

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

ابراهیم صادقی

محقق و عضو گروه پژوهشی فرهنگستان علوم اسلامی

محمد رضا خاکی قراملکی*

عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی

چکیده

از جمله مسئله‌های کلیدی که در حوزه تمدن‌سازی، بر پایه آموزه‌های اسلامی، نیازمند تحلیل و بررسی است، امکان و مطلوبیت تحقق آن می‌باشد، در حقیقت پرسش از امکان و مطلوبیت مهندسی تمدن، مستلزم تحلیل ارکان و مقومات تأسیس یک تمدن می‌باشد. در این میان دو متغیر اساسی که در ارکان مهندسی تمدن اسلامی، نیازمند بررسی و تحلیل است، یکی متغیر دین، به‌عنوان اساس و پایگاه اسلامی کردن تمدن و متغیر دیگر، علم به‌عنوان ابزار جریان دین در حوزه مهندسی تمدن می‌باشد؛ اما مسئله‌ای که نیازمند دقت مضاعف می‌باشد، مدل یا الگوی ارتباط میان این دو متغیر می‌باشد، یعنی بسیاری از اندیشمندان تأسیس هر تمدنی را از یک سو نیازمند مکتب، دین، معرفت دینی و از سوی دیگر مستلزم علم و معرفت علمی می‌دانند، اما در اینکه مکتب و دین با چه الگو و مدل ارتباطی با علوم مدرن و نظریه‌های کارشناسی جدید، به دنبال تحقق اهداف تمدن خود می‌باشند، دچار اختلاف اساسی می‌گردند. در واقع در مهندسی تمدن، این مدل ارتباطی میان دین و علوم و به تبع مدل ارتباطی «معرفت دینی» و «معرفت علمی» است که تعیین می‌کند که اساساً ما نیازمند به تأسیس یک تمدن جدیدی هستیم؟ یا تمدن‌های بشری موجود و ابزارهای تمدنی آن می‌تواند اهداف و مطلوبیت‌های ما را محقق کند و نیازی به تأسیس تمدن نمی‌باشد؟ در حقیقت نظریه‌پردازان حوزه تمدن، در مواجهه کلان با ظرفیت موجود تمدنی خود و غیریت‌های تمدنی دیگر و الگویی که در مواجهه با ابزارها و متغیرهای درون تمدنی خود و برون تمدنی دیگری اتخاذ می‌کنند، تعیین‌کننده است که آیا ایجاد تمدن نوین اسلامی امری ضروری و ممکن و مطلوب است یا نه؟ یا تحصیل حاصل است؟ به همین روی در این مقاله یکی نظریه‌هایی که با دغدغه حداکثری دین و تولید علم دینی، رویکرد تمدن‌سازی را دنبال می‌کند، می‌پردازیم، در واقع این نظریه بر این باور است که الگو و مدل ارتباطی که میان دین در معنای حداکثری و علم جدید اخذ کرده، تولید علم دینی را امری ممکن و مطلوب تلقی کرده و در نتیجه از این رهگذر امکان تأسیس تمدن اسلامی ممکن و مطلوب می‌داند. بر همین اساس این مقاله به دنبال تحلیل و بررسی نظریه استاد علامه جوادی آملی در تبیین الگوی ارتباطی علم و دین می‌باشد، در ادامه با تبیین آسیب‌های نظری و نقادی الگوی ارتباطی نظریه فوق، امکان تحقق تمدن نوین اسلامی مطلوب را از این رهگذر مورد خدشه قرار می‌دهد.

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۱۹

* (نویسنده مسئول: mrkhkai54@gmail.com)

مقدمه

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

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

بر همین اساس این نظریه با محور قرار دادن «حکمت متعالیه»، به دنبال استخراج و استنباط «سیاست متعالیه»، «اقتصاد متعالیه» و... می‌باشد. از این روی ایشان احیاء «تمدن اسلامی» را بر محور احیاء «تمدن علمی» که از مجرای توسعه حکمت متعالیه ممکن می‌گردد را مورد توجه جدی قرار می‌دهند. دغدغه و تأکید ایشان بر دین حداکثری و علم دینی حداکثری و نیز طرح مسائلی همچون اسلام و محیط‌زیست و تبیین مدل و الگوی مطلوب در حل چالش‌های اسلام و مدرنیته به‌ویژه

مناسبات علم و دین، همه گواه بر این است که این نظریه، مسئله تولید علم دینی را با رویکرد تمدنی دنبال می‌کند. وبر این باور تأکید می‌کند که دانشی بایستی تولید کرد که هویت‌ساز باشد، نه هویت برانداز، چراکه تحقق حیات معقول و حیات طیبه بدون علم نافع و هویت‌ساز ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۹ الی ۲۹)

فرضیه و مسئله پژوهش

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

بر این اساس در تحلیل تئوری تمدنی فوق چند مسئله و پرسش اساسی قابل طرح است. اولاً: این رویکرد ماهیت و هویت علوم و دانش جدید را چگونه تحلیل و تفسیر می‌کند؟ ثانیاً: با توجه به هویت علم مدرن در این منظر، چه تناسب منطقی بر علم مدرن و دین حاکم هست؟ آیا دین با علم مدرن همراهی می‌کند و آن را تأیید می‌کند یا اساساً با آن تعارض بنیادی دارند و در هر دو حالت چگونگی برقراری نسبت منطقی میان دو مورد سؤال است؟ آیا الگوی تفکیک هویت علوم و تکنولوژی از ماهیت آن‌ها به وحدت حقیقی علوم مدرن و دین منجر می‌شود یا صرفاً یک وحدت

صوری است؟ ثالثاً: پس از روشن شدن این نسبت منطقی، درنهایت استاد جوادی آملی چه قرائت و تفسیری از هویت علم دینی ارائه می‌کند. رابعاً: آیا با علم دینی مورد تأیید این نظریه می‌توان تصویر درستی از مهندسی تمدن اسلامی داشت یا نه؟

۱. تقریر و توصیف نظریه

۱ - ۱. تحلیل وضعیت علوم مدرن

حال جهت طرح مبسوط این نظریه و امکان و مطلوبیت ساخت تمدن نوین اسلامی، تلاش می‌کنیم ابتدا تصویر درستی از دو متغیر اصلی تمدن سازی یعنی «دین و حیانی» به‌عنوان پایگاه اسلامیت تمدن و «علم» به‌عنوان ابزار تحقق تمدن را موردبررسی قرار دهیم. درواقع نگاه وی در مهندسی تمدن اسلامی به نوع الگوی ارتباطی حاکم بر علم و دین گره‌خورده است؛ اما نکته مهم‌تر سؤال این است که کدام علم و دانش است که از نسبت آن با دین و الگوی ارتباطی مطلوب آن سخن گفته می‌شود؟ روشن است که منظور از علم، علم مطلوب در جهان ذهن و با عالم نفس‌الامر نیست، بلکه صحبت از الگوی ارتباطی میان حقیقت دین و علوم مدرن کاربردی است که در رقم زدن حیات و سبک زندگی اجتماعی ما حضور دارند. در حقیقت بدون تصویر درست از مختصات علم مدرن به‌عنوان یک «غیریت برون پارادایمی» و خوانش صحیح آن، نمی‌توان از نسبت و معادله حاکم بر آن دو و حضور در مقیاس مهندسی تمدن نوین اسلامی سخن گفت. ازاین‌رو ابتدا رویکرد این نظریه را نسبت به وضعیت علم مدرن در جامعه دینی خود می‌پردازیم و پس از آن به قرائت وی از دین پرداخته و در گام سوم از طرح الگوی ارتباطی آن دو بحث خواهد شد و درنهایت به تحلیل و داوری نسبت این الگوی ارتباطی و علم دینی موردنظر با مهندسی تمدن نوین اسلامی خواهیم پرداخت.

۱ - ۱ - ۱. آسیب‌شناسی علوم مدرن

نوع تفسیر استاد جوادی آملی از علم موجود، در حقیقت به چگونگی تحلیل معرفت‌شناختی از ذات و ماهیت علم بازمی‌گردد. بر این اساس از یک‌سو ماهیت همه علوم را ذاتاً دینی می‌داند و از سوی دیگر علوم موجود را معیوب و دارای آسیب‌های جدی می‌داند. بر همین اساس نیز بر این باورند که علم یا علم نافع و هویت‌ساز است و یا علم غیر نافع و هویت برانداز، در نظر ایشان علوم مدرن غربی، به دلیل آسیب‌ها و عیوبی که دارند، هویت برانداز و غیر نافع می‌باشند. (همان، ۱۳۸۸، ص

البته چنانکه خواهد آمد ایشان این عیوب و آسیب‌ها را متوجه ماهیت و ذات آن علوم نمی‌دانند، بلکه ذاتش بری از آفت‌ها و ضعف‌ها می‌داند، چراکه علم بماهو علم، همواره امری صائب و صادق است. این نگاه بر این باور است علوم جدیدی همچون علوم ریاضی و طبیعی که از آثار و لوازم و خواص موجود خاص خبر می‌دهند، شناسنامه دینی و غیردینی ندارند، زیرا این علوم ناظر بر جهان‌بینی نیستند، لذا این علوم به هیچ مکتب و ملت و مذهبی تعلق ندارند، البته اگر اصول و عناصر محوری این علوم ره‌آورد انبیا به شمار آیند، کاربرد علوم دینی نسبت به آن توجیه دارد. در حقیقت این آفت‌ها و بحران‌ها ناشی از قرار گرفتن علوم در خدمت فلسفه‌های مطلق مادی است.

الف. علوم تجربی و انقطاع نسبت آن با مبدأ و غایت

مهم‌ترین آسیبی که این نگاه نسبت به علوم تجربی مدرن بیان می‌کند این‌که علوم جدید در سیر آفاقی خود و در تحلیلشان از هستی، آن را از مبدأ و غایت بریده است و موضوع علم را به طبیعت مادی، به‌مثابه یک لاشه بی‌جان، تنزل داده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، صص ۱۳۶، ۱۳۵) در حقیقت علم موجود در بررسی پدیده‌ها به‌نظام داخلی می‌پردازد و آن را بریده از نظام فاعلی و نظام غائی مورد تحلیل قرار می‌دهد، روشن است که چنین پژوهشی در تفسیر پدیده‌های جهان‌گرچه نظام داخلی آن‌ها را تبیین می‌نماید، ولی گسیخته از «نظام فاعلی» و بریده از «نظام غائی» آن‌هاست. به تعبیر دیگر هویت تمام موجودهای عینی را عنوان «خلقت» تشکیل می‌دهد. هنگام حذف این عنوان ویژه که ارتباط تکوینی به آفریدگار را به همراه دارد، «اسلامی بودن معلوم»، معنای روشنی نخواهد داشت. نظام داخلی پدیده‌ها را بررسی نمودن، از آغاز و انجام هدف‌داری‌اش بی‌بهره بودن، تبیین ناقصی از اسرار بوده و تفسیر نارسائی از آن می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، صص ۱۳۰)

ب. فقدان وحدت و بحران هویت در علوم مدرن

از سوی دیگر علوم تجربی با گسستن از دامن الهیات و هماهنگی ندیدن حوزه‌های معرفتی، به «فلسفه الحادی» تکیه کرده‌اند و موجب شده علوم تجربی، صبغه الحادی پیدا کنند، در نگاه مدرن اگرچه «علوم تجربی» و «فلسفه مضاف»، «فلسفه مطلق» به نحو تقابلی درگیر نیستند، اما هم‌آوا نیز نیستند. در حقیقت هویت علوم مبتنی بر وحدت و هماهنگی میان علوم است تا این کثرت علوم به یک عامل وحدت‌بخش بازنگردد، فاقد هویت خواهند بود، امر فاقد هویت نیز نمی‌تواند عامل هویت

دیگری شود. در نتیجه چنین علمی نافع نخواهد بود، بلکه هویت برانداز خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، صص ۱۰۸، ۱۰۷) در حقیقت امروزه علوم مدرن به بهانه مغایرت ادیان تحریف شده با علم و پیشرفت به حوزه هم هادیان الهی تصرف کرده‌اند و بر طبل جدائی دین از علم کوبیده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۵۳)

ج. اتکاء علوم موجود بر فلسفه الحادی و انکار حقایق فرا تجربی

علوم موجود نه تنها خود را از فلسفه و حکمت الهی بی‌نیاز می‌داند، بلکه خود بر یک «فلسفه الحادی» تکیه کرده است. به همین روی تلاش می‌کند بر اساس علوم تجربی، در خارج از محدوده تعریف شده خویش اعلام نظر کند و به استناد تجربه و درک حسی نسبت به فقدان و عدم مبدأ برای عالم حکم می‌راند. «علم مدرن مانند علم دوران گذشته باورمند و معتقد به نظام علی و معلولی است. با این تفاوت که به علت فاعلی و علت غائی عالم کاری ندارد و دایره نظام علی را در حصار تنگ حس و تجربه محدود می‌سازد، همه همت عقل حسی و تجربی کاوش در علل قابل است... شگفت اینکه برخی از شیفتگان این نگاه استقلالی به علم، پا را از مرزهای واقعی علم تجربی فراتر نهاده و دعوای فلسفه و جهان‌بینی الحادی را داشته‌اند، حال آنکه عقل حسی و تجربی در قالب محدود خویش از اساس نمی‌تواند جهان‌بینی ارائه دهد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۰۸)

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

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

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

ب. تغییر منظر در علم طبیعت و بازگشت طبیعیات به الهیات

ایشان برای اسلامی کردن علوم موجود با توجه به نقص و عیبی که دارند بر این باور است که احیای این علوم مدرن و برطرف کردن عیب و نقص این دانش معیوب که از آن، به اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌ها تعبیر می‌شود، به این نیست که مظاهر و برنامه‌های اسلامی و دینی را در محیط و فضای دانشگاه‌ها و مراکز علمی وارد نماییم؛ بلکه اسلامی کردن علوم، درگرو تغییر اساسی در نگاه به علم طبیعت و تدوین متون درسی، هماهنگ دیدن حوزه‌های معرفتی و بازگشت طبیعیات به دامن الهیات است. تا هنگامی که علوم و دانشگاه‌ها از سیر محدود و افقی خویش دست برنداشته و در مسیر صعودی گام برندارند، هرگونه کار و اقدام شکلی، ظاهری، تغییر ماهوی در ساختار معیوب علوم ایجاد نمی‌کند. (همان، ۱۳۶) بر همین اساس راهکار و الگوی اسلامی کردن علوم مدرن را بر اساس محورهای زیر بیان می‌کند.

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

برای اسلامی کردن علوم موجود، بایستی به بازنگری در سرشت و ماهیت علم جدید و رفع عیب و نقص آن پرداخت. به این ترتیب که اگر موضوع علم موجود، به جای اینکه «طبیعت» تلقی شود، «خلقت» اخذ شود و برای خلقت نیز علل قوام (جنس و فصل یعنی علل مادی و صوری) و علل وجود (فاعلی و غایی) قائل شویم، چنین علمی دینی خواهد بود. اساساً در این نگاه بخشی از علوم که برخاسته از متون مقدس است، دینی است، مثل دانش فقه، تفسیر، سایر دانش‌های تجربی و فنی نیز چون موضوع و روششان دینی نیست، پس به صرف تغییر جهت و اصلاح هدفشان، نمی‌توان آن‌ها را دینی کرد. در چنین فرضی، اگرچه فضای دانشگاه‌ها و مراکز علمی دینی می‌شود، اما خود علوم فوق دینی نمی‌شود. لذا بایستی موضوع و روششان را نیز دینی کرد. به همین روی از آنجاکه شناخت هر چیزی منحصر بر شناخت «جنس و فصل» یعنی علل قوامش نیست، بلکه بایستی علل وجودش یعنی «علل غائی» و «علل فاعلی» آن را نیز شناخت، پس می‌توان موضوع علوم فوق را به جای عنوان «طبیعت»، «خلقت» تصور کرد، با این تغییر منظر، علوم طبیعی به لحاظ موضوع، به دانش دینی تبدیل می‌شود. البته به لحاظ روش نیز می‌توان علوم طبیعی را به دانش دینی تبدیل کرد، اگر بشر در روش شناخت، از روش عقلی، تفکر عقلانی خواه تجربی، خواه تجربیدی و خواه تلفیقی بهره گیرد، عقل و مجاری ادراکی دیگر را، خلقت خداوند و رهنمود عقل و ره‌آوردهای آن را فیض الهی بشمارد.

هم چنین سرمایه‌های اولی دانش نظری، یعنی بودونبود را به عنوان علوم فطری و سرمایه‌های اصلی دانش عملی؛ یعنی بایدونباید را که خداوند به عنوان الهام فجور و تقوا به او هدیه نموده است، فوز الهی بداند، علم اسلامی خواهد بود. (همان، صص ۸۷، ۸۸)

اصلاح و تدوین متون درسی بر مبنای جهان‌بینی الهی

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

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

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

میان طبیعت‌شناسی و صنعت‌یابی نیست، زیرا هر دو مخلوق خداوند. (همان، ص ۸۹)

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

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

به همین روی استاد جوادی در تعریف دین دو نوع توصیف و تحلیل از دین ارائه می‌کند، یکی تعریف جامع و عام از دین، یعنی از منظر «هستی‌شناسی دین» که در این فرض هیچ حقیقتی و موضوعی از عالم تکوین و تشریح، بیرون از این دین قرار نمی‌گیرد. دیگری تعریف خاص و اصطلاحی از دین که ناظر بر دین اسلام است، نه هر دینی، لذا دین به مفهوم خاص، بیانگر قوانین تشریح الهی است، لذا این نظریه بین دو تعریف عام و خاص از دین را قابل جمع می‌داند. استاد جوادی آملی دین به مفهوم خاص را این‌گونه تعریف می‌کند:

«دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۷) «دین اصولی دارد و فروعی که عقاید، اخلاق، قوانین، احکام فقهی و حقوق را در برمی‌گیرد و گزاره‌هایی از محتوای این مجموعه (دین) گزارش می‌دهند و محتوای این گزاره‌ها دین است...» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۲۰)

۱ - ۲ - ۱. تأسیس تمدن علمی بر اساس احیا تفکر دینی

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

الف. ارکان احیای معرفت و تفکر دینی

احیای تفکر دینی، رهین بررسی عناصر چهارگانه است که فقدان هر کدام مایه رکود یا زوال معرفت دینی خواهد بود که عبارت‌اند از: «ولایت دینی»، «قلمرو دین»، «معرفت دینی»، «تولیت دینی». - رکن اول (ولایت دینی): بیان‌گر این است که خدای سبحان ولی دین بوده، خدا مبدأ و ولی خاص تنظیم دین و تدوین قوانین و مقررات و شرایع و منابع آن می‌باشد.

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

- رکن سوم (معرفت دینی): معرفت مجتهدانه و محققانه از دین است. اجتهاد پویا بهترین راه برای جبران کمبود و ترمیم ویرانی‌ها خواهد بود. اجتهاد متخصصان متضلع و متعهد، بهترین وسیله تأمین «تمدن علمی» جامعه انسانی خواهد بود. لذا تبدل و تحول رأی یک طبیعی‌دان یا زمین‌شناس یا منجم، آسیبی به صبغه دینی و علمی او وارد نمی‌کند. همان‌طوری که تجدیدنظر یک فقیه یا اصولی یا مفسر گزندی نمی‌رساند. در حقیقت دانشمندان در حوزه صنعت و فنون اسلامی، همانند مفسران

تجربی قرآن کریم‌اند، در صورتی که فهم کلیدی را با اصول ارزشی و دانشی دین هماهنگ کنند.
- رکن چهارم (تولیت دینی): ضرورت وجود دین‌شناس و دین‌باور متعهدی که توان اجرای احکام و قوانین داخلی و خارجی را داشته باشد؛ زیرا تحقق تمدن اصیل و اسلام ناب در جامعه و قوانین آن، منوط به حضور یک مسئول متخصص اسلام‌شناس است.

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

ب. اسلامیت نظریه‌های علمی در ذیل هندسه دین

به این ترتیب خصلت قدسیت و صبغه الهی پیدا کردن گزاره‌های علمی، با توجه به نقش تأییدی و ارشادی دین نسبت به احکام عقلی و جایگاه آن در هندسه معرفت دینی، مشروط بر هماهنگی علوم تجربی و غیرتجربی با وحی، از طریق اصول و مبادی فلسفی می‌باشد که از هستی‌شناسی الهی استنتاج شده است. (لذا مبانی فلسفی حلقه واسطه میان علوم تجربی و هستی‌شناسی مبتنی بر وحی الهی است). در اینجا وحی به‌عنوان یکی از منابع معرفتی دین، در اسلامیت علوم فوق‌نقش ایفا می‌کند. اساساً در این رویکرد به هر میزان که علوم و دانش‌ها از بهره‌یقین برهانی بهره‌مند باشند، مانند دین از قدسیت بالائی برخوردار خواهند بود. لذا قوانین و فن‌آوری‌هایی که مطابق با دین باشد، به‌صرف این‌که فهمنده آن‌ها بشر است، نمی‌توان گفت که قداست ندارد و نقدپذیر است؛ زیرا «قداست معنوی دین»، مایه «قداست معرفت دینی» می‌گردد. در فرض اتحاد عارف و معروف در موارد اصابت و صیانت از سهو نسیان و زیغ و خطا، روح عالم دینی با حقایق دینی متحد گشته به درجات قرب الهی باریافته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، صص ۷۱، ۷۰، ۳۷۱)

۳- ۱. الگوی ارتباطی علم جدید و دین

پس از روشن شدن رویکرد استاد جوادی آملی نسبت به هویت علم موجود و نیز مبانی دین

شناختی آن، حال بایستی دید که این نگاه چه الگوی ارتباطی را در مناسبات دین با علم مدرن ارائه می‌کند و چگونه چالش‌های پیش رو و تعارضات احتمالی آن‌دورا حل می‌کند؟ برآیند این الگو چیست و چگونه در مهندسی تمدن اسلامی نقش ایفاء می‌کند؟ در حقیقت موضع استاد در تحلیل و تبیین هویت علوم جدید، نقش اساسی در حل نسبت منطقی علم و دین و مکانیزم رفع چالش‌های آن دو، ایفاء می‌کند. وی جهت ارائه تصویر درست از الگوی ارتباطی علم و دین، ابتدا عوامل و شرایطی که تعارض و چالش آن دو را رقم می‌زند می‌پردازد و پس از آن، میان الگوهای ارتباطی میان علم و دین، به الگوی مطلوب می‌پردازد، ابتدا به قسمت اول می‌پردازیم.

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

در حقیقت در پیش فرض این نظریه اساساً بین علم به معنای واقعی و دین حقیقی، اساساً چالش و تعارضی ذاتی وجود ندارد، بلکه ذهنیت تعارض انگاری به عوامل بیرونی و غیر ذاتی برمی‌گردد. وی پیش از اینکه عوامل مؤثر در ذهنیت تقابل را منحصر در علم مدرن و دین بکند، ابتدا تصویری عام از علم که شامل فلسفه و علوم عقلی و علوم تجربی می‌باشد، ارائه می‌کند، عواملی که از این منظر به مسئله و ذهنیت و توهم تعارض و تقابل میان علم و دین دامن زده است، از این‌قرار است.

الف. محصور کردن حوزه دین به نقل و خارج کردن عقل از چارچوب معرفت دینی

بین واقعیت علم و دین، تعارضی ذاتی وجود ندارد، چراکه علم، محصول عقل بشری است و عقل نیز در درون دین قرار دارد، لذا اگر تعارضی میان علم و دین متصور است، در حقیقت تعارض میان «عقل» و محصول آن، یعنی علم با علوم نقلی و «دلیل نقلی» می‌باشد، لذا تفسیر تعارض این دو را به تعارض «علم و دین» یا «عقل و وحی» یک مغالطه آشکاری است. به همین روی در فضای علمی، تفکیک یا تعارض و تقابل میان «عقل و نقل» با «وحی» (دین) وجود ندارد، اساساً علم ذاتاً با دین تعارضی ندارد و با آن آشتی‌پذیر است، چنانکه «فلسفه علمی» که بر این علوم تجربی حاکم است ذاتاً همین‌طور است، اما «فلسفه الحادی» اساساً برای نفی دین آمده است و با دین سر ناسازگاری دارد، مبانی «فلسفی الحادی»، «فلسفه علم» و «علم» را نیز ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و از او می‌خواهد همه هستی را از منظر تجربه حسی ببیند و آن را بر اساس دانش تجربی تبیین و تفسیر کند. آن جهان‌بینی و فلسفه الحادی که مولد فلسفه علم الحادی است و چنین فلسفه مضاف الحادی، نیز قهراً به علم، صبغه الحادی می‌بخشد، حال آنکه علوم طبیعی و تجربی ذاتاً و ماهیتاً هیچ اقتضائی نسبت به

الحاد ندارند و به دلیل تحریف و خروج از محدوده خویش، ابزار الحاد قرار می‌گیرند. اساساً عقل و مدرکات عقلی و علوم حاصل از آن در شرایطی در درون هندسه معرفت دینی جای می‌گیرد که خاستگاه این علم و تعقل، ریشه در فلسفه الحادی و کفر نداشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، صص ۱۲۸، ۱۲۷)

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

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

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

حاصل اینکه یکی از عوامل ایجاد ذهنیت تعارض، به جدائی علوم از فلسفه و الهیات بر می‌گردد

که این نیز منشأ تکثر و عدم وحدت علوم، در نتیجه تقابل علم با دین می‌گردد.

ج. مغایرت و تقابل ادیان تحریف‌شده و خرافی با دست آوردهای علمی

در تاریخ چند سده گذشته با تقابل ادیان تحریف‌شده و خرافی با دست آوردهای علمی، این تصور پیش آمده است که اساساً خود دین با علم و پیشرفت بشری سر تعارض دارد، در حقیقت دین تحریف‌شده مسیحیت با منفک شدن از برهان عقلی و علمی و نیز رفعی کردن از اداره شئون اجتماعی خود بر این تعارض و تمایز اقدام کرد و در حالی که این مسئله و نسبت را نمی‌توان در مورد دین جامعی مثل دین اسلام تسری داد که نه ضد عقل و نه ضد برهان و نه ضد علم است، در عین حال مدعی اداره شئون اجتماعی بشر نیز می‌باشد. «رشد علوم حسی و پیشرفت تجربه‌های و فرضیه‌های علمی در قرون اخیر و مغایرت ره آورد این علوم با تحریفات و یا تفسیرهای خرافی آن‌ها منجر به قبول جدائی دین از علم نیز گردید. تحدید دامنه دیانت که در واقع همان دستبرد به مرزها و ثغور و تاراج حقایق الهی آن است، ساده‌ترین راهی است که این گروه در معامله با حریفان و رقیبان خود به آن مبادرت می‌ورزیدند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، صص ۱۵۴، ۱۵۳)

د. مرز‌شناسی و تهاجم به هندسه دین و معرفت دینی از سوی علوم مدرن

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

ب، صص ۸۱، ۱۵۶، ۱۵۵، ۸۲)

۲-۳-۱. الگوی پیشنهادی در حل ذهنیت تعارض انگاری علم و دین

حال با توجه به عوامل و شرایطی به شکاف میان علم مدرن و دین دامن می‌زند، استاد جوادی آملی در این راستا بدون اینکه میان گونه‌های علم چه به معنای «نالج» و چه به معنای «ساینس»، تفکیکی قائل شوند، هرگونه تعارض ذاتی میان علم و دین را رد می‌کند. وی در ضمن نقد و نفی الگوی تفکیک و توازی نسبت علم و دین و نیز نقد الگوی تعارض، تلاش می‌کند با الگوی وحدت، میان علم و دین، نسبت منطقی برقرار کند، به این نحو که با قرار دادن عقل اعم از «عقل تجریدی» و «عقل تجربی» و مدرکات آن یعنی فلسفه و علوم مدرن در درون هندسه دین، هماهنگی و وحدت علم و دین را رقم زند و بر این اساس نیز تأکید دارد که هیچ تعارض ذاتی میان «علم و دین» یا «فلسفه و دین» وجود ندارد و اگر هم تعارضی در این میان تصور می‌شود، تعارضی حقیقی میان آن دو نیست. در حقیقت این رویکرد حل نسبت منطقی «علم و دین» و تعارضات آن را پیش از هر چیزی به رابطه «عقل و نقل» حواله می‌دهد. لذا طبق این نگاه، عقل و نقل است که در تقابل یا در عرض هم قرار دارند، نه «عقل و وحی» یا «علم و دین»، به همین روی عقل همتای وحی نیست که با آن سنجیده شود، زیرا وحی، سلطان علوم است و ساحت علوم عقلی و نقلی در آن راه ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، صص ۱۲۸، ۱۲۷)

در باور استاد جوادی آملی، رابطه میان علوم مختلف یک رابطه طولی است هرکدام عهده‌دار کشف حصه‌ای از واقع هستند که کشف حیثی از آن، کشف دیگری را نفی نمی‌کند. لذا تغایر علوم حسی و عقلی و قلبی با یکدیگر، به معنای وستیز میان آن‌ها نیست، یعنی هیچ‌یک از این علوم نافعی دیگری نمی‌باشد، بلکه آن‌ها حقایق طولی هستند که هرکدام دیگری را مدد می‌نماید، به این صورت که «علم دانی» از «علم عالی» مدد می‌گیرد و «علم عالی» بر «علم دانی» اشراف داشته و سایه افکن است. این وحدت و ارتباط وجودی میان علوم، آن‌ها را به صورت یک واحد واقعی ممتدی درمی‌آورد که در سه نشئه ظهور دارد، نشئات سه‌گانه این علوم نظیر «ملک»، «ملکت»، «جبروت» می‌باشد. ادراکات حسی مربوط به نشئه طبیعت است و ادراکات عقلی و قلبی مربوط به امور مجرد است. با این تفاوت که یکی از این دو ادراک کلی و مفهومی و دیگری ادراک شهودی و حضوری آن حقایق می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، صص ۱۷۹، ۱۸۰)

الف. اندراج عقل تجربیدی و تجربی در درون هندسه دین و معرفت دینی

همان‌طور که اشاره شد این رویکرد حل مسئله کلیدی تعارض نسبت علم و دین را از منظر ارتباط عقل و نقل دنبال می‌کند. لذا در تلاش است با توسعه حوزه دین و وحی و با ترسیم هندسه جدیدی از معرفت دینی، عقل و نقل را در درون دین قرار دهد. لذا با این نوع تحلیل، ذهنیت تعارض، در عقل و نقل مصداق و موضوعیت پیدا می‌کند، نه در عقل و وحی، به همین رو برای یافتن نسبت منطقی میان این دو، بایستی در مورد مفهوم و ارزش و منزلت هر دو عنصر و منبع معرفتی دین، تتبع لازم انجام گیرد. از این رو بدون تصویر روشن از ماهیت این دو منبع معرفتی و نسبت میان آن دو، نمی‌توان چگونگی قرار گرفتن عقل و نقل را در هندسه دین و معرفت دینی فهمید. از این رو لازم است حقیقت و معنای آن دو روشن گردد که در این مجال نمی‌گنجد، اما به جهت ارتباط این بحث با مسئله پژوهش حاضر اجمالاً به تحلیل ماهیت و کارکرد عقل می‌پردازیم، چراکه با تحلیل فوق می‌توان جایگاه و ارزش علوم مدرن را در درون هندسه معرفت دینی و نسبت منطقی آن را با دین یافت.

مفهوم و کارکرد عقل در هندسه معرفت دینی

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

در حقیقت معنایی که از عقل در اینجا اراده شده، علم مصطلح و فلسفه را پوشش می‌دهد و نمی‌توان علم و فلسفه را مقابل هم نهاد. مقصود از عقل در این نگاه خصوص «عقل تجربیدی» محض در فلسفه و کلام نیست، بلکه گستره آن «عقل تجربی» که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد و «عقل نیمه تجربیدی» را که عهده‌دار ریاضیات است و «عقل ناب» که از عهده عرفان نظری برمی‌آید را در برمی‌گیرد، در این نگاه گونه‌های مختلف معرفت که محصول کاربست مدل‌های چهارگانه عقل

هستند، در صورتی که یقین آور یا موجب طمأنینه گردد، علم به شمار می‌آید و در کنار نقل منزلت ویژه‌ای در ساحت دین‌شناسی دارا می‌باشند. البته عقل در حوزه ادراکات نظری، صرفاً مدرک واقعیات است، یعنی شأن عقل، شأن کشف واقع است و حیثیتی جز کشف ندارد، نمی‌تواند حیثیت تشریحی و ایجاد داشته باشد، تبعاً نمی‌تواند حکم و امری را صادر کند، یعنی عقل نسبت به «جهان تکوین» و «جهان تشریح» مولویت ندارد؛ اما در حوزه مسائل شخصی، عقل عملی انسان حاکم و مولویت و ولایت دارد و شخص را به اطاعت و امتثال آن احکامی که عقل نظری ادراک کرده است فرامی‌خواند. به این ترتیب با تبیین حدود و ثغور عقل در هندسه معرفت دینی، عقل هم‌سطح با نقل، در درون دین قرار دارند نه در مقابل دین و نه برون از مرز دین، عقل به معنای وسیع آن، دست‌اندرکار فهم و ادراک «فعل و قول» خدا و ورق زدن «کتاب تکوین» و «کتاب تدوین» اوست، پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین‌شناسی نیست، بلکه همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد و در حد توان خویش به همین کار مشغول است، بنابراین عقل و نقل با یکدیگر دو منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند. به همین روی هر دو از ره‌آورد وحی حکایت می‌کنند، به عبارتی هر دو کاشف از اراده و مشیت الهی هستند. لذا می‌توان تعارض‌هایی که میان عقل و نقل صورت می‌گیرد را با قواعد اصولی حل کرد و با تعارض جدی میان عقل برهانی و دلیل نقلی، می‌توان از ظهور آندست برداشت. چراکه در این منظر «عقل برهانی» و «یقینی»، «معصوم» و «عاری از خطا» است. البته عقل در کنار نقل، حجت و معتبر است و معرفت‌شناختی دین را در ذیل سلطه و اشراف وحی تأمین می‌کند. از ظاهر روایات نیز تخطئه‌ای نسبت به عقل برهانی و اطمینان آور وارد نشده است، بلکه به‌عنوان «حجت درونی» در کنار «حجت بیرونی» مورد تأکید قرار گرفته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، صص ۲۷، ۲۵، ۲۳، ۲۴، ۳۳)

حجیت شرعی احکام عقل و الزام آور بودن آن

طبق این نگاه حکم عقل و درک و فهم آن از عالم هستی و متون دینی به دلیل اتکا بر برهان و کشف و اطمینان عقلی دارای حجیت شرعی است. عقل اعم از عقل فلسفی و عقل تجربی و داده‌های عقلانی که به‌تصریح بعضی از روایات به‌عنوان «حجت باطنی» است، حجت شرعی است، به این ترتیب گزاره‌ها و قضایای عقلانی (عقل فلسفی و عقل تجربی) به‌عنوان بخشی از گزاره‌های دینی مورد اعتبار بوده و طریق اثبات خدا و وحی و کشف اسرار فعل الهی است می‌باشد. البته عقل مورد نظر، عقل مشوب به وهم و خیال و گمان یا عقلی که روایات آن را تخطئه کرده‌اند نمی‌باشد. با توجه به آنچه

گفته شد همه علوم بشری که با اتکاء به عقل تجریدی یا تجربی و یا ریاضی، به دست می‌آید، در ذیل معرفت‌های دینی تعریف‌شده و در درون «هندسه دین» قرار می‌گیرد. از این‌روی میزان اسلامیت و دینی بودن و به عبارتی قدسیت معرفت‌ها، مرهون درجه علمی بودن آن می‌باشد. اگر ثبوت علمی آن‌ها قطعی باشد، استناد آن به اسلام یقینی است. دین در این میان میزان اساسی برای توزین قوانین علمی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ص ۱۶۰)

۴- ۱. صورت‌مندی علم دینی تمدنی به‌عنوان نرم‌افزار تمدن سازی

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

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

این نظریه در ارائه رویکرد علم دینی‌اش از یک‌سو تلقی و توصیف خاصی از هویت علم موجود ارائه می‌کند و از سوی دیگر به تحلیل نسبت علم و دین می‌پردازد و در نهایت نظریه خود را نسبت به علم دینی مطلوب و موردنظر ارائه می‌کند. در این تلقی حداکثری از علم دینی، علم ذاتاً سکولار نیست و به لحاظ ماهیتش نمی‌تواند به الحادی و اسلامی تقسیم شود، بلکه این عالمان هستند که به دینی و الحادی تقسیم می‌شوند، لذا ایمان و کفر در مرتبه ماهیت علم راه پیدا نمی‌کند؛ اما این نظریه علی‌رغم تأکید فوق، از حیث دیگر علم را ذاتاً دینی می‌داند، به این بیان که علمی که اساساً پرده از اسرار و رموز فعل الهی برمی‌دارد، معنا ندارد که غیر اسلامی باشد. لذا علم اگر مصون از وهم، خیال و فرضیه محض باشد و مفید طمأنینه عقلانی، هرگز غیر اسلامی نمی‌شود. به این ترتیب، می‌توان همه علوم موجود را اسلامی تلقی کرد.

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

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

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

- از منظر هستی‌شناسی نیز نگاه فوق، همه عالم را مخلوق و صنع الهی می‌داند. لذا همه قوا و مجاری فهم و همه مکشوفات آن و ابزارش - حتی صنعت - به لحاظ وجودی و تکوینی موهبتی الهی است و هر فعلی که انجام می‌شود جریان فیض الهی است. لذا اراده و ربوبیت الهی در تکوین قوای و ابزارهای معرفتی (عقل - حواس) و محصولات علم آن، حضور دارد. لذا علوم بشری و عقل و دست آورده‌ای علمی حتی صنعت، موهبت الهی است که بدون جریان فیض الهی نمی‌توانست محقق گردد. بشر نمی‌تواند آن را مستقلاً به خود نسبت دهد. بر همین اساس علم لاجرم الهی و دینی است و هرگز علم الحادی نداریم. علم از آن جهت که کشف و قرائت از طبیعت و جهان و صدر و ساقه جهان است، فعل خدا است، پرده از فعل خدا برمی‌دارد؛ بنابراین چون علم تفسیر و تبیین فعل خدا است، الهی و دینی نیز هست.

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

قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳ الی ۱۸۶)

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

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

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

با توجه به توصیف و تقریری که از نظریه علامه جوادی آملی ارائه شد، حال بایستی محورهای تقریر شده را در نسبت با صورتمندی مهندسی تمدن اسلامی مورد داوری قرارداد، تحلیل انتقادی را در چند محور مورد توجه قرار می‌دهیم، ابتدا رویکرد سلبی وی را در تحلیل آسیب علوم مدرن مورد بررسی قرار دهیم سپس رویکرد ایجابی و تجویزی وی که در قالب الگوی وحدت علم و دین و

علم دینی ارائه‌شده، مورد داوری قرار می‌دهیم.

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

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

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

اولین پرسشی که می‌توان در این نوع از مدل آسیب‌شناسی مطرح کرد، این است که آیا بحران‌ها و آسیب‌های علوم مدرن، به دلیل اینکه مبدأ و غایت عالم در مبانی فلسفی مادی لحاظ نشده ابتر و لاشه هستند یا به دلیل اینکه، متن علوم تجربی مثل شیمی و فیزیک... اساساً فاقد حضور مؤثر مبدأ و غایت هستی می‌باشد؟ به نظر می‌رسد طبق مبنای معرفت‌شناختی استاد جوادی آملی، علوم در فرایند اکتشاف عالم واقع، متعهد به واقع‌بماهو واقع، {صرف نظر از دخالت اراده و اختیار عالم} می‌باشند، متعهد به ملاحظه و دخالت مبدأ و غایت در این فرایند نیستند، به همین رو عدم بیان و توصیف مبدأ و غایت در متن علوم جدید، به اقتضای کاشفیت ذاتی خود علوم می‌باشد، به طبع ذکر و بیان آن دو در متن علوم منطقاً نباید، تأثیری در کیفیت کشف واقع داشته باشد. والا این به معنای تأثیر «عقل عملی» و کیف اختیار در نوع کشف «عقل نظری» از واقع است. مگر اینکه توصیه به ملاحظه مبدأ و غایت الهی در متن علوم تجربی، به معنای نظارت دیندارانه و تماشگرانه به فرایند رئالیستی علوم تجربی از عالم خارج تعریف شود، نه به معنای دخالت شخصیت دینی و ایمانی عالم، در متن تحلیل و توصیف تجربی و علمی. لذا طبق این تلقی اگر عالمان و دانشمندان دیندار باشند، ضعف و کاستی‌های علوم نیز برطرف می‌شود و علوم تجربی به این ترتیب اصلاح می‌گردند. به نظر می‌رسد چنین رویکردی، دیگر به معنای «دینی کردن» علوم نیست، بلکه دینداری «فاعل شناسا» و دیندار کردن اندیشمندان و عالمان است. این برخلاف «اسلامی سازی علوم» و اصلاح ذات و سرشت علوم معیوبی است که استاد جوادی آملی آن را دنبال می‌کند.

اما اگر آوردن مبدأ و غایت در علوم مدرن، از مجرای «فلسفه‌های مادی» تفسیر شود، بایستی تحلیل کرد آیا باز دخالت و نقش فلسفه‌ها در متن علوم تجربی، صرفاً ایجاد و تغییر یک منظر کلان هستی‌شناختی در علوم مدرن است؟ بدون اینکه دخالتی در محتوا و فرایند کشف واقع داشته باشد؟ اگر این فرض منظور نظر باشد، «فلسفه مطلق» با «علوم» یک نسبت مکانیکی برقرار می‌کنند، نه تأثیر

مداخله جویانه و سرنوشت ساز، از این روی، این نحوه از حضور فلسفه‌ها در اصلاح و رفع عیوب علوم، در «اسلامی سازی علوم» تأثیری نخواهد داشت؛ اما اگر تغییر منظر به واسطه فلسفه مطلق، در فرایند و چگونگی فهم رئالیستی علوم از واقع تصرفی ایجاد کند، به نحوی که در نوع توصیف تجربی از واقعیت تأثیری اساسی ایجاد کند، در این صورت دیگر ارزش و اعتبار «کاشفیت تام» علوم مدرن نیز زیر سؤال خواهد رفت.

در این فرض صفت «الحادی» یا «ایمانی» بودن «فلسفه مطلق»، بر «فلسفه مضاف» و تبعاً در «عقل تجریدی» و «عقل تجربی» راه یافته و منطقاً آن‌ها را سکولار یا دینی خواهد کرد که التزام به این سخن نیز باز نقض مدعاست؛ اما اگر علوم تجربی به دلیل اینکه ابزار بهره‌وری در جهت فلسفه مطلق می‌باشند، کارکردشان الحادی یا ایمانی می‌گردد، این تغییر فلسفه نیز اساساً سرشت و ساختار معیوب علم تجربی مدرن را عوض نمی‌کند، بلکه کاربران این علوم بایستی در مسیر وجهت دینی و اسلامی کردن استفاده کنند، لذا با استفاده متعهدانه و دیندارانه از ابزارهای که در مسیر باطل قرار گرفته‌اند، می‌توان جلوی استفاده‌های مخرب و ویرانگر را گرفت. اگر این فرض درست باشد این نیز در نهایت به تولید علم دینی و اسلامی نمی‌انجامد، بلکه بایستی با توسعه دین‌داری و پرورش دانشمندان مؤمن، مشکل و ضعف اساسی علوم را برطرف کرد.

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

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

از سوی دیگر این نظریه، در تحلیل آسیب‌هایی علوم تجربی، مشخص نکرده است که آیا دانشمندان در مواجهه با عالم ماده و تفسیر مادی و تجربی‌شان، همواره از یک «پارادایم فلسفی»، از پیش تعیین شده، سراغ تحلیل روابط «علی و معلولی» اجزاء نظام طبیعت می‌روند یا پارادایم فلسفی‌شان، معلول و نتیجه تعمیم نتایج علوم تجربی‌شان می‌باشد. به نظر می‌رسد منطقاً علوم تجربی، بدون یک پارادایم فلسفی چه به آن اذعان کند و به‌صراحت آن را در مبادی تصویری و تصدیقی خود آورده باشد، چه نیاورده باشد، نمی‌تواند، نسبت به دامنه و حوزه موردتحقیق خود داوری کند. این دانشمندان خواه‌ناخواه بر اساس مبانی فلسفی تصریح نشده خود، به تفسیر مادی عالم می‌پردازند و بدون تجهیز به آن، علوم قدرت تفسیر و تجربه نظام طبیعت را ندارند، لذا نتایج و ره‌آورد دانش تجربی‌شان به تأیید و امضاء این مبانی فلسفی می‌انجامد. همان‌طوری که در دستگاه فلسفی مدرن غرب مثل «فلسفه کانت» که یک «فلسفه علمی» تلقی می‌شود، وی فلسفه جدید خود را در جهت تبیین و تحکیم مبانی فلسفی «فیزیک نیوتن» تثویز می‌کند. (کانت، ۱۳۶۲، ص ۷۳)

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

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

با توجه به ملاحظات انتقادی فوق به‌وضوح می‌توان گفت رویکرد سلبی وی نسبت به علوم مدرن و تبعاً تمدن مادی غرب به‌گونه‌ای نیست که بتواند از تمدن مدرن و آثار و تبعات فرهنگی و اخلاقی

آن عبور منطقی کند و اساساً نحوه و روش مواجهه و تحلیل وی باپدیده مدرنیته و علوم مدرن به مثابه یک کل، یک روش انتزاعی و کلی نگرانه است که پیوستار و ترکیب اجزاء و ارکان تمدن و روح مادی حاکم بر پیکره تمدن را به خوبی تفسیر نمی‌کند. در نتیجه با آنالیز کردن سیستم یکپارچه تمدن مدرن و توصیه به تغییر منظر و انضمام مبدأ و غایت در فرآیند اخذ و اقتباس آن، نمی‌تواند مانع حضور و نفوذ جهت و روح مادی تسری یافته در تک تک اضلاع و عناصر تمدنی، مخصوصاً در لایه علوم و تکنولوژی باشد و در نتیجه هویت آن را نمی‌تواند تغییر دهد. چراکه باگذشت چند دهه از سیاست اقتباس از علوم غرب در جهت تعالی اهداف انقلاب اسلامی، ما همچنان شاهد رویکرد تهاجمی و غلبه حیث سکولاریستی علوم بر پیکره جامعه دینی می‌باشیم. از این روی اگر در روند تمدن سازی، نتوان با غیریت های برون پارادایمی مواجهه درست و منطقی کرد، حیث سلبی های تمدن مادی که در تاروپود جامعه دینی رخنه کرده، مانع تحقق تمدن نوین اسلامی خواهد شد. یا اساساً ساخت تمدن نوین اسلامی را با آسیب التقاط و اختلاط تمدنی مواجه خواهد کرد. به این ترتیب الگوی مواجهه این نظریه با حیث سلبی تمدن مادی، نمی‌تواند ساخت یک تمدن نوین اسلامی را ضمانت کند و از حیث مبانی نظری مانع «التقاط تمدنی» نیست.

۲ - ۲. ملاحظات انتقادی نسبت به مبانی دین شناختی

همان‌طور در تبیین نظریه دین‌شناسی این رویکرد بیان شد، توسعه حجیت عقل برهانی و شرعی، دینی دانستن قلمرو مکشوفات عقلی، عملاً حوزه و هندسه وسیعی را برای دینی تلقی کردن همه مدرکات و گزاره علمی و تجربی بشری فراهم می‌کند. این نگاه با توسعه دایره حجیت دینی، عملاً همه حوزه‌های تشریع و تکوین را در درون دین مندرج می‌کند و از این مجرای به تحلیل و حل دوگانگی‌های که میان «عقل و وحی»، «علم و دین»، قابل تصویر است می‌پردازد. به همین رو یاز عبارات ایشان چنین برمی‌آید که همه مدرکات بشری جزء دین هستند؛ همه مراتب فهم عقل، اعم از عقل تجربی و نیمه تجریدی و تجریدی و فوق تجریدی - همه جزء دین شمرده می‌شوند. طبق این بیان، حتی ادراکات حسی هم در صورتی که درست باشند، باید جزء دین باشند. به نظر می‌رسد، این مطلب با تعریف ایشان از دین بامعنای خاص، سازگار نیست. طبق تعریف ایشان، «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است.» و اضافه فرمودند که آنچه حقیقت دین است صرف گزاره‌هاست و الا محکی این گزاره‌ها دین نیست. حالا در قدم اول سؤال این است که حقیقت دین کدام است؟ آیا تمام آن چیزی

که ما از طریق عقل آن‌هم به مراتب چهارگانه، دست پیدا می‌کنیم جزء دین است و می‌توانیم آن را دین بنامیم؟ یعنی هرچه را که ما با عقل کشف می‌کنیم ولو با عقل تجربی و استقرائی می‌توانیم به آن دین اطلاق کنیم. اگر این‌گونه باشد، یک معنای عام و گسترده‌ای پیدا می‌کند که همه مدرکات بشری را پوشش می‌دهد. (سبحانی، ۱۳۸۹)

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

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

در مباحث فوق «اسلامی سازی علوم» به‌عنوان منتهی الگوی ارتباطی علم مدرن و دین و ابزار دست یابی و تحقق تمدن نوین اسلامی از منظرهای مختلف به نحو اجمال و کلی پرداخته شد، حال می‌توان تصویر فوق از علم دینی و نسبت بین علم دینی و تمدن سازی را مورد داوری قرارداد.

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

در این نگاه از آنجاکه فرآیند فهم، طبق مبانی معرفت‌شناختی، به کشف تطابقی تفسیر می‌شود، تبعاً در عقلانیت فلسفی نیز فرآیند فهم کلی عالم ضرورتاً با مدل مطابقت با واقع تفسیر می‌شود، در مدل فهم به نحو کشف تطابقی نیز اساساً ساختار ذهن در فهم از واقع، تابع علیت عمل می‌کند و اراده بشری نیز در فرآیند فهم هیچ نقشی ایفاء نمی‌کند، بلکه چنین فهمی، اعطاء و فیض الهی استوار این حیث لاجرم دینی و الهی است. به همین روی با توجه به مبنای معرفتی فوق حقیقتاً بایستی پرسید که بالاخره بر اساس چه ملاک و شاخصی می‌توان فلسفه‌های مطلق را به دینی و غیردینی تفکیک کرد؟ دینی و غیردینی بودنشان به چه معناست و به چه امری برمی‌گردد؟ آیا دینی بودنشان، امری درون ذات بوده یا به یک متغیر برون ذات بازگشت می‌کند؟ اساساً فرض دینی و غیردینی بودن در فلسفه برمبنای کاشفیت، می‌تواند معنای محصلی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد، بنا بر نظریه کشف همان‌طوری که گفته شد، تقسیم علم به الحادی و دینی بی‌معناست، چراکه ذات و ساختار علم و معرفت، فقط دینی است لا غیر و می‌توان این مبنا را نسبت به فهم کلی‌نگر فلسفی، به‌عنوان دانش بشری مطابق با واقع، تعمیم داد. (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۴۶، ۳۵)

به این ترتیب مبنای معرفتی حاکم، مطابقت فهم کلی با واقع عام، به‌وسیله برهان فلسفی و قواعد منطقی صورت می‌گیرد. اگر فهم فلسفی، مطابق با واقع شد، بایستی همانند سایر فهم‌ها و ادراکات، حجت بوده و دینی شود؛ یعنی فلسفه از آن جهت که بافهم و درک کلی از واقعیت عام سرکار دارد، از جهت ساختار و مکانیزم فهم، فقط دینی و اسلامی است و ذاتاً نمی‌توان غیردینی باشد. پس بنا بر مبنای معرفت‌شناختی پذیرفته‌شده و تعمیم آن در فهم و عقل فلسفی، این‌گونه فهم نیز اساساً نمی‌تواند سکولار (آزاد و لایشرط) باشد. نفی سکولار بودن فلسفه (حتی در مرحله پیدایش) نفی نقض حریت و آزاد فلسفه مطلق می‌باشد. لذا مطابق مبنای استاد باید گفت اگر در فلسفه با برهان به چیزی رسیدید، آن فلسفه مطابق با واقع بوده و حق است و ذاتاً اسلامی خواهد بود و دیگر دخالت ایمان و اراده در دینی کردن فلسفه موضوعیتی نداشته و بی‌معنا است. در حقیقت در این نظریه فیلسوف نیز، همانند دانشمندان علوم متعهد به کشف واقع است، با این تفاوت که فیلسوف در تحلیل و توصیف عالم هستی، متعهد به کشف جهت و حیث کلی واقعیت می‌باشد، لذا مقید به کشف حیث خاصی از واقع نیست؛ اما علوم در توصیف واقعیت، متعهد به کشف حیث و حصه خاصی از عالم واقع می‌باشند. لذا هر دو، در جهت کشف واقعیت هستی (حیث مطلق، حیث مقید) بر اساس منطقی کشف

و قواعد برهان فلسفی، مشترک عمل می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱ ب، ص ۲۷۶)

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

لذا متن و ذات فلسفه، منطقیاً نمی‌تواند مقید به جریان دین شود، بلکه فلسفه مقید به واقع می‌شود؛ بنابراین نظریه همان‌گونه که فلسفه مقید به اسلام نمی‌شود، تبعاً نظام کارشناسی در حوزه علوم انسانی و تجربی نیز ذاتاً و ماهیتاً مقید به وصف اسلامی نمی‌گردد. بلکه مقید به قید تطابق با واقع می‌باشد. علمی هم که مطابق با واقع است، نیز حجت است. اگر این نظریه را بپذیریم، به این معنا است که تمدن اسلامی با «عقلانیت فلسفی» ممکن می‌گردد، از آنجاکه فلسفه مطلق ماهیتاً و ذاتاً مقید به دین نمی‌گردد، لذا ما فاقد تصویر روشن از فلسفه اسلامی به معنای مطلوب و منطقی می‌باشیم، روشن است که حاکمیت عقلانیت فلسفی بر علوم در فرآیند جامعه سازی و تمدن سازی، برآیندش چیزی جز پذیرش حاکمیت فلاسفه (نه حاکمیت انبیاء) بر جهان نیست، درحالی که دغدغه ما تحقق «تمدن نوین اسلامی» است، نه تحقق «تمدن فلسفی» یا «تمدن فیلسوفان». (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳ الی ۱۹۳)

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

همانطوری که گفته شد یکی از منظرهای که این نظریه در فرآیند دینی کردن علوم، بر آن اصرار می‌ورزد، این بود که فلسفه‌های مطلق دینی، از طریق فلسفه‌های مضاف، در نظریه علمی حضور یافته و آن را اسلامی می‌کند. لذا مطابق این نظریه، اسلامی سازی علوم، از بستر دینی کردن «فلسفه مضاف» امکان‌پذیر است؛ اما نسبت به این فرآیند اسلامی سازی علوم، ابهام‌های منطقی و اساسی وجود دارد که در صورت حل نشدن این ابهامات، اسلامی سازی علوم به‌عنوان متغیر اسلامی کردن تمدن و ابزار و نرم‌افزار تحقق آن، زیرسوال رفته و مسئله مهندسی تمدن نوین اسلامی، در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. از این رو جای پرسش هست که «اسلامی شدن فلسفه‌های مضاف» منطقیاً چگونه از فلسفه

مطلق دینی امکان‌پذیر است؟ فلسفه مطلق دینی که متکفل تحلیل «علل فاعلی» و «علل غائی» عالم می‌باشد، با ترسیم عقلی از نقشه کلان مهندسی عالم هستی، نهایتاً به تغییر منظر فلسفی دانشمندان، نسبت به عالم منتهی می‌گردد، اما این تغییر منظر فلسفی به اسلامی شدن خود «فلسفه علوم» نمی‌انجامد. صرف تغییر منظر نیز نمی‌تواند به اسلامیت «فلسفه علوم» منتهی شود، بلکه این منظر دینی، بایستی در متن و ساختار فلسفه علوم راه یابد تا آن را منطقیاً دینی کند، درحالی‌که طبق ادعای استاد جواد آملی «فلسفه علوم» نیز همانند علوم، «ذاتاً» اسلامی است. از این روی چنین تلقی از اسلامی سازی، یعنی تغییر منظر، به دینی شدن فرد دانشمند ختم می‌شود نه بیشتر، منطقیاً نیز دین‌داری «فیلسوف علم» را نمی‌توان به منزله اسلامی شدن «فلسفه علوم» تلقی کرد.

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

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

وانگهی اساساً سنخ فلسفه مطلق الحادی در غرب، فلسفه ناظر بر چرائی و چیستی نیست، بلکه فلسفه‌ای است که تفسیر چگونگی شدن و تغییر عالم را و مدل کمی و کیفی تسخیر آن را ارائه می‌کند. از این رو به تبع آن، فلسفه علوم و علوم مدرن نیز ناظر بر تحلیل چگونگی مدل‌مند کردن و تصرف حوزه پژوهشی خود می‌باشد و اساساً تحلیل چرائی رفتار عالم طبیعت و پرسش از مبنا و هدف کلی عالم، موضوعاً خارج از پژوهش فلسفه ناظر بر تغییر و شدن می‌باشد، از این رو عالم مدرنیته، به واسطه همین علوم و معادلات کاربردی است که به مهندسی تکامل اجتماعی و تمدن مادی دست یافته و توانسته به واسطه قدرت تکنولوژی به تسخیر و تصرف در عالم پردازد. در واقع می‌توان

مدعی شد که مهندسی تمدن اجتماعی در عالم مدرنیته، به واسطه سه سطح از عقلانیت اجتماعی و تمدنی امکان‌پذیر شده است. الف: عقلانیت فلسفی، یعنی فلسفه چگونگی مادی به‌عنوان عقلانیت پایه اجتماعی و تمدنی که به مکانیزم شدن و تغییرات رفتار عام ماده می‌پردازد و پیش‌بینی، هدایت و کنترل آن را در سطح عام بررسی می‌کند. ب: عقلانیت اجتماعی در سطح دوم که فلسفه علوم را موجب می‌گردد که یک عقلانیت اجتماعی واسطه‌ای است، می‌تواند در حوزه‌های تصرفی خود یعنی مهندسی جامعه حضور منطقی پیدا کند. ج: سطح سوم از عقلانیت اجتماعی، عقلانیت علمی و عقلانیت تئوریک است که با اتکا بر فلسفه مضاف خود، معادلات علمی و کمی خود را تولید کرده و چگونگی تغییر رفتار ماده و روابط درونی و بیرونی عالم ماده را در جهت تصرف مادی مورد تحلیل قرار می‌دهد. (خاکی قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۵ الی ۴۱۰)

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

خود حضور یابد والا به صرف برقراری «نسبت انضمامی» بدون «ارتباط دیالکتیکی» بین سازه‌های مختلف از دو دستگاه فلسفی، نمی‌تواند فلسفه مطلق مطلوب خود را در متن «تئوری علمی» امتداد منطقی دهد و چنین نسبت انضمامی نمی‌تواند به تمدن سازی در جامعه اسلامی منجر شود.

۴ - ۳ - ۲. عدم تغییر ماهیت علوم و تکنولوژی مدرن به صرف تغییر منظر

حال این نظریه با تصویری که از فرآیند ساخت فهم و تلقی که از اسلامی سازی علوم ارائه کرد، روشن گشت چنین قرائت از علم دینی، اساساً معنای حقیقی از علم اسلامی را متبادر نمی‌کند و نمی‌توان با تکیه بر چنین علمی، مدعی مهندسی تمدن اسلامی شد، در ادامه بحث، تحلیل و داوری «تئوری تمدنی» این رویکرد را بر اساس الگوی ارتباطی «دین و تکنولوژی» دنبال می‌کنیم. روشن است که در موضوع تمدن سازی، علاوه بر علوم و دانش کاربردی که نرم‌افزار مهندسی تمدن را تأمین می‌کند، یک تمدن مطلوب بدون صنعت و تکنولوژی نیز نمی‌تواند چشم‌اندازهای تمدنی خود را محقق کند. از این رو یک نظریه پرداز در مقام ارائه «تئوری تمدنی» خود، بایستی رویکرد خود را نسبت به ماهیت و هویت تکنولوژی که از تمدن مادی مدرن اخذ شده را معلوم کند و تبعاً هرگونه موضعی نسبت به این مسئله، جامعه دینی را با مسائل و موضوعات زیادی مبتلا می‌کند. این رویکرد در تحلیل ماهیت تکنولوژی با ابتناء بر نظریه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود، بر این باور است که چون همه عالم، مخلوق و صنع الهی است و بشر هر آنچه دارد، به لحاظ وجودی و تکوینی، موهبتی الهی است، طبعاً علوم بشری و عقل و دستاوردهای علمی نیز همه موهبت الهی هستند که بشر نمی‌تواند آن را مستقلاً به خود نسبت دهد. به همین جهت حضور اراده و ربوبیت الهی در تکوین قوا و ابزارهای معرفتی (عقل - حواس) و محصولات علم، حتی صنعت، موهبت الهی است که بدون جریان فیض الهی نمی‌تواند، محقق گردد. لذا صنعت بشری همانند طبیعت، هردو به خلقت خدا بازمی‌گردد، زیرا صنعت بشر جز مونتاژ اجزای موجود در جهان خلقت چیز دیگری نیست و خردورزی، ابتکار، فن‌آوری و هر وصف دیگری که در بشر ظهور کند، موهبت الهی است. «از این جهت فرقی میان طبیعت‌شناسی و صنعت یابی نیست، زیرا هر دو مخلوق خدایند؛ یکی با واسطه و دیگری بی‌واسطه همانطور که بازگشت طبیعت به خلقت است، مرجع صنعت نیز به خلقت است، زیرا صنعت بشر جز مونتاژ اجزای موجود در جهان خلقت چیزی دیگری نیست و خردورزی و ابتکار فن‌آوری و هر وصف دیگری که در بشر ظهور کند موهبت الهی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، صص ۸۷، ۸۸، ۸۹)

در این تحلیل با توجه به نیازمندی جامعه دینی، اخذ و اقتباس تکنولوژی و صنعت مدرن از تمدن

مدرن پذیرفته شده است و البته تأیید و امضاء اخذ آن بدون تصرف و تغییر در ماهیت فناوری، ریشه در مبانی کلامی و معرفتی وی دارد، چراکه در این نظریه ماهیت تکنولوژی خشتی تلقی شده و نگاه ابزارانگارانه نسبت به آن دارد و از این روی جهت‌گیری اراده‌های حقی باطل در آن رسوخ نکرده، لذا می‌توان با تغییر منظر و لحاظ مبدأ و غایت دینی، آن را دینی کرد یا از منظر کلامی، آن را تجلی مشیت و موهبت الهی تصور کرده و آن را دینی قلمداد کرد. در واقع همانطوری که در علوم مدرن همچون فیزیک و زیست‌شناسی و ... که با طبیعت سروکار دارند، دانشمندان مفسران فعل الهی می‌باشند و با تغییر منظر از «طبیعت» به «خلقت» می‌توان آن را دینی قلمداد کرد، تبعاً با قلمداد کردن تکنولوژی به‌عنوان موهبت الهی، آن نیز دینی می‌گردد، چراکه تکنولوژی به‌عنوان پدیده بشری، برآیند خلاقیت و عقلانیت و تلاش بشری نسبت به اجزاء و قطعات عالم تکوین و خلقت الهی است که با ترکیب و مونتاژ اجزاء به یک تکنولوژی تبدیل شده است، روشن است که یک دانشمند مکانیک اگر منظر خود را نسبت به موضوع پژوهش خود یعنی «اجزاء طبیعت»، به «اجزاء خلقت» تغییر دهد، می‌توان این فرآیند مونتاژ و تولید تکنولوژی را امر دینی تلقی گردد.

چنانچه از تحلیل فوق پیدا است، این تلقی با تحویل و تقلیل تکنولوژی به اجزاء تکوین، درک سیستمی و نظام‌مند از آن ارائه نمی‌کند، بلکه آن را به‌مثابه یک شی و ابزاری فرض می‌کند که می‌توان آن را در جهت و اراده خود مورد بهره‌برداری قرارداد، در حالی که چنین تلقی از تکنولوژی در نقطه مقابل متخصصین قرار دارد که تکنولوژی را حامل فرهنگ و ایدئولوژی خاصی قلمداد می‌کنند که هرکجا رحل اقامت گزینند، فرهنگ و لوازم خود را صادر می‌کند، از این روی تغییر و تصرف در آن و اسلامی کردن آن، به‌صرف تغییر منظر و یا تغییر بهره‌وری آن در جهت دینی، نمی‌تواند فرهنگ سکولار آن را اسلامی کند، هرچند کاربری آن را می‌توان دینی کند، اما این مقدار از تغییر مانع از صدور فرهنگ و ایدئولوژی نهفته در تکنولوژی در جوامع دینی نمی‌گردد. به این ترتیب تمدن نوین اسلامی اگر نتواند موضع درستی در مواجهه با تکنولوژی اخذ کند، در فرآیند «جامعه‌سازی» و «تمدن‌سازی» فاقد سرعت و دقت و وسعت تأثیرگذاری در تحقق فرهنگ دینی خواهد بود.

در واقع تکنولوژی مدرن، کارسازترین ابزاری است که تمدن مدرن نقطه شروع سیطره و هژمونی خود را از این طریق محقق کرده است. تکنولوژی‌ها با ایجاد تسهیل و آسایش و رفاه در زندگی روزمره و تغییر سبک زندگی، در جوامع دینی نفوذ کرده و طیف وسیع از جامعه را مرعوب می‌کند و در ضمن، مدرنیته توانسته است لایه‌ها و رویه‌های کارشناسی و فرهنگ بنیادی خود را نیز صادر کرده

و فرهنگ تخصصی و کارشناسی جامعه را نیز متأثر کند. لذا این حجم از نفوذ تمدن سکولار و الحادی مدرن، در جوامع دینی، بیانگر این نکته است که «نگاه ابزارگرایانه» به تکنولوژی که حدود دو قرن پیشینه تاریخی دارد، توانسته تکنولوژی مدرن را در جهت دینی مصادره کند و از این روی تغییر منظر و حتی تغییر بهره‌وری نمی‌تواند راهبرد درستی در ارائه الگوی ارتباطی دین و تکنولوژی باشد. در نظریه تمدنی بایستی موضع سلبی و ایجابی متناسب به شرایط جامعه اخذ کرد، به نحوی که از یک سو از آسیب‌های نگاه ابزاری و بسیط دور باشد و جامعه را با معضل بن‌بست و تعطیل مواجه نکند، از سوی دیگر ضمن اخذ و اقتباس مشروط و قاعده‌مند، بر اساس نظام نیازمندی‌ها، با تولید علوم و معادلات کاربردی در یک فرآیند اجتماعی، تکنولوژی بومی و اسلامی را جهت تحقق تمدن نوین اسلامی عرضه کند، چراکه مهندسی تمدن اسلامی با هر ابزار و تکنیکی نه ممکن است و نه مطلوب.

۴ - ۲. ملاحظه انتقادی بر الگوی ارتباطی علم مدرن و دین و مهندسی تمدن نوین

اسلامی

حال پس از بررسی و بیان ملاحظات انتقادی نسبت به این نظریه در توصیف ماهیت علم مدرن و تکنولوژی و نیز تحلیل و بررسی مبانی کلامی و معرفتی آن، در اسلامی سازی علوم، به این نتیجه رسیدیم که این رویکرد علی‌رغم تلاش علمی و خواست خود، «تئوری تمدنی» خود را در جهت مهندسی تکامل اجتماعی، بر مبنای آموزه‌های دین ارائه نکرد. در ادامه بحث، تلاش می‌کنیم به نحوی اجمالی، مدل و الگویی که این نظریه در حل دوگانه‌ها و شکاف‌هایی همچون «دین و علم» و «دین و تکنولوژی»، «دین و تمدن»، «دین و فلسفه» به کار می‌گیرد و هماهنگی و وحدت بین آن‌ها را از این طریق دنبال می‌کند را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

۱ - ۴ - ۲. عدم تحقق ارتباط ارگانیکی بین علم و دین با الگوی وحدت‌صوری

همان‌طوری که گفته شد، اساساً وی در مخالفت با الگوی ارتباطی «تفکیک» و «تمایز» یا «تقابل» که برخی از نظریه‌پردازان آن را دنبال می‌کنند، الگوی ارتباطی «وحدت» را طرح کرد و به گفته خود توانسته توهم تقابل علم و دین و سایر دوگانه‌ها را حل کند؛ اما به نظر می‌رسد «وحدت‌انگاری» مورد تفسیر ایشان، وحدت به معنای حقیقی کلمه نیست، بلکه یک وحدت صوری و جنس و فصلی است. در حقیقت در الگوی وحدت‌صوری با توسعه دامنه مفهومی دین، مفهومی کلی دین بر همه اجزاء

درونی آن اطلاق شده تا تهافت و تقابل ظاهری عناصر درونی پوشیده بماند، در واقع این نوع ارتباط یک ارتباط کلی و جزئی است، در این مدل ارتباطی، مفهومی کلی دین به‌عنوان جنس عالی بر همه اجزاء خود به‌عنوان نوع و فصل دین منطبق گشته، در نتیجه بر همه اجزاء می‌توان دین اطلاق کرده و عناصر و اجزاء را دینی قلمداد کرد و این مدل ارتباطی انطباق کلی بر جزئی، هرچند هماهنگی و وحدت صوری عناصر و اجزاء را در یک ساختار درختی و طبقه‌بندی منظم رقم می‌زند، اما نمی‌تواند نسبت حقیقی و میزان و ضریب تأثیر و تأثر متقابل بین عناصر را بیان کند و حتی معلوم نمی‌کند دین به نحو کلی، چگونه و با چه مکانیزمی در اجزاء مثل علم و عقل حضور دارد و اساساً عناصر «هندسه معرفتی دین»، مثل فلسفه و علم و تکنولوژی به چه مکانیزمی در یکدیگر حضور منطقی دارند آیا ضریب نفوذ و تأثیر آن‌ها در یکدیگر از یک نسبت برخوردار می‌باشد یا دارای اختلاف می‌باشد و در صورت اختلاف ضریب تأثیر کدام یک از عناصر و مؤلفه‌های درونی هندسه دین بیشترین سهم را دارد. به نظر می‌رسد در صورتی که نتوان مجموعه عناصر و اجزاء هندسه معرفتی دین را در یک کل و سیستم منظم ملاحظه کرد و مدل ارتباطی دیالکتیکی بین آن‌ها به کار بست، الگوی ارتباطی وحدت علم و وحدت مورد نظر این نظریه در عمل به الگوی تفکیکی و تمایز تحویل برده می‌شود. با نقض مدل ارتباطی وحدت علم و دین و دیگر دوگانه‌ها، عملاً ما شاهد ظهور تشتت و اختلاف بنیادین بین معرفت علمی بشر و معرفت دینی خواهیم بود و حاصل این آشفتگی، این خواهد بود که حضور و جریان منطقی دین و آموزه‌های در مهندسی تمدن اسلامی منتفی گردد. (خاکی قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴ الی ۲۴۷)

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

به این ترتیب این رویکرد با نگرش انتزاعی نمی‌تواند نسبت و ارتباط منطقی بین دین و فلسفه و علم را برقرار کند. در حقیقت الگوی ارتباطی ارائه شده نه تنها محتوای آن‌ها را به صورت منطقی هماهنگ نمی‌کند، بلکه روش و منطق آن‌ها را نیز به صورت حقیقی به هماهنگی نمی‌رساند، چراکه روش‌های خاص قابل ارجاع به یک روش جامع نیست؛ زیرا منطق حاکم بر دین، وحی است و روش حاکم در فلسفه، تحلیل عقلانی و برهانی است و روش علم، تجربی است. بدون اینکه نسبت و تقوم ارتباط دیالکتیکی بین سه روش فوق معلوم شود. از این رو اگر نتوان این سه حوزه را بر اساس یک منطق جامع و شامل و دارای حجیت معرفتی تعریف کرد، عملاً جامعه دینی در نظام فکری و موضع‌گیری‌های عملی خود دچار تناقض می‌گردد؛ زیرا متد و منطق حاکم بر دین بر امری دلالت

می‌کند که روش علوم مدرن و روش برهانی فلسفه چرائی، آن را نمی‌پذیرد، همان‌طوری که علم و فلسفه به نتیجه‌ای می‌رسد که آموزه‌های دین آن را برنمی‌تابد، ما آثار ویرانگر این تشنت و تعدد در متدولوژی را در چالشی که بین علم و دین و نیز بین عقل فلسفی و دین در عصر جدید حاصل گشته، شاهد هستیم. به عبارتی جوامع مسلمان امروزه با سلطه علوم و تکنولوژی غرب و نیز با ظهور فلسفه‌های عقل مشرب با چالش‌ها و بحران‌های عملی درگیری داشته‌اند که کارآمدی دین اسلام را زیر سؤال برده است.

اساساً تا نسبت و ترکیب جدیدی در سه روش خاص «دین» و «فلسفه» و «علم» بر پایه یک متدولوژی واحد صورت نگیرد، منطق استناد به دین بر مجموع روش حاکم نشود، نمی‌توان عنوان دینی را بر یک علم یا فلسفه نهاد. اساساً این نحوه نسبت انتزاعی و مدل جنس و فصلی بین روش فلسفه و علم، حتی ارتباط مکانیکی میان این دو روش فوق را نیز تأمین نمی‌کند، چه رسد به ارتباط ارگانیکی! نتیجه عملی این نگرش، تفکیک حوزه عملکرد فلسفه و علم است؛ یعنی ابتدا حوزه تعاریف آن‌ها را از هم جدا می‌کنیم و سپس کارایی عملی آن دو را از هم منقطع می‌سازیم؛ به‌گونه‌ای که میدانی از عملکرد را به فلسفه و روش تعقلی می‌سپاریم و میدانی از عملکرد را به علوم تجربی! این دو میدان رابطه منسجم و تئوریکی ندارند تا بتوان از یک میدان به دیگری نظر کرد و بالعکس! چون هرگاه حوزه تعاریف فلسفه و علم را جدا کردیم، کارایی و مقصد آن‌ها نیز بریده خواهد شد. فلسفه در پی آن است که حقایق را از وهمیات جدا کند و اعتقادات بشر را اصلاح نماید، اما علم، به دنبال سرپرستی شئون مختلف حیات بشر می‌باشد. (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳ الی ۱۹۳)

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

۴. نتیجه‌گیری

فرآیند تمدن سازی بر پایه آموزه‌های دین، یک فرآیند دیالکتیکی و پویا است که از یک‌سو در

تلاش است از رکود و بسنده کردن به وضعیت موجود عبور کند و وضعیت خود را در مصاف با تمدن رقیب موردانتقاد قرار دهد تا نظام اجتماعی و تمدنی خود در نسبت با وضعیت مطلوب بهینه کند و از سوی دیگر در فرآیند عبور از وضعیت گذشته و انتقال به وضعیت شایسته و بایسته، در تکاپوی ایجاد تناسبات و روابط بین متغیرهای تمدنی رقیب می‌باشد، به نحوی که منحل در الزامات تمدن مدرن نشود. از این روی هر «ثوری تمدنی» جهت دوری از هرگونه «التقاط تمدنی» و «اختلاط تمدنی» که از انضمام سازه‌های متعارض و ناهمگن و شکننده دو پارادایم تمدنی حاصل می‌گردد، بایستی به مدل و الگوی تنظیم مناسبات متغیرهای پارادایم تمدنی خود و پارادایم تمدنی رقیب دست یابد، با دستیابی به الگوی تنظیم مناسبات تمدنی است که می‌توان به برنامه تغییر و تبدیل وضعیت تمدنی راه یافت. البته به‌کارگیری الگوها و مدل‌ها در تنظیم روابط و مناسبات نیز متکی به نوع روش و منطقی است که هر ثوری تمدنی در تعریف و مطالعه وضعیت پدیده‌ها و متغیرهای درونی و بیرونی به کار می‌گیرد. از این روی اگر روشی و منطقی که در تحقیق و مطالعه وضعیت پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی به کار گرفته می‌شود «روش سیستمی» یا «منطق کل‌نگر» باشد، روشن است که چنین روشی چون تمدن مدرن را به‌عنوان «کل پیچیده» و «مقوم» می‌بیند، بر این باور است که مناسبات حاکم بر متغیرهای تمدنی آن یعنی، ایدئولوژی و علوم و تکنولوژی، از الگو و مدلی تبعیت می‌کند که به‌سادگی اجازه تجزیه عناصر و نگاه ابزاری به آن را نمی‌دهد تا به‌صورت دلخواه و سفارشی برخی را اخذ و برخی را طرد کند، چراکه با اخذ هر متغیر تمدنی، جهت حاکم و هویت سایر ابعاد تمدنی نیز در آن منعکس می‌گردد. در نتیجه موضع‌گیری و برنامه‌ریزی در اخذ و اقتباس متغیرهای تمدنی به‌آسانی صورت نمی‌گیرد. در نقطه مقابل اگر در روش مطالعه و فهم پدیده‌ها صرفاً به روش کلی‌نگری و انتزاعی نگری اکتفاء شود و با روش جنس و فصلی به تعریف و بیان احکام پدیده‌های اجتماعی و تمدنی و تبیین نسبت متغیرها آن پرداخته شود، تبعاً الگوی تنظیم مناسبات متغیرهای تمدنی، دارای یک ساختار درختی خواهد بود؛ که در الگوی درختی نیز اساساً تناسبات پدیده‌ها و متغیرهای تمدنی به‌صورت حیث‌های ماهوی متمایز ملاحظه می‌شود که تقوم و ترکیب حقیقی بینشان برقرار نیست، روشن است با فرض تمایزات ماهوی میان متغیرها و ایجاد وحدت صوری و جنس و فصلی، اساساً نمی‌توان برنامه‌ای برای تغییر و تبدیل وضعیت تمدنی ارائه کرد. در نتیجه نمی‌توان به مهندسی تمدن نوین اسلامی دست یافت.

منابع

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