



Theological Foundations of the Islamic Sciences Academy's Critique of Modernity

Ali Abedi Renani *

Assistant Professor of Political Sciences, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran

Sara Jahanshiri

MA Shi'a Studies, Sociology specialization,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran,
Department of Islamic Studies, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

This study examines the theological foundations of the Islamic Sciences Academy of Qom's critique of modernity. Grounded in Shi'i theology and emphasizing three fundamental principles—the maximal comprehensiveness of religion*, *divine guardianship (wilāyah)*, and *a monotheistic ontology*—the Academy interprets modernity not merely as a historical phenomenon but as a rival theological system standing in opposition to tawḥīd (divine unity). From this perspective, modernity rests upon three core components: humanism, liberalism, and rationalism. Each of these, in different ways, institutionalizes the substitution of the human being for God, human will for divine will, and self-foundational reason for reason guided by divine authority. Focusing primarily on the religious–theological dimension, the article argues that the Academy regards modern secularism as a denial of the comprehensiveness of religion and a negation of divine guardianship, considering it a form of civilizational shirk (associative deviation). The study further explores the relationship between this approach and the tradition of rationalist uṣūlī thought in Shi'i theology, analyzing its internal theological

*Corresponding Author: aliabedi1386@gmail.com

How to Cite: Abedi Renani, A., Jahanshiri, S. (2025). Theological Foundations of the Islamic Sciences Academy's Critique of Modernity. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 6 (11). 121-157. DOI: 10.22054/jcst.2026.90279.1282

challenges. The findings suggest that the Academy's critique is fundamentally civilizational in nature, yet it raises significant theoretical questions concerning the role and status of reason.

Introduction

Modernity, one of the most pivotal phenomena of modern history, constitutes not merely a historical and cultural transformation within Western societies, but a comprehensive intellectual and civilizational current whose profound impacts have permeated all dimensions of human life globally, including non-Western societies such as Iran. Its roots lie in a series of interrelated historical and intellectual movements: the Renaissance (15th–16th centuries), the Reformation (16th century), the Enlightenment (18th century), the Scientific Revolution, and the Industrial Revolution. Modernity is fundamentally anchored in several core ideological principles, humanism (anthropocentrism), liberalism (liberation from religious and spiritual constraints), rationalism (reliance on autonomous reason independent of revelation), and secularism (the separation of religion from worldly affairs). In Western contexts, modernity emerged organically as a native, internal evolutionary process. In contrast, in non-Western societies like Iran, it was introduced externally, not as a product of endogenous social development, but as a deliberate, top-down civilizational importation modeled on the Western paradigm. This importation triggered sweeping transformations in lifestyle, culture, educational systems, national identity, and religious self-understanding. Many Islamic thinkers regard this process as a serious threat to the cultural and religious authenticity of Muslim societies, framing it as a profound social crisis of the contemporary era.

Following the victory of the Islamic Revolution in Iran (1979) and the establishment of the Islamic Republic, the intellectual terrain opened up for a systematic critique of Western modernity and reformist civilizational projects. This shift created the conditions for diverse intellectual currents, including the Academy of Islamic Sciences in Qom, to re-engage critically with modernity, positioning critique as the central axis of their intellectual and institutional activity. Founded in 1380 AD/ 1401 SH by *Sayyid Munawwar al-Dīn Husaynī Hāshimī*, the Academy operates under the leadership of *Shaykh Muhammad Mahdi Mir Baqeri* and pursues a civilizational vision of Islam grounded in Twelver Shi'i theology. Its mission is to

construct the foundational pillars of an Islamic civilization in direct opposition to the materialist, secular Western model. This approach, rooted in maximalist (i.e., comprehensive and all-encompassing) theological anthropology, rests on the conviction that Islam is not merely a set of individual ritual or ethical prescriptions, but a totalizing system capable of regulating all spheres of human existence: politics, economics, science, culture, and beyond. Consequently, the Academy does not reject modernity solely on the basis of its technological or material achievements; rather, it challenges its ideological and theological foundations, particularly humanism, liberalism, and rationalism, as inherently incompatible with the core Islamic principles of monotheism and divine lordship.

The Academy defines modernity through three foundational principles: (١) Humanism, which places the human being at the center of existence, effectively displacing God; (٢) Liberalism, which liberates the individual from divine constraints and spiritual discipline; and (٣) Rationalism, which elevates autonomous, self-sufficient reason as the sole epistemic authority, replacing revelation as the basis for truth and salvation (Mir Baqeri, ١٣٨٧SH: ٣٣). From this perspective, modernity is a materialist and anti-religious current that reduces human flourishing to material progress while excluding revelation and religious authority from all domains of life. Crucially, the Academy views modernity not as a modular or reformable system, but as an indivisible whole, one that cannot be selectively adopted or corrected; rather, it must be entirely superseded by an Islamic civilization grounded in monotheism, divine lordship, and the comprehensive nature of religion.

The theological critique of modernity advanced by the Academy rests on three interrelated axes: theological, epistemological, and ontological. This paper, however, focuses exclusively on the theological dimension, the religious foundations, while acknowledging that epistemological and ontological critiques require separate, dedicated investigation.

Theological Foundations of the Critique: In the theological register, the Academy adopts a maximalist conception of religion: Islam is not confined to the private or ritual sphere, but must govern all dimensions of human life, from governance and economics to science and culture. This directly opposes modern secularism, which confines religion to the individual or private domain, or dismisses it as

an obstacle to progress. The Academy's theological anthropology is thus rooted in the doctrine of monotheism, understood not merely as metaphysical monotheism, but as a totalizing worldview in which divine sovereignty extends over all existence. This is inseparable from the principle of divine lordship, the divinely ordained vicegerency of the Imam (and, in its contemporary political formulation, the Velayat-e Faqih). In this framework, human agency is legitimate only insofar as it is subordinated to divine will; autonomy is equated with shirk (associating partners with God), a point the Academy explicitly makes in its critique of modern humanism.

Epistemological and Ontological Dimensions: In the epistemological sphere, the Academy rejects autonomous reason as an independent source of knowledge, insisting that reason must operate in concert with narration in stark opposition to modern rationalism, which elevates reason to the status of a self-sufficient arbiter of truth. Ontologically, the Academy adopts a hierarchical cosmology with God at its apex, where lordship is the organizing principle of existence. This stands in direct contrast to modern anthropocentrism, which places the human subject at the center of being and excludes the divine from the structure of reality.

This theological framework centered on monotheism, lordship, and the comprehensive nature of religion, distinguishes the Academy's critique from other Islamic modernist, reformist, or traditionalist currents. Unlike reformists who seek compatibility between Islamic norms and liberal democratic institutions, or traditionalists who retreat into ritual isolation, the Academy insists on a total rupture with modernity's metaphysical premises. Its critique is not merely institutional or political, but civilizational and metaphysical, addressing the very question of divine lordship as the ultimate source of legitimacy.

Relevance to Contemporary Iranian Intellectual Debates:

The Academy's theological critique is not an internal, technical exercise; it lies at the heart of one of the most enduring debates in post-revolutionary Iranian thought: Can modernity be reconciled with an Islamic theological framework, or is it inherently incompatible due to its anthropocentric and secular foundations? The Academy represents one of the most radical positions in this debate, rejecting the possibility of reform or accommodation and insisting on the necessity of total civilizational alternatives. Understanding its

theological foundations is thus essential for grasping a major axis of post-revolutionary intellectual discourse, particularly in relation to ongoing disputes over secularism, lordship, and the relationship between religion and science.

This theological stance is directly linked to the Academy's broader project, the production of Islamic human sciences and the reconstruction of religious knowledge in contemporary Iran. If religion is structurally comprehensive and capable of regulating all domains of life, then the sciences, including social sciences, politics, and culture, cannot be legitimately organized on the basis of autonomous reason. Thus, clarifying the theological foundations of this critique is not merely an exercise in theology; it is crucial for understanding the overarching epistemic and ideological orientations of the Islamic Republic, and for navigating contemporary conflicts over secularization, divine authority, and the status of religious knowledge.

Methodology: This study employs a qualitative, conceptual-textual analysis with a theological-discursive approach. Data were collected through library research and include primary texts from the Academy's founders (Hosseini Hashemi, Mir Baqeri) and secondary analytical literature. In the first phase, key concepts in the Academy's critique of modernity, such as maximalist comprehensiveness of religion, divine lordship, civilizational monotheism versus civilizational shirk, were extracted, conceptually reconstructed, and systematized into a coherent theological framework. In the second phase, the religious-theological implications of these concepts, particularly their confrontation with secularism, were analyzed. Finally, the compatibility of this theological stance with the *Uṣūlī* rationalist tradition in Twelver Shi'ism was critically assessed.

Research Questions: This paper addresses three central questions:

According to the Academy of Islamic Sciences, Qom, what are the foundational principles and components of modernity?

What are the theological foundations of the Academy's critique of modernity?

How does this theological interpretation of modernity relate to the *Uṣūlī* rationalist tradition in Shi'ism, and what internal theological challenges does it pose?

Conclusion: The Academy's theological critique of modernity represents a radical, civilizational alternative grounded in a

maximalist conception of monotheism and lordship. Its insistence on the incompatibility of modernity's core principles with Islamic theology positions it as a distinct voice in post-revolutionary Iranian intellectual history, one that reframes the debate not as one of institutional adaptation, but of metaphysical and civilizational choice. A deeper engagement with its theological foundations is essential for understanding not only the Academy's own trajectory, but also the broader epistemic and political struggles shaping religious thought in the Islamic Republic.

Keywords: Qom Islamic Sciences Academy, Divine Vicegerency, Monotheistic Ontology, Humanism, Self-Founded Reason





مبانی الهیاتی نقد فرهنگستان علوم اسلامی بر مدرنیته

علی عابدی رنانی *  استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

سارا جهانشیری  کارشناسی ارشد، شیعه شناسی گرایش جامعه شناسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

پژوهش حاضر به تبیین مبانی کلامی نقد فرهنگستان علوم اسلامی قم بر مدرنیته می‌پردازد. فرهنگستان با ابتدا بر الهیات شیعی و با تأکید بر سه اصل بنیادین «جامعیت حداکثری دین»، «ولایت الهی» و «هستی‌شناسی توحیدی»، مدرنیته را نه صرفاً یک پدیده تاریخی، بلکه نظامی الهیاتی رقیب در برابر توحید تفسیر می‌کند. از منظر این جریان، مدرنیته بر سه مؤلفه اومانیزم، لیبرالیسم و راسیونالیسم استوار است که هر یک به گونه‌ای جایگزینی انسان به جای خدا، اراده بشری به جای اراده الهی و عقل خودبنیاد به جای عقل ولایی را تثبیت می‌کنند. مقاله با تمرکز بر بعد دین‌شناختی، نشان می‌دهد که فرهنگستان سکولاریسم مدرن را انکار جامعیت دین و نفی ولایت الهی دانسته و آن را مصداق شرک تمدنی تلقی می‌کند. در ادامه، نسبت این رویکرد با سنت عقل‌گرایی اصولی شیعه بررسی شده و چالش‌های درون‌دینی آن تحلیل می‌شود. روش پژوهش، کیفی و از نوع تحلیل متن/تحلیل مفهومی (Conceptual-Textual Analysis) با رویکرد کلامی-گفتمانی است. داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده و شامل آثار اصلی فرهنگستان (حسینی هاشمی، میرباقری) و پژوهش‌های تحلیلی مرتبط است. یافته‌ها نشان می‌دهد نقد فرهنگستان ماهیتی بنیادین و تمدنی دارد، اما در تبیین جایگاه عقل با جریان اصولی شیعی تطابق کامل ندارد.

کلیدواژه‌ها: فرهنگستان علوم اسلامی قم، ولایت الهی، هستی‌شناسی توحیدی، اومانیزم، عقل خودبنیاد.

مقدمه

مدرنیته، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پدیده‌های تاریخ معاصر، نه تنها یک تحول تاریخی و فرهنگی در جوامع غربی به شمار می‌رود، بلکه جریانی فکری و تمدنی است که تأثیرات عمیقی بر تمام ابعاد زندگی بشر در سراسر جهان، از جمله جوامع غیرغربی مانند ایران، گذاشته است. این پدیده، ریشه در سلسله تحولات تاریخی و فکری نظیر جنبش رنسانس (قرن‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی)، اصلاحات مذهبی (قرن ۱۶)، عصر روشنگری (قرن ۱۸)، انقلاب علمی و انقلاب صنعتی دارد. مدرنیته بر پایه اصول فکری کلیدی مانند اومانیسم (انسان‌محوری)، لیبرالیسم (آزادی از قیود دینی و معنوی)، راسیونالیسم (تکیه بر عقل مستقل از وحی) و سکولاریسم (جدایی دین از امور دنیوی) شکل گرفته است. در جوامع غربی، مدرنیته به‌عنوان یک فرایند طبیعی و بومی از دل تحولات درونی جامعه سربرآورد، اما در جوامع غیرغربی مانند ایران، به‌صورت یک اخذ تمدنی از غرب وارد شد. این ورود، به‌جای آنکه نتیجه تحولات داخلی جامعه باشد، به شکل الگوبرداری ارادی از مدل غربی ظاهر شد و تغییرات گسترده‌ای را در سبک زندگی، فرهنگ، نظام آموزشی، هویت ملی و دینی ایجاد کرد. این تغییرات، از نگاه بسیاری از متفکران اسلامی، تهدیدی جدی برای حفظ اصالت فرهنگی و دینی جوامع اسلامی به شمار می‌رود و به‌عنوان یک بحران اجتماعی در عصر حاضر مطرح است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، فضا برای نقد تجدد و تمدن غربی به‌طور گسترده‌ای فراهم شد. این رویداد که با تأسیس جمهوری اسلامی همراه بود، زمینه‌ای را ایجاد کرد تا گروه‌ها و نحله‌های فکری مختلف، از جمله فرهنگستان علوم اسلامی قم، به بازاندیشی در مواجهه با مدرنیته پردازند و انتقاد از آن را به‌عنوان سرلوحه فعالیت‌های خود قرار دهند. فرهنگستان که در سال ۱۳۵۹ توسط سید منیرالدین حسینی هاشمی تأسیس شد، با نگاهی تمدنی به اسلام، کوشید تا با استناد به مبانی الهیاتی شیعه، پایه‌های یک تمدن اسلامی را در مقابل تمدن مادی‌گرای غربی استوار سازد (فیرحی و پورابراهیم اهوازی، ۱۳۹۳: ۱۰۵). این رویکرد که ریشه در الهیات حداکثری دین دارد، بر

این باور استوار است که اسلام تنها یک مجموعه احکام فردی نیست، بلکه نظامی جامع است که می‌تواند تمام شئون زندگی بشر، از سیاست و اقتصاد تا علم و فرهنگ را تحت پوشش خود قرار دهد. از این‌رو، فرهنگستان مدرنیته را نه تنها به دلیل دستاوردهای ظاهری‌اش، بلکه به دلیل بنیان‌های فکری و کلامی‌اش که بر سکولاریسم، اومانیزم و راسیونالیسم استوار است، به چالش کشیده و آن را در تعارض با اصول توحید و ولایت الهی می‌داند.

فرهنگستان علوم اسلامی قم که در سال ۱۳۵۹ توسط سید منیرالدین حسینی هاشمی تأسیس شد و اکنون تحت مدیریت حجت‌الاسلام محمد مهدی میرباقری فعالیت می‌کند، جریانی فکری و سیاسی است که بر تولید علوم دینی، ایجاد تمدن اسلامی و نقد بنیادین مدرنیته تمرکز دارد. این جریان، مدرنیته را بر پایه سه اصل اومانیزم (محور قرار دادن انسان به جای خدا)، لیبرالیسم (آزادی از قیود بندگی و تعالیم معنوی) و راسیونالیسم (تکیه بر عقل خودبنیاد مستقل از وحی) تعریف می‌کند و معتقد است که این اصول در تعارض آشکار با مبانی اسلامی و الهیاتی شیعه قرار دارند (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۳). از نگاه فرهنگستان، مدرنیته جریانی مادی‌گرا و دین‌ستیز است که سعادت بشر را صرفاً در پیشرفت مادی تعریف کرده و وحی و دین را از تمام شئون زندگی بشر حذف می‌کند. این جریان، مدرنیته را یک کل یکپارچه و غیرقابل تجزیه می‌بیند که نمی‌توان آن را اصلاح کرد یا بخشی از آن را پذیرفت، بلکه باید به‌طور کامل حذف‌شده و جای خود را به تمدن اسلامی بدهد که بر پایه توحید، ولایت الهی و جامعیت دین استوار است.

مبانی کلامی نقد فرهنگستان بر مدرنیته که ریشه در الهیات شیعی دارد، بر سه محور اصلی دین‌شناختی (الهیاتی)، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی استوار است. در بعد الهیاتی، فرهنگستان دین را به صورت حداکثری تعریف می‌کند و معتقد است که دین باید در تمام شئون زندگی بشر، از سیاست و اجتماع گرفته تا علم، فرهنگ و اقتصاد، جریان داشته باشد. این دیدگاه در تقابل مستقیم با سکولاریسم مدرنیته قرار دارد که دین را به حوزه فردی محدود می‌کند یا آن را به عنوان خرافه‌ای مانع پیشرفت می‌داند. در بعد معرفت‌شناختی، فرهنگستان عقل خودبنیاد را رد کرده و معتقد است که عقل تنها در کنار وحی و دین

می تواند منبع معتبری برای کسب معرفت باشد، برخلاف راسیونالیسم مدرنیته که عقل را جایگزین وحی می داند و آن را برای سعادت بشر کافی می شمارد. در بعد هستی شناختی، فرهنگستان جهان را با نگاهی سلسله مراتبی می بیند که خداوند در رأس آن قرار دارد و ولایت الهی بر تمام شئون هستی حاکم است، در حالی که مدرنیته با اومانیزم، انسان را در مرکز هستی قرار می دهد و دین را از هستی حذف می کند. این مبانی کلامی که بر اصول توحید، ولایت الهی و جامعیت دین استوارند، نقد فرهنگستان را از دیگر جریان های فکری متمایز می کنند و آن را به جریانی منحصر به فرد در مواجهه با مدرنیته تبدیل می کنند. در پژوهش حاضر تأکید صرفاً بر بعد دین شناختی است و جنبه های معرفت شناختی و هستی شناسی به مجال دیگری نیاز دارد.

تمرکز بر مبانی الهیاتی نقد فرهنگستان علوم اسلامی قم، صرفاً بررسی یک دیدگاه درون حوزوی نیست، بلکه به یکی از مناقشه های بنیادین در حیات فکری ایران معاصر یعنی نسبت دین با مدرنیته مربوط می شود. در چهار دهه اخیر، بخش مهمی از مناظرات نظری در ایران حول این پرسش شکل گرفته است که آیا می توان مدرنیته را با حفظ چارچوب های الهیاتی اسلامی پذیرفت، یا آنکه مدرنیته در بنیان خود حامل نوعی انسان محوری و سکولاریسم ناسازگار با توحید است؟ فرهنگستان نماینده یکی از رادیکال ترین قرائت ها در این مناظره است؛ قرائتی که مسئله را نه در سطح سازگاری ظاهری نهادها، بلکه در سطح ربوبیت، ولایت و شمول دین طرح می کند. از این رو، فهم مبانی الهیاتی این نقد، برای درک یکی از قطب های اصلی گفتمان فکری پس از انقلاب اسلامی ضروری است.

افزون بر این، این بحث با پروژه «تولید علوم انسانی اسلامی» و بازسازی معرفت دینی در ایران معاصر پیوند مستقیم دارد. اگر دین، بنا بر قرائت فرهنگستان، دارای جامعیت ساختاری و توان تنظیم همه ساحت های حیات باشد، آنگاه علوم، سیاست و فرهنگ نمی توانند بر مبنای عقل خودبنیاد سامان یابند؛ بنابراین، تبیین مبانی الهیاتی این دیدگاه، نه تنها روشن کننده بنیان نظری نقد مدرنیته است، بلکه به فهم جهت گیری های کلان فکری و معرفتی در جمهوری اسلامی و نزاع های پیرامون سکولاریسم، ولایت و نسبت دین و علم نیز کمک می کند. به بیان دیگر، این پژوهش به یکی از گره های مرکزی تفکر دینی معاصر

در ایران می‌پردازد؛ گرهی که پیامدهای آن از سطح نظریه کلامی فراتر رفته و به عرصه نهادسازی علمی و فرهنگی کشیده شده است.

روش پژوهش، کیفی و از نوع تحلیل متن/تحلیل مفهومی (Conceptual-Textual Analysis) با رویکرد کلامی-گفتمانی است. داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده و شامل آثار اصلی فرهنگستان (حسینی هاشمی، میرباقری) و پژوهش‌های تحلیلی مرتبط است. در مرحله نخست، مفاهیم کلیدی فرهنگستان در نقد مدرنیته (جامعیت حداکثری دین، ولایت الهی، توحید تمدنی/شرک تمدنی و...)، از دل متون استخراج و بازسازی مفهومی شده‌اند؛ در مرحله دوم، این مفاهیم در قالب یک چارچوب الهیاتی منسجم سامان‌دهی و پیامدهای دین‌شناختی آن‌ها (به‌ویژه در نسبت با سکولاریسم) تحلیل شده است. در پایان، برای سنجش چالش‌های درون‌دینی، نسبت این تلقی با سنت عقل‌گرایی اصولی شیعه به صورت انتقادی بررسی گردیده است.

پرسش‌هایی که مطالعه حاضر بدان می‌پردازد به شرح زیر است:

۱- به نظر فرهنگستان علوم اسلامی قم، مدرنیته بر چه مبانی و مؤلفه‌های بنیادینی استوار است؟

۲- مبانی الهیاتی نقد فرهنگستان علوم اسلامی قم بر مدرنیته چیست؟

۳- این تلقی الهیاتی از مدرنیته چه نسبتی با سنت عقل‌گرایی اصولی شیعه دارد و چه چالش‌های درون‌دینی‌ای را پدید می‌آورد؟

بحث

در تلقی فرهنگستان علوم اسلامی قم، مدرنیته صرفاً یک تحول علمی یا اجتماعی نیست، بلکه نظامی الهیاتی رقیب است که در برابر توحید قد علم کرده است. این نظام، به جای خدای یکتا، نوعی تثلیث مدرن برپا می‌کند که ارکان آن انسان، طبیعت و عقل خودبنیادند. در این سه گانه، انسان در جایگاه خالق و شارع نشسته، طبیعت موضوع تسخیر و سلطه قرار گرفته و عقل به داور نهایی حقیقت بدل شده است.

به تعبیر سید منیرالدین حسینی هاشمی (۱۳۸۳)، مدرنیته تداوم تاریخی همان ولایت

طاغوت است که از عصر رنسانس آغاز شد و در قالب عقل سکولار و اراده بشری تبلور یافت. او توضیح می‌دهد که در این نظام، انسان به جای آن که مخلوق و عبد باشد، به منشأ تشریع و قانون‌گذاری تبدیل می‌شود؛ و این جابه‌جایی، دقیقاً جوهر شرک در عصر جدید است. از این رو، فرهنگستان، مدرنیته را نه فقط انکار خدا در سطح نظری، بلکه ساختن جهانی بر مبنای غیبت خدا می‌داند — جهانی که در آن، خدا حضور ندارد، زیرا انسان خود را جانشین او کرده است.

فراتی (۱۳۹۳) در تحلیل خود از رویکرد فرهنگستان یادآور می‌شود که از منظر این جریان، هر تلاشی برای آشتی دادن دین و مدرنیته، درواقع پذیرش ضمنی مبانی معرفتی و متافیزیکی مدرنیته است. به تعبیر او، مدرنیته اسلامی یا دین مدرن از نگاه فرهنگستان، سازشی معرفتی با باطل است؛ زیرا در آن، خدا همچنان در حاشیه عقل بشری باقی می‌ماند. از این رو، فرهنگستان هرگونه تلفیق میان عقلانیت مدرن و وحی را مردود می‌شمارد و خواستار بازسازی کامل دستگاه معرفت بر اساس توحید و ولایت می‌شود.

این نقد الهیاتی، پیامدهای اخلاقی و اجتماعی گسترده‌ای دارد. از نگاه فرهنگستان، مدرنیته با حذف خدا از زندگی بشر، پیوند انسان با معنا و غایت را گسسته است. نتیجه طبیعی این گسست، ظهور انحطاط اخلاقی، بحران خانواده و فروپاشی معنویت در جوامع مدرن است. حسینی هاشمی (۱۳۸۳) این وضعیت را نشانه افول روح عبودیت در انسان معاصر می‌داند و آن را مرحله‌ای از استکبار تاریخی بشر در برابر خداوند تفسیر می‌کند.

میریاقری (۱۳۸۷) نیز در *درآمدی بر فلسفه علوم انسانی اسلامی*، این بحران را به مثابه فرجام منطقی عقلانیت سکولار تحلیل می‌کند. او می‌نویسد که تمدن مدرن، انسان را از آسمان معنا برید و در زمین میل دفن کرد؛ به این معنا که انسان مدرن، با از دست دادن جهت الهی، در چرخه‌ای بی‌پایان از خواستن، لذت و مصرف گرفتار آمده است. چنین حیاتی، از منظر فرهنگستان، زندگی در مدار میل است، حیاتی که در آن، انسان به جای بندگی خدا، بنده تمایلات خویش می‌شود.

فرهنگستان، در برابر این وضعیت، بر ضرورت بازسازی اخلاق و اجتماع بر مبنای توحید تأکید می‌کند. تمدن اسلامی مطلوب آنان، تمدنی است که در آن عقل، اخلاق و

سیاست همگی در مدار ولایت الهی سامان یابند. در چنین تمدنی، ارزش‌هایی چون قناعت، عدالت اجتماعی، عفت و تعاون جایگزین فردگرایی، مصرف‌گرایی و لذت‌محوری می‌شوند. این نظام اخلاقی، نه صرفاً واکنشی فرهنگی، بلکه تلاشی تمدنی برای بازگرداندن روح انسان به جایگاه عبودی و اتصال دوباره جامعه به منبع الهی معناست.

به تعبیر میرباقری (همان، ۵۲)، بازگشت از مدرنیته، تنها در صورتی ممکن است که انسان از مدار میل به مدار قرب الهی منتقل شود. فرهنگستان این دگرگونی را رسالت اصلی تمدن اسلامی می‌داند، احیای توحید در همه ساحت‌های زندگی — از علم و سیاست گرفته تا اقتصاد و خانواده — تا انسان بار دیگر در نسبت با خداوند تعریف شود، نه در استقلال از او.

نقد فرهنگستان علوم اسلامی قم بر مدرنیته، ریشه در مبانی کلامی عمیقی دارد که از الهیات شیعی نشأت گرفته و بر سه محور اصلی دین‌شناختی (الهیاتی)، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی استوار است. این مبانی، مدرنیته را به عنوان یک جریان تمدنی مادی‌گرا، دین‌ستیز و متعارض با اصول اسلامی معرفی می‌کنند. فرهنگستان، مدرنیته را نه تنها به دلیل دستاوردهای مادی آن، بلکه به دلیل بنیان‌های فلسفی و الهیاتی‌اش که بر اومانیزم، لیبرالیسم و راسیونالیسم مبتنی هستند، نقد می‌کند.

مبنای دین‌شناختی نقد فرهنگستان بر مدرنیته، بر دو اصل کلیدی جامعیت حداکثری دین و ولایت الهی استوار است. از دیدگاه فرهنگستان، دین اسلام، به‌ویژه در الهیات شیعی، یک نظام جامع است که توانایی پاسخ‌گویی به تمام نیازهای بشر در همه اعصار، از جمله در حوزه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ، علم و اجتماع را دارد. این دیدگاه که ریشه در نظریه جامعیت حداکثری قرآن دارد، معتقد است که دین باید در تمام شئون زندگی بشر جریان داشته باشد و هیچ حوزه‌ای از زندگی، از جمله علم و تمدن‌سازی، نباید از دین جدا شود. این اصل در تعارض مستقیم با سکولاریسم مدرنیته قرار دارد که دین را به حوزه فردی محدود کرده و آن را از شئون اجتماعی، سیاسی و علمی حذف می‌کند.

فرهنگستان، مدرنیته را به دلیل ترویج سکولاریسم و حذف دین از زندگی بشر، یک جریان دین‌ستیز می‌داند. از نظر این جریان، مدرنیته با تأکید بر اومانیزم، انسان را به جای

خدا در مرکز هستی قرار داده و سعادت بشر را صرفاً در پیشرفت مادی تعریف می‌کند. این دیدگاه، با اصل ولایت الهی در تعارض است که بر اساس آن، خداوند تنها مرجع مشروع برای هدایت بشر است و ولایت او از طریق پیامبران، ائمه و در عصر غیبت از طریق فقیه عادل جریان می‌یابد (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۵). مدرنیته، با ترویج لیبرالیسم، آزادی از قیود دینی را تبلیغ می‌کند و این آزادی را به معنای رهایی از بندگی خدا و ولایت الهی تفسیر می‌کند که از نگاه فرهنگستان، به معنای خروج از نظام توحیدی و گرایش به شرک است. به‌عنوان مثال، فرهنگستان معتقد است که نظام‌های سیاسی مدرن، مانند دموکراسی لیبرال، به دلیل تکیه بر حاکمیت مردم به‌جای حاکمیت الهی، با اصل ولایت الهی در تضاد هستند. همچنین، نظام‌های اقتصادی مدرن، مانند سرمایه‌داری که بر منفعت‌طلبی فردی و سودمحوری استوارند، از نگاه فرهنگستان، فاقد جهت الهی بوده و به‌جای خدمت به سعادت اخروی، صرفاً به تأمین نیازهای مادی بشر می‌پردازند. این نقد، ریشه در این باور کلامی دارد که دین اسلام، به‌عنوان یک نظام جامع، باید تمام شئون زندگی بشر را تحت پوشش قرار دهد و هر تمدنی که این جامعیت را نادیده بگیرد، از منظر الهیاتی مردود است.

مبانی الهیاتی نقد فرهنگستان علوم اسلامی قم بر مدرنیته، ریشه در الهیات شیعی دارد و بر سه اصل بنیادین استوار است: جامعیت خداکثرتی دین، ولایت الهی و توحید به‌مثابه نظام هستی و مبنای تمدن. این اصول که از ارکان اصلی نگرش شیعی به دین و جایگاه آن در زندگی بشر محسوب می‌شوند، مدرنیته را به‌عنوان جریانی تمدنی معرفی می‌کنند که با حذف دین از شئون زندگی، نادیده گرفتن حاکمیت الهی و جایگزینی انسان به‌جای خدا، در تعارض کامل با نظام توحیدی قرار دارد. فرهنگستان، مدرنیته را نه تنها به دلیل دستاوردهای مادی یا اجتماعی آن، بلکه به دلیل بنیان‌های فلسفی و الهیاتی‌اش که بر اومانیزم، لیبرالیسم و سکولاریسم مبتنی هستند، جریانی دین‌ستیز و ضد توحیدی می‌داند.

فرهنگستان علوم اسلامی قم، به‌عنوان یکی از جریان‌های فکری مهم در فضای فکری معاصر ایران، مدرنیته را نه صرفاً پدیده‌ای تاریخی یا دستاورد تمدنی غرب، بلکه نظامی الهیاتی و معرفت‌شناختی رقیب در برابر نظام عبودیت و ولایت الهی تفسیر می‌کند. این

نهاد، در امتداد الهیات شیعی و با تکیه بر اصول سه گانه توحید، ولایت الهی و جامعیت دین، بر این باور است که مدرنیته با حذف خدا از مرکز هستی و جایگزینی انسان به جای او، به نظام شرک آمیز جدیدی بدل شده که صورت ظاهری اش عقلانیت و آزادی است، اما باطن آن نفی عبودیت الهی و استقرار ولایت انسان است (میرباقری، ۱۳۸۷). از نگاه فرهنگستان، سه مؤلفه اصلی مدرنیته عبارت‌اند از:

۱. اومانیزم؛ قرار دادن انسان به جای خدا به عنوان مرجع نهایی معرفت و تشریع.
۲. لیبرالیسم؛ تعریف آزادی به معنای رهایی از بندگی الهی.
۳. راسیونالیسم؛ اتکای معرفتی به عقل خودبنیاد و قطع ارتباط عقل با وحی (میرباقری، ۱۳۸۷).

پس از توضیح این سه مؤلفه از منظر اندیشمندان غربی، به نقد این جریان فرهنگی بر مدرنیته می‌پردازیم.

۱. اومانیزم و جایگزینی انسان با خدا

در سنت فلسفه جدید، چرخش به سوی سوژه انسانی به عنوان نقطه آغازین معرفت، یکی از تحولات بنیادین مدرنیته تلقی می‌شود. رنه دکارت در تأملات در فلسفه اولی، با طرح گزاره «می‌اندیشم، پس هستم»^۱، یقین را بر خودآگاهی سوژه استوار می‌کند (Descartes, 1641/1996, Meditation II) هر چند دکارت در ادامه به اثبات وجود خدا می‌پردازد، اما نقطه آغاز دستگاه فکری او نه وحی یا سنت، بلکه سوژه اندیشنده است. به تعبیر چارلز تیلور، این تحول به تثبیت «سوژه درون‌گرا»^۲ در فلسفه جدید انجامید (Taylor, 1989).

این روند در فلسفه کانت به اوج می‌رسد. کانت در مقدمه چاپ دوم نقد عقل محض تصریح می‌کند که فلسفه او «انقلابی کوپرنیکی» پدید آورده است؛ بدین معنا که به جای آن که شناخت تابع اشیا باشد، اشیا مطابق با ساختار پیشینی ذهن فهم می‌شوند. (Kant, 1787/1998, B xvi) در این چارچوب، ذهن انسان شرط امکان تجربه و شناخت است.

1 (Cogito, ergo sum)

2 inwardness

افزون بر این، در *نقد عقل عملی*، کانت اصل خودآیینی^۱ را بنیان اخلاق می‌داند و انسان را موجودی معرفی می‌کند که به واسطه عقل عملی، خود قانون‌گذار است (Kant, 1788/1997).

در رنسانس نیز پیکو دلا میراندولا در *خطابه درباره کرامت انسان* انسان را موجودی معرفی می‌کند که فاقد ماهیت ثابت است و می‌تواند با اراده خویش خویشتن را شکل دهد (Pico della Mirandola, 1486/1998). این تأکید بر خودتعیینی انسان، از دید بسیاری از مورخان اندیشه، هسته اومانیزم رنسانسی را تشکیل می‌دهد.

بنابراین، انسان‌محوری در سنت مدرن، با مفاهیمی چون سوژگی، خودآیینی و خودتعیینی صورت‌بندی شده است. فرهنگستان علوم اسلامی قم این تحول را جابه‌جایی مرکز ثقل از توحید به انسان تلقی می‌کند؛ در حالی که در قرائت کانتی یا دکارتی، این چرخش به منزله رهایی عقل از اقتدار بیرونی و شرط بلوغ انسان فهم می‌شود. (Kant, 1784/1996) اختلاف اصلی، بدین ترتیب، در ارزیابی متافیزیکی این چرخش است، نه در اصل وقوع آن.

در تبیین فرهنگستان علوم اسلامی قم، اومانیزم نه صرفاً یک نظریه فلسفی درباره انسان، بلکه بنیان الاهیاتی و معرفتی مدرنیته است. این مکتب، انسان را به عنوان محور هستی، مرجع حقیقت و قانون‌گذار ارزش‌ها قرار می‌دهد و بدین سان جایگاه خداوند را در نظام تشریع و تدبیر جهان فرو می‌کاهد. اومانیزم نتیجه گسستن پیوند هستی با ولایت الهی است. در این چارچوب، بشر مدرن به جای آن که در مسیر عبودیت و ولایت، سیر شدن الهی را طی کند، در مدار اراده و خواست خود به حرکت درمی‌آید و خود را خدای تاریخ می‌پندارد (میرباقری، ۱۳۹۳: ۶۱).

فرهنگستان علوم اسلامی قم، این دگرگونی معرفتی را در قالب نظریه فلسفه شدن توضیح می‌دهد. در فلسفه شدن فرهنگستان، هستی، صحنه تحقق اراده الهی است و هر حرکت، شأنی از ولایت خداوند تلقی می‌شود؛ اما در اومانیزم، حرکت هستی به اراده انسان نسبت داده می‌شود. در این نگرش، شدن دیگر الهی نیست، بلکه انسانی است؛ یعنی

1 Autonomy

انسان به جای آن که تابع ولایت باشد، خود را خالق و قانون‌گذار می‌پندارد. این تحول، بزرگ‌ترین انحراف هستی‌شناختی در تاریخ بشر است، زیرا مراتب وجود را از جهت ولایی جدا کرده و آن را به شبکه‌ای از اراده‌های بشری فرو کاسته است. در دستگاه معرفتی فرهنگستان، این انتقال از خدا به انسان، همان استکبار متافیزیکی است که ریشه تاریخی‌اش به نافرمانی ابلیس بازمی‌گردد. ابلیس در برابر فرمان الهی سجده نکرد، زیرا خود را سزاوارتر از آدم می‌دانست؛ و انسان مدرن نیز در مقام خلیفه خداوند، به جای آن که این خلافت را در مدار عبودیت معنا کند، خود را در موضع استقلال قرار داده است. از همین رو، فرهنگستان مدرنیته را تجلی تاریخی تمدن شیطانی می‌داند: حرکتی عقلانی و علمی، اما برمدار نفی عبودیت.

در نگاه آنان، اومانیسم در واقع بازتولید همان گرایش دیرینه بشر به خودبنیادی است؛ با این تفاوت که در عصر جدید، این گرایش به صورت نظام‌مند در قالب فلسفه، علم و سیاست تحقق یافته است. اومانیسم دکارت، کانت و رنسانس، از نظر فرهنگستان، نه گامی در ارتقای عقل، بلکه حرکتی در قطع نسبت عقل با وحی است. بدین ترتیب، انسان مدرن از مخلوق عاقل به خالق عاقل تبدیل می‌شود و عقل به جای آن که نوری از ناحیه خداوند باشد، به منبعی خودآیین بدل می‌گردد (میرباقری، ۱۳۸۷).

فرهنگستان معتقد است که در پس این خودبنیادی، تحولی متافیزیکی نهفته است، نوعی جابه‌جایی مرکز هستی از توحید به انسان. اومانیسم، با تضعیف رابطه عبودیت، زمینه ظهور فلسفه شدن بدون خدا را فراهم می‌کند؛ فلسفه‌ای که در آن، تاریخ و علم و اخلاق، دیگر غایت قدسی ندارند و صرفاً بر مبنای میل و عقل ابزاری انسان سامان می‌یابند. در این دستگاه، آزادی، نه بندگی در برابر حق، بلکه گسستن از هر اقتدار ماورایی است؛ و این همان معنایی است که فرهنگستان آن را آزادی از عبودیت و در نتیجه غفلت از حقیقت می‌خواند (میرباقری، ۱۳۸۷).

در نقطه مقابل، فلسفه شدن ولایی که حسینی هاشمی آن را مبنای تمدن اسلامی معرفی می‌کند، بازگشت از انسان‌محوری به خدا‌محوری است. در این فلسفه، انسان در مسیر کمال خود، نه به واسطه استقلال از خدا، بلکه از رهگذر تبعیت از ولایت و تقرب به

حق، به فعلیت می‌رسد. در این معنا، آزادی نه رهایی از خدا، بلکه رهایی از نفس و بازگشت به ربوبیت الهی است. چنان‌که وی تأکید می‌کند، حرکت انسان در تاریخ، یا در مسیر ولایت است یا در مسیر طاغوت؛ و اومانیسیم چیزی جز مسیر طاغوت نیست (حسینی هاشمی، ۱۳۸۳).

در نتیجه، اومانیسیم از نگاه فرهنگستان، نه صرفاً خطای فلسفی یا اخلاقی، بلکه گسست الاهیاتی از اصل توحید است. در این دیدگاه، هر نظام معرفتی یا تمدنی که انسان را جای خدا بنشانند، ناگزیر به بت‌پرستی جدیدی منتهی می‌شود؛ بت‌پرستی عقل و اراده بشر. تمدن مدرن نیز، با علم‌گرایی و سکولاریسم خود، جلوه‌ای از همین بت‌پرستی است که در پوشش عقلانیت و آزادی، روح بندگی را از انسان سلب می‌کند و او را در اسارت میل و سلطه رها می‌سازد.

بنابراین، از نظر فرهنگستان علوم اسلامی قم، نقد اومانیسیم در حقیقت نقد بنیاد متافیزیکی مدرنیته است: بازشناسی فلسفه شدن انسان محور و بازگرداندن آن به فلسفه شدن ولایی. در این بازخوانی، تنها تمدنی که می‌تواند بدیل مدرنیته باشد، تمدنی است که انسان را نه در جای خدا، بلکه در نسبت با خدا تعریف کند؛ یعنی تمدن عبودیت که در آن، هر علم و سیاست و هنر، جلوه‌ای از اراده الهی است و نه تجلی اراده بشر.

۲. لیبرالیسم و معنای دگرگون‌شده آزادی

در نظریه سیاسی مدرن، آزادی عمدتاً در نسبت با اراده فردی تعریف شده است. جان لاک در رساله دوم درباره حکومت، وضعیت طبیعی را وضعیتی می‌داند که در آن انسان‌ها «آزاد و برابر» هستند و هیچ‌کس تابع اراده دیگری نیست. در این چارچوب حکومت تنها برای حفظ حقوق طبیعی – حیات، آزادی و مالکیت – تأسیس می‌شود (Locke, 1689/1988, 487) و آزادی به معنای فقدان سلطه خودسرانه است.

جان استوارت میل در درباره آزادی اصل بنیادین لیبرالیسم را چنین بیان می‌کند که تنها دلیل موجه برای اعمال قدرت بر فرد، جلوگیری از آسیب به دیگران است. به تصریح میل، حتی اگر انتخاب فرد از منظر اخلاقی یا دینی نادرست باشد، مادام که به دیگری

آسیب نمی‌زند، باید محترم شمرده شود. آزادی در این معنا، حق انتخاب شیوه زندگی است

(Mill, 1859/1978, ch. 1). در سنت کانتی نیز آزادی با خودآیینی پیوند می‌خورد؛ انسان آزاد است زیرا تابع قانونی است که خود عقل او وضع می‌کند (Kant, 1788/1997). روسو نیز در قرارداد اجتماعی آزادی را در تبعیت از «اراده عمومی» و خودقانون‌گذاری جمعی معنا می‌کند (Rousseau, 1762/1997).

در مقابل، آیزایا برلین در تمایز مشهور خود میان «آزادی منفی» (رهایی از مداخله) و «آزادی مثبت» (خودفرمانی)، نشان می‌دهد که هر دو قرائت، درنهایت بر نوعی محوریت اراده انسانی استوارند (Berlin, 1969). فرهنگستان علوم اسلامی قم این تلقی را گسست از تعریف الهیاتی آزادی می‌داند، زیرا آزادی در سنت توحیدی در نسبت با عبودیت معنا می‌شود، نه در استقلال از آن. از منظر لیبرال، آزادی شرط کرامت انسانی است؛ اما از منظر فرهنگستان، همین استقلال از مرجع متعالی، زمینه‌ساز فردگرایی و اصالت میل تلقی می‌شود. درنتیجه، نزاع اصلی بر سر مبنای هستی‌شناختی آزادی است، نه اصل ارزشمندی آن.

دومین رکن در منظومه نقد مدرنیته از دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی قم، لیبرالیسم است؛ جریانی که به باور متفکران فرهنگستان، بنیاد معرفتی و اخلاقی تمدن مدرن را می‌سازد. لیبرالیسم از نظر آنان صرفاً یک مکتب سیاسی نیست، بلکه جلوه‌ای از دگرگونی عمیق در الهیات بشر مدرن است؛ زیرا آزادی را نه در نسبت با خدا، بلکه در جدایی از او معنا می‌کند (حسینی هاشمی، ۱۳۸۳).

در تلقی سنتی شیعه، آزادی حقیقی به معنای رهایی از سلطه نفس و طاغوت است تا انسان بتواند در بندگی خدا به کمال برسد؛ اما در مدرنیته، آزادی به معنای رهایی از بندگی خدا و نفی هر مرجع متعالی تفسیر می‌شود. آزادی مدرن، آزادی از ولایت است؛ و این یعنی نفی ربوبیت تشریعی خداوند در عرصه حیات اجتماعی. از دیدگاه فرهنگستان، این تغییر معنا، نه صرفاً اخلاقی، بلکه متافیزیکی است. آزادی مدرن از درون همان فلسفه شدن انسان‌محور برمی‌خیزد که در اومانیسم بنیان گرفته است. در این فلسفه، انسان خود را منشأ و

مقصد حرکت هستی می‌پندارد و در نتیجه، آزادی نیز به معنای تحقق اراده فردی تعریف می‌شود. در واقع، لیبرالیسم در مقام نظریه سیاسی، صورت اجتماعی همان فلسفه شدن بدون خداست (حسینی هاشمی، ۱۳۸۳).

محمد مهدی میرباقری نیز در *درآمدی بر فلسفه علوم انسانی/اسلامی* می‌نویسد، در مدرنیته، اراده فردی جایگزین اراده الهی می‌شود و نتیجه آن سقوط اخلاقی و معنوی بشر است؛ زیرا انسان رهایی از خدا را آزادی می‌پندارد، در حالی که این سقوط از مقام عبودیت است (میرباقری، ۱۳۸۷).

فرهنگستان، پیامدهای تمدنی این آزادی را در سه سطح تبیین می‌کند: ۱- سطح فردی: رواج خودمحوری و گسست از غایت الهی حیات؛ ۲- سطح اجتماعی: تضعیف اخلاق جمعی و ظهور فردگرایی افراطی؛ ۳- سطح تمدنی: شکل‌گیری ساختارهایی که میل و لذت را جایگزین هدایت و قناعت می‌کنند.

در آثار مرتبط با فرهنگستان، این وضعیت با تعبیر زندگی در مدار میل بیان می‌شود. در چنین حیاتی، انسان به جای بندگی خدا، بنده تمنیات خویش است؛ و تمدن مدرن، به جای آن که راهی به سوی تعالی بگشاید، چرخه‌ای از لذت‌جویی و مصرف بی‌پایان را بازتولید می‌کند (مهدی زاده، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

از منظر فلسفه شدن ولایی که در آثار حسینی هاشمی و میرباقری محور نقد مدرنیته است، آزادی حقیقی تنها در بستر ولایت الهی معنا دارد. آزادی در این معنا، نه نفی عبودیت، بلکه تحقق آن است؛ چرا که انسان آزاد می‌شود تا در مسیر حق حرکت کند، نه برای آن که از او بگریزد. آزادی بدون عبودیت، همان بردگی در چهره آزادی است؛ تمدن اسلامی، تنها تمدنی است که می‌تواند آزادی را به حقیقت خویش، یعنی قرب الهی، بازگرداند. به همین سبب، فرهنگستان میان دو گونه آزادی تمایز می‌گذارد:

• آزادی ولایی که هدف آن تزکیه و وصول به قرب است؛

• آزادی سکولار که هدفش ارضای میل و گسترش تمتع است.

تمدن مدرن، بر پایه نوع دوم بنا شده است؛ تمدنی که با حذف خدا از معادله معنا، انسان را به برده خواسته‌های خویش تبدیل می‌کند؛ اما در مقابل، تمدن اسلامی مطلوب فرهنگستان،

آزادی را بازتعریف می‌کند؛ نه به‌عنوان قدرت اراده خود، بلکه به‌عنوان قدرت تبعیت از حق. تنها در این معناست که آزادی می‌تواند از پوچی‌های یابد و به‌غایت متافیزیکی خود، یعنی کمال در بندگی بازگردد (مهدی زاده، ۱۳۹۳: ۲۱۷-۲۱۱).

۳. راسیونالیسم و عقل خودبنیاد

سومین مؤلفه در منظومه نقد فرهنگستان علوم اسلامی قم، راسیونالیسم مدرن است؛ اما مقصود از راسیونالیسم در اینجا صرفاً تأکید بر توانایی عقل نیست، بلکه نوع خاصی از عقلانیت است که در مدرنیته به‌صورت ساختاری تثبیت شده است: عقلانیتی روش‌مند، محاسبه‌گر، نظام‌ساز و درنهایت، هنجارساز.

در آغاز دوران جدید، دکارت با طرح روش شک و جست‌وجوی یقین ریاضی‌وار، الگویی از عقلانیت ارائه کرد که در آن، اعتبار معرفت وابسته به وضوح و تمایز مفاهیم نزد ذهن است. (Descartes, 1641/1996) در این چارچوب، عقل نه در پی تفسیر غایت‌شناختی عالم، بلکه در جست‌وجوی بنیانی یقینی و صوری برای دانش است. این تحول، عقل را از بافت کیهانی و غایت‌مند سنت ارسطویی - مسیحی جدا کرد و آن را به قوه‌ای صورت‌بخش و نظام‌پرداز بدل ساخت.

فرانسیس بیکن این دگرگونی را در حوزه علم طبیعی تکمیل کرد. او در *ارغنون نو* علم را ابزار «قدرت» دانست و تصریح کرد که دانایی باید به افزایش توان انسان برای تصرف در طبیعت بینجامد (Bacon, 1620/2000). بدین ترتیب، عقلانیت جدید با نوعی جهت‌گیری تکنیکی پیوند خورد: شناخت برای پیش‌بینی، مهار و بهره‌برداری. این تغییر، عقل را از تأمل در مراتب وجود به مدیریت کارآمد پدیده‌ها سوق داد.

در سده هجدهم، کانت با تفکیک عقل نظری و عقل عملی، برای عقل نقشی تقنینی قائل شد. در حوزه معرفت، عقل چارچوب امکان تجربه را تعیین می‌کند (Kant, 1787/1998)؛ و در حوزه اخلاق، عقل عملی قانون الزام‌آور را صادر می‌کند (Kant, 1788/1997). بدین سان، عقل نه فقط ابزار شناخت، بلکه بنیان هنجارگذاری است. اخلاق دیگر بر ساختار کیهانی یا فرمان الهی مبتنی نیست، بلکه بر صورت عقلانی عام و

جهان‌شمول استوار می‌شود.

ماکس وبر این مسیر را در قالب مفهوم «عقلانی‌شدن» تحلیل می‌کند: فرایندی تاریخی که طی آن، جهان اجتماعی بر اساس محاسبه، پیش‌بینی‌پذیری و کارآمدی سامان می‌یابد (Weber, 1919/2004). در چنین نظامی، عقلانی‌شدن آن چیزی است که قابل اندازه‌گیری، برنامه‌ریزی و کنترل باشد. به تعبیر وبر، این روند به «افسون‌زدایی از جهان» انجامیده است؛ یعنی حذف تبیین‌های قدسی و غایت‌مدار از ساختار فهم و کنش اجتماعی.

در نقدهای قرن بیستم، هورکهایمر و آدورنو نشان دادند که عقلانیت مدرن به تدریج به «عقل ابزاری» فروکاسته شده است؛ عقلی که هدف آن نه کشف حقیقت، بلکه کارآمدی و تسلط است (Horkheimer & Adorno, 1947/2002). در این چارچوب، ارزش‌ها نیز در قالب کارکرد و سودمندی بازتعریف می‌شوند.

در منظومه نقد الهیاتی فرهنگستان علوم اسلامی قم نیز راسیونالیسم یا عقل‌گرایی خودبنیاد یکی از مؤلفه‌های مدرنیته است. از منظر فرهنگستان، عقل مدرن بر این پیش‌فرض بنا شده است که انسان می‌تواند بدون اتکا به وحی و هدایت الهی، معیار تشخیص حقیقت را در درون خویش بیابد. این تصور، از نظر آنان، گسستی ریشه‌ای از سنت انبیا و ولایت الهی محسوب می‌شود؛ زیرا عقل را به جای ابزار بندگی، به محور خودبسنده شناخت و تصمیم‌گیری تبدیل می‌کند. عقل در معنای حقیقی، بخشی از نظام ولایت است و تنها در پرتو وحی و هدایت الهی به درک حقایق نائل می‌شود. میرباقری تأکید می‌کند که اگر عقل از ولایت جدا شود، به جای روشنی‌بخش مسیر حق، در خدمت اراده بشر قرار می‌گیرد و به ابزار طغیان و خودپرستی تبدیل می‌شود (میرباقری، ۱۳۹۲: ۷۸-۷۷). در این تعبیر، عقل خودبنیاد همان عقلی است که می‌خواهد در برابر خدا بایستد، نه در خدمت او.

فرهنگستان، بر مبنای فلسفه شدن ولایی که در اندیشه حسینی هاشمی بنیاد نظری دارد، عقل را جزئی از فرآیند وجودی انسان در مسیر کمال می‌داند. در این فلسفه، عقل ولایی، عقل هدایت‌شده به سوی حق است؛ اما عقل سکولار، عقل گسسته از حق و در خدمت میل است. از همین رو، پروژه مدرنیته، در نگاه فرهنگستان، حرکتی برای استقلال

عقل از وحی و جایگزینی انسان در مقام داور نهایی حقیقت تلقی می‌شود (میرباقری، ۱۳۸۰).

در تفسیر فرهنگستان، عقل مدرن با از میان بردن رابطه هستی‌شناختی میان معرفت و عبودیت، زمینه‌ساز ظهور علم سکولار شده است. این عقل، نه به دنبال کشف مسیر بندگی، بلکه در پی تسلط بر طبیعت و کنترل جهان است. از نظر آنان، علم جدید که بر چنین عقلی استوار است، ساختاری معرفتی دارد که خدا را از افق اندیشه حذف می‌کند و بدین‌سان، دانایی را از هدایت تهی می‌سازد.

مصطفی جمالی (۱۳۹۳) در تفسیر این دیدگاه توضیح می‌دهد که در منظومه فکری فرهنگستان، علم مدرن به دلیل اتکای وجودی‌اش بر عقل سکولار، نظام دانایی غیرتوحیدی یا به تعبیر او طاغوت معرفتی است؛ یعنی دانشی که به جای قرار گرفتن در مسیر هدایت، به ابزار قدرت و سلطه بدل می‌شود. از این منظر، علم جدید نمی‌تواند بی‌طرف باشد، زیرا از مبانی متافیزیکی انکار ولایت و استقلال عقل از وحی برآمده است. محمد مهدی میرباقری (۱۳۸۷) نیز این نقد را در حوزه علوم انسانی گسترش می‌دهد و تأکید می‌کند که مسئله اصلی علم مدرن، صرفاً در گزاره‌ها و روش‌ها نیست، بلکه در مبنای معرفت‌شناختی آن است. به باور او تا زمانی که عقل در جایگاه داور مطلق باقی بماند، علم نیز در مسیر خودبنیادی و سکولاریزاسیون پیش خواهد رفت. از همین رو، فرهنگستان بر ضرورت الهی‌سازی معرفت یا به تعبیر دیگر، بازگشت عقل به مدار ولایت تأکید دارد. در این چارچوب، تولید علم دینی به معنای افزودن مفاهیم اسلامی بر نظریه‌های غربی نیست، بلکه به معنای بازسازی کامل نظام عقلانیت بر اساس توحید و ولایت است. عقل، در چنین نگاهی، نه مرجع مستقل، بلکه مظهر عبودیت است. دانایی واقعی تنها زمانی تحقق می‌یابد که عقل در خدمت وحی و در نسبت با خداوند تعریف شود.

فرهنگستان، با این تحلیل، عقلانیت مدرن را بخشی از همان سلسله عصیان متافیزیکی می‌بیند که در اومانیسم و لیبرالیسم نیز بروز یافته بود. در اومانیسم، انسان جای خدا را می‌گیرد؛ در لیبرالیسم، اراده انسان جایگزین اراده خدا می‌شود؛ و در راسیونالیسم، عقل انسان مرجع نهایی حقیقت اعلام می‌گردد. در هر سه مورد، اصل ولایت الهی انکار شده و

بشر در مدار خودبستگی گرفتار آمده است.

بر پایه فلسفه شدن در اندیشه فرهنگستان، بازگشت از این وضعیت، تنها با بازگرداندن عقل به مدار وحی و ولایت ممکن است. عقل باید دوباره به جایگاه عبودی خود بازگردد تا بتواند علم را از اسارت سکولاریسم و قدرت آزاد کند. بدین ترتیب، تمدن اسلامی نه با طرد عقل، بلکه با هدایت آن در مسیر توحید، عقلانیت را از استکبار نجات می‌دهد و آن را به ابزار هدایت تبدیل می‌کند (مهدی زاده، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

در ادامه و پس از مرور اجمالی مؤلفه‌های مدرنیته از منظر فرهنگستان، نقد الهیاتی این جریان را بر آن توضیح می‌دهیم.

در یک دسته‌بندی کلی می‌توان سه مبنای الهیاتی را برای نقد این جریان فکری بر مدرنیته در نظر گرفت. لازم به ذکر است که این سه مبنا درهم تنیده هستند و نمی‌توان آن‌ها را از هم تفکیک کرد.

۱- جامعیت حداکثری دین

از دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی قم، دین اسلام، به‌ویژه در تفسیر شیعی، یک نظام جامع و کامل است که توانایی پاسخ‌گویی به تمام نیازهای بشر در همه اعصار و در تمامی حوزه‌های زندگی، از جمله سیاست، اقتصاد، فرهنگ، علم، تربیت، اجتماع و حتی فناوری را دارد. این دیدگاه که ریشه در نظریه جامعیت حداکثری قرآن دارد، بر این باور است که دین نه تنها به امور معنوی و اخروی محدود نمی‌شود، بلکه باید به‌عنوان محور اصلی هدایت بشر در تمام شئون زندگی، از مدیریت کلان جامعه تا جزئی‌ترین رفتارهای فردی، جریان داشته باشد. فرهنگستان با استناد به آیاتی مانند «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (مائده: ۳) و «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، تأکید می‌کند که قرآن و سنت، به‌عنوان منابع اصلی دین، شامل دستورات و راهنمایی‌هایی هستند که برای اداره تمام جنبه‌های زندگی بشر، از تشکیل نظام سیاسی تا تنظیم روابط اجتماعی و اقتصادی، کفایت می‌کنند.

مدرنیته، از نگاه فرهنگستان، با ترویج سکولاریسم، این جامعیت را نادیده گرفته و

دین را به حوزه فردی و عبادی محدود کرده است. سکولاریسم، به عنوان یکی از ارکان اصلی مدرنیته، دین را از شئون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و علمی حذف کرده و آن را به امری خصوصی و غیرضروری برای اداره جامعه تبدیل می‌کند. فرهنگستان این رویکرد را در تعارض مستقیم با اصل جامعیت دین می‌بیند، زیرا از نظر این جریان، دین باید به عنوان یک نظام جامع، تمام شئون زندگی بشر را تحت پوشش قرار دهد (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۵). برای مثال، فرهنگستان نظام‌های آموزشی مدرن را به دلیل جدایی از دین و ترویج ارزش‌های اومانیستی و مادی‌گرایانه نقد می‌کند. این نظام‌ها، به جای پرورش انسان‌هایی متعهد به ارزش‌های دینی و حرکت به سوی قرب الهی، به دنبال تربیت افرادی هستند که صرفاً به پیشرفت مادی و کسب مهارت‌های دنیوی اهمیت می‌دهند. فرهنگستان معتقد است که نظام آموزشی باید بر پایه تعالیم دینی شکل گیرد تا انسان را به سوی سعادت واقعی، یعنی تقرب به خدا، هدایت کند.

علاوه بر این، فرهنگستان مدرنیته را به دلیل تعریف سعادت بشر در چارچوب مادی و دنیوی نقد می‌کند. از نظر مدرنیته، سعادت بشر در دستیابی به رفاه اقتصادی، آزادی‌های فردی و پیشرفت علمی و صنعتی خلاصه می‌شود. این تعریف، از نگاه فرهنگستان، به دلیل نادیده گرفتن بعد معنوی و اخروی انسان، ناقص و گمراه‌کننده است. فرهنگستان، با تکیه بر اصل جامعیت دین، معتقد است که سعادت واقعی بشر تنها در سایه بندگی خدا و تحقق اهداف اخروی امکان‌پذیر است. برای مثال، سبک زندگی مدرن که بر مصرف‌گرایی، فردگرایی و لذت‌جویی مادی تأکید دارد، از نظر فرهنگستان در تعارض با ارزش‌های دینی مانند قناعت، ایثار، زهد و جمع‌گرایی اسلامی قرار دارد. این سبک زندگی، به جای هدایت بشر به سوی کمال معنوی، او را به سوی پوچ‌گرایی و انحطاط اخلاقی سوق می‌دهد. فرهنگستان، با تأکید بر جامعیت دین، پیشنهاد می‌دهد که تمام شئون زندگی، از اقتصاد و سیاست تا فرهنگ و آموزش، باید بر اساس احکام و ارزش‌های اسلامی بازطراحی شوند تا بشر به سعادت واقعی دست یابد.

۲. ولایت الهی

اصل دوم الهیاتی فرهنگستان، ولایت الهی است که بر اساس آن، خداوند تنها مرجع مشروع برای هدایت بشر و اداره هستی است. در الهیات شیعی، ولایت الهی از طریق پیامبران، ائمه معصومین (ع) و در عصر غیبت از طریق فقیه عادل جریان می‌یابد. فرهنگستان معتقد است که تمام شئون زندگی بشر، اعم از سیاست، اقتصاد، فرهنگ و علم، باید تحت نظام ولایت الهی اداره شوند تا در راستای اهداف توحیدی حرکت کنند (فیرحی و پورابراهیم اهوازی، ۱۳۹۳). این اصل که ریشه در آیاتی مانند «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) دارد، تأکید می‌کند که تنها خداوند، پیامبر (ص) و جانشینان او حق هدایت و حاکمیت بر بشر را دارند. مدرنیته، با تکیه بر اومانیسیم و لیبرالیسم، این اصل را نقض می‌کند، زیرا انسان را به‌جای خدا در مرکز هستی قرار داده و آزادی از قیود دینی را تبلیغ می‌کند. از نگاه فرهنگستان، این آزادی، به معنای رهایی از بندگی خدا و خروج از نظام ولایت الهی است که به شرک و الحاد منجر می‌شود. برای مثال، فرهنگستان نظام‌های سیاسی مدرن، مانند دموکراسی لیبرال را به دلیل تکیه بر حاکمیت مردم به‌جای حاکمیت الهی، در تعارض با ولایت الهی می‌داند. در دموکراسی لیبرال، قوانین بر اساس اراده اکثریت یا قراردادهای اجتماعی شکل می‌گیرند، درحالی‌که از نظر فرهنگستان، تنها خداوند حق قانون‌گذاری دارد و این حق در جامعه اسلامی از طریق ولایت فقیه اعمال می‌شود. فرهنگستان، نظام انتخاباتی مدرن را به دلیل نادیده گرفتن اصل ولایت الهی و تکیه بر رأی مردم به‌جای هدایت الهی نقد می‌کند و معتقد است که نظام سیاسی اسلامی باید بر پایه ولایت فقیه و اجرای احکام الهی شکل گیرد.

به‌طور مشابه، فرهنگستان نظام‌های اقتصادی مدرن، مانند سرمایه‌داری را به دلیل ترویج منفعت‌طلبی فردی، سودمحوری و نادیده گرفتن عدالت اجتماعی مبتنی بر احکام دینی، در تعارض با ولایت الهی می‌بیند. برای مثال، نظام بانکداری مدرن که بر اساس بهره (ربا) عمل می‌کند، از نظر فرهنگستان به دلیل حرمت ربا در اسلام و تضاد با عدالت الهی،

مردود است. فرهنگستان، نظام اقتصادی مبتنی بر فقه اسلامی را پیشنهاد می‌دهد که در آن، اقتصاد در خدمت اهداف دینی و تحقق عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد. این نظام، با حذف ربا و تأکید بر توزیع عادلانه ثروت، به دنبال تحقق ولایت الهی در حوزه اقتصاد است. فرهنگستان همچنین فرهنگ مدرن را به دلیل ترویج ارزش‌هایی مانند فردگرایی، لذت‌جویی و آزادی‌های بی‌حد و حصر، در تعارض با ولایت الهی می‌داند. برای مثال، ترویج آزادی‌های جنسی و سبک زندگی مصرف‌گرایانه در جوامع مدرن، از نظر فرهنگستان، نتیجه حذف ولایت الهی از فرهنگ و جایگزینی آن با ارزش‌های اومانیستی است. این جریان، با تبلیغ آزادی به معنای رهایی از قیود دینی، بشر را از مسیر بندگی خدا منحرف کرده و به سوی انحطاط اخلاقی هدایت می‌کند. در مقابل، فرهنگستان فرهنگ اسلامی را پیشنهاد می‌دهد که در آن، ارزش‌هایی مانند عفت، قناعت و ایثار، تحت نظام ولایت الهی ترویج می‌شوند.

۳. هستی‌شناسی توحیدی

در اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی قم، توحید صرفاً به معنای پذیرش یگانگی خداوند در سطح عقیدتی نیست، بلکه به معنای ساختار واقعی هستی و شالوده نظام اجتماعی، معرفتی و تمدنی است. توحید یعنی تنظیم همه مراتب وجود و حیات در نسبت با خدای متعال. این تعریف، بُعد تاریخی و تمدنی توحید را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که ایمان، تنها امر ذهنی یا فردی نیست، بلکه باید در ساحت عینیت و تمدن نیز محقق شود. از نظر فرهنگستان، همه شئون زندگی، از علم و سیاست گرفته تا اقتصاد و فرهنگ، باید بر محور ربوبیت الهی تنظیم شوند. هر نظام معرفتی یا تمدنی که در آن خداوند از محوریت خارج شود، در واقع در مدار شرک قرار گرفته است. فرهنگستان، مدرنیته را مصداق شرک تمدنی و تمدن شیطانی می‌داند. در تمدن مدرن، محور ولایت و ربوبیت از خدا به انسان منتقل شده است. این جابه‌جایی، نه تنها معرفت دینی را بی‌اعتبار کرده، بلکه ساختار کل زندگی بشر را از مدار بندگی خارج کرده است. انسان مدرن، به جای آنکه مخلوقی باشد که در نسبت با خدا معنا می‌یابد، خود را خالق معنا، ارزش و حقیقت پنداشته است. این

تغییر مبنا، از دید فرهنگستان، بزرگ‌ترین انقلاب الهیاتی تاریخ بشر است که با نهضت روشنگری آغاز شد و به انکار خدا در عرصه اجتماعی و معرفتی انجامید (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۳).

در این نگاه، توحید و مدرنیته در تعارض ذاتی‌اند، زیرا هر یک مبتنی بر دو نوع هستی‌شناسی متفاوت‌اند:

- در هستی‌شناسی توحیدی، وجود و معنا از خداوند سرچشمه می‌گیرد و همه هستی در نسبت ولایی با او معنا می‌یابد.
- در هستی‌شناسی مدرن، وجود و معنا از اراده و عقل انسان برمی‌خیزد و انسان، معیار حقیقت می‌شود.

از این رو، فرهنگستان تأکید می‌کند که مدرنیته در ذات خود دینی الحادی است؛ یعنی دینی که انسان را در جای خدا نشانده و جهان را از حضور ربوبی تهی کرده است (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۳). فرهنگستان این وضع را جاهلیت جدیدی که برخلاف جاهلیت قدیم، در لباس عقلانیت و علم ظاهر شده است. از این رو، نقد مدرنیته برای فرهنگستان، صرفاً نقد فلسفه یا علوم انسانی نیست، بلکه نقد یک شرک نوین در لباس علم است (حسینی هاشمی، ۱۳۸۳). در این چارچوب، توحید به معنای آن است که ایمان فردی بدون تحقق اجتماعی و تاریخی، ناقص است. ایمان در عرصه تمدن باید به شکل علم دینی، سیاست ولایی و اقتصاد عبودی بروز یابد. به نظر هاشمی، تاریخ بشر یا در مسیر ولایت الهی است یا در مسیر ولایت شیطان؛ و تمدن‌ها را باید از این نسبت سنجید، نه از پیشرفت مادی یا علمی آن‌ها (حسینی هاشمی، ۱۳۸۳).

توحید، از منظر فرهنگستان، نه تنها محور اعتقاد، بلکه معیار داوری درباره علم، سیاست و فناوری است. علم و تمدنی که بر مبنای عقل مستقل از وحی بنا شود، از نظر این مکتب، غیرتوحیدی است، زیرا غایت آن تسلط انسان بر جهان، نه عبودیت در برابر خداست. دین و وحی صرفاً ناظر به هدایت فردی نیست، بلکه نظام ولایت و ساخت تمدنی را سامان می‌دهد. میرباقری در بحث از نسبت دین و تمدن، تأکید می‌کند که تمدن دینی باید بر محور ولایت الهی و هدایت و حیانی شکل گیرد و تمدنی که بر عقل خودبنیاد

استوار شود، در ذیل ولایت غیر الهی قرار می‌گیرد.

در سطح هستی‌شناختی، فرهنگستان علوم اسلامی قم، مدرنیته را بر پایه نوعی انقلاب متافیزیکی می‌داند که در آن، نسبت وجودی انسان و خدا دگرگون شده است. این تغییر، به زعم فرهنگستان، جوهر انحراف تمدن مدرن را می‌سازد. در نظام توحیدی فرهنگستان، هستی دارای ساختاری سلسله‌مراتبی و ولایی است: خداوند مبدأ هستی، سرچشمه اراده و منشأ نظم عالم است و تمام موجودات، از عالی‌ترین تا دانی‌ترین مرتبه، در شعاع ولایت او موجودیت می‌یابند (خاکی قراملکی، ۱۴۰۰: ۵۰). به بیان دیگر، وجود، ذومراتب و تشکیکی است، اما وحدت آن نه وحدت وجود صدرایی، بلکه وحدت ولایی است که محور آن، ولایت الهی و امامت است (میرباقری، ۱۳۹۰).

در مقابل، مدرنیته از نظر فرهنگستان، نوعی هستی‌شناسی انسان‌محور و ماده‌محور پدید آورده است که در آن، خداوند از مرکز عالم کنار گذاشته شده و انسان در جای او نشسته است. این جابه‌جایی، جوهر شرک مدرن است؛ چراکه انسان مدرن نه تنها خدا را خالق نمی‌بیند، بلکه خود را فاعل مستقل و صاحب اختیار مطلق در هستی می‌پندارد (مهدی زاده، ۱۳۹۳). به همین سبب، فرهنگستان مدرنیته را گسست وجودی مخلوق از خالق و جایگزین کردن اراده انسانی به جای اراده الهی می‌داند (میرباقری، ۱۳۸۷: ۴۱؛ جمالی، ۱۳۹۳: ۶۲).

در این نظام فکری، مادی‌گرایی مدرن یکی از نتایج مستقیم این انقطاع است. فرهنگستان استدلال می‌کند که مدرنیته با حذف مراتب وجود و تقلیل عالم به سطح محسوس و تجربی، نوعی انکار مراتب غیب را نهادینه کرده است. به نظر میرباقری (۱۳۸۷)، جهان مدرن، در افق طبیعت بسته شده است و دیگر افق قدسی و الهی بر آن نمی‌تابد. این تقلیل هستی به ماده، موجب پیدایش تمدنی شده است که هدف نهایی آن، تسلط بر طبیعت و بهره‌کشی از آن است، نه تحقق عبودیت و عدالت. به همین دلیل، فرهنگستان فناوری مدرن را نه بی‌طرف، بلکه جهت‌دار می‌داند—جهتی که به سوی سلطه و استکبار میل دارد. در آثار مرتبط با فرهنگستان، فناوری مدرن به‌ویژه در حوزه نظامی، اقتصادی و زیست‌فناوری، محصول اراده طاغوتی معرفی می‌شود، زیرا در خدمت انباشت قدرت و ثروت است، نه قرب الهی (فراتی، ۱۳۹۳: ۹۷).

فرهنگستان، در تحلیل نهایی خود، مدرنیته را نه صرفاً انحراف معرفت‌شناختی، بلکه اختلال در هستی‌شناسی می‌داند؛ یعنی نظامی که مراتب وجود را از نظم ولایی خارج کرده و انسان را به‌جای خالق نشانده است. حسینی هاشمی (۱۳۸۳: ۲۱۴) این وضعیت را نوعی طغیان می‌داند، زیرا در آن، هیچ مرجع متعالی برای هدایت هستی باقی نمی‌ماند و هر فرد، قانون‌گذار و معیار حقیقت خویش می‌شود. این بی‌مرکزی، از دید فرهنگستان، ریشه بحران‌های معرفتی و اخلاقی مدرنیته است، زیرا وقتی هستی فاقد ولایت می‌شود، معرفت نیز از هدایت وحی جدا می‌گردد و علم در خدمت میل و قدرت درمی‌آید.

در برابر این نظام، فرهنگستان هستی‌شناسی توحیدی را پیشنهاد می‌کند؛ هستی‌شناسی‌ای که بر محور ولایت الهی و مراتب طولی وجود سامان می‌یابد. در این نظام، هر پدیده‌ای در نسبت با خداوند و ولایت او معنا دارد و هیچ ساحت از هستی مستقل از اراده الهی نیست. بر پایه این نگرش، تمدن اسلامی نیز باید بازتاب همین نظم ولایی باشد. سیاست، اقتصاد، علم و فرهنگ باید به‌مثابه مراتب یک کل توحیدی عمل کنند، نه حوزه‌های منفک و خودپسنده. این همان چیزی است که فرهنگستان از آن به فلسفه شدن ولایی تعبیر می‌کند—جهانی پویا و در حرکت که تمام جهت آن، از مبدأ تا مقصد، به‌سوی خداوند است (حسینی هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۲۴؛ جمالی، ۱۳۹۳: ۶۸).

بنابراین، نقد هستی‌شناختی فرهنگستان بر مدرنیته، تنها نقدی فلسفی نیست، بلکه ریشه در الهیات ولایت دارد. مدرنیته با انکار سلسله‌مراتب هستی و ولایت الهی، نظامی طاغوتی پدید آورده که در آن، انسان به خدای خویش بدل شده است. تمدن اسلامی مطلوب فرهنگستان، برعکس، باید بازتاب هستی توحیدی باشد—جهانی که در آن، اراده الهی محور نظم، قانون و معناست.

تحلیل و جمع‌بندی

نقد فرهنگستان بر مدرنیته، یک نقد بنیادین است که نه تنها جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی مدرنیته، بلکه بنیان‌های فلسفی و الهیاتی آن را هدف قرار می‌دهد. در بعد الهیاتی، فرهنگستان با تأکید بر جامعیت دین و ولایت الهی، مدرنیته را به دلیل سکولاریسم و

حذف دین از زندگی بشر رد می‌کند. در بعد معرفت‌شناختی، با رد عقل خودبنیاد و تأکید بر وحی به عنوان منبع اصلی معرفت، علوم مدرن را فاقد جهت الهی می‌داند. در بعد هستی‌شناختی، با تکیه بر هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی و توحیدی، اومانیزم و مادی‌گرایی مدرنیته را در تعارض با نظام ولایت الهی می‌بیند. این مبانی که ریشه در الهیات شیعی دارند، نقد فرهنگستان را به یک نقد جامع و منسجم تبدیل می‌کنند که هدف آن، جایگزینی مدرنیته با تمدن اسلامی است.

این نقد، اگرچه از منظر نظری قوی است، اما چالش‌هایی مانند ابهام در ارائه روش‌های عملی برای تولید علوم دینی و ایجاد تمدن اسلامی دارد. با این حال، فرهنگستان با تکیه بر این مبانی کلامی، راهکاری برای مقابله با بحران مدرنیته در جوامع اسلامی ارائه می‌دهد که می‌تواند به حفظ هویت دینی و فرهنگی کمک کند.

در الهیات شیعی، به‌ویژه پس از شکل‌گیری مکتب اصولی در قرن دوازدهم هجری، عقل جایگاهی بنیادین در کنار وحی و سنت یافته است. مکتب اصولی که با مبارزه‌ی وحید بهبهانی (۱۲۰۵ ق) علیه اخباری‌گری تثبیت شد، بر این مبنا استوار بود که دین بدون کارکرد عقل، در فهم و دفاع از احکام الهی، به سطح تقلید و انفعال فروکاسته می‌شود (بهبهانی، الفوائد الحائریه). او استدلال می‌کرد که درک روایات و تشخیص ملاکات شرعی، نیازمند تعقل و اجتهاد است و فقیه بدون عقل، همانند محدثی است که صرفاً ناقل نصوص است بی آن‌که در معنا و دلالت آن‌ها تأمل کند. این خط فکری با شاگردان او، همچون میرزای قمی و صاحب کفایه، ادامه یافت و در عصر معاصر با اندیشه‌های امام خمینی به اوج رسید؛ جایی که اجتهاد، به عنوان فرایندی عقلانی و پویا، به ضامن پویایی شریعت تبدیل شد (مطهری، ۱۳۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵).

در این نظام فکری، عقل نه تنها ابزار فهم شریعت، بلکه معیار تشخیص حسن و قبح و وسیله‌ی دفاع از توحید، نبوت و معاد است. عقل در کنار وحی، بخشی از نظام معرفت الهی است که انسان را به حقیقت رهنمون می‌سازد و از تقلید کور می‌رهاند. چنان‌که جوادی آملی تصریح می‌کند، عقل نوری الهی است که هم در کشف حقیقت و هم در داوری درباره‌ی نقل، نقش هدایتگر دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۸۵).

اما در منظومه فکری فرهنگستان علوم اسلامی قم، این جایگاه بنیادین عقل دستخوش بازتعریف رادیکال می‌شود. در آثار سید منیرالدین حسینی الهاشمی (۱۳۸۳)، عقل به دو نوع تقسیم می‌شود: عقل ولایی و عقل خودبنیاد. عقل ولایی، نوری است که از هدایت الهی بر دل انسان می‌تابد و تنها در نسبت با ولایت الهی معنا دارد؛ در حالی که عقل خودبنیاد، عقل مدرنی است که خود را بی‌نیاز از وحی و ولایت می‌پندارد. این عقل، به تعبیر حسینی، صورت معاصر همان استکبار ابلیسی است که خواست اراده‌ی خویش را جایگزین اراده‌ی خدا کند (حسینی، ۱۳۸۳: ۲۱۰). از همین‌رو، فرهنگستان با نگاهی توحیدی، هرگونه معرفت مستقل از وحی را شرک آمیز می‌داند و تأکید می‌کند که عقل اگر در مدار ولایت نباشد، در خدمت طاغوت قرار می‌گیرد (میرباقری، ۱۳۸۷: ۴۸).

این رویکرد هرچند از سر دفاع از توحید و عبودیت است، اما از منظر کلامی و معرفت‌شناختی درون‌دینی، پیامدهایی دارد که با عقل‌گرایی اصولی در تعارض قرار می‌گیرد. در مکتب اصولی، عقل ملاک حجیت است؛ بدین معنا که حتی اعتبار وحی در مرتبه‌ی نخست از طریق داوری عقل پذیرفته می‌شود، زیرا عقل است که صدق نبی و ضرورت بعثت را اثبات می‌کند. اگر عقل صرفاً تابع وحی باشد، مبنای اثبات نبوت و معاد نیز از بین می‌رود. این همان نقطه‌ای است که میان فرهنگستان و سنت اصولی شکاف ایجاد می‌شود. فرهنگستان در پی طرد عقل خودبنیاد است، اما در عمل، خطر تعطیل عقل برهانی را پدید می‌آورد؛ زیرا عقل را نه شریک وحی، بلکه ابزار اطاعت از آن می‌داند.

در همین راستا، اراده‌گرایی معرفتی فرهنگستان نیز در تعارض با مبانی اصولی قرار می‌گیرد. از نگاه فرهنگستان، علم و باور، نه حاصل استدلال محض، بلکه محصول جهت‌داری اراده‌اند (موحد ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۹۳-۱۸۹). علم، تنها زمانی حق است که اراده‌ی آن در مسیر توحید و ولایت باشد؛ اما در مکتب اصولی، عقل معیار صدق و کذب است و اراده صرفاً نقش انگیزشی دارد. به بیان دیگر، در سنت بهبهانی، ایمان باید بر پایه‌ی استدلال عقلانی بنا شود، نه برعکس. بدین ترتیب، فرهنگستان با محوریت دادن به اراده در معرفت، از عقلانیت اجتهادی فاصله می‌گیرد و به‌نوعی ایمان‌گرایی اراده‌محور نزدیک می‌شود که صدق گزاره‌ها را تابع جهت نیت می‌سازد، نه مطابقت با واقع.

افزون بر این، در نظام ولایی فرهنگستان، علم و عقل هر دو تابع ولایت تشریعی و تکوینی الهی هستند. این تلقی، اگرچه از منظر الهیاتی متعالی به نظر می‌رسد، اما در سطح اجتماعی و تمدنی، پرسش‌هایی پدید می‌آورد. اگر عقل تنها در پرتو ایمان معتبر است، چگونه می‌توان از گفت‌وگوی علمی و فلسفی با جهان مدرن سخن گفت؟ چگونه می‌توان در حوزه‌ی علوم انسانی، نظریه‌ای اسلامی عرضه کرد که از سویی وفادار به وحی باشد و از سوی دیگر در گفت‌وگو با عقلانیت جهانی قرار گیرد؟ در این جا، فرهنگستان در معرض پارادوکس درون‌دینی قرار می‌گیرد. از یک سو، خواهان تمدن‌سازی و تولید علم است و از سوی دیگر، مبنای اصلی تفکر عقلانی (یعنی استقلال نسبی عقل) را نفی می‌کند.

در مقابل، عقل‌گرایی اصولی از وحید بهبهانی تا امام خمینی، بر آن بود که عقل در عین خضوع در برابر وحی، استقلال روشی خود را حفظ می‌کند. امام خمینی در تهذیب الاصول می‌نویسد که عقل، حاکم بالاصاله است و شرع امضای او را تأیید می‌کند (خمینی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۳۲۴). به تعبیر دیگر، عقل در این سنت، نه بی‌مهار است و نه مقید به ایمان از پیش فرض‌دار؛ بلکه عقل مؤمن، آزاد در کاوش است، اما در افق حقیقت الهی حرکت می‌کند.

بر این اساس، می‌توان گفت که فرهنگستان، با تمرکز بر عنصر اراده و ولایت، از برخی جهات از سنت عقلانی تشیع فاصله می‌گیرد و به‌نوعی تجربه‌گرایی ایمانی نزدیک می‌شود که در آن معرفت، نه محصول استدلال، بلکه ثمره‌ی جهت‌گیری ولایی است. چنین رویکردی، هرچند پاسخی به بحران سکولاریسم معرفتی مدرن است، اما در درون سنت کلامی امامیه، نیازمند بازسازی عمیق‌تری است تا عقل به مثابه حجت درونی خدا دوباره جایگاه خویش را بازیابد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Ali Abedi Renani

Sara Jahanshiri



<https://orcid.org/0000-0003-2154-5600>



<https://orcid.org/0009-0005-2278-9051>

منابع

- احمدی، حسین علی و دهقانی، میثم. (۱۳۸۴). مروری بر دیدگاه‌های فرهنگستان علوم اسلامی قم. *سوره اندیشه* (۱۷).
- بهبهانی، محمدباقر. (بی تا). *الفوائد الحائریه*. قم: انتشارات اسلامی.
- جمالی، مصطفی. (۱۳۹۳). مهندسی تمدن اسلامی از منظر سید منیرالدین حسینی. *فصلنامه علمی-پژوهشی الهیات*، سال نوزدهم. شماره ۲، صص ۱۹۷-۱۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی، سید حمیدرضا، علی‌پور، مهدی و موحد ابطحی، سید محمدتقی. (۱۳۸۶). *علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی هاشمی، منیرالدین (۱۳۸۳). *خاطرات حجت الاسلام و المسلمین مرحوم سید منیرالدین حسینی هاشمی*. مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خاکی قراملکی، محمدرضا. (۱۴۰۰). *پیش‌درآمدی بر فلسفه حرکت اسلامی با تأکید بر آرای علامه سید منیرالدین حسینی هاشمی*. قم: انتشارات تمدن نوین اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*. قم: انتشارات تعلیم و تربیت اسلامی، مؤسسه حکمت نوین.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). *تهذیب الاصول* (جلد ۲). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رضایی، عبدالعلی. (۱۳۹۱). *مهندسی تمدن اسلامی*. انتشارات کتاب فردا.
- رهدار، احمد. (۱۳۹۲). فرهنگستان علوم اسلامی در ترازوی علم. *سوره اندیشه*، (۶۹-۶۸).
- صمیم، رضا، خواجه‌سروی، غلامرضا و کاوند، رضا. (۱۳۹۵). *تیپ‌شناسی نحوه مواجهه روشنفکران و نخبگان ایرانی با تمدن غرب*. *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*.
- فراستی، عبدالوهاب. (۱۳۹۳). *روحانیت و تجدد با تأکید بر جریان‌های فکری و سیاسی حوزه علمیه قم*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فیرحی، داوود و پورصادق ابراهیم اهوازی، محمدصادق. (۱۳۹۳). *بازشناسی سیاسی اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی قم*. جستارهای سیاسی معاصر، دوره ۵، شماره ۱۳، صفحه ۱۰۵-۱۲۹.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *مجموعه آثار* (جلدهای مرتبط با بحث عقل و اجتهاد). تهران: صدرا.

مهدی‌زاده، حسین، بینش تمدنی: تقریری از کلام اجتماعی حجت الاسلام و المسلمین سید محمد مهدی میرباقری، قم: کتاب فردا، ۱۳۹۳.

موحد ابطحی، سید محمد تقی. (۱۳۸۹). اراده‌گرایی به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی قم. نشریه فرهنگستان علوم اسلامی قم، سال اول، (۴).

میرباقری، سید محمد مهدی و دیگران (۱۳۹۲) گفت و گوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی، قم: موسسه تمدن نوین.

میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۳۹۰). فلسفه نظام ولایت و علم دینی، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت الله سید محمد مهدی میرباقری به آدرس کوتاه شده <http://goo.gl/dMxI8v>، ۱۳۹۰، تاریخ بازبینی ۱۳۹۵/۶/۱.

میرباقری، سید محمد مهدی، ضرورت «فلسفه‌ی شدن اسلامی» برای ساماندهی اجتماعی بر اساس اسلام، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت الله سید محمد مهدی میرباقری به آدرس کوتاه شده <http://goo.gl/qti86i>، ۱۳۸۰، تاریخ بازبینی ۱۳۹۵/۶/۱.

میرباقری، محمد مهدی. (۱۳۸۷). در شناخت غرب. قم: مؤسسه فرهنگی فجر ولایت.

میرباقری، محمد مهدی. (۱۳۹۳). علم دینی: دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها. قم: مجمع علمی حکمت اسلامی.

References

- Bacon, F. (2000). *The New Organon*. (L. Jardine; M. Silverthorne, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1620)
- Behbahani, M. B. (n.d.). *Al-Fawa'id al-Hā'iriyah*. Qom: Islamic Publications.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- Descartes, R. (1996). *Meditations on First Philosophy*. (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1641)
- Farati, A. (1393 SH). *Clergy and Modernity with Emphasis on Intellectual and Political Currents of the Qom Seminary*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Fayrahi, D; Poursadeq Ahwazi, M. S. (1393 SH). "Political Re-identification of the Members of the Academy of Islamic Sciences of Qom." *Contemporary Political Studies*. 5(13), 105–129.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society*. (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

- Hasani, S. H. R; Alipour, M; Movahed Abtahi, S. M. T. (1386 SH). *Religious Science: Perspectives and Considerations*. Qom: Hawzah and University Research Center.
- Horkheimer, M; Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. (E. Jephcott, Trans.). Stanford University Press. (Original work published 1947)
- Hosseini Hashemi, M. (1383 SH). *Memoirs of Seyyed Monir al-Din Hosseini Hashemi*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center.
- Jamali, M. (1393 SH). "Engineering Islamic Civilization from the Viewpoint of Seyyed Monir al-Din Hosseini." *Theological Research Journal*. 19(2), 174–197.
- Javadi Amoli, A. (1395 SH). *The Status of Reason in the Structure of Religious Knowledge*. Qom: Isra Publishing Center.
- Kant, I. (1996). "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" In J. Schmidt (Ed.), *What is enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth-century questions* (pp. 58–64). University of California Press. (Original work published 1784)
- Kant, I. (1997). *Critique of Practical Reason*. (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1788)
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer; A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1781/1787)
- Khaki Qaramaleki, M. R. (1400 SH). *An Introduction to the Philosophy of Islamic Movement with Emphasis on the Ideas of Allameh Seyyed Monir al-Din Hosseini Hashemi*. Qom: Islamic Modern Civilization.
- Khomeini, R. (1368 SH). *Tadhib al-Uşûl. Vol. 2*. Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Khosropanah, A. (1389 SH). *Intellectual Currents in Contemporary Iran*. Qom: Islamic Education and Training Publications, Institute of New Wisdom.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. (P. Laslett, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1689)
- Mehdizadeh, H. (1393 SH). *Civilizational Insight: An Exposition of the Social Theology of Seyyed Mohammad-Mehdi Mirbagheri*. Qom: Ketab-e Farda.
- Mill, J. S. (1978). *On Liberty*. Hackett Publishing Company. (Original work published 1859)
- Mirbagheri, M. M. (1387 SH). *On Understanding the West*. Qom: Fajr-e Velayat Cultural Institute.
- Mirbagheri, M. M. (1393 SH). *Religious Science: Perspectives and Analyses*. Qom: Scientific Assembly of Islamic Wisdom.
- Mirbagheri, S. M. M. (1380 SH). "The Necessity of an "Islamic Philosophy of Becoming" for Islamic Social Order." Retrieved September 1, 2016,

from <http://goo.gl/qti86i>

- Mirbagheri, S. M. M. (1390 SH). "Philosophy of the System of Wilayah and Religious Science." Retrieved September 1, 2016, from <http://goo.gl/dMxI8v>
- Mirbagheri, S. M. M., et al. (1392 SH). *Scholarly Discussions on the Concept of Religious Science*. Qom: Institute of New Islamic Civilization.
- Motahhari, M. (1373 SH). *Collected Works (Volumes related to reason and ijihad)*. Tehran: Sadra.
- Movahed Abtahi, S. M. T. (1389 SH). "Volitionism as a Foundation for Religious Science in the Theory of the Academy of Islamic Sciences of Qom." *Journal of the Academy of Islamic Sciences of Qom*. 1(4).
- Pico della Mirandola, G. (1998). *Oration on the Dignity of Man*. (A. R. Caponigri, Trans.). Gateway Editions. (Original work published 1486)
- Rahdar, A. (1392 SH). "The Academy of Islamic Sciences on the Scale of Science." *Sureh-ye Andisheh*. ۶۸-۶۹
- Rezaei, A. (1391 SH). *Engineering Islamic Civilization*. Tehran: Ketab-e Farda.
- Rousseau, J.-J. (1997). *The Social Contract and Other Later Political Writings*. (V. Gourevitch, Ed. & Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1762)
- Samim, R; Khajeh Sarvi, Gh; Kavand, R. (1395 SH). "A Typology of Iranian Intellectuals' and Elites' Response to Western Civilization." *Iranian Cultural Studies Quarterly*.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Weber, M. (2004). *The Vocation Lectures*. (D. Owen & T. B. Strong, Eds.). Hackett Publishing Company. (Original lectures delivered 1919)

استناد به این مقاله: عابدی رنانی، علی، جهان‌شیری، سارا. (۱۴۰۴). مبانی الهیاتی نقد فرهنگستان علوم اسلامی بر مدرنیته. *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، ۶ (۱۱)، ۱۲۱-۱۵۷. DOI: 10.22054/jcst.2026.90279.1282



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.