‌کند و او تنها به فعل و انفعالات مادی آن می‌اندیشد. حال به چه دلیل این گونه تفاوت نگاه، عمومیت دارد و در همه موارد صادق است؟ آیا با ذکر چند نمونه از قبیل آنچه گفته شد، می‌توان این حکم را برای مطلق ادراکات جاری کرد یا تنها نشان دهنده این حقیقت در موارد یاد شده است؟ به عبارت دیگر، دلیل این مطلق‌گویی چیست؟

همچنین از منظر فرهنگستان ادراک خاص مورد نظر را نباید به صورت بریده و گسسته از سایر معرفت‌ها و ادراک‌های پیشینی ملاحظه کرد، بلکه باید یک سیستم ادراکی را مورد ارزیابی قرار داد تا حکم به حق و باطل بودن آن نمود. اگر این گونه به ادراک‌ها بنگریم، نه به صورت انتزاعی و جزیره‌های مستقل، خواهیم دید که هر ادراکی، هر چند ادراک شخصی، مسبوق به پیش‌فرض‌ها و مبانی است که در مجموع یا صبغه ولایت الهی بر پیشانی آن نقش بسته و یا ولایت طاغوت و در نتیجه به حق و باطل

تقسیم می‌شود. می‌پرسیم به چه دلیل نمی‌شود یک ادراک را گسسته از سایر ادراک‌ها ملاحظه کرد؟ گرچه این سخن در موارد زیادی درست است، اما عمومیت آن قابل قبول نیست. صرف این که توحید، قید ندارد و ربوبیت الهی استثناپذیر است، دلیل بر این ادعا نمی‌شود. آیا اطلاق ربوبیت الهی به این معنی است که ما هر ادراکی را به حق و باطل تقسیم کنیم و بگوییم ادراکی که با ولایت الهی پیوند داشته باشد، حق است و در غیر این صورت، باطل است. البته این سخن درباره غایت و کاربرد علوم پذیرفتنی است، اما سخن در خود علم است و اینکه آیا چنین تقسیمی در ذات علم، حضور دارد یا خیر؟

دوم: نقد فلسفی

به نظر می‌رسد ادعاهای فلسفی دفتر فرهنگستان همچون مباحث معرفت‌شناختی، مواجه با نقدهای اساسی و بنیادین است که پاره‌ایی از آنها بیان می‌گردد:

۱. تأثیرپذیری مطلق علوم و ادراکات از اراده و نفی کشف معرفت از واقع، محل اشکال است. البته تأثیر اراده در فهم و ادراک به عنوان مقدمه تحقق معرفت، امری پذیرفتنی است، لکن تأثیر اراده بر کشف معرفت از واقع و نفی هرگونه علم خنثی، پذیرفتنی نیست و خلاف وجدان و فطرت معرفت است.

۲. نظریه تأثیر اراده و ایمان بر مطلق علوم، افراطی‌تر از دیدگاه ایمان‌گرایی مسیحیت است که به نسبی‌گرایی می‌انجامد. آنچه در مسیحیت تحت عنوان فیدئیسیم یا ایمان‌گرایی مطرح است، غیر از سخن دفتر فرهنگستان در تأثیرگذاری ایمان بر فهم است؛ زیرا سخن ایمان‌گرایان مسیحی تنها در ایمان و اعتقادات دینی است و بر این اساس، مسیحیت، ایمان را بر عقلانیت مقدم می‌شمارند ولی ادعای خود را بر مطلق علوم ساری و جاری نمی‌کند. اما از نظر دفتر فرهنگستان، ایمان الهی و شیطانی بر مطلق علوم اثر و جهت می‌گذارد، به گونه‌ای که شخص کافر، متناسب با اراده کافرانه خود و شخص مؤمن، متناسب با اراده مؤمنانه خود می‌فهمد. بنابراین از نظر فرهنگستان، مطلق علوم متوقف بر اراده است. حال دفتر فرهنگستان باید به این سؤال پاسخ دهد که اگر علم و ادراک به دو قسم مؤمنانه و کافرانه تقسیم می‌گردد، چگونه اعتقاد نخستین برای کسی که هنوز ایمان نیاورده و منکر وجود خدا هم نیست و در

صدد تحقیق و بررسی است و انگیزه‌های مؤمنانه و کافرانه حضور ندارد، حاصل می‌شود؟ به علاوه هر کدام از پذیرش یا عدم پذیرش اعتقاد نخستین، مبتنی بر درک و تصور آن است، حال اگر درک و تصور به ایمان مبتنی شود، دور محال لازم می‌آید.

۳. بحث‌های مربوط به فلسفه چگونگی و اصالت فاعلیت نیز به چالش‌های جدی گرفتار است؛ از جمله مگر می‌توان بدون داشتن فلسفه چرایی از فلسفه چگونگی سخن گفت و یا فرض وجود و ماهیت را کنار زد و اصالت فاعلیت را مطرح کرد. فاعلیت نیز یا وجود است و یا ماهیت.

۴. فرهنگستان برای اثبات دینی ندانستن فلسفه اسلامی، به وجود نحله‌های فلسفی در تاریخ اسلام تمسک می‌کند و اینکه امکان ندارد دین همه آنها را امضا کند (میرباقری، ب ۱۳۸۷، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ و جعفرزاده، ص ۱۶۴-۱۶۶). پاسخ ما این است که اولاً، در فقهی که شما دینی بودنش را پذیرفتید نیز اختلاف در فتوا وجود دارد. ثانیاً، فرهنگستان در فهم یا راهبردهای نظریات مرحوم سید منیرالدین حسینی اختلاف دارند. گروهی پیرو آقای میرباقری و دسته‌ای طرفدار آقای صدوق هستند. حال کدام تفسیر از فرهنگستان، دینی است؟ ثالثاً، بسیاری از متدینان و مؤمنان، دیدگاه فرهنگستان را قبول ندارند. آیا می‌توان به همین دلیل، همه دیدگاه‌های آنها را غیر یا ضد دینی معرفی کرد.

سوم: نقد دین شناختی

یکی از مهم‌ترین مبانی دفتر فرهنگستان، مبانی دین شناختی است که به اختصار بیان گردید. این مبنا نیز مشکلات معرفتی را به همراه دارد که به اختصار بیان می‌گردند.

۱. ادله مطرح شده در گستره علم دینی ناتمام است. اطلاق توحید و ربوبیت الهی مقتضی آن نیست که مجموع علوم تجربی با مدل دفتر فرهنگستان تولید شوند. بسیاری از عالمان اسلامی در گذشته و حال، فانی در توحید بودند و هرگز چنین تعریفی از علم دینی نداشتند و به طور کلی به رد علم و تکنولوژی مدرن نپرداختند. اشکال مقایسه علوم طبیعی و مهندسی با معصیت و گناه به اینکه هر دو واقع می‌شوند و وقوعشان، نشانه صحت آنها نیست، ناتمام است. هیچ ربطی بین این دو مقام نیست. علوم طبیعی، کشف طبیعت است و کشف، امری اختیاری نیست، هرچند مقدماتش، اختیاری و تابع نیازهای بشری باشد. نیازهایی که می‌تواند برای مؤمن و کافر مشترک باشد. تکنولوژی

نیز نوعی کشف و ساخت نیازمندانه است. صنایع، فعل اختیاری بشر و تابع انگیزها و نیازهاست. برخی از صنایع، مصداق گناه و عصیان است و به جهت اینکه در دایرهٔ افعال ارادی انسان قرار دارد، حرمت شرعی دارند؛ هرچند توسط عده‌ای به وقوع پیوندند. ساختن صنایعی همچون هواپیما، گرچه ارادی است، ولی بر اساس قوانین تکوینی و نیازهای مشروع بشر ساخته شده و تمایزی در این جهت میان مؤمن و کافر نیست.

۲. دفتر فرهنگستان تأکید می‌کند که انسان نظام تمایلات به هم پیوسته‌ای دارد و تفکیک انگیزه‌ها و تمایلات انسان ممکن نیست. هر فعل ارادی انسان و از جمله فهم او، از مجموعه تمایلات، ارتزاق می‌شود. این سخن نه بین است نه مبین؛ یعنی نه بدیهی و نه مبتنی بر استدلال است. چرا انسان نمی‌تواند مسأله‌ای را با انگیزه حقیقت‌جویی صرف و فارغ از هر گونه انگیزه دیگری، متعلق کاوش خود قرار دهد؟

۳. فرهنگستان، همه علوم حوزوی غیر از فقه را غیر اسلامی معرفی می‌کنند و بر این باور است که آنچه هست، علوم مسلمانان است و به جای فلسفه اسلامی، طب اسلامی، عرفان اسلامی، بهتر است از فلسفه و طب و عرفان مسلمانان سخن گفت. اینها علومی مانند: کلام و تفسیر اسلامی را نیز جای گفتگو و تأمل می‌دانند. نزدیک‌ترین و متقن‌ترین این علوم در استناد به وحی از نظر فرهنگستان، علم فقه است؛ زیرا عقل در قلمرو آن دخالت چندانی نداشته است. اما همین فقه موجود، قدرت پاسخ‌گویی در عرصه بسیاری از مسایل کلان توسعه را ندارد و مدیریت اجتماعی را حل کند و صرف توجه به زمان و مکان و توسعه در موضوعات فقهی کافی نیست. (میرباقری، ب ۱۳۸۷، ص ۱۶۰-۱۴۵)

چهارم: نقد غرب شناختی

فرهنگستان مجموعه علم غرب را جهالت توسعه یافته و متراکم و ظلمت می‌نامد و در نتیجه محصولات برآمده از آن را نیز چون فاقد شاخص‌های لازم است، دارای همین اوصاف می‌شمارد. مطلب مهم این است که در سیره پیامبر گرامی اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام می‌بینیم که آن بزرگواران در زندگی عادی خود یا در جنگ و در موارد دیگر از ابزار و وسایل ساده همان دوران استفاده می‌کردند و در جایی نیز

نفرمودند که این ابزار ظلمانی و غیر الهی است و ما چون در دوران گذار هستیم، ناچاریم از آن استفاده کنیم. آیا همه آنچه در آن دوران وجود داشت، به دست انبیاء پیشین به مردم تعلیم داده شده بود و در نتیجه علم و صنعت الهی بود؟ حتی اگر تعلیم دهنده آنها به مردم انبیای پیشین بودند، سازنده مباشر بسیاری از آن ابزارها، انسان‌های بی ایمان و بت پرست بودند. برای نمونه: آنچه در جنگ‌های صدر اسلام از مشرکان به غنیمت گرفته شد و احکام فقهی فراوانی در باره تقسیم و مالکیت آن بیان گردید، مورد استفاده مسلمانان قرار می‌گرفت. آیا در این موارد که تمایلات و انگیزه‌ها و غایت‌های سازندگان آن، غیر الهی بوده است، تأثیری بر بهره‌برداری مسلمانان داشت؟ مطلب مهم دیگر اینکه از دیدگاه فرهنگستان، مرز دقیق تأثیر انگیزه و اراده چیست؟ تا معلوم گردد چه زمانی می‌توان از دوران گذار و اضطرار مسلمانان سخن نگفت. ابزار ساده‌ای مثل شمشیر چندان پیچیده نبود که مسلمانان صدر اسلام را به استفاده از ابزار شیطانی مضطر نماید. به علاوه اینکه احکام فقهی مربوط به غنیمت‌ها اختصاص به آن دوران نداشت و شامل زمان‌های بعد که چنین اضطراری گریبان‌گیر مسلمانان نبود، هم می‌شد.

پنجم. نقد علم شناختی

دلایلی که فرهنگستان برای جهت‌داری علوم مطرح کرده، ناتمام هستند. دلیل اول بر جهت‌داری علوم، ناتمام است؛ زیرا اصل این که انگیزه و نیاز به پژوهش علمی ما جهت می‌دهد، درست است، ولی باید دید که انگیزه و نیاز در چه بُعدی، به ما جهت می‌دهد، آیا انگیزه و نیاز، در بُعد روش‌شناسی اثبات گزاره‌ها یا در انتخاب موضوع پژوهش به ما جهت می‌دهد؛ یعنی آیا انگیزه و نیاز تنها به ما می‌گوید چه موضوعی را برای پژوهش علمی برگزینیم، ولی پس از این که انگیزه خاصی ما را به سمت خاصی سوق داد، در بررسی و اثبات یک گزاره تجربی باید نشان داد که انگیزه چه تأثیری دارد؟ اهالی فرهنگستان در دلیل دوم گفته‌اند: فلسفه پوزیتیویسم، پیش فرض همه علوم تجربی است، ولی در بحث تعارض پیش فرض‌های علم و دین گفته می‌شود که می‌توان برخی از پیش فرض‌های پوزیتیویستی را تغییر داد، به نحوی که در گزاره‌های علمی به دست آمده، تغییری رخ ندهد، برای مثال، یکی از مبانی پوزیتیویستی علوم، این است که تنها روش اثبات و بررسی گزاره‌های علوم، روش تجربی است. به نظر می‌رسد می‌-

توانیم این انحصار را انکار کنیم، و بگوییم روش تجربی، یکی از روش‌های اثبات یا تأیید معرفت است، نه تنها روش معرفت. با این حال، وقتی با روش تجربی به بررسی گزاره‌های علمی می‌پردازیم، تغییری در آنها رخ نمی‌دهد و از این جهت، ممکن است یک پوزیتیویست با یک غیرپوزیتیویست در کشف قوانین طبیعت تفاوتی نداشته باشند، مگر این که فرهنگستان بتواند این تفاوت را نشان دهد. این گونه سخن گفتن از سوی نگارنده بدین معنا نیست که روش پوزیتیویستی در عرصه چیستی استقراء صحیح است.

مسأله جهت‌داری علوم، گر چه سخن درستی است؛ ولی نمی‌توان آن را به یکسان در علوم ریاضی و علوم طبیعی و علوم انسانی جاری و ساری کرد. یکی از مهم‌ترین خطاهای فرهنگستان، تفکیک نکردن میان علوم پایه و علوم اجتماعی و صادر کردن نسخه واحد برای همه آنها و یا لاقلاً ناتوانی فرهنگستان در اثبات بودن علوم غربی است. فرهنگستان باید بتواند نشان دهد و اثبات کند که چگونه انگیزه و جهت‌گیری علوم در مقام داوری بر تمام علوم ریاضی و طبیعی و انسانی جریان دارد؛ هر چند این تأثیرگذاری در مقام گردآوری اطلاعات، پرسش‌ها و نیازها جای تردیدی نیست. سخن مهم در مقام داوری است و اینکه چگونه انگیزه‌ها و اراده‌ها در مقام داوری گزاره‌های طبیعت شناختی و ریاضیات تأثیرگذار است؟!

نتیجه‌گیری

علم دینی از دیدگاه فرهنگستان به این معناست که ولایت الهی بر فرایند پیدایش علم در همه مراتبش حاکم بشود. مبانی این تعریف عبارت است از:

یکم: نگاه سلبی حداکثری به غرب، به دلیل حاکمیت مبانی اومانیستی و راسیونالیستی و لیبرالیستی بر دانش و فرهنگ غرب است؛

دوم: گستره دین در سرپرستی هر مسئله‌ای که عدل و ظلم در آن راه داشته و در سعادت و شقاوت و همه حوزه حیات مردم دخیل است؛

سوم: نسبی‌گرایی و جهت‌گیری علوم؛ یعنی: نفی معیار کشف صدق و کذب و تأویل علم به حق و باطل و جهت‌گیری الهی و شیطانی علوم؛

چهارم: تولید چنین علم دینی مبتنی بر فلسفه شدن و روش‌شناسی معینی است.

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۷)، عقل و اعتقاد دینی، مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو.
- پیروزمند، علی‌رضا (۱۳۷۳)، بررسی مقدماتی پیرامون جهت‌داری علوم، قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶)، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۵) جنبش نرم‌افزاری و تحول علمی فرهنگی، تهران، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۹)، قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها، تهران، عابد.
- جعفرزاده، محمدحسن (بی‌تا)، نهضت تولید علم با نگاهی به دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، قم، فجر ولایت.
- حسینی، سیدحمیدرضا؛ علی پور، مهدی؛ موحد ابطحی، محمدتقی (۱۳۸۶)، علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی‌هاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۸۵)، نقد مدرنیته و اخلاق، مندرج در: جعفرزاده، محمدحسن، نهضت تولید علم با نگاهی به دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، قم، فجر ولایت.
- دفتر فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۸۰)، یادی از استاد، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- دفتر فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۸۶)، نرم‌افزار مهندسی تمدن اسلامی، قم، نشر دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- دفتر فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۸۸)، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم در یک نگاه، قم، نشر دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- دفتر فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۸۶)، فلسفه مبانی اصول نظام ولایت، قم، نشر دفتر فرهنگستان علوم اسلامی،

رضایی، عبدالعلی (۱۳۸۳)، تحلیل ماهیت تکنولوژی، پژوهشکده توسعه تکنولوژی جهاد دانشگاهی.

سایت: www.Foec.ir

گزارش هم‌اندیشی فلسفه‌شدن اسلامی (۱۳۸۷) با حضور جمعی از صاحب‌نظران، قم، نشر دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.

میرباقری، سید محمد مهدی (الف ۱۳۸۷)، گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی، قم، موسسه فرهنگی فجر ولایت

میرباقری، سید محمد مهدی (ب ۱۳۸۷)، مبانی نظری نهضت نرم‌افزاری، قم، موسسه فرهنگی فجر ولایت.

میرباقری، محمدمهدی (بی‌تا)، نظام فکری، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی
میرباقری، محمدمهدی (۱۳۷۱)، فلسفه تطبیقی، دوره پنجم، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.

میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹۰)، مبانی نظری جنبش نرم‌افزاری، روزنامه کیهان، دی‌ماه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی