

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلسله تک‌نگاشت‌های
الگوی اسلامی ایران به پیشرفت

بازخوانی عقلانیت معطوف به پیشرفت

مهندسی کلام دینی
در تحقق یک متاپارادایم

اردیبهشت ۱۳۹۳

رهبر فرزانه انقلاب اسلامی:

**باید در طراحی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت
بر چهار عرصه‌ی فکر، علم، معنویت و زندگی تکیه شود
که در این میان، موضوع «فکر» بنیانی‌تر از بقیه‌ی عرصه‌ها است**

در دیدار اعضای شورای عالی
مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
۱۳۹۱/۱۲/۱۴

سرشناسه	: آکوچکیان، عبدالحمید، ۱۳۴۲ -
عنوان و نام پدیدآور	: بازخوانی عقلانیت معطوف به پیشرفت: (مهندسی کلام دینی در تحقق یک متاپارادایم) / نگارش عبدالحمید آکوچکیان.
مشخصات نشر	: تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، انتشارات الگوی پیشرفت، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری	: ۵۸ ص:، مصور، جدول.
فروست	: سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: ۲۸.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۷۶۱۱-۱۶-۶-۵۰۰۰۰ ریال.
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه.
عنوان دیگر	: مهندسی کلام دینی در تحقق یک متاپارادایم.
موضوع	: الگوهای شناخت
موضوع	: عقل و ایمان
موضوع	: شناخت (فلسفه)
شناسه افزوده	: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. انتشارات الگوی پیشرفت
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۳ ب۲/۱۷ ب۲۲۵ BD
رده بندی دیویی	: ۱۲۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۶۴۸۴۴۵

سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت:
باز خوانی عقلانیت معطوف به پیشرفت: مهندسی کلام دینی در تحقق یک متاپارادایم

نگارش: حجت الاسلام عبدالحمید آکوچکیان

ناشر: نشر الگوی پیشرفت، وابسته به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

نوبت چاپ: اول، اردیبهشت ۱۳۹۳

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۶۱۱-۱۶-۶-۵۰۰۰۰

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

تلفن: ۰۲۱ ۸۸۰۱۴۶۴۸ - ۰۲۱ ۸۸۶۳۴۰۰۸

www.olgou.ir

Email:olgou@olgou.ir

نشانی: تهران، خیابان جلال آل‌احمد، روبه‌روی بیمارستان شریعتی، شماره ۳
تمامی حقوق این اثر متعلق به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است.
مسئولیت دیدگاه‌های بیان‌شده در این تک‌نگاشت بر عهده مؤلفان محترم است.

پیشگفتار

تعیین مبانی، ارکان، چارچوب و مسیر پیشرفت کشور در نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران باید با مشارکت گسترده و حضور همه جانبه دانشمندان، محققان، نخبگان دانشگاهی و حوزوی و جوانان این مرز و بوم صورت گیرد. به گواه تاریخ و تجارب گذشته، پیشرفتی همه جانبه و پایدار خواهد بود که مبانی اسلامی و اقتضائات ایرانی در آن توأمان مورد توجه باشد.

اینک مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در آستانه اتمام سه سال تلاش‌های علمی، تخصصی و فکری درباره پیشرفت اسلامی ایرانی، برگزاری نشست‌های علمی و تخصصی، تاسیس اندیشکده‌های مرکز، انتشار صدها مقاله ارزشمند و تهیه نقشه راه تدوین الگو و انجام برخی از مراحل آن، در نظر دارد با هدف تولید دانش و گسترش و تعمیق ادبیات موضوعی در حوزه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، آثاری را به صورت تک نگاشت‌های علمی فاخر منتشر نماید. تک نگاشت نوشتاری تخصصی و نیمه مبسوط است که توسط یک پژوهشگر خبره در یک موضوع خاص نگاشته می‌شود. تک نگاشت از نظر حجم و محتوا حد فاصل مقاله و کتاب است و نویسنده با پردازش و تحلیل یافته‌ها و مطالعات تخصصی پیشین و افزودن یافته‌های پژوهشی جدید خود و تحلیل جامع و منسجم آنها افق‌های تازه‌ای را در زمینه مورد بررسی می‌گشاید.

سلسله تک نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که در مجلدات مختلف منتشر می‌شوند، حاصل تلاش جمعی از استادان، اندیشمندان و محققان دانشگاهی و حوزوی است که مراحل مختلف نگارش، ارزیابی، ویراستاری، تدوین و انتشار را با نظارت متخصصان و اهل فن گذرانده است و در اختیار صاحب‌نظران قرار می‌گیرد. در پایان از مساعدت‌ها و تلاش‌های ارزنده نویسندگان تک نگاشت‌ها و داوران و مراکز مختلف علمی و پژوهشی که ما را در تهیه، تدوین و انتشار این سلسله یاری رساندند، تقدیر و تشکر می‌شود. امید است این محتوای علمی بتواند افق‌های نو و روشنی را در پیش چشم متخصصان دانشگاهی و حوزوی بگشاید و هر روز در طی مسیر تدوین و تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت گام‌های بلندتر و استوارتری برداشته شود.



فهرست

۵	خلاصه
۸	مقدمه
۱۰	پیش فرض‌های کلامی
۱۱	بازخوانی حوزه پیش فرض‌ها
۱۵	برخی جنبه‌های مؤثر بر پیش فرض‌ها
۱۵	الهیات مسیحی
۱۶	الهیات اسلامی / شیعی
۱۷	پیش فرض هادی: نسبت عقل و دین
۲۴	کارویژه‌های نرم دینی معطوف به پیشرفت
۲۴	پاسخ به پرسش‌های بنیادین
۲۶	تجربه دینی
۲۸	دین و علم
۲۸	نقطه عطف تأسیس الگوی اسلامی - ایرانی
۳۳	درآمدی بر تحقق یک سرخط گمشده: «یک متاپارادایم متفاوت»
۳۵	بازگشت به عقلانیت زیسته
۳۷	بازگشت به علم دینی
۳۷	اصلاح دین‌شناختی
۴۰	تصحیح علم‌شناختی
۴۱	راه‌حل نهایی
۴۱	تعیین جایگاه واقعی علم در هندسه معرفت دینی
۴۲	درک نسبت صحیح علم و عالم
۴۳	تعامل علم و دین از منظر واقع‌گرایی انتقادی
۴۳	تلافی (CONTACT)
۴۴	بازی مشترک علم و دین در پس زمینه پیشرفت
۴۶	تأیید (CONFIRMATION)
۴۹	راهبرد توسعه دین
۵۳	نتیجه‌گیری
۵۵	منابع



خلاصه

جهان‌بینی‌های هادی الگوهای پیشرفت دینی، لاجرم از پیش‌فرض‌ها^۱ و آکسیوم‌های^۲ دینی ارتزاق می‌کنند. این پیش‌فرض‌ها به‌طور معمول از جنس باورهای آدمیان است. در حوزه دین‌داری، به‌ویژه دین‌داری در معرض امر مدیریت اجتماعی و سیاسی، این باورها، ساختار کلی کلام و الهیات دینی را شکل می‌دهند؛ بنابراین به نظر می‌رسد باید سرخط ورود به تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را در این بخش جستجو کرد تا بتوان تحولی عمیق و ماندگار را رقم زد.

توسعه و پیشرفت در دنیای امروز بسیار متأثر از عقل بشری است. واقعیت این است که دنیای مدرن با پشت‌کردن به وحی و شهود شکل گرفته است؛ در عین حال در قرآن کریم کمتر واژه‌ای به اندازه عقل و علم تکرار شده است. این دو واژه در تعابیر قرآنی با حفظ هویت جهان‌شناختی، همه مراتب علم و عقل را فرامی‌گیرند و به عقل و علم ابزاری و تجربی محدود و مقید نمی‌شوند. اکنون توجه به این پرسش لازم است که آیا چنین

تصویری که دین از عقل ساخته است، در محتوای الگوی اسلامی ما جاری هست از این‌رو برای تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ما نیازمند آنیم که نگاه خویش را در مبانی اندیشگی بازخوانی کنیم تا بتوانیم دنیای نوینی را در تحقق این پیشرفت شکل دهیم که محور آن امر مبرم «تحول» است، در این صورت برای تحقق چنین پیشرفتی از پیش‌فرض‌ها باید آغازید.

باب منحصربه‌فرد ورود به امر مبارک نظریه‌پردازی در حوزه پیشرفت، همین تغییر نگاه معرفت‌شناسانه است؛ یعنی توجه عمیق به فلسفه‌های درجه دومی که پیش‌فرض‌ها را می‌کاود. درد مزمّن اکنون ما این است که به الزامات این باب ورودی به میزان کافی



«خودآگاه» نشده‌ایم و طرح و برنامه‌ای جدی برای آن نداریم و هنوز هیچ نهادی در قالب عزمی ملی متکفل این امر عظیم و حیاتی نشده است.

به نظر می‌رسد در ساختار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی ما هنوز اراده واقعی و حقیقی معطوف به پیشرفت کشور شکل نگرفته است چراکه هنوز عقلانیت معطوف به این پیشرفت بر کرسی ننشسته است.

ما دچار بحران بی‌فلسفگی در حوزه فلسفه پیشرفت هستیم، به‌ویژه هنگامی که باید به الگوی اسلامی ایرانی آن بیندیشیم! الگویی که متکی بر فلسفه تأسیسی اسلامی ایرانی علم باشد.

به‌علاوه، مهم‌ترین بازسازی در یک جامعه دینی باید در کلام دینی صورت پذیرد و احیای فکر دینی در عمیق‌ترین معنایش در حوزه کلام طرح و محقق شود. کلام دینی از پیش‌فرض‌های برون‌دینی متأثر می‌شود. حال اگر بخواهیم در یک جامعه دینی احیایی به وجود بیاوریم، تنها راهش این است که دین‌داری خود را تصحیح کنیم و به سرچشمه‌های ناب آن بازگردیم؛ همان‌که در ادبیات انقلاب به آن اسلام ناب محمدی (ص) اطلاق می‌گردد. بدون اصلاح دینی، به اصلاح سیاسی و اجتماعی نیز موفق نمی‌شویم، از این‌رو، باید بر کلام دینی توجه زیادی مصروف داشت.

و در چنین الگویی برای پیشرفت، برای تحقق علم دینی معطوف به پیشرفت و درک صحیح آن، هم باید به تصحیح نگاه ما به دین و هم به اصلاح نگاه ما به علم توجه و عزم جدی داشت.

واقع‌گرایی انتقادی^۱، یعنی درک ظرفیت ذهن برای مرتبط ساختن ما به جهان واقعی - به نحوی همواره موقتی و روبه‌جلو و کمال - در این میان می‌تواند مورد توجه باشد.

این نظریه مدعی است شناخت ما، چه علمی و چه دینی، ممکن است به‌طرف یک جهان واقعی، خواه کیهان خواه خدا، متوجه باشد؛ اما به‌گونه‌ای دقیق، به‌علت اینکه خدا و کیهان همواره بزرگ‌تر از آن‌اند که ذهن انسانی بر آن‌ها احاطه پیدا کند، افکار ما، چه در علم و چه در دین، همواره در معرض تصحیح‌اند.

با این پیش‌فرض، یک روش کلامی می‌پذیرد که شعارها، اندیشه‌ها و تفسیرهای دینی ما همواره نیاز به تصحیح دارند. در الهیات شیعی، آنچه در چند سده گذشته در الهیات

1. critical realism



صدرایی و مطالعات کلامی رویداد و ظهور اندیشمندانی چون علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره)، آن را درزمینه‌های نظری و عملی تسهیل کرد، حاصل چنین حادثه مبارکی است. این فرایند امروزه با عنوان «احیای فکر دینی» در ادبیات ما شناخته می‌شود. درنهایت، برای تحقق تمدن اسلامی در عصر حاضر، حداقل کاری که می‌توان کرد، یکی تحول پیش‌فرض‌های کلامی نسبت به مؤلفه‌های تمدن‌ساز، دیگری بازشناسی و احیای فکر دینی در هویتی زنده و زندگی‌ساز، طراحی نظام جامع و شناور تعلیم و تربیت به‌مثابه بستر فلاح انسان و جامعه و درنهایت مبنا قرار گرفتن دانش، عقلانیت فرهنگی و حنیفیت است. چنین تمدنی نه در طی یک فرایند قسری، بلکه بر پایه‌ی بستر نرمی که از پیش سامان یافته است، امکان تحقق می‌یابد. در این رهگذر ما به یک متاپارادایم و یا یک پارادایم و پیش‌فرض فراتر از پارادایم‌های موجود نیازمندیم که اکنون وجود ندارد و باید آفریده شود.



مقدمه

الگوی دین‌شناختی پیشرفت بیش از آنکه پیش‌تر تصور می‌رفت به حوزه کلام دینی مرتبط است؛ حوزه‌ای که آکنده از پیش‌فرض‌ها و انتظارات آدمی از دین است و اصلی‌ترین وظیفه آن دفاع عقلانی از دین و توجه به جنبه‌های بیرون دینی آن است. کلام و فلسفه جاری در اذهان اندیشمندان دینی ما هنوز به تمام قامت در این بخش وارد نشده است. واقعیت این است که فلسفه ما، در مورد انسان و به‌خصوص تاریخ و جامعه، بسیار دست‌خالی و ساکت است، اما همین فلسفه تا با ایدئولوژی‌های رقیب - به‌ویژه مارکسیسم و در این سال‌ها لیبرالیسم - مواجه می‌شود، به مسائل جدیدی می‌اندیشد و درهای تازه‌ای در باب انسان و جامعه به روی خود می‌گشاید؛ اما این هنوز آغاز راه است. سوگوارانه باید گفت در مقایسه با آنچه در فلسفه غرب اتفاق افتاد، فلسفه ما بسیار راکد به نظر می‌رسد. این واقعیت شامل فلسفه تحول و پیشرفت نیز می‌شود.

درست است که ما با مسائل متعدد سیاسی، اقتصادی، فقهی و حقوقی و علمی، فنی و تکنیکی روبه‌رویم، اما مسائل ما صرفاً سیاسی، اقتصادی، فقهی و حقوقی و فنی و تکنیکی نیست. کشور ما اکنون نیازمند یک بازبینی و تجدیدنظر اساسی در مسیری است که تاکنون طی کرده است. ما نیازمند یک گفتمان نظری و معرفتی تازه هستیم. تنها در این صورت است که می‌توانیم به ظهور پاره‌ای از تحولات بنیادی علمی، فناورانه و معطوف به پیشرفت در جامعه امیدوار باشیم.

چنین گفتمان معرفتی نوینی در حقیقت زاویه دید و مفروضات ارزشی، شناختی و جهان‌بینی¹ و منظر و دیدگاهی که از آن به جهان می‌نگریم را دستخوش امر مبارکی به نام «تحول» قرار می‌دهد. تحول نیز در مقیاس‌های رایج امروزی و وابستگی عمیق سپهرهای اطلاعاتی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نمی‌تواند تکینه و مجزا از دیگر بخش‌ها

1. worldview



عمل کند. به تعبیری دیگر، تحول مؤثر وقتی ممکن است و یا وقتی روی می‌دهد که به‌طور طبیعی در ضمن یک رویداد سامان‌مند شکل بگیرد.

از این رو، از نیازمندی‌های بایسته طراحی الگوی اسلامی، ایرانی پیشرفت، طراحی یک جهان‌بینی یکپارچه و متحد و هم‌ساز است؛ لایه‌ای مفهومی که در پی اجماع و وفاقی شناختی پیرامون مباحث نظری و تبیین و تعریف انسان و جامعه توسعه‌یافته و پیشرفته شکل می‌گیرد و برحسب آرمان‌های برگزیده و همچنین واقعیات منطقه‌ای و جهانی می‌توان آن را عملیاتی کرد تا بتواند در عرصه‌های واقعی برنامه‌ریزی و عرصه‌های عمومی و اجتماعی به اجماعی با قابلیت گسترش جهانی و تمدنی دست یابد. در واقع هر الگوی پیشرفت را باید در چارچوب مفروضات کلان یک پیش‌فرض مادر و یا یک متاپارادایم طراحی نمود. در این طراحی و یا در حقیقت مهندسی کلامی، همزمان به جنبه‌های واقعی و عینی و نیز به ملاحظات آرمان‌گرایانه توجه می‌شود.

به بیان دیگر، فرایند تحقق مفهوم پیشرفت نیازمند یک الگوی مفهومی^۱ و شناختی است که قابلیت ایجاد اجماع نظری و نیز تلفیق پارادایم‌های علمی را با جهان‌بینی اسلامی‌شیعی داشته باشد.

اما در این مرحله پرسش‌های اساسی‌ای وجود دارد که بی‌پاسخ گفتن به آن‌ها به‌درستی نمی‌توان از منظر الهیات اسلامی‌شیعی از الگوی موردنظر سخن گفت. برخی از این پرسش‌ها عبارت‌اند از:

به لحاظ مفهومی، متاپارادایمی که الگوی اسلامی، ایرانی پیشرفت از آن الهام می‌گیرد کدام است و ویژگی‌های برجسته آن چیست؟

آیا این متاپارادایم بیشتر فلسفی است یا عرفانی؟ دینی است یا علمی؟ مکانیکی است یا ارگانیکی؟ (نادری فارسانی، ۱۳۸۹).

و به لحاظ عینی، برداشت‌های کلان جاری از مفهوم پیشرفت در ایران کدام‌اند؟

آیا تلاشی برای هم‌گرایی و ایجاد اجماع مفهومی در این باب صورت گرفته است؟

و در نهایت آیا به‌طور اساسی بدون طراحی مدل پیشرفت و نیز بدون داشتن مدل تلفیق‌کننده اصول و مبانی بنیادی جهان‌بینی مطلوب در حوزه برنامه‌ریزی و اجرا می‌توان به موفقیت برنامه‌های توسعه‌امیدی داشت؟



پیش فرض‌های کلامی

جهان‌بینی‌های هادی الگوهای پیشرفت، لاجرم از پیش فرض‌ها و آکسیوم‌های^۱ دینی ارتزاق می‌کنند؛ و این پیش فرض‌ها به‌طور معمول از جنس باورهای آدمیان است. در حوزه دین‌داری، به‌ویژه دین‌داری در معرض امر مدیریت اجتماعی و سیاسی، این باورها، ساختار کلی کلام و الهیات دینی را شکل می‌دهند؛ و جالب آنکه در الهیات اسلامی-شیعی، این کلام در کنار فهم و بیان معانی و مفاهیم الفاظ بکار رفته در گزاره‌های دینی، عهده‌دار کشف و ارائه نظام عقیدتی دینی، با مقایسه با دیگر ادیان و با استخراج یک مدل و سامانه از متون دینی است. در این مرحله است که مدل به‌دست‌آمده ارتباط وثیق خویش را با پیش فرض‌ها و باورهای پیشینی دینی نشان می‌دهد.

الهیات دینی در ضمن به تبیین همین نظام عقیدتی در چهار مرحله می‌پردازد:

الف- اثبات معقولیت گزاره‌های دینی؛

ب- نشان دادن سازگاری و هماهنگی درونی گزاره‌های دینی؛

ج- تفسیر آن گزاره‌ها در پرتو معارف بشری (بعد نظری)؛

د- توجیه گزاره‌های دینی با توجه به مشکلات عملی (بعد عملی)؛

که در تمامی این چهار مرحله نیز از همان جهان‌بینی سود می‌جوید. حتی در دفاع از دین و نیز حمله به دیدگاه‌های ادیان رقیب و نقد و بررسی آن‌ها، از این قاعده مستثنا نیست. این پیش فرض‌ها در ادبیات کلامی به‌عنوان آکسیوم و یا اصل بنیان‌گذاری شده شناخته می‌شوند.

اگر بپذیریم پیش فرض، درکی است که نه می‌توان آن را تعریف کرد و نه می‌توان آن را ثابت کرد. (مانند نقطه در هندسه تحلیلی) و بنابراین در حوزه دانش، انسان فرض می‌کند چون حقیقت را نمی‌داند، آکسیوم را می‌پذیرد، آیا این آکسیوم‌ها می‌توانند مبنایی قابل‌اتکا برای الگویی کلیدی چون الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و یا هر پدیده کلامی دیگر باشند؟

از سویی، هنگامی که از «اصل» سخن می‌گوییم بیشتر به درک بشر از طبیعت که به نظر حقیقی برسد ولی قابل اثبات نباشد، اشاره می‌کنیم. (مانند اصل بقای انرژی/ ماده و انرژی) از این‌رو نسبت علم جدید، اصل و آکسیوم به این‌گونه ترسیم می‌شود که در هر می که به



علم جدید منجر می‌شود آکسیوم به‌عنوان قاعده و بر روی آن اصل قرار می‌گیرد. بر طبق این نظریه امروزه رابطه‌ای حقیقی بین هنر و علم امروز و عرفان امروز وجود ندارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد با قبول آکسیوم هرگز به حقیقت نخواهیم رسید. از این رو اینک نیاز به علمی داریم که بر آکسیوم‌ها استوار نباشد. به‌عنوان نمونه علم دینامیک که از رفتار طبیعت الگو گرفته و بنیاد آن شکل گرفته است. دینامیک فرمول آفرینش نیز از اعمالی که در طبیعت به وجود می‌آید سرچشمه می‌گیرند، نه آکسیوم‌های موجود در علم امروز و ما بر اساس پیش‌فرض‌های خویش آن را تفسیر می‌کنیم. البته باید دانست که این پیش‌فرض قابل دفاع است که: «اصول و آکسیوم‌های موجود در علم و ریاضیات امروز باعث ضعف این علوم شده است.» اما نحوه مواجهه با آن و بازسازی این پیش‌فرض به‌اندازه کافی روشن‌مند نیست و سرشار از آشفتگی است. در این رابطه باید دانست که مسأله ما حذف آکسیوم‌ها نیست، بلکه بازخوانی آن‌ها و توجه به آکسیوم فراتر جایگزین که پلورالیسم معرفتی، بخشی از آن را تأمین می‌کند، است. اکنون این پرسش مهم وجود دارد که آیا حذف آکسیوم‌ها ممکن است؟ آیا تصور انسان و جوامع انسانی بدون پیش‌فرض ممکن است؟ در ادامه خواهیم دید که چگونه یک متاپارادایم حداقل باید دربردارنده ارتباط هم‌زمان و هماهنگ میان توسعه دانش، عقلانیت زیسته و احیای فکر دینی باشد و مدل آن را توصیف کند و بگوید چرا نباید به کنار گذاشتن مبنایی آکسیوم‌ها و پارادایم‌ها اندیشید.

بازخوانی حوزه پیش‌فرض‌ها

آیا آکسیوم‌های حوزه دانش و به‌تبع آن، حوزه پیشرفت می‌توانند دینی باشند؟ در اینجا یادآوری این نکته ضروری است که سکولاریسم، بیان‌کننده نوعی تفکر عرفی است که بر اساس آن به دنیا و امور دنیوی از زاویه‌ای مستقل از دین نگریسته می‌شود؛ اما گاهی تلاش می‌شود در حوزه مطالعات علم و دین، این تعریف به این‌گونه بازخوانی شود: «اعتقاد به این که قوانین، آموزش و امور اجتماعی باید بیش‌تر از آن که بر مذهب استوار باشد، بر داده‌های علمی بنا شود.» که در واقع یک خلط فلسفی است. چراکه آنچه در سکولاریسم غلبه دارد عرفی‌گرایی است، نه علم‌گرایی؛ که از سویی به الزام، همه رویکردهایش در عمل، عالمانه نیست و از سوی دیگر همه آنچه بر داده‌های علمی بنا



می‌شود به الزام سکولار نیست.

از این رو در عمل نمی‌توان گفت که یکی از اصلی‌ترین بنیان‌های سکولاریسم علم‌گرایی است. حتی مبانی دیگری را نیز که برای آن بر شمرده‌اند، مانند عقل‌گرایی و انسان‌محوری نیز شامل همین مغالطه است.

از سویی هیچ علمی از پیش فرض‌های متافیزیکی خالی نیست. پس می‌توان گفت که در جهان امروز هم علمی به نام علم سکولار وجود دارد و هم علمی به نام علم غیرسکولار مطرح است و معنا دارد که هر دو علم هستند، منتها با پیش فرض‌هایی متفاوت؛ و از این رو است که سال‌های اخیر به مسئله علم دینی و علم غیردینی توجه شده است و سعی گردیده در محافل علمی از دینی کردن علوم سخن به میان آورند و در خصوص آن نشست‌های علمی برگزار نمایند که یکی از این کنفرانس‌ها در سال ۱۹۹۸ در کانادا با عنوان «علم در یک زمینه خداپاورانه»^۱ برگزار شد.

بنابراین، در تمام علوم، دو جنبه وجود دارد که یک جنبه متشکل از واقعیات طبیعت یا حقایق است، جنبه دیگر دیدگاه انسانی است که این حقایق را می‌فهمد و طبقه‌بندی می‌کند و آن‌ها را در قالب نظریه‌ها می‌ریزد و بعضی مفاهیم را تدوین می‌کند، این دو جنبه را باید از هم تفکیک نمود. تا آنجا که به حقایق مربوط می‌شود، آن‌ها جهان‌شمول‌اند؛ یعنی نه دینی‌اند و نه غیردینی، نه شرقی‌اند و نه غربی؛ اما آنجا که دیدگاه انسانی مطرح می‌شود و با جهان‌بینی‌ها و پیش‌فرض‌های متافیزیکی خاصی طبقه‌بندی و تدوین می‌شوند، ما شاهد وقوع چنین شکاف‌هایی خواهیم بود. چراکه علم تحت سیطره ایدئولوژی و تفکری متافیزیکی و جهان‌بینی‌ای خاص است و هرگز از این امر جدا نیست و این موضوع خود را به‌وضوح در نتایج و کاربردهایشان نشان می‌دهد.^۲

در اینجا مطالعات تاریخی نیز شواهدی از یک تحول پارادایمی را گزارش می‌کنند. این شواهد حاکی از این واقعیت هستند که عصری که ما در حال حاضر در آن زندگی می‌کنیم، یعنی در آغاز هزاره سوم، از نگاه کلامی عصری هیجان‌انگیز محسوب می‌شود. هیجان‌انگیز به این دلیل که نظرات و دیدگاه‌های طرح‌شده در حوزه‌های متنوع کلامی بسیار بیشتر از همیشه و به شکلی مداوم طرح‌شده و در عرصه اندیشه عمومی تحریک‌کننده ذهن شده

1. SCIENCE IN CONTEXT

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: ۱- نسبت دین و دنیا، جوادی‌آملی؛

۲- از علم سکولار تا علم دینی، مهدی گلشنی؛

۳- ده گفتار، مرتضی مطهری.



است. باین حال، همزمان هزینه‌های تولید داده‌ها و اطلاعات مرتبط با مطالعات کلامی به سرعت در حال تمرکز و کاهش است. این تولیدات توسط روش‌های متنوع تکثیر اصطلاحات، مفاهیم، مدل‌ها، تئوری‌ها، رشته‌ها و نیز در قالب مقالات متعدد، مجلات تخصصی و کتاب‌های گوناگون وارد عرصه عمومی دانش بین‌رشته‌ای مرتبط با الهیات دینی می‌شوند و به اشاعه تفکری منجر می‌شوند که در شکل جورچین‌های مختلف کنار هم قرار گرفته و سبکی متفاوت را موجب می‌شوند.

به نظر می‌رسد این فرایند جهانی است. در حوزه الهیات و علم خدانشناسی مسیحی نیز این روند به سمت واگرایی فکری بیشتر به خصوص در دوران پسابارث^۱ که رستگاری در گرو تجلی راستین خداوند می‌داند، پیش می‌رود. در این دوران دیگر الهیات و اخلاق رایج مسیحی بدون اجماع شده است. از این رو الهیات تصویری مشابه آنچه در علوم اجتماعی ارائه می‌کند، از خود نشان می‌دهد؛ از جمله فلسفه خود را که با همه تعهدات فکری‌ای که دارد، در پس‌زمینه اجتماعی و تاریخی وسیع‌تری به کار می‌گیرد.

از یک دیدگاه وجود بحران در الهیات مسیحی و تعمیق روند سکولاریزاسیون (و سکولار زدایی همزمان الهیات) و وجود بحث: قطع ارتباط با کلیسا در الهیات مسیحی و از سوی دیگر بروز نشانه‌های بسیاری از به رسمیت شناختن نیاز به الهیات جانشین، مطرح است. تعلیمات دینی در این مرحله به طور فزاینده‌ای به پس‌زمینه‌سازی فرهنگی از الهیات و نزدیک ساختن آن به مشارکت در مسائل اجتماعی و سیاسی زمان توجه می‌دهد.

حال اگر بخواهیم با در نظر گرفتن روش‌های شناخته‌شده‌ای با عنوان «فرانظریه»^۲ و یا «فراعلم»^۳؛ به تحلیل کلامی و درون‌علمی پدیده پیشرفت پردازیم؛ نیازمند آن هستیم که به دقت با شناسایی الگوهای مفهومی اساسی و با تلاش برای هدایت همزمان و تطبیقی دیدگاه‌ها، مسیرهای فکری گوناگون در الهیات حوزه پیشرفت تبیین نماییم. این ایده کلامی به نحو عام می‌تواند هم در الهیات مسیحی و هم اسلامی‌شععی به کار گرفته شود. مفاهیمی چون حقیقت، رشد، عقلانیت فرهنگی، حقیقت برتر^۴، حقیقت متعالی^۵، روح^۶،

1. post-Barth

2. meta-theory

3. meta-science

4. IMMANENT TRUTH

5. TRANSCENDENT TRUTH

6. LOGOS (Spirit)



تفسیر روحانی جهان^۱، فرهنگ^۲، طبیعت^۳ و متاپارادایم در الهیات^۴ می‌تواند کلیدواژه‌های مشترک این دسته مطالعات باشد.

در این راستا باید به اهمیت نکات ذیل توجه کافی نمود:

۱. متکلمانی که به تفسیری روحانی از جهان باور دارند در هزاره سوم باید به این نکته توجه کنند که انعطاف‌ناپذیری بیش‌ازحد در تفسیر کتب مقدس، منجر به خیال‌بافی، تفسیر به رأی و تعیین علمی و یا حذف متافیزیکی خدایی که متکلمان دیگر تصویر می‌کنند، خواهد شد؛ خدایی که به میزان قابل توجهی معنی و تأثیر خویش از دست می‌دهد و در نتیجه از پرداختن به‌طور مؤثر به دل‌مشغولی و ابهامات معنوی و نیازهای زمان باز خواهد ماند.

۲. متکلمان فرهنگ‌گرا، به‌نوبه‌خود، ممکن است به‌احتمال بسیار زیاد، منعکس‌کننده جنبه‌های به‌طور کامل «انسانی» و «این‌جهانی» مفهوم خداوند باشند که دیر یا زود به ورطه تفسیرهای شخصی و منحصربه‌فرد در مورد انسان و ویژگی‌های اجتماعی موردنیاز این عصر، خواسته‌ها، علایق او خواهند افتاد؛ که البته این روش، ارائه ایده‌ای بسیار نامنسجم و ناتوان از فهم و تفسیر قدرت عالی و خالقیت خدا خواهد بود.

۳. متکلمان طبیعت‌گرا نیازمند این‌اند که با در نظر گرفتن این مفهوم که خدا است که در شرایط پیچیده طبیعی و علمی، به‌طور کامل در متن طبیعت حضور دارد، مراقب این مخاطره باشند که در روندی طبیعی فهم ما از خداوند، در معرض تبدیل شدن به یک موجود بی‌چهره و بی‌صورت خواهد بود؛ خدایی که هیچ ارزش واقعی شخصی و یا اهمیتی برای انسان‌ها به‌ویژه در مورد مسائل آینده از جمله روح و جهان آخرت نخواهد داشت.

۴. متکلمان عینی‌نیازمند این هستند که به یاد داشته باشند که این علم کلام است که تلاش می‌کند تا توضیح دهد که فهم خدا و خلقت تنها از راه غیرشخصی و محاسبه عقل، خدانشناسی‌ای ناقص است. نکته دیگر و به همان اندازه مهم این است که باید درکی روشن از مسیر غیرعقلانی (ذهنی) و در حقیقت فراعقلانی تجربه احساس امر متعالی و بیان رمز و راز خداوندی داشت و پذیرفت که این فهم عارفانه نیز بخشی از حقیقت است؛ چیزی که دالان سرد خرد به‌طور واقعی نمی‌تواند آن را در خود جای دهد.

۵. تا آنجا که به جمع همزمان واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی مربوط می‌شود، برخی متکلمان با

1. A spiritual interpretation of the world

2. NOMOS (Culture)

3. PHYSIS (Nature)

4. Meta-paradigms in theology



بتوانند درک دنیوی تری از زندگی معنوی و روحانی انسان داشته باشند؛ و به‌طور مشابه، متکلمانی دیگر ممکن است نیازمند تلقی روحانی‌تر و معنوی‌تری از خداوند باشند، آن‌ها باید به خود یادآوری کنند که در درجه اول متکلمند و نه فیلسوف و یا طالع‌بین. کلام دینی در کشاکش میان تعصب^۱ و شک و تردید^۲ است که شکل می‌گیرد، از این‌رو به بسیاری از جنبه‌های متنوع در این بخش باید همزمان توجه نمود. نمونه‌هایی از این روند را نیز می‌توان در الهیات مسیحی معاصر به‌روشنی دید (Pietersen, 2001). چنین وضعیتی در الهیات معطوف به پیشرفت نیز جاری است. برای سامان‌دهی درست پیش‌فرض‌های مربوط به آن نیز چنین کشاکشی وجود دارد که با مطالعات هنجاری می‌توان بدان پرداخت.

برخی جنبه‌های مؤثر بر پیش‌فرض‌ها

الهیات مسیحی

در تمدن جدید که پس از رنسانس مضمونی الحادی یافت در عمل، کلام و الهیات جاری یهودی/مسیحی مبنای انتخاب و یا عدم انتخاب آموزه‌ها و پارادایم‌های پذیرفته‌شده در امر توسعه قرار گرفته است.

به همین دلیل و به‌طور معمول توصیف موجود از خداوند در این الهیات، تصویری را از هستی به‌دست می‌دهد که گویا قدرت و خلاقیت او تاب‌تدبیر جهان را ندارد.

در این حوزه در عمل، الهیات اسلامی و به‌ویژه شیعی حضور نداشته است. این امر بیش‌تر به این دلیل بوده است که متکلمین اسلامی، از دایره تحولات بنیادین مغرب‌زمین بیرون مانده‌اند. در الهیات یهودی/مسیحی، خداوند به‌طور دقیق نمی‌داند جهان چگونه شکوفا می‌شود. «جهان قادر به خودسازمان‌دهی، قطعاً [جهانی] کامل‌تر است؛ [آن] جهانی است که در مقایسه با جهانی که به‌صورت منفعل در دستان یک خالق در نظر گرفته می‌شود، هستی قوی‌تر دارد» (هات، ۱۳۸۲: ۲۷۴).

اما حقیقت این است که این ما هستیم که «نمی‌دانیم» و این جهل خودمان را به خداوند نسبت می‌دهیم.

در این تصویر، «حتی دین و الهیات نیز قادر نیستند «هدف» اشیا را با چیزی که جوهر



و وضوح داشته باشد، توضیح دهند» (همان: ۳۰۴).
قرآن کریم این واقعیت را به این گونه گزارش می‌دهد: «و یهودیان گفتند: دست خدا بسته است - دست‌های خودشان بسته و بی‌اقتدار باد و به سزای آنچه گفتند لعنت بر آنان باد - بلکه هر دودست خدا باز است و قدرتش بی‌کران. هر گونه بخواهد می‌بخشد...»^۱

الهیات اسلامی / شیعی

الهیات اسلامی / شیعی، بر پیش‌فرض‌هایی چند در حوزه علم و دین، رشد و پیشرفت مبتنی است از جمله اصالت داشتن حقیقت و توصیه جدی بر کشف آن: «آیا کسانی که می‌دانند (خدا را می‌شناسند) و کسانی که نمی‌دانند (خدا را نمی‌شناسند) برابرند؟»^۲
ادیان ابراهیمی از جمله اسلام متکی بر اصل حنیفی‌اند که در آن عنصر حقیقت بسیار پررنگ است و آدمیان را هم‌زمان به حقیقت‌گرایی در نظر و نیز حق‌گرایی در عمل توصیه و ترغیب می‌کند که در آن اعتدال در مشی و میانه‌روی و پرهیز از افراط و تفریط بر محور حق و حقیقت است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۲۰-۳۱۸).

این پیش‌فرض هم‌زمان در بردارنده دو پیش‌فرض بنیادی نیز هست:

۱- «حقیقت» اصالت دارد.

۲- «تمام» حقیقت اصالت دارد.

این حقایق می‌توانند علمی، فلسفی، عرفانی و وحیانی و... باشند؛ و در حقیقت دانش، دانستن این حقیقت‌ها است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که کشف این حقیقت‌ها عملی دینی محسوب می‌شود، چراکه خداوند ما را به کشف و فهم این حقایق فراخوانده است یعنی علم حقیقت‌گرا دینی است و مطلوب خداوند است.

و این یعنی، هر عملی که هدف آن «جستار حقیقت» باشد، دینی و مطلوب خداوند است. از سوی دیگر خداوند ما را به حضور متعهدانه در تغییر و تحول هستی و جوامع بشری فراخوانده است: «خداوند سرنوشت هیچ ملتی را دگرگون نخواهد کرد مگر آنکه آنان خودشان (نه سرنوشت خودشان) را دگرگون کنند.»^۳ در این نگرش، اسلام الهیاتی را سامان می‌دهد که هر تحولی در سرنوشت آدمی منوط به تغییر و تحول در اندیشه و

۱. «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» (مانده: ۶۴)

۲. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹)

۳. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ» (رعد (۱۳)، آیه ۱۱)



نگاه آنان است، چیزی که در ادبیات گفتگوی علم و دین به تغییر پارادایم، پیش فرض و یا الگو تعبیر می شود.

به علاوه در اندیشه دینی، مشیت خداوند به مشیت آدمی تعلق می گیرد؛ یعنی: خدا می خواهد که ما کارها را با اختیار خودمان انجام دهیم؛ بنابراین حتی انسان می تواند دایره اختیارش را گسترش دهد، جبرهای پیرامونش را رهبری و مدیریت کرده و با استخدام و مدیریت آن ها جهان را تغییر دهد و مهندسی کند و حتی جبرها را به ابزاری برای اعمال اختیارش تبدیل کند؛ مانند به کارگیری قوانین فیزیکی، شیمیایی، طبیعی، اجتماعی و روان شناختی.

در الهیات شیعی، خداوند جهان را با قوانین و سنت های الهی به واقع موجود، تدبیر می کند و خود در جزء این تدبیر حضور دارد.

پیش فرض هادی: نسبت عقل و دین

توسعه و پیشرفت در دنیای امروز بسیار متأثر از عقل بشری است. واقعیت این است که دنیای مدرن با پشت کردن به وحی و شهود شکل گرفته است و روشنگری، خود را از افق همین عقل بشری آغاز می کند، در حالی که فیلسوفان ماقبل مدرن، بخش قابل توجه مباحث خود را متوجه شهودهای عقلانی و وحی می کردند؛ اما در فلسفه های راسیونالیستی و عقل گرا که در دنیای مدرن شکل گرفت، این مبحث به حاشیه رانده شد. کانت با توجه به همین مسئله بود که با صراحت به انکار شهود عقلی پرداخت و در نتیجه ارتباط مفاهیم عقلی را با دنیای خارج گسسته و قطع شده دانست. او این دسته از مفاهیم را که قابل تقلیل به افق حس نبودند، به جای آن که چراغ خارج بداند، حجاب آن دانست و در نتیجه شکاکیت ساختاری را در متن معرفت و آگاهی بشر وارد ساخت. در اندیشه کانت، عقل مفهومی از روشنگری در مورد جهان خارج بازماند و تأملات فلسفی در چارچوب مفاهیم ذهنی محدود شد و به این ترتیب، هستی شناسی و انتولوژی و به معرفت شناسی و اپیستمولوژی مبدل گشت.

به موازات تضعیف عقل گرایی، حس گرایی که نظر به ابعاد عملی زندگی و زیست داشت رشد می کرد. در قرن نوزدهم، حس گرایان پرچم روشنگری در مورد جهان خارج را به دوش گرفتند. در ابتدا کوشیدند تا جهان خارج را با روش استقرایی روشن کنند. قرن نوزدهم، قرن



مکتب‌سازی‌ها و یا ایدئولوژی‌های علمی است. آگوست کنت و مارکس درباره همه اموری که قبل از آن عقل قدسی یا عقل متافیزیکی و عقل عملی در مورد آن‌ها داوری می‌کردند به داوری نشستند. اگر انبیا درباره مبدأ و معاد سخن می‌گفتند و متافیزیسین‌ها به اثبات جهان مجرد و غیرمادی می‌پرداختند، اینک آنان از ماتریالیسم دیالکتیک یا از مادی بودن همه اجزای عالم، سخن می‌گفتند و به انکار ابعاد فوق طبیعی جهان می‌پرداختند. هبوط انسان از ابعاد متعالی هستی به عالم طبیعی و دنیوی، اینک به صورت داستان سقوط او از درختان جنگلی تعریف می‌شد. کنت تفکر دینی و متافیزیکی را مربوط به دو مقطع کودکی و نوجوانی بشر می‌خواند و آنگاه خود نظیر حواریون عیسی برای امپراتوران، نامه می‌نگاشت و از آنان می‌خواست تا به معبد بزرگ جدید که همان علم و دانش تجربی بود و به بزرگ کاهن این معبد که خود او بود، ایمان آورند. او از عقل جزئی - تجربی که اینک صورت استقرایی پیدا کرده بود، انتظار داشت که کارکردهای وحیانی و متافیزیکی را داشته باشد. دورکیم در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، هنوز به دنبال آن بود که اخلاق علمی را به عنوان عنصری بدیل و جایگزین برای اخلاق دینی قرار دهد.

اما این پایان راه نبود. عقل ابزاری حتی اگر به عنوان دانش علمی به راستی ارزش جهان شناختی خود را حفظ می‌کرد، هرگز نمی‌توانست به بسیاری از پرسش‌های بنیادین وجود انسان پاسخ دهد؛ پرسش‌هایی که درباره آغاز و انجام انسان و جهان، زندگی و مرگ، هستی و نیستی او هستند و جهت، هدف، بایدها و نبایدها و فضیلت‌ها و رذیلت‌ها را در معرض نظر خود قرار می‌دهند. آدمی در طول حیات خود با این پرسش‌ها از سر تفنن و به هنگام فراغت مواجه نمی‌شود. این پرسش‌ها از من وجود او برخاسته و همواره با او هستند و او همیشه به تناسب پاسخی که به آن‌ها می‌دهد، زندگی می‌کند. انسان ناگزیر از پاسخ به آن‌هاست و کسی که از سر تحقیق به آن‌ها پاسخ ندهد، از مواجهه مستقیم با آن‌ها می‌گریزد. موضوع این پرسش‌ها از محدوده دید و زاویه نظر عقل ابزاری، بیرون هستند و بخشی از آن‌ها مربوط به عقل متافیزیکی و بخشی دیگر مربوط به عقل عملی است. ماکس وبر با توجه به محدودیت عقلانیت ابزاری و ناتوانی آن، از پاسخ‌گویی به این‌گونه پرسش‌ها، دنیای مدرن را به دلیل فاقد بودن عنصر متافیزیکی، فاقد معیار و میزان در مورد این مسائل می‌خواند و در نتیجه پیروی هر کس را از شیطان خود تجویز می‌کند. دنیای مدرن پس از تأمل در ساختار درونی عقل ابزاری، اینک نه تنها به محدودیت‌های



بیرونی علم مدرن که محصول این نوع عقلانیت است، پی برده، بلکه در استقلال درونی این عقل، در قبال حوزه‌های طبیعی و تجربی زندگی، تردید کرده و ارزش معرفتی آن در مورد همین محدوده را نیز انکار می‌کند و با این تردید و انکار، روشنگری مدرن، آخرین امیدهای خود را از دست داده و به دنبال آن، مباحث پست‌مدرن فرصت بروز و ظهور می‌یابند. راه برون‌رفت از این مشکل، انکار و نفی عقل ابزاری نیست، شناخت وضعیت موجود و آگاهی از نقایص و کاستی‌های عقلانیت ابزاری، گامی لازم، ضروری و درعین حال غیر کافی است. اندیشمندان پست‌مدرن، اغلب به توصیف وضعیت موجود بسنده کرده و آنچه را که فعلیت یافته است به عنوان حقیقتی گریزناپذیر می‌پذیرند. آنان با پذیرش مرجعیت قدرت و اقتدار در برابر علم، روزه‌های امید را برای کشف حقیقت و وصول به آن فرو می‌بندند. جست‌وجوی حقیقت در عرصه‌های نظر و عمل به معنای قبول و به رسمیت شناختن عقل نظری و عملی است. اگر راهی برای خروج از بحران دنیای مدرن باشد، بدون شک از طریق کاوش و جست‌وجوی حقیقت در عرصه‌های مزبور است. با احیای این سلسله از مباحث، فرهنگ و تمدنی شکل می‌گیرد که دیگر به حوزه عقلانیت ابزاری و عرف بسنده نمی‌کند، بلکه از دیگر لایه‌های عقلانیت بهره می‌برد. همین توسعه حوزه اعتبار عقلانیت به حوزه اعتبار پیش‌فرض‌هایی که هادی پیشرفت دینی است نیز سرایت می‌کند. پیامبران خداوند صلوات الله علیهم اجمعین، در نخستین گام، به بارور کردن حیات عقلی انسان‌ها مبادرت می‌ورزیدند و آنان را به سوی آنچه در فطرت و ذاتشان به ودیعت نهاده شده، ارشاد می‌کردند. امیر مؤمنان علی (ع) در این باره می‌فرماید: «خداوند سبحان رسولان خود را برانگیخت و پیامبران خود را پیایی به سوی مردم فرستاد تا از آنان بخواهد، عهد فطرت الهی را ادا کنند و ... تا دفینه‌های عقل‌های آنان را برانگیزانند.»^۱

در قرآن کریم کمتر واژه‌های به‌اندازه عقل و علم تکرار شده است. این دو واژه در تعبیر قرآنی با حفظ هویت جهان‌شناختی، همه مراتب علم و عقل را فرا می‌گیرند و به عقل و علم ابزاری و تجربی محدود و مقید نمی‌شوند.

عقلانیت ابزاری و عرفی که خالی از مرجعیت عقل و وحی است، یعنی عرف سکولار، دو لاشه برجای مانده مدرنیته است و این لاشه بی‌جان را نور عقل است که دیگر بار، حیات زندگی می‌بخشد (پارسانیا، ۱۳۸۱).



بنابراین و از منظری دیگر، تعبیر «نسبت عقل و دین» به‌طور کلی به معانی گوناگونی به کار می‌رود:

الف) عقل به معنای ره‌آوردهای علمی تجربی بشر: اگر عقل به علوم تجربی فروکاسته و تحویل^۱ شود در واقع مطلب فوق به معنای همان رابطه علم و دین است که در جای خود به تفصیل از آن گفتگو می‌شود.

ب) عقل به معنای خرد جزءنگر راسیونالیستی^۲ و یا خردابزاری^۳: این معنا از خرد در برخی از موارد نه تنها با دین، بلکه با خود عقل به معنای دیگری که خواهد آمد در تعارض می‌افتد و علت آن، نه وجود نقص در دین، بلکه به خاطر لنگان بودن این عقل است. عقل ابزاری و جزءنگر در محدوده خرد لازم و مفید است، اما اصالت دادن به آن و حقایق برتر را رها کردن، آفت بزرگی است که گریبان گیر راسیونالیسم^۴ و عقل‌گرایی افراطی مدرن شد. عقل‌گرایی افراطی راسیونالیستی و ابزاری با ارزش‌ها و فضایل معنوی و امور معنوی و کمال آفرین سازگاری ندارد و متوجه برخورداری‌های مادی و جسمانی است و تنها به نیازهای دنیایی انسان می‌اندیشد، از این‌رو گاه با تعالیم دین در تعارض می‌افتد، زیرا در بسیاری از موارد رسیدن به ارزش‌ها و کمالات در گرو فرونهادن بخشی از تمایلات مادی و زمینی است. ج) عقل کل‌نگر توحیدی: چنین خردی نه تنها با دین اندک تعارضی ندارد، بلکه بین دین و عقل به این معنا هرگز جدایی و اصطکاک نیست: «الدین والعقل توأمان» در اسلام عقل - البته عقل قطعی، نه ظنی - یکی از منابع کشف احکام الهی است.

از دیدگاه قرآن یکی از کاستی‌های بزرگ بشریت که او را از دین دور ساخته است عقل‌گریزی است، از این‌رو قرآن مجید در جای‌جای خود انسان‌ها را دعوت به تعقل و ژرف‌اندیشی می‌کند، زیرا در پرتو عقل، عظمت، حقانیت و سودمندی تعالیم انبیا کشف و درک می‌شود تا آنجا که در نصوص اسلامی آمده است: «به واسطه عقل خداوند مورد پرستش قرار می‌گیرد و بهشت به دست می‌آید.»^۵

هدف نهایی دین هدایت و راهنمای و شکوفایی انسان‌ها و قرب الهی و سرای ابدی است و دین اسلام به لحاظ نظری این شکوفایی را هدف گرفته است. عقل در این دین از جایگاه

1. reduced
2. Rationalistic
3. Instrumental Reason
4. Rationalism

۵. «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان...» (اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶)



ویژه‌ای برخوردار است به طوری که ایمان آوردن به این دین به شرط عرضه دلایل عقلی از طرف آن است. به عبارت دیگر این دین، دینی است که به پیروان خود امر می‌کند که همیشه دین‌داری خود را عمق بخشند و در جنبه‌های کلامی و نیز اخلاقی و رفتاری رشد کنند. در حوزه اعتقادی و کلامی این مهم با ارتقای دین‌داری از دین‌داری سطحی و عوامانه به دین‌داری محققانه و عالمانه ممکن می‌شود. برای همین است که بخش اصلی دین - یعنی اصول دین - با توجه به مراتب دانش و شناخت عمومی مسلمانان، تحقیقی است و ایشان مکلفاند به طور دائم سطح این دانش و فهم را ارتقا بخشند (مطهری، علل گرایش به مادی‌گری، بی‌تا: ۵۵ و ۵۶). برخلاف دینی مانند مسیحیت (البته صورت تحریف‌شده و کنونی آن) که از پیروان خود اول ایمان را می‌خواهد و جمله معروف بزرگان آن این است که «ایمان بیاور تا بفهمی». در حالی که اسلام از اساس با این شیوه تفکر سر ناسازگاری دارد. اسلام ما را از پیروی و تقلید در اصول دین منع می‌کند و در مراتب بالاتر از ما می‌خواهد اصول این دین را خودمان به کمک عقل و دلایل عقلی به دست آوریم. ۲۰ که البته این هدف در یک فرایند مستمر و تدریجی و با ارتقا بخشیدن به سطح و عمق معرفت دینی دین‌داران ممکن است. چنان که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «به‌راستی که همه خیر با عقل درک می‌شود و کسی که عقل ندارد، دین نیز ندارد.»^۱

اکنون توجه به این پرسش لازم است که آیا چنین تصویری که دین از عقل ساخته است، در محتوای الگوی اسلامی ما جاری هست؟

در حقیقت عقل نیرویی است که هم به کار فهم می‌آید و هم استدلال‌گر است. همچنین، عقل نیروی نقاد نیز هست. شهود حقایق عقلانی، مانند بدیهیات اولیه و اصول ریاضیات و منطق نیز از کارهای عقل است. در مباحث پیش رو همه این معانی مدنظر هستند. عقل کارکردهای مختلفی دارد. درباره ارتباط عقل و دین، حداقل هفت نقش متفاوت برای عقل قابل تصور است؛ یعنی نقش عقل را حداقل در هفت مقام می‌توان در نظر گرفت: در مقام انتخاب دین؛ در مقام فهم معنای گزاره‌های دینی؛ در مقام استنباط گزاره‌های دینی از متون مقدس؛ در مقام انتظام بخشیدن به آن‌ها؛ در مقام تعلیم گزاره‌های دینی؛ در مقام اثبات گزاره‌های دینی و در مقام دفاع از آن‌ها.

عقل، در مراتبی که پیش‌ازین آمد، انسان را به سوی توحید، ایمان و زیبایی‌های اخلاقی



و خیرات و کمالات دعوت می‌کند. عقل، خواستار عدل و احسان و ملاک تکلیف و ثواب و عقاب است. به‌وسیله عقل، حق از باطل، خیر از شر و راه از بی‌راهه تمیز داده می‌شود. عقل نوری است که در پرتو آن خداوند پرستیده می‌شود و به‌وسیله آن بهشت به دست می‌آید.^۱ اساس تربیت صحیح اسلامی بر اصل تعقل استوار است. آدمی با تعقل در آیات الهی، حق را درمی‌یابد و می‌تواند به کمالات الهی متصف گردد.

روشن است که جامعه دینی در مقام استنباط و فهم و تعلیم گزاره‌های دینی از عقل بهره می‌جوید. موافقان و مخالفان دخالت عقل در دین، بر این سه کارکرد اتفاق نظر دارند. کارکرد چهارم عقل، یعنی انتظام بخشی به گزاره‌های دینی، نیز چندان محل اختلاف نیست. حتی ایمان‌گرایان که در صفحات آتی با آنان بیش‌تر آشنا خواهید شد و ظاهرگرایان نیز مجموعه ناهماهنگی از گزاره‌های دینی را نمی‌پذیرند. انسجام و سازگاری درونی میان مجموعه گزاره‌های دینی، کمترین شرط مقبولیت آن نظام است و بدون آن، التزام به‌نظام معارف دینی بی‌معناست. حتی افراطی‌ترین ایمان‌گرایان، مانند کرکگور، هرچند ورود در عرصه دین را با تن دادن به تناقض میسر می‌دانند، اما یعنی این تناقض را درواقع تناقض ایمان دینی با عقل غیردینی محسوب می‌کنند.^۲ گزاره‌های دینی باید به نحوی باهم تلاطم پیدا کنند؛ زیرا باوجود ناهماهنگی درونی، التزامی در کار نیست به کدام‌یک از طرفین نقیض می‌توان ملتزم شد؟ البته ایمان‌گرایان در مجموعه باورهایشان وجود تناقض را می‌پذیرند، اما به‌زعم ایشان، تناقض داشتن باورهای دینی با باورهای غیردینی، به ایمان دینی لطمه‌ای نمی‌زند، بلکه زمینه تحقق آن را فراهم می‌آورد.

انسان گرچه همانند سایر موجودات از رشد نباتی و حیات حیوانی برخوردار است، اما علاوه بر این‌ها ویژگی‌هایی به وی عطا شده که به‌واسطه آن، نسبت به سایر آفریده‌ها از مزیت و برتری بهره‌مند گشته است. یکی از آن مختصات، همین عقل است. عقل در لغت به‌معنای بستن و مهار کردن و در وجود انسان به‌عنوان یک نیروی کنترل‌کننده، نگاه‌دارنده و محدودکننده است. آدمی به سبب دارا بودن خرد از گمشدگی و رهایی مطلق نجات می‌یابد و می‌تواند گام در فرایند شناخت و انتخاب دین بگذارد و راه درست را برگزیند، زیرا طبق فرموده مولای متقیان علی (ع): «عقل برای شناخت راه گمراهی از رستگاری، انسان را کفایت می‌کند.» به کمک عقل این امکان به وجود می‌آید که خوب

۱. «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» (اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶).
۲. که این با معارف اسلامی ناسازگار است.



و بد و زشت و زیبای هر عملی را قبل از انجام آن تفکیک کرد و آنگاه ثابت قدم در مسیر صحیح گام نهاد و از فریب و پشیمانی و سرزنش دیگران محفوظ ماند. در این زمینه حکایت می‌کنند که مردی با اصرار بسیار از رسول اکرم (ص) یک جمله به‌عنوان اندرز خواست، پیامبر (ص) به او فرمود: «اگر بگویم به کار می‌بندی؟» آن شخص پاسخ داد: بلی. حضرت سه مرتبه این سؤال را پرسید و او هر سه بار پاسخ مثبت داد. نبی مکرم پس از اینکه برای بار سوم از آن مرد قول گرفت و وی را متوجه اهمیت مطالبی کرد که می‌خواهد بیان کند، فرمود: «هرگاه تصمیم به کاری گرفتی، اول در اثر و نتیجه و عاقبت آن عمل فکر کن و بیندیش و اگر دیدی نتیجه و عاقبتش صحیح است، آن را دنبال کن و اگر عاقبتش گمراهی و تباهی است، از تصمیم خود صرف نظر کن» (مطهری، داستان راستان، حکایت ۷۹).

در فرهنگ اسلامی، اجر و پاداش و قرب افراد نیز برحسب عقل آن‌ها تعیین می‌گردد. پیامبر گرامی اسلام (ص) در حدیثی می‌فرماید: «خداوند فردای قیامت مقام بندگان را به میزان عقل و خرد آن‌ها بالا می‌برد و بر این اساس به قرب خداوند نائل می‌گردند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۲۴).^۱ از این رو الگوی پیشرفت دینی نمی‌تواند در نظام تربیتی خویش، آموزش رفتار عقلانی و عقلایی را نادیده بگیرد.

استاد مطهری در این باره می‌گوید: اسلام یک دین طرفدار عقل است و به نحو شدیدی روی این استعداد نیز تأکید کرده است. نه فقط با او مبارزه نکرده بلکه از او کمک و تأیید خواسته است (مطهری، پانزده گفتار: ۲۴). اسلام به این مطلب اذعان دارد که آدمی باید بر اساس عقل و بینش، دین خود را انتخاب کند و نباید در این مورد به تقلید کورکورانه روی آورد زیرا اگر فردی از روی عقل و خرد به دین اسلام روی آورد، پایبندی‌اش به دستورات و احکام اسلام عمیق‌تر و بیش‌تر خواهد بود. دین و مذهب باروح و فکر مردم سروکار دارد و اساس آن بر ایمان و یقین استوار است، از این رو راهی جز منطق و استدلال نمی‌تواند داشته باشد.

هنگامی که در عرصه دین، حوزه عقل و عقلانیت تعطیل شود، دیگر دین به‌عنوان مسئله‌ای که دخیل و راهنما در زندگی فردی و اجتماعی و در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، نظامی و... باشد، مطرح نیست، بلکه فقط به‌صورت یک عنصر شخصی و فردی



مطرح می‌شود و آن وقت است که عنان عقل گسسته می‌شود و پیروان مکتب جدایی عقل از دین، با اطمینان یک‌سویه به عقل‌هایشان پا در مسیری تاریک می‌نهند که هر خطایی از عقل را به‌عنوان امری صواب و درست می‌پذیرند و بر آن اصرار می‌ورزند. از این‌رو، میان دین و عقلانیت یا شریعت و حکمت که غرض و واضع و روش آن‌ها یکی است، هیچ‌گونه اختلافی نیست. دین حقیقی مردم را به این رویکرد فرامی‌خواند تا از روی دلیل عقلی به عالم ماورای طبیعت یقین و علم پیدا کنند. عقل و نقل در طول هم جای دارند و از یکدیگر پستی بانی می‌کنند. در حقیقت، همان مطالب کتاب و سنت را با دیدی عمیق‌تر نگرستن، حکمت و فلسفه است. از سوی دیگر علوم تجربی نیز جنبه‌هایی دیگر از حقیقت را برای انسان کشف و آشکار می‌کند؛ یعنی به‌طور کلی، علم، فلسفه و دین سه چهره یک حقیقت و سه نماد یک واقعیت به شمار می‌آیند که همدیگر را پشتیبانی و تغذیه مفهومی می‌کنند. حال اگر چنین پلورالیسم معرفتی‌ای به‌عنوان پیش‌شرط تحقق جامعه‌ای قرار گیرد، تأثیراتی که بر سطح پیشرفت آن می‌گذارد به چه میزان خواهد بود؟ و آیا این پیش‌شرط‌ها در مهندسی پیش‌فرض‌ها چگونه عمل می‌کنند؟

کارویژه‌های نرم دینی معطوف به پیشرفت

کارویژه‌ها و خدمات معرفتی دین، به شکلی عمیق و بنیادین می‌تواند جهان‌بینی و ذهن شهروند جامعه دینی را چنان عمیق، زیبا و قدرتمند و شکوفا بسازد که موتور محرکه انعقاد جامعه‌ای پیشرفته، عقلانی و اخلاقی باشد. برخی از این کارویژه‌ها می‌تواند این موارد باشد:

پاسخ به پرسش‌های بنیادین

مهم‌ترین کارکرد معرفتی دین، پاسخ به اساسی‌ترین پرسش انسان یعنی «راز هستی» است. هر انسانی افزون بر حاجات مادی مانند خوراک، پوشاک، آسایش و رفاه، نیازمندی‌های دیگری دارد که بسیار بااهمیت‌تر از آن‌هاست. از جمله دریافت پاسخی مناسب به پرسش از راز وجود است. هر انسان هوشیاری در هر عصر و زمان، متعلق به هر نژاد و ملیت و در هر وضعی از نظر پایگاه اجتماعی، سطح معلومات و... پرسش‌هایی در این‌باره دارد که بدون دریافت پاسخی اعتمادپذیر هرگز قرار و آرام نخواهد داشت. عمده‌ترین این پرسش‌ها



عبارت‌اند از:

از کجا آمده‌ام؟ اولین پرسش انسان این است که انسان و جهان چگونه و توسط چه عاملی پدید آمده‌اند؟ آیا جهان آفریدگار حکیم و دانا دارد یا نه؟

آمدنم بهر چه بود؟ آیا آفرینش انسان و جهان هدفمند و در پی تدبیر و عاقبت‌نگری بوده یا بی‌هدف و پوچ است؟

به کجا می‌روم آخر؟ جهان رو به کدامین سو دارد، فرجام جهان و انسان چیست و چه سرنوشتی فراروی آن‌هاست؟

پرسش نخست به گذشته و پیشینه عالم و آدم نظر دارد؛ پرسش دوم گذشته را به آینده می‌پیوندد و پرسش سوم وضع حال را بررسی می‌کند و نقش آن را در آینده پی می‌گیرد. این پرسش در بردارنده پرسش‌های دیگری است، از جمله:

آیا حیات انسان محدود به همین چند روز دنیا است و با مرگ پایان می‌پذیرد؛ یا گستره‌ای فراخ و جاودان دارد و مرگ چیزی جز پیدایش یک تحول و گذر از مرحله‌ای به مرحله دیگر نیست؟

آیا انسان موجودی مجبور و محکوم سرنوشت است و همه‌چیز بدون دخالت نقش و اراده او تعیین شده، یا خود معمار شخصیت و سرنوشت خویش است و با تکیه بر بینش‌ها، خصلت‌ها و کنش‌های اختیاری خود می‌تواند خوب و بد سرنوشت را رقم زند؟

چه باید بکنیم؟ اگر انسان دارای حیات جاودان و نویسنده کتاب سرنوشت خویش است چه باید بکند؛ چگونه خود و آینده‌اش را بسازد تا فرشته خوشبختی را در آغوش گیرد؟ راه سعادت چیست و هر یک از بینش‌ها، خصلت‌ها و کنش‌های آدمی به‌طور دقیق چه تأثیری در نیک و بد سرنوشت دارند؟

چه کسانی و چگونه در این راه پرپیچ‌وخم، راهنما و مددکار انسان هستند؟ پاسخ دقیق، جامع، معتبر، به‌هنگام و همه‌فهم این پرسش‌ها را تنها از طریق دین حق می‌توان انتظار داشت.

پاسخ این پرسش‌ها در بخش نظری، همان «جهان‌بینی» است، همان منظری که پیش‌فرض‌های کلامی آن را شکل داده است؛ و البته در بخش عملی به آن «شریعت» یا با مسامحه «ایدئولوژی» گفته می‌شود.

مهم‌ترین آموزه‌های دین در این عرصه عبارت است از:



- ۱- خداشناسی؛ اسماء حسنی و اوصاف ذاتی و فعلی خداوند و چگونگی رابطه او با جهان و انسان.
- ۲- هستی‌شناسی؛ دربردارنده بر پیشینه جهان، عوالم هستی و درجات و مراتب آن، سنت‌های حاکم بر هستی، فرجام جهان.
- ۳- انسان‌شناسی، ابعاد و مراتب وجود آدمی، استعدادها، توانش‌ها و گرایش‌های او.
- ۴- فرجام‌شناسی، غایت جهان و انسان؛ چگونگی حیات جاودان و عوامل مؤثر در آن.
- ۵- راه‌شناسی؛ نمایاندن راه سعادت و همه عوامل مؤثر در آن، نیز بیان موانع راه و چگونگی فراز آمدن در برابر آن‌ها.
- ۶- راهنماشناسی؛ معرفی راهنمایان طریق و امدادگران آن که در مباحثی چون نبوت و امامت تبلور می‌یابد.

تجربه دینی

تجربه دینی یکی از مباحث مهم روان‌شناختی است؛ درعین حال به لحاظ ارزش معرفتی آن در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

انسان افزون بر تجربه‌های حسی با گونه دیگری تجربه روبروست که از رابطه با موجودی مقدس، متعالی و فرامادی هم چون خدا، فرشتگان و رابطه جهان کثرت و ممکنات با وحدت مطلق به دست می‌آید.

در توضیح تجربه دینی بیان‌های متفاوت و متنوعی وجود دارد. برخی آن را «تجربه خدا»، «تجربه امر متعالی»، «احساس کشف یا شهود باطنی خداوند» و «تجلی خدا بر خود» و یا «ظهور و خودنمایی خداوند در چیزی یا کاری» دانسته‌اند.

بعضی نیز معنای عام‌تری از تجربه دینی به دست داده‌اند. در نگاه دوم، تجربه دینی عبارت است از هرگونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی از ماورای طبیعت که موجب تنبه و توجه به آن عالم شود.

تجربه دینی گونه‌های مختلفی دارد از جمله:

۱. تجارب تفسیری؛ ۲. تجارب شبه حسی؛ ۳. تجارب وحیانی؛ ۴. تجارب احیاگر؛ ۵. تجارب مینوی (ادراک امر قدسی و جلال و عظمت الهی)؛ ۶. تجارب عرفانی.
- هر یک از گونه‌های تجربه دینی ویژگی‌های خود را دارند؛ برخی از تجارب یادشده نیز



مصادیق مشترکی دارند (شاکرین، ۱۳۸۵: ۷۵ - ۷۷).

برخی از دیگر ویژگی‌های تجربه دینی در نگاه اندیشمندان عبارت است از:
۱. همراه با قداست و هیبت و رازآلودگی است. ۲. جذبه و فنا یا ایجاد توجه به خدا و انصراف از غیر او. ۳. تعهدآور و التزامبخش است. ۴. بعد غایی دارد و در تجربه‌گر، توانایی شگفت‌آوری ایجاد می‌کند. ۵. شناختاری است و تجربه‌گر را به رشته‌ای از واقعیات و حقایق شناختی نائل می‌سازد.

دین نیز از چند سو در رابطه با تجربه‌های دینی به یاری انسان می‌شتابد از جمله:

۱- انگیزش: دین با معرفی خدا و دیگر حقایق فرامادی و تبیین رابطه نزدیک و تنگاتنگ انسان با آن‌ها، غفلت‌زدایی و عطف توجه انسان به امور متعالی، بیش‌ترین زمینه‌های روانی و انگیزه دریافت تجربه معنوی و عرفانی را فراهم می‌آورد.

۲- پرورش استعداد: تزکیه و تهذیب نفس یکی از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز و پرورش‌دهنده استعداد درک فیوضات الهی و کسب تجربه‌های دینی است. آموزه‌های عبادی و اخلاقی دین مهم‌ترین عامل پرورش و شکوفاسازی این استعداد روحانی و معنوی است. دین مهم‌ترین شکوفاگر دریافت تجربه‌های دینی و آموزنده راه دریافت آن‌ها است.

۳- بیان و تفسیر تجربه: تجربه‌های دینی -برخلاف تجربه حسی- به‌طور عمده گرفتار تنگنای زبانی است. آنچه را که عارف با شهود و علم حضوری خود دریافت کرده نمی‌تواند از طریق واژه‌ها و مفاهیم بیان و یا تفسیر و تعبیر کند و از همین رو گرفتار شطحیات و زبانی کفرآلود می‌شود.

ازجمله خدمات دین در این عرصه آن است که با زبانی همگانی مشهودات عارفانه را بازگو می‌کند و ما را با تعبیر و تفسیر صحیح آن‌ها آشنا می‌سازد و تا حد زیادی از تنگنای زبانی می‌رهاند.

۴- سنجه تمایز تجربه‌ها: تجربه‌های دینی و مکاشفات عرفانی به‌لحاظ بی‌واسطه و مستقیم‌بودن، به‌طورمعمول از خطا و اجمال و ابهام پیراسته‌اند و ارزش شناختاری بالایی دارند. درعین‌حال این‌گونه تجربه‌ها مراتب و مراحل و وجوه مختلفی دارند. هرکسی درخور استعداد نفس ممکن است به‌مرتب‌های از مراتب یا وجهی از وجوه آن حقیقت متعالی و اسمی از اسماء جمال و جلال حق نائل آید.

به‌طورکلی عارفان کشف و شهود را به دودسته تقسیم کرده‌اند: کشف صوری و کشف



معنوی. کشف صوری؛ از طریق حواس پنج‌گانه و در عالم مثال صورت می‌گیرد. این‌گونه تجربه‌ها برخلاف کشف معنوی، پیراسته از خطا و اجمال و مصون از دخالت شیاطین نیست و از همین رو نیازمند سنجه‌هایی برای تمایز تجربه حقیقی از تجربه پنداری است (فعالی، ۱۳۷۹: ۲۳۰-۲۱۸). دین و عقل، دو مرجع مطمئن و کارساز است. عارف با ارائه دریافت‌های خود به آموزه‌های دین و عقل می‌تواند بر صحت مشهود، یقین حاصل کند.

دین و علم

دین حق، از چندسو به یاری دانش می‌شتابد و در تولید و رشد و شکوفایی آن مؤثر است؛ و در حقیقت «دین به علم و علوم بیش‌تر مدد رسانده است تا علم و علوم به دین» (الیاده، ۱۳۷۴: ۷).

تأثیرات مهم دین در عرصه علم عبارت است از:

۱. انگیزش؛ ۲. ایجاد روحیه علمی؛ ۳. جهت‌بخشی و سمت‌وسو دهی؛ ۴. ارائه پیش‌فرض‌های متافیزیکی، انسان‌شناختی و دیگر علوم؛ ۵. ارائه گزاره‌های علمی.
- در باب تأثیر و تأثری که در حوزه پیشرفت از این ناحیه ایجاد می‌شود باز گفتگو خواهیم کرد.

نقطه عطف تأسیس الگوی اسلامی ایرانی

اگر به‌عنوان یک پیش‌فرض دینی بپذیریم پیشرفت مطلوب ما دانایی محور است و بپذیریم که دانایی شاه‌کلید چنین رویدادی است؛ و نیز اگر بپذیریم نقطه عطف خروج از بن‌بست کنونی توجه به این نکته است که «مسئله» و محل نزاع ما تنها جهان‌بینی ویژه‌ای نیست که دانشمندان و متفکرین ما حامل آن هستند و با تکیه بر آن به تولید دانش، فناوری و نظریه می‌پردازند و پیشرفت انباشتی را شکل می‌دهند - که در جای خود مسأله مهمی است - بلکه درعین حال - و شاید اساسی‌تر - مسأله مرکزی ما این است که برای تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ما نیازمند آنیم که نگاه خویش را در مبانی اندیشه‌گی بازخوانی کنیم تا بتوانیم دنیای نوینی را در تحقق این پیشرفت شکل دهیم که محور آن امر مبرم «تحول» است، در این صورت پذیرفته‌ایم که برای تحقق چنین پیشرفتی از پیش‌فرض‌ها باید آغازید.

در حقیقت در این نوع نگرش ما گام درراه پیشرفت پارادایمی نهاده‌ایم که عمل پژوهشگر



در آن، عملی معرفت‌شناسانه و معرفتی درجه دوم^۱ است. باب منحصربه‌فرد ورود به امر مبارک نظریه‌پردازی همین تغییر نگاه معرفت‌شناسانه است؛ یعنی توجه عمیق به فلسفه‌های درجه دوم که پیش‌فرض‌ها را می‌کاود. درد مزمن اکنون ما این است که به الزامات این باب ورودی به میزان کافی «خودآگاه» نشده‌ایم و طرح و برنامه‌ای جدی برای آن نداریم و هنوز هیچ نهادی در قالب عزمی ملی متکفل این امر عظیم و حیاتی نشده است؛ یعنی با آنکه می‌دانیم پس از انقلاب مقدس اسلامی ایران که اینک در وضعیت مبارزه‌ای برای بودن یا نبودن قرار گرفته‌ایم، شرط حیات ورود روالمند به این حوزه‌ها است، اما کماکان در فقدان آن رنجور مانده‌ایم. برخی دانشوران امر توسعه و پیشرفت در آسیب‌شناسی وضعیت جاری توضیح می‌دهند که قواعد پیشرفت بسیار روشن، شفاف و ساده هستند و ضرورتی ندارد الگوی پیشرفت را این قدر در ده‌ها و صدها همایش، کلاف سردرگم کنیم. باید وقت جدی بگذاریم و از تجربه کشورهای دیگر از طریق اقتصاددانان، حقوقدانان و جامعه‌شناسان برجسته کشور، بیاموزیم. اگر بخواهیم از منظر کلان نگاه کنیم، پول تنخواه نفت را قدری توزیع می‌کنیم و همه زندگی می‌کنند؛ اما پیشرفت قواعد دیگری دارد. ما در فرآیند توسعه و پیشرفت، مشکلاتی داریم که برخی از آن‌ها فکری و برخی نیز اجتماعی است. یکی آنکه به دلایلی، ما ایرانی‌ها از قبول واقعیت‌ها پرهیز می‌کنیم. ذهن ایرانی ایده‌آلیستی است. ما در صنعت انکار بسیار تبحر داریم، چه در رابطه با شخص خودمان و چه در رابطه با مسائل پیرامونی. موضوع دیگر فردمحوری و خودخواهی در فرهنگ فردی و اجتماعی ما است. این امر از نحوه رانندگی تا شکل مدیریت و رقابت سیاسی ایرانیان مشهود است. به لحاظ فکری ما به دلایل تاریخی و سیاسی، افراد درازمدتی نیستیم کوتاه‌بودن فکر و عمل ما خود یک‌روال معمول است. شاید علت فقدان تداوم تاریخی ما است. تاریخ ما مملو از روش‌ها، افکار و سیاست‌هایی است که متوجه پیامدهای طولانی مدت آن‌ها نبوده است. دیگر آنکه در میان ایرانیان درک مصالح کلان کشور بسیار ضعیف است. برای توسعه و پیشرفت اصولی عقلانی وجود دارد که ما باید میان اصول عقلانی توسعه



و الگوهای توسعه تفکیک قائل شویم. ما در کشورمان -چه در حوزه نظری و چه در حوزه اجرایی- این دو مبحث را با یکدیگر خلط می‌کنیم. اصول عقلانی توسعه‌یافتگی جهان‌شمول هستند و ارتباطی به نژاد و زبان و فرهنگ و جغرافیا ندارند. کسی در دنیا نمی‌تواند ادعا کند که می‌خواهد توسعه یافته شود اما به علم، نظم و سامان اجتماعی، ثبات سیاسی و فرهنگ کارآمد اقتصادی بی‌توجه باشد. نمی‌توان بدون استفاده از نخبگان، علم‌گرایی، صنعتی شدن، نظم‌گرایی، انسجام عمومی، استفاده از فناوری، فرهنگ کارآمدی، نظام دانشگاهی، تحقیق و مطالعه و داشتن هیئت حاکمه منسجم رشد کرد. این‌ها اصول توسعه هستند. اصولی که از آن‌رو که عقلانی هستند، می‌توانند به‌عنوان پیش‌فرض‌های دینی ما دسته‌بندی شوند؛ اما هر کشوری می‌تواند بنا به مقتضیات جغرافیایی و فرهنگی خودش از این اصول، الگویی بومی/ایرانی استخراج کند.

فضای مشترک میان اسلام و لیبرالیسم فضای محدودی است، زیرا اسلام و لیبرالیسم دو تعریف بسیار متفاوت از انسان دارند و دو جهان‌بینی مختلف هستند. از آنجایی که این دو در تعاریف فلسفی و اعتقادی متفاوت هستند، خروجی‌هایشان نیز به‌طور طبیعی متفاوت است. دلیل اینکه از مشروطه تا حالا نتوانسته‌ایم میان این دو جهان‌بینی حلقه‌های مشترک ایجاد کنیم، این است که این دو مرام و مکتب به‌طور ذاتی قابلیت جمع‌شدن ندارند؛ زیرا دارای پیش‌فرض‌ها و پارادایم‌های متفاوتی هستند.

اندیشه دینی در کشور ما به‌ویژه در حوزه‌های اجرایی نیازمند مدل‌سازی است و از حد اصول و فکر به مرحله مدل و الگو تبدیل نشده است و اگر قرار باشد این اتفاق بیفتد هم به زمان نیازمند است و مهم‌تر به حجمی قابل‌اعتنا در میان کشورهای مسلمان احتیاج دارد که اصول دینی را به‌صورت یک بلوک در مقیاس‌های جهانی به اجرا بگذارند.

در حقیقت، قدرتمند شدن و الگو شدن، اصولی ویژه دارد. البته هر کشوری بدون توجه به واقعیت‌ها می‌تواند تبلیغاتی عمل کند، اما نظم منطقه‌ای و از آن پرچالش‌تر، نظم جهانی ایجاد کردن، قواعد و اصول خود را دارد. حتی چین با این قدرت عظیم مالی و اقتصادی و به‌طور فزاینده‌ای نظامی، محدودیت‌های خود را می‌داند. ایجاد یک الگوی دینی، غول‌های فکری و فلسفی می‌خواهد. ما مسائل شناختی را دست‌کم گرفته‌ایم. چه بخواهیم در داخل الگو بسازیم، چه جهان را بفهمیم و چه ترکیبی منطقی از داخل و خارج به‌کارگیریم، به پشتوانه عظیم نظری نیازمندیم (سریع القلم، ۱۳۹۱).



به نظر می‌رسد در ساختار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی ما هنوز اراده واقعی و حقیقی معطوف به پیشرفت کشور شکل نگرفته است چراکه هنوز عقلانیت معطوف به این پیشرفت بر کرسی ننشسته است.

نخبگان جامعه ایرانی باید به این خودآگاهی تمدنی نائل شوند که در زندگی اجتماعی و در سطح جهانی نیز اموری چون قدرت اقتصادی، قدرت تکنولوژیک و سازمان اجتماعی نیروی کار منابع قدرت هستند.

باید بدانند که یکی از موانع اساسی جامعه ما در امر پیشرفت و توسعه، وجود یک شکاف عمیق اجتماعی در جامعه ما است. از زمانی که جامعه سنتی ما با تمدن جدید غرب مواجه شد و خود را در آینه غرب دید شکاف اجتماعی عمیقی میان سنت‌گرایان و نوگرایان در جامعه ما شکل گرفت.

درک اهمیت «سرمایه» در امر پیشرفت و توسعه کشور، درک یکی دیگر از منابع جدید قدرت در روزگار مدرن است. سرمایه یکی از مهم‌ترین منابع قدرت در روزگار کنونی است. ما برای پیشرفت و توسعه کشور به شدت نیازمند سرمایه هستیم. خروج سرمایه‌های مادی و انسانی اینجامعه از ایران یک معضل اساسی است. برای نیل پیشرفت و توسعه کشور، آن‌هم بر اساس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت می‌بایست شرایط اجتماعی و فرهنگی‌ای را به‌وجود آید که نه فقط مغزها و سرمایه‌ها از این کشور نگریزند، بلکه باید مسلمانان جهان و حتی شاید شهروندان کشورهای پیشرفته یا از هر کجای دنیا مغزها و سرمایه‌ها به این کشور سرازیر شده تا در پناه امنیت و فرهنگ بالای اینجامعه، در این کشور به فعالیت پردازند و از نتایج فعالیت‌ها و سرمایه‌گذاری‌های آنان روند توسعه و پیشرفت و کاهش نرخ بیکاری در این کشور سرعت و شتاب بگیرد. چرا سرمایه‌ها مادی و نیز انسانی از این کشور می‌گریزند و چرا سرمایه‌داران جهان برای سرمایه‌گذاری در این کشور احساس امنیت نمی‌کنند؟ پاسخ به این پرسش زمینه‌ساز درک بسیاری از موانع توسعه در این کشور است.

اقتدار و قدرت نظام اسلامی را در بطن جامعه، در واقعیت‌ها و در زندگی واقعی مردم باید جست‌وجو کرد. اقتدار حقیقی نظام سیاسی بر واقعیت نظام اجتماعی آن استوار است و قدرت نظام را در مدارس، در فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی، در دانشگاه‌ها، در بالا رفتن آمارهای ازدواج و پایین آمدن آمارهای طلاق، در خلوت بودن دادگاه‌ها و موفقیت قوه



قضایی و در میزان رضایت‌مندی مردم از زندگی و برخورداری آنان از افقی خوش‌بینانه به آینده باید جست‌وجو کرد.

به‌هر حال باید بپذیریم نیاز امروز ما تبیین فلسفی علوم جدید به‌عنوان یک حقیقت عیان است؛ یعنی ما در درجه اول نیازمند «فلسفه تأسیسی اسلامی ایرانی علم» و علوم جدیدیم و نه آن‌چنان که برخی برآند: فلسفه «علم اسلامی»، چراکه علم اسلامی در حال حاضر هیچ مدلول عینی و استقرار یافته‌ای ندارد. مگر آنکه مراد ما از علم اسلامی، علم در تاریخ تفکر اسلامی باشد که در این صورت فلسفه علم اسلامی تنها یک تبیین فلسفی و تاریخی از مفهوم علم در گذشته ما به حساب آمده و ناظر به مسئله امروز ما نخواهد بود.

علم جدید و دنیای جدید یک حقیقت است، حقیقتی که باید درباره تبیین مبانی و مبادی آن اندیشید، دقیقاً به همان شکلی که فیلسوفان مسلمان همچون فارابی و بوعلی درباره حقیقتی همچون وحی به اندیشیدن فلسفی پرداخته‌اند، فیلسوف مسلمان امروز نیز باید درباره «علم جدید» و «انسان جدید» فلسفه‌ورزی نماید؛ و تا این مهم انجام نشود هر حرکتی در لایه‌های روبین اجتماعی، برای دینی- بومی کردن علوم و پیشرفت تنها یک جابه‌جایی سریع‌الزوال و آمرانه است.

به‌طور ضمنی روشن است که فیلسوف مسلمانانی که به تبیین فلسفی وحی پرداخته است، یک متکلم نیست و همین فیلسوف اگر به علم جدید نظر کند، دانشمند^۱ در معنای امروزی آن نخواهد بود، بلکه او فیلسوف است؛ و توسعه دانش‌محور در ایران امروز، بیش از هر چیز به چنین انگاره‌ای در منطق تحقیق و مطالعه فلسفی- دینی و علمی نیازمند است.

به نظر می‌رسد اگر این اتفاق در همین نزدیکی‌ها روی ندهد، بار دیگر از یک‌طرف، اشعریت و اخباری‌گری، مرجئه و صوفی‌گری، حتی در شکل و شمایل جدید و کاذب به سراغمان می‌آید- آن‌چنان که هم‌اکنون رد پای آن کم‌وبیش در عرفان‌های کاذب مشاهده می‌شود! و از طرف دیگر، علم‌زدگی، ماده‌انگاری، سرمایه‌داری و رفاه‌طلبی شخصیت اجتماعی ما را مُستحیل خواهد نمود! این بحرانی بس شکننده در هویت ایرانی است! بحرانی مسمی به نام: بی‌فلسفگی! (صفایی پور، ۱۳۸۹).

به قیاس بحران بی‌فلسفگی در حوزه فلسفه علم، ما دچار بحران بی‌فلسفگی در حوزه



فلسفه پیشرفت هستیم، به‌ویژه هنگامی که باید به الگوی اسلامی ایرانی آن بیندیشیم! الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت اگر بخواهد دانایی محور باشد، باید متکی بر فلسفه اسلامی ایرانی علم باشد و چون در عینیت موجود حوزه دانش در عمل چنین فلسفه‌ای وجود نیافته است، از این رو باید تأسیس شود و بنابراین باید این الگو متکی بر فلسفه تأسیسی اسلامی ایرانی علم باشد.

درآمدی بر تحقق یک سرخط گمشده: «یک متاپارادایم متفاوت»

انسان‌ها به‌طور معمول دارای الگو یا سرمشق‌های فکری‌اند که خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه برای ایجاد ارتباط با دیگران و تجزیه و تحلیل مسائل و نیازها استفاده می‌کنند. این الگوها حاوی سلسله پیش‌فرض‌هایی هستند که تقریباً در مورد همه چیز می‌توانند باشند و گاهی از سطح حوزه فردی گذر کرده بر گروه، نهادها و جوامع، مسلط و به یک مسئله یا باور اجتماعی تبدیل می‌شوند. گاهی نیز جوامع دیگر را متأثر کرده و می‌توانند حتی بر اندیشه عصرها و نسل‌هایی فراتر مسلط شوند. الگوهای فکری غالب موجود در جامعه ایران در تلقی جاری در آن نیز می‌تواند به‌عنوان یک مسئله اجتماعی-فکری بررسی شود.

معنای عام مورد نظر از الگوهای فکری تا حدودی ناظر بر ایده مشترکی است که کوهن آن را «پارادایم»، لاکتوش «برنامه پژوهش» و آلتوسر «پروپلماتیک» و یا به زبان حافظ «کمند» اندیشه می‌نامند. به عبارت روشن‌تر، الگوهای فکری نظام‌های نظری دربردارنده مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول، قضایا و فرضیه‌ها و البته پیش‌فرض‌هایی هستند که چگونگی نگاه ما به جهان، موضوعات، مسائل، راه‌حل‌ها و مرزهای اندیشه را تعیین می‌کنند. به ما می‌گویند که مجاز به طرح چه پرسش‌هایی هستیم و چگونه باید به آن‌ها پاسخ دهیم. الگوهای فکری هم‌هنجارهای تفکر و ملاک‌گزینش را معین می‌کنند و هم ابزارهایی برای تحلیل مسائل مختلف ارائه می‌نمایند (طالسی، ۱۳۷۸: ۳۴۸-۳۱۳). اکنون به نظر می‌رسد باید سرخط ورود به تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را در این بخش جستجو کرد تا بتوان تحولی عمیق و ماندگار را رقم زد.

در حقیقت پارادایم به‌تمامی یک نظام فکری شامل فرض‌های اساسی، سؤالات مهم و تکنیک‌های خاص تحقیق اطلاق می‌شود. محققان اجتماعی از میان پارادایم‌های متعدد مواردی را برمی‌گزینند که ناظر به حل مسئله و تحقق آرمان‌های برگزیده باشد. هر



پارادایم برای خود مجموعه‌ای از اصول و فرضیات فلسفی داشته و همچنین روشی برای چگونگی انجام تحقیق برمی‌گزینند. در واقع هر پارادایم دربرگیرنده مجموعه‌ای از بینش‌ها، نظریه‌ها، روش‌های تحقیق و تکنیک‌هاست. هر پارادایم می‌تواند دربرگیرنده نظریه‌ها و مکاتب متعددی نیز باشد.

در حوزه دین، کلام جدید و به‌ویژه بخش متأخر آن یعنی فلسفه دین، چون حاوی پرسش و پاسخ‌هایی در باب حقیقت و معنی زندگی است، در کنار پیش‌زمینه‌های فلسفی؛ آموزه‌های عرفانی، اخلاقی و روان‌شناختی را نیز دربردارد. از این رو، سهم فخری در بازگشت انسان سرگشته امروز به دامن اندیشه دینی دارد؛ اما از منظری نوین و البته متفاوت با تلقی‌های کهن؛ بنابراین اگر بخواهیم «بمانیم» به مقوله پیشرفت نیز باید از منظری البته متفاوت، برداری، روبه‌جلو و بومی بنگریم.

به‌علاوه، مهم‌ترین بازسازی در یک جامعه دینی باید در کلام دینی صورت پذیرد و احیای فکر دینی در عمیق‌ترین معنایش در حوزه کلام طرح و محقق شود. کلام دینی از پیش‌فرض‌های بیرون دینی متأثر می‌شود. حال اگر بخواهیم در یک جامعه دینی احیایی به وجود بیاوریم، تنها راهش این است که دین‌داری خود را تصحیح کنیم و به سرچشمه‌های ناب آن بازگردیم؛ همان‌که در ادبیات انقلاب به آن اسلام ناب محمدی (ص) اطلاق می‌گردد. بدون اصلاح دینی، به اصلاح سیاسی و اجتماعی نیز موفق نمی‌شویم، از این رو، باید بر کلام دینی توجه زیادی مصروف داشت (آکوچکیان، ۱۳۸۹).

از مهم‌ترین جنبه‌های اصلاح دینی در عصر حاضر ایجاد موازنه مطلوب دینی در میان اجزای خود دین است؛ یعنی اگر بپذیریم که اسلام مجموعه است از سه بخش: عقاید، اخلاق و احکام و هم‌زمان نیز عقلانیت، عدالت و معنویت در آن جاری است؛ آیا این بخش‌ها در جاهای خودشان نشسته‌اند؟

آیا دین‌داری مطلوب از نگاه دین، در بخش اعظم آن و در ساختاری متوازن بیشتر تحقیقی است یا تقلیدی؟ و آیا در جامعه امروز ما این تناسب رعایت می‌شود؟

اگر در دنیای امروز با رشد دانش، ارتباطات، شهرنشینی، طبقه متوسط و فهم عمومی مواجهیم آیا شیوه آموزش و تبلیغ دینی ما به اندازه کافی با این دنیا متناسب است؟ بی‌شک ادیان الهی یک کل متحدند که اجزای آن با یکدیگر ربطی نظام‌واره دارند و با یکدیگر معنا می‌شوند. بدون یکی، دیگر آن‌هم ساقط و غرق می‌شوند و کارایی درست



خود را از دست می دهند. به طور کلی برای حفظ بخشی از دین نمی توان بخش های دیگر را نادیده گرفت؛ به عنوان نمونه برای حفظ عقاید نمی توان عدالت و معنویت را زیر پا گذاشت. و اگر توزیع موضوعی آیات قرآن را ملاک و مبنای اهمیت آن از جانب خداوند و حاکم بر متاپارادایم دینی بدانیم تعیین حجم اختصاص یافته به هر بخش بر مبنای قرآن به طور تقریبی به این شکل باشد: کلام و اصول عقاید: (۳۰٪ آیات مربوط به آخرت، ۳۰٪ توحید و نبوت)، ۳۲٪ اخلاق، ۸٪ فقه احکام: (۱۱۲)، با توجه به اینکه طبق تعریف، اصول عقاید تحقیقی و وظیفه علم کلام دفاع عقلانی از دین است؛ اما به نظر می رسد رفتار واقعی ما از این نسبت فاصله عمیقی دارد. یعنی طبق تعریف، جامعه دینی و حکومت دینی بیش از هر چیزی عقلایی، اخلاقی است و در این فضا و زمینه، مجری احکام الهی است.

بازگشت به عقلانیت زیسته

در چنین جامعه ای ما به عقلانیت نیازمندیم چون:

- بخش بزرگی از آموزه های دینی ما کلامی و عقلانی است.
- جریان عقلانیت از ورود خرافه گری و عوام زدگی و سلیقه های شخصی به دین جلوگیری می کند.

- فکر دینی را همگام با رشد و پیشرفت جوامع بشری بازخوانی و احیا می کند.

در آموزه های دینی آنچه بیش از همه به چشم می آید، دغدغه حقیقت و تقرب به حقیقت و تقرب ذهنی عقلانی از یک سو و دغدغه رشد و شکوفایی هویت انسانی، رشد معنوی و تقرب وجودی به حقیقت از سوی دیگر است. احکام نیز پس از تحقق این دو روش معنی دار می شوند تا بتوان تفسیری معنوی و عقلانی از آداب و مناسک دینی داشت تا به ویژه در بخش عبادات آن بتوان با سهولت بیشتری به آداب و اسرار آن نائل شد و روح ایمان دینی را تجربه کرد.

برای تحقق مقوله پیشرفت انسانی ما به عقلانیت فرهنگی نیازمندیم که در آن عقل نه فقط ابزار که هدف و مقصدی برای پیشرفت خواهد بود، یعنی همان عقل انگیزه و شکوفاشده ای که از مقاصد جدی بعثت انبیا است.^۱ عقلانیت فرهنگی عقلانیتی چندبعدی



و جامع‌نگر است، سامانه‌ای عمل می‌کند، اخلاقی است^۱ و هم دغدغه زمین را دارد و هم دغدغه آسمان را و در عین حال عقلانیت اجتماعی را به رسمیت می‌شناسد. به رسمیت شناخته شدن عقلانیت اجتماعی در حقیقت به رسمیت شناخته شدن سیالیت فرایند پیشرفت است که چون آب، وحشی است، خود راه خویش را باز می‌کند و به‌طور طبیعی خالق تمدن می‌شود. بر این اساس اکنون باید پذیرفت که تمدن سازی ویژگی‌ای درون‌زا است که متکی بر مغز افزاری به نام «عقلانیت فرهنگی» است. با این سازوکار است که می‌توان به‌درستی دریافت که دو مفهوم متعالی «پیشرفت» و «زندگی» بیش از آنکه در برابر هم باشند در کنار هم‌اند و از یکدیگر حمایت می‌کنند (همان).

از این‌رو باید این نظر را همراهی کرد که در گستره اندیشه دینی برای استخراج عقلانیت معطوف به پیشرفت لاجرم باید به علم کلام پرداخت؛ و از آنجایی که علم کلام دانشی زمانی- مکانی است و شناور در مقتضیات زمانی- مکانی و هندسه زمان و مکان است، دین را در عرصه عمومی و اجتماعی وارد می‌کند، یعنی در حقیقت دین را وارد فرایند فرهنگی کرده و عقلانیت سیال دینی را وجهه عام می‌بخشد. در فرایند پیشرفت تنها با حضور همین عقلانیت سیال است که دانش نیز می‌تواند وجهه‌ای عام یابد و در سپهر تمدنی تبدیل به ساختار شود. این رویداد در ضمن یک پس‌خوراند مثبت دائمی هم دانش موجود را ارتقا می‌بخشد و هم همزمان عقلانیت موجود را. یکی از میوه‌های طبیعی این چرخه، عقلانیت بومی خواهد بود. در این فرایند، دانش تمدنی امکان می‌یابد تا به‌طور طبیعی در فضایی مناسب و بومی شکل بگیرد. در این مرحله معجزه‌ای که اتفاق می‌افتد تولد مفهومی متعالی است به نام «عقلانیت زیسته» و یا «عقلانیت مورد زندگی» که تبدیل به نوع و روشی برای زندگی اجتماعی و عمومی می‌شود که هم عقلانی است و هم معنوی، هم عارفانه است و هم اخلاقی، هم فیلسوفانه است و تجربی و هم دل‌درگرو معرفت‌وحیانی دارد. حال اگر بپذیریم که دین برنامه زندگی است، از این‌رو به احیای تفکر دینی به مثابه «زندگی چون روش» باید اهتمام بیش‌تری مصروف داشت (همان).



بازگشت به علم دینی^۱

و در چنین الگویی برای پیشرفت، برای تحقق علم دینی معطوف به پیشرفت و درک صحیح آن، هم باید به تصحیح نگاه ما به دین و هم به اصلاح نگاه ما به علم عزم جدی داشت. به تعبیر دیگر، با اتخاذ دو مبنای خاص دین‌شناختی و علم‌شناختی است که «علم دینی» به معنای صحیح خود نمودار می‌شود:

اصلاح دین‌شناختی

یکی از ریشه‌های مشکل فوق در غرب، قطع پیوند دین با مبادی عقلی و هستی‌شناسی الهی بود؛ بنابراین اولین گام در اصلاح، بازگرداندن دین به دامن «هستی‌شناسی الهی» است. زیرا این فلسفه با اثبات جهان غیب، فطرت ثابت انسان و خلقت سُنَن غیرقابل تغییر خداوند سب‌حان، علاوه بر ابطال فلسفه‌های مادی، راه را بر روی فرضیه‌های متکی بر آن فلسفه‌ها نیز مسدود می‌نماید. با اثبات دین به‌عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو است، نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می‌گردد. بر این مبنا دین نه تنها مخالف با عقل نیست، بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی است. و دین نه تنها مغایر با علم نیست، بلکه میزان اساسی برای توزین قوانین علمی است؛ زیرا معارف دینی همان قوانین ثابت الهی هستند که توسط انسان‌های پاک‌اشکار شده‌اند که پروردگار متعال آن‌ها را در محرم‌خانه خود پذیرفته و با ذات عقل آن‌ها سخن گفته^۲؛ پس آنچه را که آن‌ها یافته‌اند با عقل مشوب و عقل رنگ گرفته از وهم و خیال نیست. به همین دلیل آدمیان [پس‌ازاینکه با براهین عقلی، اصل نبوت و امامت و عصمت انبیا و امامان را اثبات کردند] موظف‌اند القائنات ایشان را که همان وحی ناطق‌اند به‌عنوان اصول ثابت و مستحکم حرکت‌های علمی و عملی خود در نظر گرفته و کاوش و جستجوی خود را پیرامون آن اصول شکل دهند، چه اینکه آنان خود فرموده‌اند: «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع^۳» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۷: ۱۵۶ - ۱۵۷).

گام دوم در حوزه دین‌شناسی، تصحیح نگرشی است که دین را در متون دینی منحصر می‌کند و عقل را خارج و گاه در مقابل دین می‌نشانند؛ درحالی‌که در یک نگاه عمیق،

۱. این بخش ملهم از اندیشه‌های صاحب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» است.

۲. اشاره است به حدیث «ناجاهم فی فکرم و کلمهم فی ذات عقولهم.» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۲)

۳. «بر ماست که اصول را به شما نشان دهیم و بگوییم و بر شماست که فروع آن را برداشت و استخراج کنید.» (بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۴۵)



همه دستاوردهای عقلی بشر، به نوعی شایسته عنوان «دینی بودن» است. در این منطق، عقل امری بیرون از دین و معارض با دین نیست. این حقیقت، نه فقط سخن آیت‌الله جوادی آملی، بلکه امری است که مورد پذیرش تمامی علمای اصولی شیعه بوده است.^۳ در علم اصول فقه، توضیح داده می‌شود که نه فقط کتاب/قرآن و سنت/حدیث، بلکه عقل نیز یکی از منابع مقبول اسلام است^۴ و علاوه بر استفاده از آن در درک و کشف و فهم محتوای کتاب و سنت، به عنوان منبعی برای دریافت احکام شرعی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد و از این جهت همچون کتاب و سنت معتبر است (همان: ۲۰۶). به تعبیر دیگر، اگر معیار «دینی» بودن یک گزاره، استناد آن به یکی از منابع معرفتی مورد قبول اسلام باشد، آنگاه نه تنها گزاره‌های حاصل از کتاب و سنت، بلکه گزاره‌های حاصل از عقل نیز شایسته عنوان «دینی» اند و حصر گزاره‌های دینی به گزاره‌های نقلی^۵ توجیهی نخواهد داشت. ثمره مهم این که عقل در کنار نقل به عنوان یکی از منابع دین جدی گرفته شود، آن است که «در استناد یک مطلب به دین و دینی دانستن آن به اصلی مهم عنایت شود و آن این است که گاهی یک مطلب با همه مشخصات و ویژگی‌های ریزودرشتش در متن دین می‌آید؛ مانند عبادت‌های توفیقی که همه واجبات و مستحبات و بلکه آداب و گاهی اسرار آن‌ها به صورت صریح یا ضمنی یا التزامی در کتاب و سنت معصومی آمده است؛ و گاهی به صورت یک اصل کلی و جامع که مبین قاعده‌ای علمی و اصل تجربی، فلسفی و مانند آن است، بدون آنکه حدود و قیود و شرایط و اجزای آن بیان شده باشد؛ مانند بسیاری از مسائل علم اصول فقه و بعضی از مسائل مربوط به معاملات در فقه (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۷۹ - ۷۸)». به این ترتیب، دیگر «استنباطی بودن این گونه فروع، مانع از دینی بودن آن‌ها نیست؛ بنابراین فروعی که از طریق آن اصول استنباط می‌شوند، همگی در حوزه معارف دین جای دارند و معیار دینی بودن، ذکر تفصیلی آن‌ها در متون دینی نیست» (همان: ۱۵۹). در اینجا باید به چند نکته توجه کرد:

۱. این گونه اصول و فروع، منحصر به دانش‌های عملی نیست؛ بلکه وحی در معارف نظری هم مطالب مهمی القا می‌کند که می‌تواند در علوم نظری محل تأمل و استنباطات متعددی قرار گیرد و در حقیقت «دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است، بلکه علاوه بر آن، خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از

۱. ایشان در ادامه می‌افزایند: «آشنایان به این دو بخش عظیم از علوم اسلامی می‌دانند که هرگز این دو قسم همانند بخش عبادی فقه سرشار از نصوص دینی نیست و حتی پیچیدگی و دشواری این دو حوزه از علوم اسلامی را در قلت نصوص و کثرت اصول و قواعد عقلی و عقلانی دانسته‌اند.»



دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است» (همان: ۷۸). و «عبارت علینا القاء الاصول و علیکم التفریح ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است، نه فقط فقه؛ و اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان‌بینی دارند، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست؛ و همان‌طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلایی بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی [علم اصول فقه] قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار برخی از نصوص دینی دیگر که به‌عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و فنون دیگر تبیین شود و آنگاه به نصوص وارد [شده] درباره جهان‌بینی، تاریخ، سیره، اخلاق، صنعت و مانند آن پرداخته شود. هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن به‌عنوان نمونه علم طب، آن باشد که تمام فرمول‌های ریزودرشت آن چون نماز و روزه در احادیث آمده باشد، چنان‌که معنای اسلامی بودن علم اصول فقه هم این نبوده و نیست» (همان: ۸۱).

۲. ظنی بودن این علوم که به‌ویژه در علوم تجربی مطرح است، مانع دینی بودن آن‌ها نیست؛ چراکه «درجه استناد مضامین آن‌ها به اسلام، مرهون درجه علمی آن‌ها است؛ یعنی اگر ثبوت علمی آن‌ها قطعی باشد، استناد آن‌ها به اسلام یقینی است و اگر میزان ثبوت آن‌ها ظنی باشد، میزان اسناد آن‌ها به اسلام در حد مظنه است و اگر ثبوت آن‌ها احتمال صرف و مرجوح باشد، اسناد آن‌ها به اسلام نیز در همین حد است؛ نظیر استنادهای گوناگون مسائل فقه و اصول فقه و تفسیر و سیره و اخلاق و سایر علوم که اسلامی بودن آن‌ها مورد پذیرش است^۶ و باید دانست که کشف خلاف در علوم تجربی یا ریاضی هرگز زیان‌بار نیست؛ همان‌گونه که کشف خلاف در سایر موارد استناد نیز ضرری نمی‌رساند (همان: ۸۰ و ۱۷۵ - ۱۷۲)».

۳. نباید گمان کرد که توصیه به استنباط مباحث نظری از اصول کلی دین به‌طور دقیق به‌معنای به‌کارگیری علم اصول فقه کنونی در استنباط علوم طبیعی و علوم انسانی است؛ چراکه «استنباط فروع بر مبنای اصول در همه علوم به یک روش و شیوه واحد نیست؛ زیرا موضوعات و اهداف گوناگون علوم هر یک به تناسب خود مقتضی روش خاص است؛ به‌عنوان نمونه در علم عملی‌ای مانند علم فقه، به دلیل آنکه هدف از آن تأمین حجت الهی برای افعال مکلفین است، برخی از امور ظنی معتبر شرعی یا اصولی که جنبه کشف



واقع ندارد و فقط برای رفع تحیر در هنگام عمل به کار برده می‌شود، می‌توانند در طریق استنباط احکام فقهی قرار گیرند؛ اما در اصول اعتقادی که هدف، رسیدن به یقین به حقایق تکوینی است، هرگز نمی‌توان به روش‌های ظن‌آور اعتماد نمود. پس این اصل کلی را باید در نظر داشت که شیوه استنباط به تناسب علوم مختلف تغییر می‌کند و علمی که صرفاً جنبه نظری دارند، نیازمند روش‌هایی هستند غیر از روش‌های متداول در استنباط‌های مربوط به علوم عملی» (همان: ۱۶۱).

تصحیح علم‌شناختی

مطلب دیگری که به‌عنوان مقدمه‌ای برای درک معنای صحیح علم دینی لازم است، تصحیح تلقی ما از علم است. اگر علم امروزی می‌کوشد پیوند خود را با دین و با مبادی هستی‌شناسی الهی قطع کند، در واقع یک مبادی هستی‌شناختی دیگری را جایگزین کرده و اگر ارزش‌ها را از بررسی علمی خارج می‌داند، در واقع در دل یک تلقی خاصی از نسبیت‌گرایی در حوزه ارزش‌ها غلتیده است؛ در حالی که اگر توجه کنیم: «علم زیرمجموعه فلسفه علم است که فلسفه مضاف شمرده می‌شود و فلسفه مضاف خود زیرمجموعه فلسفه مطلق است.» آنگاه جایگاه علم در منظومه معرفت و ربط و پیوند آن با هستی‌شناسی الهی و ارزش‌های زندگی معلوم می‌شود (همان: ۱۲۸).

به این ترتیب، اگرچه علم به شکلی ذاتی با دین تعارضی ندارد -چنان که فلسفه علم (فلسفه مضاف) به‌طور ذاتی همین‌طور است- فلسفه الحادی و جهان‌بینی الحادی، هدفی جز نفی ندارد. مبانی و اصول موضوعه این قسم هستی‌شناسی و جهان‌بینی، الحادی است و طبعاً چنین نگرشی 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. در اینجا دیگر مجالی برای سخن گفتن از چگونگی حل تعارض عقل (علم) و نقل نیست؛ زیرا سخن از محاربه و معانده الفت‌ناپذیر این دو است و محاربه قابل حل نیست؛ مگر با پیروزی یکی و شکست دیگری. فلسفه مطلق الحادی که درباره ساحت قدسی دین همواره می‌گوید: «إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ»^۱ چگونه می‌تواند با دین سرآشتی داشته باشد؟ دین نیز در برابر الحاد می‌ایستد و آن را سفاهت می‌داند: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنِ

۱. «این‌ها چیزی نیست جز افسانه‌های پیشینیان» (مؤمنون (۲۳)، آیه ۸۳)



مَلَّةٌ اِبْرَاهِيْمَ الْاَمِّنَ سَفِهَ نَفْسَه»^۱ و پیروان آن را خارج از انسانیت می‌شمارد: «آن‌هم الا کالانعام»^۲. بنابراین این دو نگاه قابل جمع نیست. اگر توجه کنیم که هر علمی فلسفه علم خاص خود را دارد (فلسفه مضاف) و هر فلسفه علمی، برخاسته از نگرش خاص فلسفی است (فلسفه مطلق) به این نتیجه می‌رسیم که چیزی به نام علم خنثی و بی‌طرف نداریم؛ بلکه علم از دو حال خارج نیست: یا الهی است یا الحادی. البته ممکن است خود دانشمند به این نکات توجه نداشته باشد و غفلت بورزد که فلسفه مطلق - که اساس فلسفه علم و در نتیجه ریشه خود علم است - دایر مدار نفی و اثبات خدا است؛ اما این جهل و غفلت شخص دانشمند، واقع امر دانش را تغییر نمی‌دهد. پس علم بی‌طرف نداریم؛ گرچه عالم بی‌طرف داشته باشیم که بگوید: من به این مسائل کار ندارم. من فیزیک می‌خوانم و به تحقیقات فیزیکی مشغولم (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۷ - ۱۳۰). بنابراین اگر قرار باشد علم حسی و تجربی کنونی به جایگاه صحیح خود برگردد و تلقی صحیحی بر علم حاکم شود، علم حسی «باید حد خود را بشناسد و در صدد ارائه جهان‌بینی بر نیاید؛ بلکه منابع معرفتی دیگر یعنی وحی و به تبع آن نقل معتبر و عقل تجریدی (فلسفه)، عهده‌دار اراییه جهان‌بینی باشند» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

راه‌حل نهایی

راه‌حل نهایی آیت‌الله جوادی‌آملی برای تحقق علم دینی، دو مرحله دارد:

تعیین جایگاه واقعی علم در هندسه معرفت دینی

«اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها اسلامی گردد باید اولاً عنوان «طبیعت» برداشته شود و به جای آن عنوان «خلقت» قرار گیرد؛ یعنی اگر عالمی بحث می‌کند که فلان اثر در فلان ماده معدنی هست، یا فلان گونه گیاهی چنین خواص و آثاری دارد، با تغییر عنوان یادشده این گونه می‌اندیشد و آن را تبیین می‌کند که این پدیده‌ها و موجودات چنین آفریده شده‌اند. ثانیاً عنوان خالق که مبدأ فاعلی است، ملحوظ باشد؛ یعنی آفریدگار حکیم صحنه خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند. ثالثاً هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است، به عنوان



مبدأ غایی منظور شود. رابعاً محور بحث دلیل معتبر عقلی [اعم از تجربی یا تجریدی] یا نقلی - مانند آیه قرآن یا حدیث صحیح - قرار گیرد. خامساً از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد شود. سادساً در هیچ موردی دعوای «حسبنا العقل» نباشد؛ چنان که ادعای «حسبنا النقل» مسموع نشود. سابعاً تفسیر هر جزئی از خلقت با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به شمار آید؛ نظیر تفسیر تدوین به تدوین؛ زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش آیه، کلمه و سطری از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است. در این صورت ارتباط موضوع دانش عالمان علم طبیعی با خالق هستی بخش، هم به لحاظ مبدأ آفرینش و هم به لحاظ مقصد و منتهای آن و هم به جهت صراط مستقیم، محفوظ می‌ماند» (همان: ۱۴۱).

درک نسبت صحیح علم و عالم

«انسان برای خود علم، مبدأ و هدف قائل باشد و گمان نکند که علم صرفاً حاصل کوشش‌های شخصی او و یا حاصل شانس و اتفاق و تصادف است و تفکر قانونی را کنار بگذارد و بداند علم از آن‌رو که علم است، الهام الهی است و از جانب او افاضه می‌شود: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم»^۱ و کار بشر فراهم کردن شرایط و زمینه برای حصول این تعلیم و افاضه است و لذا عالی‌ترین علم، آن است که مستقیماً از نزد خدا حاصل شود؛ یعنی همان علم لدنی و جایگاه و مرتبهٔ چنین علمی بسیار بیش‌تر است» (همو، ۱۳۸۶: ۱۴۵ و ۱۳۹ - ۱۳۷).

در جمع‌بندی دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی در باب علم دینی را می‌توان در سه محور تقریر کرد:

یک. علم بما هو علم (مقام ثبوت) علم صحیح و کاشف واقع است. ایشان علم صحیح را همان علم اسلامی می‌دانند و بر این باورند که آنچه در واقع علم است، اسلامی است. به تعبیر دیگر، در این مقام، قید اسلامی برای علم، یک قید توضیحی است، نه احترازی.

دو. با بررسی وضعیت علم در دورهٔ جدید معلوم می‌شود که علوم جدید، به شکلی واقعی و خالص، علم نیستند؛ چراکه هم از فلسفه‌های الحادی تأثیر پذیرفته‌اند و هم پیوندشان را با سایر ابزارهای کسب معرفت قطع کرده و تصویر مبهم و نامتجانس و عیبناکی از عالم



و آدم ارائه می‌دهند.

سه. اگر بخواهیم در علوم تحولی بیفکنیم و علم اسلامی داشته باشیم، چه اقداماتی باید انجام دهیم و چه نگرشی به علم را باید تقویت کنیم و چگونه تعاملی بین دستاوردهای تجربی و عقلی و شهودی با منابع نقلی برقرار سازیم و خلاصه اینکه تبیین علم اسلامی در مقام اثبات و تحقق خارجی چگونه خواهد بود؟

ایشان در زمره اندیشمندانی است که به تنوع مراتب دستگاه ادراکی بشر^۱ باور دارند و معتقدند که هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر، به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست می‌یابد و نوعی رابطه طولی بین اندیشه‌های مختلف انسان وجود دارد. بر این اساس می‌کوشند حق هر معرفتی را در جای خود ادا کنند و هیچ معرفتی را در پای معرفت دیگر قربانی نکنند و بر اساس مبانی فلسفی به جمع بین معارف مختلف بشری اقدام نمایند. در این راستا ایشان سعی کرده‌اند مسئله را هم از منظر دین‌شناسی و جایگاه دستاوردهای معرفت بشری در هندسه معرفت دینی مورد توجه قرار دهند و هم از منظر علم‌شناسی بکوشند از مبانی «فلسفه علم» غربی که بنیادهای معرفتی‌اش تفاوت چندانی با بنیادهای معرفتی علوم جدید ندارد، فاصله بگیرند. ایشان با ارایه یک موضع معرفت‌شناختی مبتنی بر فلسفه اسلامی و با بهره‌گیری از مباحث منطق، الهیات (نبوت) و اصول فقه، کوشیده‌اند طرحی از علم دینی به دست دهند که در آن، ربط و نسبت عقل و نقل و نیز مراتب مختلف علم (شهودی، تجربی، تجربی) در نظام معرفت آدمی تبیین شود و راهکار معقولی برای تحول در مفهوم اجتهاد و باز کردن عرصه عقل و نقل به روی همدیگر برای تولید فرآورده منسجمی که همان قدر که علمی است، دینی نیز هست، مهیا گردد.^۸

تعامل علم و دین از منظر واقع‌گرایی انتقادی

در دیدگاه‌های مربوط به تعامل علم و دین، می‌توان به دو دیدگاه جدی اشاره کرد که البته از سطح دیدگاه تمایز علم و دین فاصله معناداری گرفته‌اند.

تلاقی^۲

این دیدگاه رویکردی است که به دنبال گفتگو، تأثیر متقابل و بیش‌ترین «همانگی» ممکن بین علم و دین است و به‌ویژه دنبال راه‌حلهایی است که در آن‌ها علم به شناخت



دینی و کلامی شکل می‌دهد. در این رویکرد، از نگاه درون دینی، حقایق یقینی به دست آمده از هر راهی که باشد - حجت بوده و پذیرفته می‌شوند. در این دیدگاه، علم و دین در کنار هم جمع می‌شوند بدون آن که به شکلی ضروری ادغامی صورت پذیرد. هر کدام در نهایت همکاری به وظایف خویش می‌پردازند و در عین حال به دنبال حداکثر هماهنگی ممکن بین هم نیز هستند. از این رو این دیدگاه، امکان گفت‌وگو و تعامل میان علم و دین را تشدید می‌کند اما تفاوت‌ها کماکان حفظ می‌شوند. نکته مهمی را که باید به خاطر داشت این است که در تمدن جدید، دین در غرب در شکل بخشیدن به تاریخ علم مؤثر بوده است و در مقابل، کیهان‌شناسی علمی به نوبه خود بر الهیات مسیحی اثر گذاشته است. خوشبختانه این وضعیت در الهیات اسلامی / شیعی به صورت معقول‌تر و طبیعی‌تری روی داده است که تعامل میان علم دین را به شدت تسهیل می‌کند.

برخی از ویژگی‌های رویکرد تلاقی را از این منظر می‌توان به این گونه فهرست نمود:

- ۱- پذیرش تمایز علم و دین از لحاظ منطقی و زبانی؛
- ۲- حمایت غیرمستقیم آن دو در حوزه روش و پیش‌فرض‌ها؛
- ۳- همسازی^۱ الهیات با کیهان‌شناسی؛
- ۴- پذیرش واقعیت طبیعت مادی و قابل فهم بودن و منبع معرفت بودن آن در دین و ...
- ۵- توجه الهیات به آنچه در دنیای عالمان علوم تجربی می‌گذرد و تلاش برای بیان ایده‌هایش با ادبیات آنان.

بازی مشترک علم و دین در پس‌زمینه پیشرفت

برخلاف رویکرد تمایز که در آن، علم و دین در دو زمین مختلف در حال بازی هستند؛ در این رویکرد علم و دین در حال بازی مشترک و همدلانه‌ای برای ایجاد معنای مشترک و گسترده‌تر هستند و همیشه در تلاش کاستن سوء تفاهم‌ها بوده و از یکدیگر برای کشف حقیقت یاری می‌گیرند. در این بازی مشترک، علم و دین وظایفی به شرح زیر برعهده دارند:



- ۱- عمیق‌تر شدن شناخت ما از جهان؛
- ۲- تفسیر کشفیات علمی در چارچوب معنای دینی؛
- ۳- تلاش برای معنا و امیدبخشی به عالم: آینده باز و گشوده و سعادت‌ی غیرقابل محاسبه پیش روی ماست.

علم

- ۱- وسعت بخشیدن به افق ایمان دینی؛
 - ۲- عدم تلاش برای اثبات خداوند از راه علمی؛
 - ۳- عدم اصرار بر اثبات عقاید دینی با توسل به مفاهیم علمی؛
- حاصل این بازی، هماهنگی علم و دین است که البته مبتنی بر پیش‌فرض‌های متفاوتی است که علم و دین را هماهنگ می‌خواهند. برخی از این پیش‌فرض‌ها بر این نکته تأکید می‌کنند که آنچه علم دربارهٔ جهان به ما می‌گوید، در واقع، در برداشت دینی ما مؤثر خواهد بود. به این گونه که شعور دینی که با علم هماهنگ شده باشد، می‌تواند بدون تغییر اطلاعات تجربی، وضعیتی منسجم ایجاد کند و در آن، نتایج اکتشافات علمی را جای دهد (هات، ۱۳۸۲: ۴۷).

اگر این پیش‌فرض را بپذیریم که: «هیچ واقعیت تفسیرناشده‌ای وجود ندارد.» آنگاه خواهیم پذیرفت که ما بیش از هر زمانی در گذشته آگاهی که علم و الهیات، هر دو دارای جنبه‌ای از «سازندگی» انسانی^۱ هستند که پیش‌تر به آن توجه نداشتیم. (همان: ۴۸)

اینکه امروز به‌عنوان یک رویکرد جهانی این مسئله مورد توجه قرار گرفته است نشان می‌دهد تمدن موجود به سمت بازیابی دین به‌عنوان نیاز بشر امروز و آینده جهت گرفته است و هرچه پیش‌تر می‌رویم به نحو فزاینده‌ای به نیاز به درک بالغانه‌تری از علم و دین، آن‌هم در بستری که ما آن را در الهیات اسلامی/ شیعی به‌عنوان خاتمیت می‌شناسیم، بیش‌تر پی می‌بریم.

اگر بخواهیم این وضعیت را با ادبیات رایج در حوزهٔ پیشرفت بیان کنیم، می‌توانیم آن را نظریهٔ بلوغ و یا واقع‌گرایی انتقادی بنامیم که در فضای عمومی ایمان به خاتمیت در حال وقوع است.



این نظریه بر این حقیقت استوار است که ما هر چه بالغ‌تر می‌شویم درک بالغانه‌تری از دین و علم خواهیم داشت.

واقع‌گرایی انتقادی^۱، نیز درک ظرفیت ذهن برای مرتبط ساختن ما به جهان واقعی - به‌نحوی همواره موقتی و روبه‌جلو و کمال - است.

این نظریه مدعی است شناخت ما، چه علمی و چه دینی، ممکن است به‌طرف یک جهان واقعی، خواه کیهان خواه خدا، متوجه باشد؛ اما به‌گونه‌ای دقیق، به‌علت اینکه خدا و کیهان همواره بزرگ‌تر از آن‌اند که ذهن انسانی بر آن‌ها احاطه پیدا کند، افکار ما، چه در علم و چه در دین، همواره در معرض تصحیح‌اند.

با این پیش‌فرض، یک روش کلامی می‌پذیرد که شعارها، اندیشه‌ها و تفسیرهای دینی ما همواره نیاز به تصحیح دارند. در الهیات شیعی، آنچه در چند سده گذشته در الهیات صدرایی و مطالعات کلامی رویداد و ظهور اندیشمندانی چون علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره)، آن را درزمینه‌های نظری و عملی تسهیل کرد، حاصل چنین حادثه مبارکی است. این فرایند امروزه با عنوان «احیای فکر دینی» در ادبیات ما شناخته می‌شود.

مشارکت دوجانبه علم و دین در این باز بودن انتقادی نسبت به جهان واقعی است که مبنای «تلاقی» درست بین آن دو را فراهم می‌کند (همان: ۴۹).

تأیید^۲

رویکرد اصلی این دیدگاه، جستجوی علمی برای حقیقت و حقیقت، نقطه مرکزی و نقطه عطف آن است. در این دیدگاه، علم و دین در یک طیف کم‌وبیش وسیع و در مراتب مختلف سازگار با یکدیگر درزمینه گزاره‌ها و نظریات بوده و در حقیقت این دو، دو قطعه همساز و همیار در توصیف حقیقت در قالب یک مدل متحد عمل می‌کنند. از این رو دین به شکلی عمیق، مؤید کل فعالیت علمی است و تمایل متواضعانه به دانستن را تقویت می‌کند؛ یعنی در حقیقت دین، آن انگیزه‌ای را که در درجه اول به حقیقت منتهی می‌شود، تأیید می‌کند.

این سازگاری و تلاطم در سطوح مختلف این طیف می‌تواند به سطح و عمق متفاوتی از توافق، تعامل و اكمال متقابل و یا حتی این نظریه که همه علوم از این منظر که کاشف

1. critical realism
2. confirmation



حقیقت‌اند و مطلوب خداوندند و دینی‌اند، عمل کند. از این‌رو در این نظریه، بسته به سطح و عمق مورد انتظار از سازگاری، می‌تواند طیف گسترده‌ای نظرات را دربر بگیرد. این دیدگاه، دیدگاهی بسیار مهم و متناسب با الهیات اسلامی / شیعی که راه‌هایی را مورد تأکید قرار می‌دهد که در آن‌ها، دین از کار علمی محض / حقیقت‌گرا حمایت می‌کند و آن را دامن می‌زند و درنهایت آن‌ها را معنی‌دار کرده و جهت‌دهی می‌کند. به این ترتیب، حقیقت و گزاره‌های درست، از آن‌رو که درست‌اند و قطعه‌ای از حقیقت را نشان می‌دهند، مورد پذیرش اسلام‌اند. منتها آنچه جهان‌بینی اسلامی به آن نیز توجه می‌کند، پیش‌فرض‌های همراه و یا منجر به یک گزاره درست است. به عنوان مثال، قوانین نیوتون از آن جهت که درست‌اند، بخشی از حقیقت را توضیح و نشان می‌دهند و از آن جهت که از منظری دینی مورد توجه قرار می‌گیرند، در حال رمزگشایی از سنتی الهی‌اند که در ضمن خلقت خداوند جریان دارد.

حال اگر بخواهیم از منظر «احیای فکر دینی» به این رویکرد نگاه کنیم و به دنبال این باشیم که یک گام به جلو برداریم باید اشاره کنیم که مفهوم «تأیید» معادل «تقویت کردن»^۱ یا «حمایت کردن»^۲ است.

این رویکرد اذعان می‌کند که دین، آنگاه که به دقت از ملزومات غیردینی و بت‌پرستانه پیراسته شود، از کوشش علمی برای معنادار ساختن جهان به‌طور کامل حمایت می‌کند و حتی آن را تقویت می‌کند.

از سوی دیگر، به شکلی اصولی، علم تلاشی متواضعانه، ولی پرثمر برای درک بخش کوچکی از کل واقعیت، به‌نحو تجربی اما تا حد ممکن دارای وضوح ریاضی/فلسفی است. البته این حقیقت با ادعای علم‌مداران مبتنی بر برخورداری از دانایی مطلق علم تجربی مغایر است و به‌طور حتم این ادعا بخشی از علم نیست.

به نظر می‌رسد تعامل علم و دین از این دیدگاه بخشی از اندیشه دینی و در حقیقت اندیشه‌ای برای زندگی دینی بشری محسوب می‌گردد. از این دیدگاه، کار علم تبیین درست و دقیق از پدیده‌های تجربی با بهره‌گیری از روش تحقیق ویژه خودش یعنی کشف علل طبیعی رویدادها و کار الهیات، کشف معنای وقایع و نه علل آن‌ها و نیز تحلیل و سامان‌دهی پیش‌فرض‌های آن خواهد بود.



البته در اینجا سخن بر سر این نیست که دین برای دانشمندان اطلاعاتی درباره جهان فراهم می‌آورد که علم، خود قادر به جمع‌آوری آن‌ها است. قرار نیست دین روش‌هایی برای کشف فیزیک ذرات و یا کد ژنی ارائه کند. پشتیبانی دین از علم بسیار عمیق‌تر است؛ هرچند این نکته به‌ندرت به وسیله دانشمندان و یا متکلمان مسیحی درک شده است. بنابراین رویکرد تأیید، این ادعای دین را که جهان یک کل محدود، منسجم، عقلانی، منظم و مبتنی بر یک امید و دل‌بستگی غایی است، بر کرسی می‌نشانند و بینشی عام در مورد اشیاء به دست می‌دهد که کاوش علمی را به نحوی سازگار، برای کسب معرفت پرورش می‌دهد و علم را از همبستگی با ایدئولوژی‌های محدودکننده زمینی آزاد می‌سازد (همان: ۵۲).

در متون دینی ما گزاره‌هایی همچون «کلمة الله هی العلیا»، «کل یوم هو فی شأن آ» و «الحمد لله رب العالمین^۳» گزاره‌هایی برای توصیف این بینش عام است. بنابراین علم نمی‌تواند بدون مبنا داشتن در نوعی «ایمان» پیشین، به‌عنوان پیش‌فرض، به اینکه جهان یک کلیت منظم عقلانی است، رشد کند. به‌طور اساسی گزاره‌هایی چون:

- ۱- اجزای این جهان واقعی به‌نحو قابل‌فهمی باهم هماهنگ‌اند؛
- ۲- ذهن انسان این ظرفیت را دارد که دست‌کم بخشی از این فهم‌پذیری جهان را درک کند؛
- ۳- هرچه بیش‌تر آزمایش کنیم چیزهای قابل‌فهم‌تری برای اسرار زدایی وجود دارد؛ که می‌توانند و باید در حوزه گزاره‌های اخباری در کلام دینی تبیین شوند، در چنین افقی معنا می‌یابند.

رویداد بزرگی که در این نگرش اتفاق می‌افتد آن است که پیش‌فرضی بنیادی شکل می‌گیرد. این پیش‌فرض عبارت است از: «اطمینان به معقولیت نامحدود واقعیت». در این پیش‌فرض، همه هستی در سایه قادر حکیمی مطلق و نامحدود قرار دارد، هیچ امری اتفاقی نیست و همه‌چیز بر اساس اراده‌ای قیوم، خیرخواه، زنده و مهربان تا جایی که در حوزه اختیار انسان ممکن است، شکل می‌گیرد.

آنچه در اینجا اهمیت فراوان دارد این است که دین مؤید چنین اعتمادی است و از آن طرف، این اعتماد زیربنای علم است. از این‌رو امر مبارک پیامبر خاتم (ص): «اطلبوا العلم ولو

۱. توبه (۹)، آیه ۴۰.

۲. الرحمن (۵۵)، آیه ۲۹.

۳. حمد (۱)، آیه ۲.



بالصین» به دنبال دانش و کشف حقیقت باشید ولو این دانش در چین و در دور دست‌ترین و دشوارترین نقطه عالم باشد؛ مشارکت در کشف حقیقت و یک هدف مطلوب دینی خواهد بود. چراکه دین هم‌زمان باریشه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی کاوش علمی سروکار دارد.

موضع دین در رابطه با گفتمان علمی، این نیست که به پرسش‌های علمی خاص پاسخ گوید، بلکه کار دین پاسخ به این پرسش‌هایی ریشه‌ای از این قبیل است که: «چرا باید به کار مهم جستجوی حقیقت پردازیم.» و یا «چرا توجه به طراحی الگوی دینی امر پیشرفت واجب است.» کار دین این نیست که خود را به‌عنوان رقیبی در کنار علم برای پاسخ به سؤالات علمی مطرح سازد؛ بلکه کارش این است که اطمینان دانشمندان، به انسجام طبیعت و معنادار بودن آن را تأیید کند (همان: ۵۵). و از سویی بر این آرمان کلان تأکید کند که تعالی و رشد جوامع بشری و شتاب دادن در فرایند بلوغ و شکوفایی مرکب آن در راستای اراده خداوند است.

دین و به‌طور مشخص نگرش کلامی اسلامی / شیعی با چنین مسئله‌ای نه‌تنها مشکلی ندارد که تلاش علمی برای کشف حقایق خلقت را امری محترم، مبرم و مطلوب خداوند می‌داند و بنابراین چنین تلاشی را تأیید و عملی دینی محسوب می‌کند. در مباحث علم و دین، در حقیقت مشکل از اینجا آغاز می‌شود که ما گمان کنیم علوم تجربی تنها راه رسیدن به حقیقت است و راه‌های دیگر را نفی کنیم.

راهبرد توسعه دین

با توجه به گزاره‌های درون‌دینی، دین اسلام دینی کامل است و خداوند در روز غدیر خم بعد از ابلاغ ولایت علی (ع) فرمود: «امروز دین شما را برایتان کامل نمودم و نعمت خود را بر شما تمام کردم.»^۱

در اینجا این سؤال اساسی وجود دارد که در این آیه و آیات و روایات مشابه آن و نیز در ادبیات جاری در حوزه پیشرفت اسلامی و مطالعات علم و دین، منظور از دین چیست؟ به‌عنوان مقدمه باید گفت که متکلمین هنگامی که از دین سخن می‌گویند برای آن مراتبی قائل می‌شوند. طرح این مراتب به این معنا است که ما واژه دین را در مواردی گوناگون



به کار می‌بریم که باهم معانی متفاوتی دارند. از این رو در حوزه مطالعات دین‌شناختی باید به روشنی توضیح دهیم که منظور ما از واژه «دین» کدام است؟ این مراتب عبارت‌اند از:

دین ۱- متن: کتب مقدسه و سنت مقدسه؛ یعنی آنچه ما اینک از قرآن و روایات قطعی‌الصدور در اختیار داریم و برای هر دوی این‌ها مقام عصمت را قائلیم که همان متن کتاب خدا، روایات پیامبر اکرم (ص) و عترت و اهل بیت ایشان (ع) است.

دین ۲- تفسیر: شرح متکلمان، فقیهان، علمای اخلاق، مفسران، عارفان و سایر علمای دینی؛ یعنی آنچه عالمان دینی به شکل روشمند و عقلایی از دین شماره ۱ برداشت نموده و از آن فهمیده‌اند.

دین ۳- تحقق خارجی ۱ و ۲: افعالی که پیروان و دین‌داران در طول تاریخ به نام دین انجام داده‌اند و نتایج عینی این افعال؛ یعنی آنچه در عمل، دین‌داران از دین ۱ و ۲ فهمیده و برداشت کرده‌اند و در حد و سطح و رفتار خودشان، خود را به‌عنوان دین، با آن تنظیم کرده‌اند.

مسئله این است که ما به شکلی مسامحه‌آمیز به هر سه این موارد «دین» اطلاق می‌کنیم و هر سه را به‌عنوان منبع اخذ آموزه‌های دینی مورداستفاده قرار می‌دهیم که این وضعیت می‌تواند موجب آسیب‌های بعدی شود.

از وظایف اصلی متکلمین، فقط دفاع عقلانی از دین شماره یک است. در متون مقدس دینی ما نیز هر جا که واژه دین بدون قرینه بیاید، از آن دین شماره ۱ فهمیده می‌شود. علت آن هم این است که در دین ۲، اگرچه عالمان دینی بسیار محترم‌اند و اسلام در سایه کوشش‌های جان‌فرسا، نبوغ‌آمیز، عالمانه و عاشقانه آنان رشدونمو کرده است، اما از این رو که انسان‌اند و محدود، برداشت و فهم ایشان، آخرین و کامل‌ترین برداشت محسوب نمی‌شود و پس از ایشان -چنانچه همیشه در حال وقوع است- نیز عالمان و دانشمندانی خواهند آمد که این فهم را -به‌ویژه در ظرف زمان خویش- تصحیح و گسترش خواهند داد. بر این اساس تکلیف دین ۳ نیز معلوم است. چراکه رفتار دین‌داران پس از رسول اکرم (ص) و ائمه‌هدی (ع) به‌عنوان امری اجتماعی و تاریخی، آمیزه‌ای از خطا و صواب بوده و قابل استناد نیست. اعتقادات و رفتار عمومی دین‌داران در سطح نازل‌تری و در بسیاری موارد، از منابع متعددی، غیر از دین، مانند باورهای خرافی، قومی، شبه‌علمی و یا تاریخی نیز ارتزاق می‌کنند و حتی به آن‌ها رنگ دینی می‌دهند.



از این رو این مراتب سه گانه از حکم واحدی برخوردار نیستند. بنابراین خدای متعال آن قدر عمر و فرصت به پیامبر (ص) داد که دین ۱ را به طور کامل برای مردم بیان کرد. چون می دانیم اگر چیز دیگری لازم بود و پیامبر (ص) نفرموده بود، دین خاتم ناقص می شد و با موضوع اکمال دین ناسازگار می بود و نقض غرض می شد. مگر خدا انسان را نیافریده بود که راه سعادتش را بشناسد و ببیماید؟ همان برهان نبوت اقتضا می کند پیامبر خاتم، چون بعد از او پیامبری نخواهد آمد، آن قدر باید فرصت داشته باشد تا بتواند همه آنچه را برای بشر ضرورت دارد در قالب دین ۱ بیان کند. پس با توجه به این که پیامبر اسلام آخرین پیامبر و دین او هم آخرین دین الهی و جاودانی و جهانی است، از نظر محتوی و حقیقت مورد نظر خداوند، بر این دین چیزی افزوده نمی شود، روایت: «حلال پیامبر حلال است تا روز قیامت و حرام او هم تا روز قیامت حرام است!»^۱ را در همین ظرف باید فهمید.

ولی از آنجایی که بشر در سیر تکاملی خویش در حال پیشرفت و بلوغ بیش تر است و نیز با توجه به پیشرفت انسان، نیاز بشر به توضیح و توجیه اعتقادات دینی، سبک زندگی اخلاقی و دستورات دینی بیش تر، پیچیده تر و عمیق تر می شود و نیازهای بشر امروز با نیاز بشر عصر پیامبر اسلام (ص) متفاوت است و در حال حاضر بشر با مسائل مستحدثه، کیفی تر و جدی تری روبرو است، در اینجا است که باید تکلیف او را دین مشخص کند.

این وضعیت در مواجهه علم و دین هم وجود دارد. علم عرصه های نو و بدیعی برای فکر دینی ایجاد می کند و امکان فهمی عمیق تر و تازه تری از دین را برای عالمان دینی و دین داران ایجاد می کند. از این رو گفته می شود که دین از این جهت قابل پیشرفت و توسعه است، همان گونه که علم در حال پیشرفت و توسعه است. البته تصویری که از کلام دینی، اخلاق مورد زندگی و بیان دستورات دینی برای مکلف تدوین می شود، با توجه به همان اصول کلی است که پیامبر (ص) و ائمه (ع) و قرآن، یعنی همان دین ۱ بیان نموده است و به خاطر همین هم ائمه گفته اند: «بر ماست که اصول را به شما نشان دهیم و بگوئیم و بر شماست که فروع آن را برداشت و استخراج کنید.»^۲

آرمان ها، باورهای بنیادی، سبک زندگی اخلاقی و قوانین کلی ای که بشر لازم دارد محدوده و متناهی است، یعنی در حقیقت می تواند محدود و متناهی باشد؛ بنابراین



قابل‌بیان است ولی فروع و جزئیات و مصادیق آن، بی‌نهایت بوده و قابل پیش‌بینی نیست. اگر بنا بود پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) همان‌طور که اصول را بیان کرده‌اند، همه فروع را هم بیان کنند - البته فروع را نیز هرگاه سؤال شده است بیان کرده‌اند - به دلیل همین نامتناهی بودن و مبتلابه نبودن آن‌ها در زمان ایشان و فهم محدود معاصران ایشان، بیان کردنش ممکن نیز نبود (مطهری، خاتمیت: ۱۱۷).

در نتیجه می‌توان گفت معنی این گزاره که «با توجه به پیشرفت علوم و توسعه دانش، دین نیز توسعه و گسترش می‌یابد.» این است که با پیشرفت علوم زوایای بیش‌تر و متفاوتی از دین برای بشر آشکار و روشن می‌شود. از این‌رو باب اجتهاد و تحقیق در موضوعات مختلف دینی مانند فلسفه، کلام، فقه، اخلاق و حقوق و سایر آموزه‌های دینی باز است و به لحاظ غنای ذاتی دین اسلام که وحیانی است و قابلیت جهانی شدن را دارد، می‌تواند در صورت جهاد و تلاش انسان‌های مؤمن و مسلمان معتقد، اراده الهی را محقق نماید. «والعاقبة للمتقين».

از نگاهی دیگر، اگر بپذیریم تبیین دینی و کلامی می‌خواهد نگاه آدمی به هستی را تغییر دهد و با این تغییر نگاه می‌خواهد روش زندگی آدمیان را تغییر دهد و به همان مسیری دعوت کند که پیامبران الهی در نظر داشته‌اند، آنگاه توجه به جلوه‌های متفاوت حقیقت (انسان و جهان) امری لازم و الزامی خواهد بود.

تحقق این امر مبارک در الهیات اسلامی / شیعی از این مسیر محقق می‌شود که ما در مواجهه علم و دین بتوانیم فلسفه علم متناظر آن را ایجاد کنیم. ما اگر رویکرد تأیید را بپذیریم، باید بتوانیم فلسفه علمی متناظر با آن ایجاد کنیم که بتواند هم‌زمان جنبه‌های متعدد و متنوع حقیقت واحد را توضیح دهد و در عین حال این جنبه‌ها از یکدیگر پشتیبانی مفهومی کنند.

برخلاف الهیات یهودی / مسیحی، ما به دلیل پیش‌فرض‌های عقلانی دینی در اسلام، به‌ویژه در قرائت شیعی آن، ضرادخانه فکری گسترده‌تری برای مواجهه و گفتگوی علم و دین در اختیار داریم.

البته در حوزه کلام و الهیات دینی، گفتگوی مقرون به توفیق علم و دین به شدت با این امر وابسته است که بخش عقاید محققانه در جای خود نشسته باشد. چراکه اصول عقاید دینی، محققانه، عقلانی و همراه چون و چرا است.



اگر نگاه ما -چنانچه مرسوم جامعه دینی ما است- در این بخش هم مقلدانه باشد، به طور طبیعی ما به سمت تلقی تعارض آلود و یا در خوش بینانه ترین حالت، تلقی تمایز گرایانه از علم و دین رانده می شویم که در عمل نافی تحقق امر پیشرفت خواهد بود.

از این رو به طور طبیعی برخی پیش نیازهای تحقق آرمان تأیید علم دینی معطوف به پیشرفت را می توان به این گونه فهرست نمود:

- ۱- طبیعی بودن فرایند تحقق آن در ضمن تعامل و اقماعی پایدار و سیر به سوی اجماع نخبگان؛
 - ۲- اصل بودن حقیقت و تمام حقیقت، همیشه و همه جا؛
 - ۳- متواضع بودن همگان در برابر حقیقت؛
 - ۴- جایگزین کردن وضعیت موجود علم مداری و دین مداری (با قرائت و تفسیر خاصی از دین -یعنی دین ۲) با وضعیت مطلوب حقیقت مداری و حنیفیت.
- این فرایندی است که در طی آن می توان امیدوار بود که علم و دین در گفت و گویی همدلانه و با همیاری یکدیگر بتوانند پرده های بیش تری از حقیقت را کنار بزنند و فرایند پیشرفت را شتاب بخشند.

نتیجه گیری

آنچه در این نوشتار بر آن تأکید فراوان رفته است، ضرورت تحول در پیش فرض ها و پارادایم های مفهوم پیشرفت است که در ضمن تبیین وضعیت موجود و نیز وضعیت مطلوب مورد نظر در این باب، به راهبردهای تبدیل وضعیت نیز باید پرداخته شود. به این معنا، این تحول، به عنوان عنصر اصلی و در حقیقت مرکز ثقل کلید واژه مرکزی (Master) محسوب می گردد.

این پیش فرض ها به طور طبیعی تمامی سطوح فردی و اجتماعی ما و حتی دولت و مراکز علمی و آموزشی ما را باید درنوردد. پیش فرض هایی در باب تعامل علم و دین، علم و دولت، دانش و ارزش، تعلیم و تربیت، معارف تجربی، عقلانی، اشراقی و وحیانی، کمیت و کیفیت، هماهنگی و کارآمدی، پیشرفت، اسلامیت، ایرانیت، روان شناسی و فلسفه و... به شکل همه گیری وضعیت امروز ما را سامان داده اند.

اسلام نیز هنگامی به عنوان یک اندیشه تمدن ساز می تواند مطرح باشد که ما دارای نظام



فکری و الگوی اندیشگی تمدن ساز باشیم و پیش فرض‌های ما نسبت به خداوند، انسان، طبیعت، جامعه و تاریخ، تمدن ساز باشد. به همین دلیل چون پیش فرض‌های تمدن ساز در نظام و الگوهای فکری ما غایب است، وضعیت موجود برای ما رقم زده شده است. چشم‌داشت از دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیّه موجود برای تحقق چنین جنبش مبارکی، در دیدی واقع‌گرایانه، ساده‌انگاری است. وضعیت موجود ما حاصل مراکز علمی فعلی ما است. تا تحولی ساختاری در این مراکز ایجاد نشود، برون‌رفتی از کندی و ایستایی غیرمتناسب با انقلاب بزرگ اسلامی در مقابل خود نخواهیم داشت. چراکه چنین مراکزی کماکان در سلسله نظام‌های فکری یا به بیان دقیق‌تر، پیش فرض‌های کلامی نوشته و نانوشته موجود خود تنفس می‌کنند که حاصلی به‌جز وضع موجود ندارد؛ و «الواحد لایصدر عنه الا الواحد».

ما در حوزه مطالعات هنجاری، ابزار مؤثری در تبدیل وضعیت موجود داریم که به‌طور منطقی می‌توانند معضلات ما را به سامان برسانند، اما غفلت از آن پارادایم‌ها، حرکت جدی به سوی تمدن دینی را همچنان از ما دریغ داشته است. از این رو اصرار این پژوهش، بازگشت به وجوه نرم‌افزاری پیشرفت است که در طی آن هم سخت‌افزارها و هم تلقی ما از زندگی و رویش ارتقاء می‌یابد.

درنهایت، برای تحقق تمدن اسلامی در عصر حاضر، حداقل کاری که می‌توان کرد، یکی تحول پیش فرض‌های کلامی نسبت به مؤلفه‌های تمدن ساز، دیگری بازشناسی و احیای فکر دینی در هویتی زنده و زندگی ساز، طراحی نظام جامع و شناور تعلیم و تربیت به مثابه بستر فلاح انسان و جامعه و درنهایت مبنا قرار گرفتن دانش، عقلانیت فرهنگی و حنیفیت است. چنین تمدنی نه در طی یک فرایند قسری که برپایه بستر نرمی که از پیش سامان یافته است، امکان تحقق می‌یابد.

مدل مورد انتظار از این تمدن، مدلی است که رو به زندگی دارد و در طی آن دانش به دانایی تبدیل می‌شود؛ یعنی دانشی که با آن زندگی می‌شود. چنین دانشی همه فضای زندگی و تنفس ما را از خویش آکنده می‌سازد.

در این رهگذر ما به یک متاپارادایم و یا یک پارادایم و پیش فرض فراتر از پارادایم‌های موجود نیازمندیم که اکنون وجود ندارد و باید آفریده شود.



منابع

- آکوچکیان، عبدالحمید. (۱۳۸۹)، احیای فکر دینی در چشم انداز گفتمان پیشرفت. مجموعه مقالات اولین همایش ملی الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت. تهران: ۲ خرداد ۱۳۸۹.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۴)، فرهنگ و دین. بهاء الدین خرمشاهی. تهران: طرح نو.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۱)، از عقل قدسی تا عقل ابزاری. مجله: «علوم سیاسی». ش ۱۹. صص ۱۶-۷. و نیز: parsania.net
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷)، شریعت در آینه معرفت. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
- سریع القلم، محمود. (۳ اردیبهشت ۱۳۹۱)، کانون های توسعه نیافتگی. یکشنبه، از: سایت اعتماد.
- سوزنچی، حسین. (۱۳۸۹)، علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی. مجله «فلسفه، کلام و عرفان». ش ۴. اسراء. و نیز وبگاه شخصی مؤلف: «SOUZANCHI.IR» و نیز وبگاه علم دینی «cihs.ir» گروه علم دینی مجمع عالی حکمت اسلامی.
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۸۵)، براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. چاپ اول.
- صفایی پور، حامد. (۱۳۸۹)، بحران هویت و سیمای «عالمان دینی». Pishani.ir / گاه نوشته های من. ۷ آبان ۱۳۸۹.
- طالبی، ابوطالب. (۱۳۷۸)، تجددگرایی، سنت‌گرایی و احیاءگری (نقدی بر الگوهای فکری مسلط و مروری بر جنبه‌های احیاءگرانه اندیشه امام خمینی(ره))، مجموعه مقالات دومین کنگره بین‌المللی امام خمینی و احیای تفکر دینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۴. چاپ اول.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، مجمع البیان. تهران: ناصرخسرو.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۹)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. چ اول.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰)، پانزده گفتار. تهران: صدرا. ج ۱۴.



مطهری، مرتضی. (بی‌تا)، خاتمیت. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی. (بی‌تا)، داستان راستان. تهران: صدرا. ج ۲.
مطهری، مرتضی. (بی‌تا)، علل گرایش به مادی‌گری. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲)، تفسیر نمونه. احمد علی بابایی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
نادری فارسانی، سیاوش. (۱۳۸۹)، الگوی شناختی پیشرفت ایرانی اسلامی. مجموعه مقالات اولین همایش ملی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت. ۲ خرداد ۱۳۸۹.
هات، جان اف. (۱۳۸۲)، علم و دین از تعارض تا گفتگو. بتول نجفی. تهران: انتشارات کتاب طه. چ اول.

Daneshnameh.roshd.ir Herman J Pietersen, (Fall 2001). Meta-Paradigms in Theological Thought, Quodlibet Journal: Volume 3 Number 4.



* کارل بارث (۱۹۶۸-۱۸۸۶م) متکلم پروتستان، در تبیین انحصارگرایی مسیحی، شریعت و تجلی را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. به نظر او شریعت متمرذانه و حاصل رفتار تکبر آمیز انسان بوده که با تجلی و انکشاف خداوند در تضاد است. در نگاه او شریعت، سعی بی‌فرجام و گناه آلود ماست برای آنکه خداوند را از منظر خویش شناخته و بر جدایی خود از او فایق آییم. محال و بی‌فرجام بودن این سعی به دلیل آن است که آشتی فقط از سوی خداوند ممکن است، و گناه آلود بودن این سعی از آن روست که مخلوق خود را به جای خداوند می‌نشانند و این کاری خودپرستانه است. بر این اساس، رستگاری در گرو تجلی راستین خداوند است. (به نقل از: daneshnameh.roshd.ir)

اگر چه در زمان خود پیامبر اکرم(ص) هرگاه رئیس قبیله ایمان می‌آورد، به دنبال او مردم قبیله او نیز ایمان می‌آوردند؛ اما اسلام در یک فرایند تعالی بخش، به دنبال رشد آدمیان از تبعیت سنتی به یک ایمان خودآگاهانه و فاخر است. به علاوه نباید مقام تحقق را با مقام تحقیق و نیز میان علل و دلایل خلط کرد.

* از آنجا که از زمان ائمه اطهار(علیهم‌السلام)، اصل عدل یکی از اصول تفکر شیعی معرفی شد و به اقتضای این اصل، شیعه معتقد به حسن و قبح عقلی است، از طرفی مصالح و مفاسد واقعی برای احکام شریعت قایل است و از طرف دیگر، عقل را در شناخت کلیات حقایق عالم و اصول کلی شریعت معتبر می‌داند. بنابراین، تفکر اصولی که این حق را به رسمیت می‌شناسد، تفکر اصیل شیعی است و اخباریگری به نوعی خروج از تفکر اصیل شیعی قلمداد می‌شود. معتزله از اهل سنت نیز اصل عدل و مسأله حسن و قبح عقلی را پذیرفته است که از این جهت این مبنا در این گروه از اهل سنت نیز می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

* غالباً اجماع را هم به عنوان یکی از منابع اسلام می‌شمرند، اما اصولیون نشان داده‌اند که اجماع مورد پذیرش شیعه، تنها اجماعی است که کاشف از قول «معصوم» باشد و در واقع، «اجماع معتبر» به «سنت» بازمی‌گردد. به همین دلیل، آیت الله جوادی آملی بر اینکه این چهار منبع در عرض هم مطرح شوند، اعتراض دارند. (جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۵۳) البته در ضمن مباحث فقها (به ویژه آثار فقهی شیخ انصاری) اهتمام به معنای دیگری از «اجماع» و حتی «شهرت» مشاهده می‌شود که دلالت بر نوعی جدی گرفتن سیره عقلایی عالمان دین دارد که آن را هم با ملاحظاتی می‌توان در ذیل بحث «عقل» (عقل ظنی معتبر) قرار داد که در آثار آیت الله جوادی آملی چنین اهمیتی مشاهده نمی‌شود.

* تعبیر «نقل» در ادبیات دینی به طور معمول به معنای «مطالب برگرفته از کتاب و سنت» است. ایشان تذکر می‌دهند آن چیزی که در مقابل عقل واقع می‌شود، «نقل» (درک ما از وحی) است، نه خود «وحی» (حقیقت کلام الاهی) و یا «حدیث» (کلام معصوم در ذهن شخص معصوم). بنابراین سخن گفتن از نسبت وحی و فلسفه، یا وحی و عرفان نظری، به کلی ناروا است؛ زیرا هیچ دانشمندی به عین وحی دسترسی ندارد. (جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۳۴)

* برای تفصیل این بحث که چگونه برخی ظن و گمان‌ها در فقه معتبر شمرده می‌شود و حجیت دارد و اینکه این حجیت - برخلاف تلقی



عده‌ای - همان‌گونه که در علم فقه معتبر است، در علوم طبیعی و انسانی (علوم نظری) نیز کاربرد دارد، چون فقط می‌خواهد وجه انتساب به دین را تأمین کند. (ر.ک. به: جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۱۸ - ۱۱۲)

* در واقع در وهله اول، وجود اختلاف در علم، دلیل نمی‌شود که اصل علم از دینی بودن خارج شود؛ چرا که در علوم مانند فقه و تفسیر که همگان در اسلامی بودن‌شان اتفاق نظر دارند، بین فقها و مفسران در فهم یک آیه یا روایت بسیار اختلاف پیش می‌آید. و در وهله دوم، اختلاف، دلیل بر بطلان هر دو دیدگاه نیست؛ چرا که همواره بین حق و باطل هم اختلاف بوده است. در وهله سوم، وجود اختلاف در فهم متدینان، به قداست دین و معرفت دینی لطمه‌ای نمی‌زند؛ چرا که قداست معنوی دین مایه قداست معرفت دینی است، نه نقذناپذیری دین. بنابراین اگر مجتهدی تمام تلاش خود را در فهم دین مبذول داشت، ولی دچار خطا شد، با اینکه به حقیقت دین دست نیافته، ولی سعی او مقدس و مشکور است و آن قداست معنوی دین همچنان بر او سایه می‌افکند؛ هرچند نظر او قابل نقد است. (همو، شریعت در آینه معرفت، ص ۷۲ - ۶۴، و نیز: همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۴۹ - ۱۴۷)

* این بخش بر اساس تقریر محققانه مقاله ذیل با مقداری تلخیص و ویرایش به انجام رسیده است. نگاه ک. به: علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی، حسین سوزنجی مجله: «فلسفه، کلام و عرفان»، ش ۴، اسراء، تابستان ۱۳۸۹، و نیز سایت شخصی مؤلف: «SOUZANCHI IR» و نیز سایت علم دینی «cihsir» گروه علم دینی مجمع عالی حکمت اسلامی.

البته در اینجا باید یادآوری کرد که تقریرهای دیگر و البته متفاوتی نیز از نظریه ایشان می‌توان داشت که این کتاب تقریر موجود را برگزیده است.