

Journal iranian political sociology
Vol. 5, No.10, dey 2022

<https://dx.doi.org/10.30510/psi.2022.321572.2859>

Abstract

The debate between the proponents and the opponents of the localization of the humanities has been going on for decades between different scientific, cultural and political figures of the country, without any concrete and tangible result so far. There are certainly several reasons why this is not the case. The present article intends to categorize and present the views and opinions of the most important proponents and opponents of localization of humanities in Iran to provide accurate and accurate grounds for comparison and critique of these views and finally the most important concerns of proponents and opponents of localization Specify for the audience. Also, in relation to the necessity or non-necessity of localization, the views of the pros and cons have been discussed and criticized as much as possible. This article has been compiled using a comparative method and the library method has been used to collect data.

Keywords: localization, humanities, religious science, indigenous science

ماهنامه علمی (مقاله علمی- پژوهشی) جامعه شناسی سیاسی ایران،
 سال پنجم، شماره ده، دی ۱۴۰۱، صص ۱۲۱۲-۱۲۴۳
<https://dx.doi.org/10.30510/psi.2022.321572.2859>

نقد و بررسی دیدگاه‌های موافقان و مخالفان بومی سازی علوم انسانی در ایران

افشین کریمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱

ادریس بهشتی نیا^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵

چکیده

جدال میان موافقان و مخالفان بومی سازی علوم انسانی چند دهه ای است که میان چهره های مختلف علمی، فرهنگی و سیاسی کشور در جریان است، بدون آنکه تا این لحظه نتیجه مشخص و ملموسی در پی داشته باشد. قطعاً دلایل متعددی برای به فرجام نرسیدن این موضوع وجود دارد مقاله حاضر بر آن است که با دسته بندی و طرح نظریات و دیدگاه‌های مهمترین موافقان و مخالفان بومی سازی علوم انسانی در ایران زمینه های درست و دقیقی برای مقایسه و نقد این دیدگاهها فراهم سازد و در نهایت امر مهمترین دغدغه های موافقان و مخالفان بومی سازی را برای مخاطب مشخص نماید. همچنین در ارتباط با ضرورت یا عدم ضرورت بومی سازی نیز دیدگاه‌های موافقان و مخالفان به بحث گذاشته و تا حد امکان نقد شده است. این مقاله با استفاده از روش مقایسه ای تدوین گردیده و برای جمع آوری داده ها از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است.

کلمات کلیدی: بومی سازی، علوم انسانی، علم دینی، علم بومی

۱- دانشجوی دکترای رشته علوم سیاسی، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران^۱

۲- استادیار گروه علوم سیاسی، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول)^۲

جدال میان موافقان و مخالفان بومی سازی علوم انسانی چند دهه ای است که میان چهره های مختلف علمی، فرهنگی و سیاسی کشور در جریان است، بدون آنکه تا این لحظه نتیجه مشخص و ملموسی در پی داشته باشد. قطعاً دلایل متعددی برای به فرجام نرسیدن این موضوع وجود دارد. اما شاید مهمترین دلیل را فقدان یک اجماع نسبی بر سر تعریف بومی سازی بتوان تلقی کرد، همچنین به دلیل اراده سیاسی موجود از طرف مسئولین سیاسی برای پیاده سازی پروژه بومی سازی و خصوصاً اسلامی سازی علوم انسانی و کتب درسی دانشگاهی، شرایطی ایجاد شده تا بخش مهمی از صاحب نظران که معتقد به پروسه ای بودن این مسئله هستند، تمایل چندانی برای پیوستن به پروژه بومی سازی از خود نشان ندهند. با این حال می توان با یک نگاه کلی به مباحث موجود در این زمینه، به این نتیجه دست یافت که بخش مهمی از صاحب نظران بر ضرورت بومی سازی علوم انسانی اذعان دارند اما در ارتباط با چگونگی کم و کیف آن هنوز راه دشواری پیش روی جامعه علمی کشور قرار دارد و چشم انداز تحول در حوزه علوم انسانی چندان روشن نیست. در ادامه تلاش خواهیم کرد تا دیدگاه های موافقان و مخالفان بومی سازی علوم انسانی و اجتماعی را در میان صاحب نظران داخل کشور مورد بحث قرار داده و عمده ترین دلایل موافقان و مخالفان را به بحث بگذاریم.

الف) آشنایی با دیدگاه های مخالفان بومی سازی علوم انسانی در ایران

شاید بهتر باشد دیدگاه مخالفان بومی سازی علوم انسانی و خصوصاً مقوله علم دینی را از استاد فرهیخته و صاحب نظر کشورمان؛ دکتر مصطفی ملکیان آغاز نماییم.

آشنایی با دیدگاه های دکتر مصطفی ملکیان:

دکتر ملکیان معتقدند که علم بومی از دوجنبه قابل نقد است: یکی از جنبه نظری (معرفت شناختی صرف) و دیگری از جنبه عملی (اخلاقی). حاصل این دو نقد آن خواهد بود که نه به لحاظ معرفت شناختی علم بومی قابل دفاع است و نه به لحاظ اخلاقی. به معنای دیگر نه می توان علم بومی داشت و نه حتی اگر چنین امری امکانپذیر بود، حق داشتیم علم بومی داشته باشیم. از نظر ایشان در زمینه علم باید سه مرحله را از هم تفکیک کرد. البته مراد از علم، علم تجربی نیست. علم تجربی البته مشمول این سخن هست اما علاوه بر علم تجربی مجموعه همه علوم فلسفی، تاریخی، ادبی و هنری و اگر مستقلاً بخواهیم سخن بگوییم مجموعه همه علوم دینی و مذهبی هم مشمول این سخن خواهد بود: «در اینجا مرادم از "علم" در واقع "دیسپلین" است. من مرحله اول را موضوع گزینی می نامم. در این مرحله مساله نظری خاصی برای حل یا برای رفع مشکل عملی خاصی گزینش می شود. مرحله دوم را به مرحله «فرآیند درآیی» تعبیر می کنم. یعنی مرحله درآمدن به فرآیند علم و مشغول مطالعه و تحقیق علمی شدن. مرحله ای که در آن از جنبه ناظر بیرون می آیم و به جنبه عامل درمی آیم. این مرحله دوم به معنای شروع کردن مطالعه و تحقیق برای حل مساله برای رفع مشکل است. مرحله سوم هم وجود دارد که مرحله "فرآورده بینی" نام دارد. در این مرحله فرآورده مطالعات و تحقیقات مورد توجه قرار می گیرد. این فرآورده حاصل فرآیندی است که دانشمندان در آن فعال بوده اند. این فرآورده یا قابل دفاع است یا نیست. بحث بر سر این است که آیا مراد کسانی که از علم بومی دم می زنند، بومی کردن مرحله اول است یا مرحله دوم یا مرحله

سوم؟ چون در هر یک از این سه مرحله نکات قابل توجهی وجود دارد. در وهله اول ممکن است مراد از علم بومی این باشد که در میان مسائل و مشکلات بی‌شمار هر علمی (چه علم تجربی طبیعی و چه علم تجربی انسانی، چه علم فلسفی و چه علم تاریخی، چه علم ادبی و هنری و چه علم دینی و مذهبی) باید به سراغ آن دسته مسائلی رفت که مرتبط با شهروندان و جامعه محقق باشد. یعنی وقتی می‌توان در هر زمینه‌ای به مسائل و مشکلات بی‌شماری پرداخت، دست به گزینش زده و از میان این مسائل، به مشکلات جامعه خود بپردازیم. به معنای دیگر به سراغ مسائلی که مسائل متداول جامعه خود ما نیست نرویم. در واقع تمام چیزی که از علم بومی به این معنا حاصل می‌شود، توجه کردن به مسائل موجود بالفعل جامعه‌ای است که محقق شهروند آن جامعه است. اگر مراد از علم بومی این مفهوم باشد که مسائل و مشکلات جامعه ایرانی نسبت به مسائل جوامع دیگر برای جامعه‌شناس ایرانی در اولویت قرار دارد، این ادعا نه فقط قابل دفاع بلکه وظیفه اخلاقی هر انسانی است. از آن‌رو که محقق در جامعه‌ای زندگی و از بهره‌وری‌های این جامعه استفاده می‌کند، طبعاً این جامعه، بر محقق حقیقی بیش از سایر جوامع دارد. بنابراین اگر محقق نیروی جسمانی، ذهنی یا نیروی روانی و مخصوصاً نیروی فکری و علمی خاصی دارد، باید آن نیرو را مصروف حل مسائل این جامعه کند. اما از این تعبیر، علم خاصی پدید نمی‌آید. این تعبیر فقط به معنای آن است که علم‌ها را در معلوم‌های خاصی به کار بگیریم. چنین ادعایی بدان معنا نیست که علم خاصی مثلاً فیزیک یا روانشناسی یا فلسفه خاصی پیدا شود. نکته دوم درباره جریان فرآیند درآیی و مرحله ورود به فرآیند مطالعه و تحقیق علمی است. وقتی که موضوعی انتخاب و به عهده محقق گذاشته شد، طبعاً شروع به مطالعه و تحقیق می‌کند. این مطالعه و تحقیق از لحظه‌ای که شروع می‌شود تا وقتی که فرآورده‌اش عرضه شود، فرآیند مطالعه و تحقیق علمی نام دارد. حال باید دید در این فرآیند آیا می‌توان علم بومی داشت یا خیر؟ بدان معنا که دانشمندی بگویند من می‌خواهم در فرآیند مطالعه و تحقیق، بومی باشم. آیا چنین سخنی معنا دارد؟ اگر بخواهیم در فرآیند علم وارد شویم باید سه شرط را رعایت کنیم. فی‌المثل اگر بخواهیم در روانشناسی فعالیت می‌کنیم اولین شرط آن این است که در هدف، با روانشناسان اشتراک مساعی داشته باشیم. یعنی اگر در روانشناسی، روانشناسان گفتند ما موضوع مطالعه و تحقیقمان مثلاً شناخت روان انسانی یا شناخت روان و رفتار انسانی است، ما هم باید موضوع تحقیقمان همین باشد تا بتوان وارد حیطه روانشناسی شد. موضوع تحقیق، شرط لازم ورود در فرآیند تحقیق است. شرط دوم پذیرفتن متدولوژی و التزام نظری و عملی به مجموعه روش‌های یک دیسپلین است. کنار گذاشتن هر روشی باید مستند به استدلالی باشد که این استدلال مورد قبول همه کسانی که در این دیسپلین مشغول فعالیت‌اند باشد. اما شرط سوم این است که فرد باید توانایی‌های این رشته را هم داشته باشد. نمی‌توان روانشناسی خواند ولی در جامعه‌شناسی وارد تحقیق و مطالعه شد. نمی‌توان فلسفه خواند و در جامعه‌شناسی فعالیت کرد زیرا که فرد توانایی‌های یک جامعه‌شناس را ندارد. در هر علم سلسله مبادی خاصی وجود دارد که هرکسی باید این مبادی را طی کرده باشد. به تعبیر فرانسیس بیکن هر کسی پس از اینکه اسیر علمی شد می‌تواند امیر آن علم شود. حال در کدامیک از این سه مرحله، بومی بودن معنا دارد؟ بومی بودن در حیطه اهداف به چه معناست؟ می‌توان گفت از میان هزار مساله‌ای که همه تحت پوشش موضوع جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند، من چون یک جامعه‌شناس ایرانی‌ام، می‌خواهم موضوعات جامعه‌شناختی ایران را مورد بحث قرار دهم. اما به هر حال موضوع جامعه‌شناسی باید محل بحث من باشد نه چیز دیگری و به این معنا من نمی‌توانم طرح بومی داشته باشم. در باب اهداف نمی‌توان اهداف جامعه‌شناسی یا اقتصاد را فراموش کرد و به اهداف دیگری پرداخت. هدف هر علمی ایضاً مسائل و مشکلاتی است که در مورد موضوع آن علم وجود دارد. می‌توان علم جدیدی ابداع کرد اما نمی‌توان وارد علوم موجود شد و به موضوع این علوم بی‌اعتنا ماند. (ملکیان، ۱۳۸۹) اگر قرار است علم

جدیدی ابداع شود که موضوع و روش‌های خاص خودش را داشته باشد ممکن است چنین علمی مشتری پیدا بکند یا مشتری پیدا نکند. مشتری پیدا کردن یا نکردن آن هم به میزان قدرت استدلال ابداع آن علم جدید است. بومی بودن در اینجا جز به معنای برگزیدن موضوعی که مبتلا به جامعه ماست، معنا ندارد. این همان چیزی است که در قسمت اول (در قسمت موضوع‌گزینی) هم به آن اشاره کردم». ایشان معتقدند که در بحث روش هم همینطور است. ممکن است روشی، مثلاً در اقتصاد، پسندیده نشود. بحث بر سر این است که آیا رد این روش به جهت این است که بومی نیست یا به جهت این است که حق نیست؟ اگر به جهت این است که حق نیست باید به همکارانتان بتوانید نشان دهید که اتخاذ این روش حق نیست. اما بومی بودن غیر از حق بودن است: «اگر من به نکته‌ای که یک جامعه‌شناس گفته اشکالی دارم، باید با متدولوژی جامعه‌شناسی آن نکته را به او تفهیم بکنم. در روش‌های جامعه‌شناسی هم به همین صورت است. من می‌توانم نشان دهم روش‌های جامعه‌شناختی حق نیست. اما نمی‌توانم نشان دهم که بومی نیست. حتی اگر بومی نباشد، مگر بومی بودن دلیل بر حقانیت است؟ یا بومی نبودن دلیل بر عدم بر حقانیت است؟ من باید فارغ از بومی بودن و بومی نبودن نشان دهم روشی خاص روش قابل دفاعی نیست. در باب توانایی‌ها هم باز به همین ترتیب است. یعنی توانایی‌های بومی وجود ندارد. توانایی در علم اقتصاد یعنی مجموعه آنچه را که در علم اقتصاد تاکنون گفته شده است باید بدانیم تا بتوانیم یک گام علم اقتصاد را جلو ببریم. از این رو بومی بودن در قسمت توانایی معنا ندارد. ما باید بتوانیم هم در ناحیه موضوعات و هم در ناحیه روش‌ها آرا و نظرهای مخالف را هم بشنویم. همچنین آرا و نظرهای خودمان را عرضه کنیم. به این معنا پلورالیزم فرهنگی یعنی هرکس به هر روشی اشکالی دارد باید بتواند اشکال خود را طرح کند. اگر روش جدیدی ابداع کرده باید بتواند روش جدید خود را عرضه کرده و به سود آن استدلال کند و هم در مقابل حملات از آن دفاع کند. اما این را بومی‌سازی نمی‌گویند. به این می‌گوییم پلورالیزم فرهنگی. پلورالیزم فرهنگی از نظر کسی مثل بنده قابل دفاع است. پلورالیزم فرهنگی یعنی هرکسی رایی دارد بتواند رای خود را عرضه کند ولو رای او مخرب باشد. ما مخرب‌بودنش را نشان می‌دهیم. اگر سازنده است، ما سازنده‌بودنش را نشان می‌دهیم و بعد هم می‌پذیریم. اما این به معنای بومی‌سازی نیست. بنابراین اگر من در حوزه جامعه‌شناسی کار می‌کنم و نکته‌ای مثلاً از ابن‌خلدون به ذهن‌ام آمد که جامعه‌شناسان کنونی از آن غلفت کرده‌اند، نمی‌توانم این نکته را به عنوان علم بومی عرضه کنم. آن هم به این دلیل که ابن‌خلدون گفته و ابن‌خلدون مسلمان است و اهل دیار ماست. می‌شود نشان داد این سخن حقانیت دارد و سخنان مخالفش از حقانیت بی‌بهره‌است. بحث حقانیت و عدم حقانیت فقط در فضای کاملاً آزاد و پلورالیستی قابل طرح است و این البته به معنای بومی بودن نیست. اما در بخش سوم یعنی در فرآورده‌های علمی می‌توانیم بگوییم علم بومی داریم؟ هر فرآورده علمی یعنی هر گزاره‌ای که حاصل مطالعات و تحقیقات یک محقق و مطالعه‌گر در یک رشته از علوم و معارف بشری است، از سه قسم بیرون نیست یا گزاره‌ای است آبجکتیو^۱ یا گزاره‌ای است سابجکتیو^۲. و اگر آبجکتیو باشد یا آبجکتیو بالفعل است یا آبجکتیو بالقوه. به این معنا که اگر هرکس گزاره‌ای عرضه کرد و ادعا کرد این حاصل مطالعات و تحقیقات من است، از سه قسم بیرون نیست: یا این گزاره، گزاره‌ای است که هیچ ترازویی برای تشخیص حق و باطل آن متصور نیست. مثلاً گزاره‌های مربوط به ذوق و سلیقه. من معتقدم آبی زیباترین رنگ جهان است. ولی شما معتقدید سبز زیباترین رنگ جهان است. هیچ ترازویی برای فهم اینکه کدام یک از این دو گزاره حق یا باطل است وجود ندارد. در این گزاره‌ها اصلاً حق و باطلی وجود ندارد. گزاره‌های مربوط

^۱Objective

^۲Subjective

به ذوق و سلیقه، برای آنچه که معمولاً در بخش عظیمی از زیبایی‌شناختی در فلسفه هنر محل بحث واقع می‌شود، اصولاً حق و باطل معنا ندارد، زیرا ذوق و سلیقه ترازو ندارد. به نظر می‌آید که گزاره‌های حاکی از ذوق و سلیقه چیزی درباره جهان می‌گویند. در حالی که چیزی درباره من گوینده می‌گویند. وقتی من می‌گویم زیباترین رنگ جهان آبی است، چیزی درباره جهان هستی نگفته‌ام. بلکه فقط در رابطه با روان خودم مطلبی بیان کرده‌ام. این گزاره‌ها ساجکتیو هستند. یعنی گزاره‌های بی‌ترازو هستند. هیچ ترازویی برای تشخیص حق و باطل آنها وجود ندارد. گزاره‌های دوم آبجکتیواند. یعنی برای آنها ترازو وجود دارد و با رجوع به آن ترازو می‌توان فهمید که این گزاره حق است یا باطل. گزاره‌های آبجکتیو هم به دو قسم قابل تقسیم‌اند: آنهایی که ترازویشان همین الان در اختیار ماست و دوم آنهایی که در آینده در اختیار بشر قرار خواهد گرفت. (ملکیان، ۱۳۸۶)

آشنایی با دیدگاه‌های دکتر رضا داوری اردکانی:

از دیگر شخصیت‌های مهمی که اخیراً در مخالفت با پروژه بومی‌سازی علوم انسانی مطالبی را مطرح نموده دکتر رضا داوری اردکانی است. دیدگاه‌های دکتر داوری اردکانی در ارتباط با عدم امکان تحقق علم دینی، که خود سال‌ها حامی فرایند اسلامی کردن علوم انسانی بوده و از اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی می‌باشد، اخیراً با واکنش‌های بسیاری مواجه شده است. شاید بهترین راه برای آشنایی با دلایل مخالفت دکتر داوری مرور نامه ایشان در پاسخ به یک دعوت باشد که تحت عنوان نشست علم دینی برگزار گردید. ایشان در پاسخ به این دعوت، نامه‌ای به دبیرخانه این نشست ارسال نموده که حاوی دلایل مخالفت ایشان با مقوله اسلامی‌سازی یا بومی‌سازی علوم انسانی می‌باشد. در ادامه ابتدا مهمترین دیدگاه‌های مطرح شده در این نامه را عیناً منعکس می‌نماییم و سپس به تحلیل و توضیح برخی از آنها خواهیم پرداخت.

۱- متن نامه دکتر اردکانی به دبیرخانه نشست علم دینی

«دبیرخانه‌ی محترم هم‌اندیشی اسلامی، باسلام و درود، از دعوتی که فرموده‌اید، تشکر می‌کنم. متأسفانه من توفیق شرکت در نشست علم دینی و علوم انسانی اسلامی ندارم. کسی را هم نمی‌توانم به عنوان نماینده معرفی کنم. این بحث چنانکه توجه دارید سی سال است که به نتیجه نرسیده است و به نظر نمی‌رسد که در آینده نیز به نتیجه‌ای برسد. وقتی مطلب سیاسی با مسئله علمی خلط می‌شود، هر چه بکوشند به نتیجه نمی‌رسند. علم ماهیتی متفاوت با دین دارد و به این جهت آن را به صفت دینی نمی‌توان متصف کرد. به عبارت دیگر وصف دینی نمیتواند صفت ذاتی علم باشد. البته وجود علوم دینی محرز است و این علوم در همه جا و بخصوص در کشور ما جایگاه ممتاز دارند اما آنها علوم هستند که مسائلشان مسائل دینی است. علوم فقه و اصول فقه و حدیث و تفسیر و کلام و حتی فلسفه اسلامی در زمره علوم اسلامیند. علم‌های دیگر هر یک مسائل خاص خود دارند و با روش خاص به تحقیق و پژوهش در مسائل می‌پردازند و ملاک درستی و نادرستی‌شان رعایت روش است. هیچ علمی را با ملاک بیرون از آن نمی‌توان سنجید. چنانکه حکم در باب فقه و حدیث با ملاک و میزان متدولوژی علم جدید اعتبار و وجهی ندارد. البته دین و دینداران می‌توانند نسبت به مسائل همه علوم و بخصوص علوم معروف به علوم انسانی و اجتماعی نظر انتقادی داشته باشند و پس از مطالعه و آشنایی کافی که البته به آسانی حاصل نمی‌شود، در مباحث آن علوم چون و چرا کنند اما این چون و چرا در نقد علم است نه اینکه علم تازه باشد. ما هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم. توجه داشته باشید که علم اجتماعی علم نظم جامعه مدرن است. در سیزده سال اخیر در غرب علوم اقتصاد و تاریخ و حقوق و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و ... به وجود آمده و تحقیقات عظیمی در

مسائل آن علوم صورت گرفته است که بی اطلاع وسیع و دقیق از آنها و بدون نقد و تحقیق نمی توان درباره آنها حکم کرد و مثلاً تصمیم گرفت که علم دیگری جانشین آنها شود. علم اجتماعی جدید با نظم تجدد تناسب دارد. ما اگر نظم دیگری جز نظم تجدد در نظر داریم و به چگونگی قوام و به راه تحقق آن می اندیشیم و برای رسیدن به آن می کوشیم شاید در راه علمی متناسب با نظم تازه قرار بگیریم. در این مورد هم توجه داشته باشیم که علم و جامعه با هم قوام می یابند. جامعه کنونی ما جامعه توسعه نیافته است. این جامعه همه نیازهای جامعه مدرن را دارد، بی آنکه از توانایی های آن برخوردار باشد. اگر می توانستیم خود را از این وابستگی نجات دهیم و راه رسیدن به جامعه ای را بیابیم که در آن روح دینی یعنی اعتقاد به توحید و عالم غیب و معاد حاکم باشد و مردمانش از سودای مصرف آخرین تکنولوژی های ساخته جهان توسعه یافته آزاد باشند و با همدلی و هماهنگی برای معاش توأم با اخلاق بکوشند، شاید افقی پیش رویمان گشوده می شد. توجه داشته باشیم که علم یک طرح مهندسی ساختنی نیست، یافتنی است. من حرف دیگری ندارم و چیز دیگری نمی توانم بگویم، جز اینکه خوبست که اگر می توانیم به جای بحث درباره علوم اجتماعی اسلامی، در باب شرایط امکان تجدید عهد دینی و بنای یک جامعه اسلامی بیندیشیم و در این راه به لطف پروردگار علیم امیدوار باشیم». (داوری اردکانی، ۱۳۹۶)

۲- بررسی دلایل مخالفت دکتر رضا داوری اردکانی با پروژه علم دینی

برای تحلیل دقیق تر دیدگاه های دکتر داوری خصوصاً این موضوع که چگونه ایشان از یک مدافع علم دینی به یک مخالف آن تغییر موضع داده اند، شاید بهتر باشد زوایای فلسفی و روش شناختی علوم جدید را ابتدا مورد توجه قرار دهیم و سپس از خلال آن به تجزیه و تحلیل نظرات دکتر داوری و تحولاتی که اخیراً در آن پدید آمده دست یابیم. علم جدید در ترجمه دقیق مفهوم ساینس^۱ در حکم مهم ترین دستاورد و یکی از ارکان فرهنگ و تمدن جدید است و با رشد و گسترشی که از قرن هفدهم میلادی داشته، امروز همه ساحت ها و ابعاد زندگی انسان در روی کره خاکی را متأثر ساخته است، به گونه ای که همه گفتارهای دیگر ناگزیرند نسبت خود را با آن روشن سازند و در قبال آن اعلام موضع کنند. بی دلیل نیست که در سه قرن اخیر شماری از مهم ترین مشکلات^۲ تفکر عبارتند از: رابطه علم و فلسفه، رابطه علم و دین و رابطه علم و هنر. علم جدید در ترجمه دقیق مفهوم science در حکم مهم ترین دستاورد و یکی از ارکان فرهنگ و تمدن جدید است و با رشد و گسترشی که از قرن هفدهم میلادی داشته، امروز همه ساحت ها و ابعاد زندگی انسان در روی کره خاکی را متأثر ساخته است، به گونه ای که همه گفتارهای دیگر ناگزیرند نسبت خود را با آن روشن سازند و در قبال آن اعلام موضع کنند. بی دلیل نیست که در سه قرن اخیر شماری از مهم ترین مشکل های تفکر عبارتند از: رابطه علم و فلسفه، رابطه علم و دین و رابطه علم و هنر. در این میان بحث از رابطه علم و دین شاید مهم ترین آنها باشد تا جایی که به جامعه غربی باز می گردد، تا پیش از عصر نوزایش، این دیانت مسیحی بود که به علت قدرت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی کلیسا توانست، گفتار خود را به همه ساحات خصوصی و عمومی انسان تسری بخشد. قرائت رایج از مسیحیت در طول بیش از هزار سال سلطه کلیسا، توانسته بود روایتی منسجم و همسان با علم قدیم، ارایه و تدوین کند، روایتی که منطبق بود با جهان شناسی بطلمیوسی و علم الافلاک قدمایی. به همین خاطر وقتی در طلیعه دوران جدید، دانشمندانی چون کپرنیکوس و کپلر و گالیله دیدگاه هایی متفاوت از آن قرائت کهن ارایه کردند، با واکنش سخت و شدید کلیسا مواجه شدند. اما علم منتظر نماند تا تکلیفش را با گفتار

^۱science

^۲problematic

^۳discourse

مسلط روشن کند، در طول سده های بعدی به واسطه موفقیت های روزافزونی که در عرصه فناوری و توسعه صنعتی به همراه آورد، توانست اقتدار خود را به کرسی بنشانند. این همه اما به معنای پایان یافتن مباحثی نبود که تحت عنوان رابطه علم و دین، بیش از سه قرن است ذهن فیلسوفان و دانشمندان را به خود مشغول داشته است. ورود علم جدید به تمدن اسلامی با تاخیری قابل توجه و عموماً متعاقب مواجهه مسلمانان با دستاوردهای تکنولوژیک آن صورت گرفته است. به همین خاطر است که بحث و فحص درباره رابطه علم و دین در میان اندیشمندان مسلمان متاخر است. این نکته تاریخی را نیز نباید فراموش کرد که تمدن اسلامی در دوران اوج و درخشش در سده های سوم و چهارم و پنجم هجری شاهد پیشرفت های علمی گسترده ای بود، در آن «عصر طلایی» چندان تعارضی میان علم و دین مشاهده نمی شد و دانشمندانی چون ابوریحان بیرونی و خواجه نصیرالدین طوسی همزمان مسلمانانی معتقد بودند که دست کم گفته یا نوشته ای از آنان نقل نشده است که نشان بدهد تقابل یا تعارضی میان علم و دین دیده اند. در روزگار کنونی اما، به واسطه مواجهه مسلمانان با تمدن جدید به نحو عام و علم جدید به شکل خاص، بحث رابطه دین و علم در سطح وسیع مطرح شده است و در این زمینه دیدگاه های گوناگونی ارایه شده است که تا حدودی مشابه رویکردهایی است که در خود غرب پدید آمده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹). این دیدگاه ها را در سه دسته کلی می توان تقسیم کرد:

۱- نخست دیدگاهی که معتقد است علم به نحو عام و علم جدید به نحو خاص با دین و دیانت رابطه ای سازنده و مثبت دارند. باورمندان به این دیدگاه در مواردی حتی کوشیده اند که به ارایه شواهد و مصادیقی در علم جدید برای گزاره های دینی بیابند یا بالعکس در متون دینی تعبیری هم سو با دستاوردهای علمی جدید پیدا کنند. در میان اندیشمندان معاصر ایران مهندس مهدی بازرگان در برخی آثارش چنین دیدگاهی داشت.

۲- دیدگاه دوم به تعارض یا دست کم تقابل علم جدید (بر وصف جدید آن تاکید می شود) با دین قائل است. در این دیدگاه علم جدید با وجود دستاوردهایش در حوزه های تکنولوژیک و در سامان دادن به زندگی دنیایی انسان ها، اصولاً و به طور مبنایی با دین در تعارض است و حتی اگر ناگزیر باشیم آن را فراگیریم یا از دستاوردهای آن بهره مند شویم، به معنای دفاع اصولی از آن نیست. سنت گرایان در غرب و در ایران مدافع این نگاه هستند، چهره هایی چون رنه گنون، فریتهوف شوان، سید حسین نصر و... این دیدگاه در کنار نگاه سلبی یک وجه ایجابی نیز دارد که همان سخن گفتن از «علم دینی» و دفاع از آن است.

۳- دیدگاه سوم نه بر تعامل و نه بر تعارض، بلکه از قیاس ناپذیری علم و دین دفاع می کند. در این دیدگاه علم جدید و دین دو گفتار یا چارچوب فکری یا سخن متفاوتند که آغازگاه ها و منزلگاه ها و سرانجام های متفاوت دارند و اگرچه ممکن است در ظاهر میان گزاره ها و ادعای شان تشابه یا تعارض یافت، اما این مشابهت یا مخالفت ظاهری و قشری است و نظر به منشا این دو، باید میان شان تفاوت قائل شد و از هر یک انتظارات و توقعات متفاوت داشت. در ایران کسانی چون عبدالکریم سروش و در فلسفه علم جدید متفکرانی چون تامس کوون را در این دسته می توان ارزیابی کرد. افزون بر این سه دسته شاید بتوان یک گروه دیگر را در نظر گرفت که در جایی میان دیدگاه دوم و سوم قرار می گیرد و آن نگرش تجددستیزان یا منصفانه تر بگوئیم، منتقدان افراطی تجدد است که به طور اصولی و مبنایی با کلیت تجدد مخالفند و در نتیجه با علم جدید نیز در تقابل و تعارض قرار می گیرند و خواه با نگرشی نوستالژیک به یادآوری دوران گذشته (پریروز به تعبیر احمد فردید) تاریخ بشر می پردازند یا به فراتر رفتن از عصر

^۱traditionalists
^۲paradigm
^۳modernity

جدید و دعوت به پس‌فردای تاریخ فرا می‌خوانند. شباهت دیدگاه این دسته با رویکرد دوم در همین تعارض و تقابل با تمدن و فرهنگ جدید است که علم جدید را نیز در بر می‌گیرد، با این تفاوت اساسی (که موجب شباهت‌شان به دسته سوم می‌شود) که معتقدند اگر تعارضی هست نه میان تفکر قدیم با علم یا تکنولوژی جدید بلکه تعارض میان اندیشه قدمایی (شاید بتوان گفت حکمت انسی) با فلسفه جدید و متافیزیک غربی است و علم جدید فی‌حدنفسه صرفاً یکی از ظهورات و بروزات این متافیزیک یونانی است که بر فرهنگ و تمدن بشری غلبه یافته است. احمد فردید که در امهات فلسفی اندیشه‌اش و در رگه‌های تجددستیزانه آن سخت متأثر از مارتین هایدگر آلمانی بود، مهم‌ترین مدافع این نگرش است، دیدگاهی که رضا داوری اردکانی، رییس وقت فرهنگستان علوم و استاد با سابقه فلسفه دانشگاه تهران به عنوان شناخته‌شده‌ترین شاگرد فردید، دست‌کم در سه دهه اول پس از انقلاب مدافع آن بود. البته دکتر داوری در سال‌های اخیر موضعی کمتر نقادانه نسبت به علم جدید و به تبع آن، علوم انسانی اتخاذ کرده و هر چه می‌گذرد نگرشی بیشتر همدلانه نسبت به این علوم دست‌کم در سامان دادن به زندگی در جهان جدید ارایه می‌کند. مهم‌ترین شاهد این ادعا نامه اخیر او به دبیرخانه هم‌اندیشی اسلامی (مورخ یکم اسفند ۱۳۹۶) است. نکته حائز اهمیت و قابل توجه آنکه بسیاری از مدافعان علم دینی (یعنی رویکرد دوم) در طول دهه‌های پس از انقلاب از رویکرد تجددستیزانه گروه اخیر برای حمله به علم جدید و در نتیجه علوم اجتماعی و انسانی بهره می‌گرفتند و شاید در تصویری غلط خود را در وجه ایجابی نیز با ایشان هم سو می‌دیدند، یعنی تصور می‌کردند که دفاع‌شان از علم دینی با دفاع فردیدی‌ها از حکمت انسی یکی است. حال آنکه در نهایت آنچه این مدافعان علم دینی از آن سخن می‌گویند، کوشش‌هایی در راستای مداخله مسلمانان برای کار علمی است، چنانکه نصر در گفت‌وگوی مذکور می‌گوید: «علم چیزی است که دانشمندان به آن می‌پردازند و می‌توان گفت علم اسلامی چیزی است که دانشمندان اسلامی به آن پرداخته‌اند»، در حالی که در نگرش مدافعان حکمت انسی تغییر اساسی جهان با مداخلات انسان‌محورانه (بخوانید سوپژکتیویستی) شدیداً متعارض است و بر آمده از همان نگرش خودبنیادانه (باز بخوانید سوپژکتیویستی) حاکم بر اندیشه متافیزیک است. البته سنت‌گرایان و به خصوص مدافعان داخلی آنها همچون عبدالحسین خسروپناه حق دارند که از اظهارنظر اخیر داوری تعجب کنند چرا که داوری و همفکران او کمتر به طور صریح و بی‌پرده به این تقابل دیدگاه‌شان با سنت‌گرایان اشاره کرده بودند و در مطاوی کلام‌شان تا زمان ما همواره به گونه‌ای بحث می‌کردند که گویی مدافع برپایی علم دینی هستند. اظهار موضع آشکار داوری اردکانی در نامه مذکور اما حاکی از شکاف و در تعارضی فلسفی و بنیادین میان این دو دیدگاه است، دو نگرش که از دو رویکرد فلسفی اصولاً متفاوت با مبانی مختلف بر می‌خیزد. البته در روایت‌های داخلی امثال خسروپناه از نگرش سنت‌گرایان کمتر بتوان به آن مبانی فلسفی راه برد؛ به عبارت دیگر دفاع این مدافعان عمدتاً بیانی سیاسی و خطابی می‌یابد تا جایی که این تصور را در مخاطب پدید می‌آورد که گویی ایشان حتی خودشان نیز نمی‌دانند از چه چیز سخن می‌گویند. بگذریم که آنچه روایت رسمی و بین‌المللی سنت‌گرایی درباره علم دینی می‌گوید نیز تاکنون مصداقی عینی نیافته و به بیان نوستالژیک آنچه در سده‌های آغازین تمدن و فرهنگ اسلامی رخ داده، اکتفا می‌کند. بحث از امکان یا امتناع علم دینی، بحثی انتزاعی و نظری و در نتیجه گشوده است. شاید بهترین راه برای مدافعان این علم اشاره به مصداق آن باشد. (داوری اردکانی، ۱۳۹۶)

آشنایی با دیدگاه‌های دکتر بیژن عبدالکریمی:

از دیگر مخالفان مطرح بومی سازی علوم انسانی و بحث اسلامی سازی علوم دکتر بیژن عبدالکریمی استاد فلسفه دانشگاه تهران است. ایشان معتقد است که دین با علوم انسانی جدید تعارض دارد، در واقع آنها را هم‌عرض می‌بیند؛ به همین دلیل می‌خواهد تعارض میان‌شان را حل کند؛ حال آنکه نسبت دین، یعنی همان حقایق ازلی، فراتاریخی و اصولی، با علم جدید نسبت هواپیما با

تاکسی است. ایشان باور دارند که «اندیشه تولید علوم انسانی اسلامی، که مدتی است در مرکز توجه قرار گرفته، با هدف تأسیس علمی با مبانی اسلامی و مقابله با مبانی سکولاریستی علوم انسانی جدید مطرح شده است. طراحان این ایده معتقدند علوم انسانی - یعنی علوم انسانی جدید - غربی، تاریخی و مبتنی بر دوره و فرهنگ خاصی است، این علوم فقط بیانگر تفسیری از واقعیت‌های انسانی است نه یگانه تفسیر ممکن؛ همچنین مبتنی بر مفاهیم متفاوتی خاص است و اگر این مبانی تغییر پیدا کند، می‌توانیم علم دیگری داشته باشیم. این در حالی است که تکیه بر تاریخی بودن معرفت، محصول تفکر دیگری است و این بحث‌ها در واقع از تفکر غربی اخذ شده است. دلیل دیگری که آنها در دفاع از این طرح بیان می‌کنند این است که در تاریخ معرفت بشری صعود و سقوط رشته‌های بسیاری مشاهده می‌شود؛ علمی در گذشته بوده‌اند که امروز وجود ندارند. آنها با اشاره به این موضوع تأسیس علم را به وسیله مسلمانان ممکن می‌دانند. این نظر صحیح است که در تاریخ بشر همواره علمی ظهور کرده و علوم دیگری از بین رفته‌اند، اما نکته مهم آن است که این ظهور و افول‌ها همواره پروسه بوده‌اند و ما نمی‌توانیم این پروسه‌ها را به پروژه تبدیل کنیم. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱) این عده در واقع با کمک مبانی تفکر پست‌مدرن، علوم انسانی جدید را صرفاً یک گونه روایت و معرفت تاریخی می‌دانند که به فرهنگ و جغرافیای خاصی تعلق دارد و نمی‌توان برایش ارزش و اعتبار کلی در نظر گرفت و از فرا روایت بودن و جهان‌شمولی آن سخن گفت، اما توجه نمی‌کنند که آنچه را با عنوان علوم انسانی - اسلامی یا اساساً خود دین و اسلام مطرح می‌کنند خود نیز یک معرفت تاریخی، جغرافیایی و بومی خواهد بود نه فراتاریخی و جهان‌شمول. به سخن دیگر این علوم هم یک نوع روایت است در کنار روایت‌های دیگر پرواضح است که طراحان ایده علوم انسانی - اسلامی و علاقه‌مندان به اجرای آن، از یک سو تفکر تاریخی اندیشه هگلی، هایدگر، نیچه و در کل متفکران پست‌مدرن را می‌پذیرند، اما از سوی دیگر سیطره مدرنیته، عقل مدرن و غرب را نقد می‌کنند. این در حالی است که تفکر تاریخی وارد سنت فکری دیار ما نشده است؛ البته این نکته مثبتی است، اما مواجهه «تئوریک» با آن - آنچه در کشور ما انجام می‌شود - نوعی ضربه زدن به خود قلمداد می‌شود. در واقع روش و اصولی که طراحان این ایده اتخاذ کرده‌اند مانند شمشیر دو لبه است؛ این عده معتقدند که اسلام، دین حقایق ازلی و ابدی، فراتاریخی و جهان‌شمول است، اما تفکر رقیب، یعنی تفکر غرب، تاریخی است و ارزشی ندارد. این نوع ابراز عقیده کردن به اصطلاح «تئولوژیک» است؛ یعنی با همه چیز ابزاری برخورد کردن برای اثبات خود و نفی رقیب. این شیوه مواجهه تفکر نام نمی‌گیرد و کاری نیست که فرد متفکر به آن دست زند. متفکر کسی است که پس از اتخاذ اصول و مبانی، به نتایج و لوازم آن تن می‌دهد؛ زیرا آنها می‌کوشند نگاه تاریخی هگل، هایدگر و نیچه را با مبنای ارسطویی، ابن‌سینایی و ملاصدرايي جمع کنند تا با کمک تفکر تاریخی، رقیب را نفی، و با کمک مبنای ارسطویی، جهان‌شمولی و فراروایت بودن نظام فکری خود را اثبات نمایند. آنها هنوز نمی‌توانند در افق روشنی برای تدوین یا تأسیس علوم انسانی - اسلامی حرکت کنند؛ چون اساساً فهم روشنی وجود ندارد. افزون بر این، طرح علوم انسانی - اسلامی بیش از آنکه حاصل اراده معطوف به حقیقت باشد حاصل اراده معطوف به قدرت است. به تعبیر دیگر با استفاده از اصطلاحات ادوارد سعید می‌توان طرح علوم انسانی - اسلامی را نوعی شرق‌شناسی صحیح وارونه دانست». دکتر عبدالکریمی معتقد است که ایده علم دینی، آنچه اکنون در دیار ما مطرح است، تاکنون در افق روشنی حرکت نکرده و صرفاً یک گمان است؛ زیرا ذهن این پرسشگران و مدعیان امکان تأسیس علم دینی، نه مفهوم الهیات و دین روشن است نه مفهوم علم.

معنای دین: به باور من دو معنای متفاوت از دین یا الهیات وجود دارد:

۱- لقاء الله. در این معنا، مراد از دین مواجهه با امری قدسی است. در این حالت دین یک نسبت وجودی بین آدمی و حقیقتی قدسی، و عبارت است از ظهور امر قدسی در قلب، احساس، اندیشه، تفکر، عمل و زبان آدمی. این نسبت نوعی نسبت حضوری و شکوهی

است که در آن، مفهوم وجود ندارد. چون در این نسبت، مفهوم، وجود ندارد، از سنخ یک امر فرا تاریخی است؛ یعنی هیچ شکل و شمایل تاریخی و آمیزه نژادی به خودش نمی‌گیرد. نام گذاری این معنا از الهیات یا تئولوژی با عنوان «دین» عمومیت ندارد و افراد دیگر ممکن است با اسامی دیگری از آن یاد کنند، اما من ترجیح می‌دهم آن را دین بنامم.

۲- مجموعه‌ای از گزاره‌ها و باورها. مراد از آن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و اعتقادات است که می‌کوشد آن تجربه فراتاریخی را تبیین کند. این گزاره‌ها در تاریخ هر دینی نهادینه می‌شود و به صورت باورهای متصلب در می‌آید. من نام این معنا از دین را «تئولوژی» می‌گذارم.

در تفاوت میان تئولوژی و دین می‌توان گفت که تئولوژی یک سیستم است که تاریخی است، اما دین امری فراتاریخی است که با امر قدسی نسبت دارد. تئولوژی حاصل ذهن بشر است. براساس همین معنا تئولوژی سکولار نیز حاصل ذهن مفهوم‌ساز بشر شمرده می‌شود. نظام‌های تئولوژی چون بر باورها و اعتقادات دست می‌گذارند گزاره‌محور، بشری، تاریخی، زمانی و مکانی، قومی، فرهنگی و حتی نژادی و طبقاتی‌اند.

معنای علوم انسانی: دکتر عبدالکریمی برای علوم انسانی نیز دو معنا متصور است.

۱- علم النفس یا شناخت انسان. از زمانی که انسان بر این کره خاکی پا گذاشت، بشر همواره به خود اندیشیده است. در همه سنت های تاریخی، مانند سنت هندی، چینی، عبری، سامی و یهودی، که سه دین بزرگ مسیحیت، یهودیت و اسلام در آنها شکل گرفته، و حتی در قبایل بدوی، فهمی از انسان وجود داشته است. در واقع نظام های انسان شناختی بسیار متعدد و متکثری در تاریخ مشاهده می‌شود.

۲- علوم انسانی جدید. مراد از این عنوان، معرفتی است که حدوداً از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی و با ظهور عقلانیت جدید پا به عرصه گذاشت و عمدتاً نه همواره وجه تجربی داشت. در این معنا از علوم انسانی، روان‌شناسی جدید، جامعه‌شناسی جدید، و علم اقتصاد در معنای جدید- نه به معنای تدبیر منزل- قرار می‌گیرد. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱)

نسبت میان دین و علوم انسانی از دید دکتر عبدالکریمی

با توجه به این معانی باید روشن شود که وقتی از نسبت الهیات با علوم انسانی صحبت می‌شود مراد نسبت بین کدام معنا از دین با کدام معنا از علوم انسانی است؟ در واقع چهار حالت را می‌توان برای این نسبت در نظر گرفت، اما دوستانی که از علوم دینی سخن می‌گویند همه اینها را یک‌کاسه فرض کرده‌اند؛ از همین رو مسیر بحث گم و تیره و تار است و حرف‌های درست و نادرست بسیاری با هم آمیخته می‌شود. در معنای اول، یعنی نسبت میان دین و علم النفس، این موضوع بدیهی است که هر دینی برای خودش انتولوژی (وجودشناسی) خاصی دارد. برای مثال براساس برخی وجودشناسی‌ها، در عالم مراتبی دارد؛ عالم غیب، عالم شهادت و ... افزون بر این، و براساس همین نظام وجودشناختی، هر دینی نوعی انسان‌شناسی را مطرح می‌کند که ممکن است با انسان‌شناسی ادیان دیگر تفاوت داشته باشد. اگر مدافعان علوم دینی در پی بیان این موضوع‌اند که در کتب مقدس، به طور عام، و در کتاب مقدس ما مسلمانان قرآن، به طور خاص، نوعی فهم از انسان وجود دارد، باید گفت که کسی با این دیدگاه مخالفتی ندارد و چنین موضوعی محل نزاع نیست. در حالت دوم، یعنی نسبت دین با علوم انسانی جدید عمدتاً تجربی، که اندیشه‌های مارکس، یونگ، و مدیریت، جامعه‌شناسی، ... و علم اقتصاد جدید را شامل می‌شود، باید به این نکته توجه کرد که دین و علوم انسانی جدید به دو سنت گوناگون تاریخی

تعلق دارند. علوم انسانی جدید فقط در غرب شکل گرفت. به غیر از آن در هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر، علم جدید و به دنبال آن، علوم انسانی جدید پدید نیامد. علوم انسانی پدیده‌ای غربی است که به تبع پیدایش علم جدید و برخاسته از نگرش و مبادی تفکری تفصیلی آن شکل گرفت؛ یعنی اگر در جایی علم جدید نباشد، علوم انسانی جدید هم ظهور پیدا نمی‌کند. علم جدید که دربارهٔ ساینس سخن می‌گوید نه نالچ؛ پدیده‌ای است که فقط در غرب و در سنت متافیزیک یونانی شکل گرفت و از غرب به نقاط دیگر جهان گسترش یافت. گرچه در هند، مصر و در میان فنیقی‌ها، سومری‌ها، در تمدن اسلامی و در کل در میان تمام تمدن‌های گذشته معرفت وجود داشت، اما علم جدید فقط در سنت متافیزیک یونانی و به دنبال ظهور عقلانیت جدید، یعنی عقلانیت نیوتن، گالیله، دکارت، شپرد و کوپرنیک، پدید آمد. حال آنکه دینی که ما می‌فهمیم از آن سنت عبری-سامی یا به تعبیری ابراهیمی است که سنتی خاورمیانه‌ای به شمار می‌آید. این سنت خاورمیانه‌ای سنتی تاریخی در گوشه‌ای از تاریخ جهان است. سنت متافیزیکی یونانی، به طور کلی، و عقلانیت جدید، به طور خاص، و علوم انسانی جدید، به طور اخص، با سنت عبری-سامی یا به تعبیری ابراهیمی تفاوت‌های کاملاً آشکاری دارد. بنابراین دین و علوم انسانی جدید به دو ساحت گوناگون از آگاهی‌های بشر تعلق دارند. این اتفاقی است که در دوران مدرن افتاد. در سنت‌های پیشین، نظام‌های وجودشناسانه عالم را یک دست نمی‌دانستند، بلکه آن را سلسله‌مراتبی تصور می‌کردند؛ عالم بالا و پایین، آسمان و زمین، عالم غیب و عالم شهادت، عالم لاهوت و عالم ناسوت و ... همگی بر این نگاه وجودشناختی دلالت می‌کنند. در این سنت‌ها، همان‌گونه که به لحاظ وجودشناسی، عالم دارای مراتب بود، آگاهی‌های بشر نیز سلسله مراتب داشت و متعلقهٔ هر آگاهی یکی از مراتب وجودشناسی بود؛ یعنی مراتب پایین آگاهی به عالم پایین تعلق می‌گرفت و مراتب بالای آگاهی از آن مراتب بالای هستی و جهان بود. بر این اساس علمی که دربارهٔ عالم لاهوت بود در مرتبهٔ بالای معرفت، و علمی که دربارهٔ عالم ناسوت بود در مرتبه نازل معرفت قرار می‌گرفت. این گونه تعبیر در تمام سنت‌های پیشین مشاهده می‌شود؛ (عبدالکریمی، ۱۳۹۱) برای مثال در سنت ما، علم‌الیقین، حق‌الیقین و عین‌الیقین به مراتب متفاوت علم اشاره می‌کند. در سنت افلاطون هم از دو گونه یا دو مرتبهٔ معرفت با عنوان مرتبهٔ حقیقی معرفت یا معرفت شاهانه، که در زبان یونانی «سوفیا» نام می‌گرفت، و معرفت متعارف یاد شده است. معرفت متعارف معرفتی است که دانستن و ندانستنش برای انسان چندان اهمیتی ندارد، اما معرفت حقیقی معرفتی است که شأن انسان در این جهان به بهره‌مندی از آن وابسته است. ایشان عنوان می‌کنند آنچه سبب می‌شود عده‌ای از علم دینی سخن بگویند، به نظر من این است که از وجود مراتب گوناگون در ساحت آزادی بشر درکی ندارند؛ یعنی آزادی با خودآگاهی دین؛ آزادی با دل‌آگاهی دین. اینها مراتب گوناگون معرفت‌اند و کسی حق ندارد احکام یک مرتبه از معرفت را به مرتبهٔ دیگر اطلاق کند. متأسفانه در کل تاریخ ادیان و به‌ویژه تاریخ اسلام، چون تئولوژی جای دین را گرفت و به تعبیر دیگر عقل دینی و نظام دینی از نظام یونانی تأثیر پذیرفت، مسیح، ارسطویی فهمیده شد. به تعبیر دیگر چون دین متافیزیکال شد، فلسفه‌زده، یونان‌زده یا به تعبیر دیگر غرب‌زده گردید. به همین خاطر مدافعان دیانت، که درواقع مدافعان نظام‌های تئولوژی هستند نه دین، نظام‌های تئولوژیک را جانشین دین کردند. آنها که درک و دریافتی از وجود مراتب گوناگون آگاهی ندارند، دین را با علوم جدید متعارف هم‌سطح دیدند و درصدد ساختن علم دینی به جای علوم جدید به طور کل، یا علوم انسانی جدید به طور خاص برآمدند. درواقع طرح علوم انسانی-اسلامی را کسانی مطرح می‌کنند که درک درستی از مراتب گوناگون آگاهی ندارند. آنها، که از بالا بودن معرفت دینی صحبت می‌کنند، اساساً درکی از مرتبهٔ بالای آگاهی ندارند. نمونهٔ واضح این بی‌اطلاعی از مراتب متفاوت آگاهی در طرح

^۱science
^۲knowledge
^۳metaphysical

اسلامی کردن جامعه مشاهده می‌شود. این طرح که با گنجاندن دروس اسلامی در برنامه‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها و تولید برنامه‌های اسلامی برای صداوسیما اجرا شد، نتیجه‌ای نداشت؛ زیرا در آن، پاره‌ای محفوظات که تئولوژی یا همان نظام‌های کاملاً ساخته شده به دست بشر بود به نام دین و اسلامی‌سازی به مخاطبان القا شد. منظور از محفوظات سؤال از تاریخ تولد نادرشاه یا امام حسین (ع) است. همین مطالب تدریس شده نشان می‌دهد که در ساختار سیاسی و اجتماعی ما هیچ درکی از مراتب بالای آگاهی وجود ندارد و نظام‌های تئولوژی جانشین دین شده‌اند. فردی که می‌گوید دین با علوم انسانی جدید تعارض دارد، در واقع آنها را هم‌عرض می‌بیند؛ به همین دلیل می‌خواهد تعارض میانشان را حل کند؛ حال آنکه نسبت دین، یعنی همان حقایق ازلی، فراتاریخی و اصولی، با علم جدید نسبت هواییما با تاکسی است. علم دینی مرتبه‌ای از معرفت است و علوم انسانی مرتبه دیگر از آن. رشد سریع سکولاریسم ناشی از همین ناهمی‌هاست که در جامعه وجود دارد. ترکیب «سوفیا» یا همان حکمت با اطلاع از اینکه آب در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید، ترکیب علم حضوری با علم حصولی یا درواقع چیزی است شبیه به دایره مربع یا گچ چوبی. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱) در حالت سوم، نسبت میان تئولوژی با علم‌النفس مطرح می‌شود. بی‌تردید هر نظام تئولوژی و الهیاتی نوعی انسان‌شناسی دارد. برای مثال الهیات مسیحی، یهودی و اسلامی انسان‌شناسی خاصی را مطرح می‌کنند. حال اگر منظور مدافعان طرح تولید علوم انسانی - اسلامی از این علوم، علوم انسانی به معنای علم‌النفس و انسان‌شناسی خاص الهیات اسلام باشد، دیگر سخن گفتن از تأسیس معنایی ندارد؛ چون از گذشته این نوع انسان‌شناسی وجود داشته است. بی‌تردید بین دیدگاه‌های کلامی نظام‌های گوناگون تئولوژی با علم‌النفس آنها، ربط وسیعی وجود دارد؛ یعنی هر الهیات و کلامی یک محدوده معنی‌شناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خاص خود را دارد و اساساً سخن گفتن از اینکه می‌خواهیم به تأسیس علوم انسانی - اسلامی دست زینم بی‌معناست. این سخن درست مانند آن است که بگوییم می‌خواهیم فلسفه اسلامی، هنر اسلامی یا معماری اسلامی تأسیس کنیم. اما کسانی که از علوم انسانی صحبت می‌کنند، نمی‌گویند ما می‌خواهیم فلسفه اسلامی یا علم‌النفس اسلامی تأسیس کنیم. آنها منظور دیگری دارند که با تشریح حالت چهارم از نسبت‌های میان دین و علوم انسانی آشکار می‌گردد. در حالت چهارم نسبت میان تئولوژی با علوم انسانی جدید در کانون توجه قرار می‌گیرد. وقتی از نسبت الهیات با علوم انسانی جدید صحبت می‌شود دو حالت پیش می‌آید:

۱- آیا الهیات می‌تواند از علوم جدید تأثیر پذیرد و از علوم جدید تغذیه کند؟

۲- آیا علوم انسانی جدید ممکن است از الهیات تغذیه کند؟

یعنی بحث دوسویه‌ای مطرح می‌شود. درباره شکل اول، یعنی تأثیرپذیری الهیات از علوم انسانی جدید، باید گفت که این تأثیرپذیری روی داده است. اصلاً مفهوم علم کلام جدید به همین موضوع اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که کلام گذشتگان دربردارنده موضوعات و روش‌شناسی خاصی بوده است که دیگر نمی‌توانند به پرسش‌های دوران کنونی پاسخ دهند. با توجه به همین کاربرد نداشتن، گروهی به تأسیس علم کلام جدید دست زدند و کوشیدند با آن به شبهاتی پاسخ دهند که بر اساس عقلانیت جدید پدید آمده است. اما در مورد شکل دوم، یعنی تأثیرپذیری علوم انسانی جدید از تئولوژی و الهیات و باورهای کلامی - اعتقادی و اینکه آیا الهیات می‌تواند تغذیه‌کننده علوم جدید باشد باید به چند نکته توجه کرد: نکته نخست آن است که هیچ روش معین و محدودی برای تبیین نظریه‌پردازی در علم وجود ندارد. اصلاً در علم از کجا آوردی مطرح نیست و هر چه می‌تواند سبب تئوری‌سازی شود. نه فقط دین، خرافی‌ترین حرف‌ها، خواب‌ها، رویاها و ... می‌توانند سرچشمه نظریه‌پردازی شوند. برای نمونه یک سیب از درخت می‌افتد و در

ذهن نیوتن سبب تئوری سازی می شود. بنابراین در اینکه الهیات بتواند سبب ظهور نظریه‌های جدید شود هیچ مانعی وجود ندارد، اما چنین نیست که در این تأثیرگذاری بایستی وجود داشته باشد؛ زیرا اساساً مسیر ظهور نظریه‌ها در علم هیچ شکل خاصی ندارد. افزون بر این، منشأ بودن الهیات برای ظهور نظریه‌های جدید، هیچ نوع ارزشی برای الهیات ایجاد نمی‌کند؛ چون خرافی‌ترین حرف‌ها هم می‌توانند سبب ظهور نظریه‌ها شوند. در واقع مهم نیست که نظریه از کجا سرچشمه گرفته، بلکه باید با روش‌هایی که در ساختار علمی پذیرفته شده است وفق کند. آنچه اهمیت دارد علمی بودن یک نظریه است که در این مرحله درباره آن قضاوت می‌شود. بنابراین نمی‌توان به نام علم دینی گفت الهیات باید منع نظریه‌پردازی ما باشد. اساساً چنین بایستی وجود ندارد. علوم انسانی - اسلامی اساساً مفهومی متناقض است. همان‌گونه که گفته شد، منظور از تأسیس علوم انسانی اسلامی علوم کلامی فقه، یا فلسفه اسلامی نیست؛ زیرا با توجه به سابقه حضور آنها عبارت «تأسیس» معنایی نخواهد داشت، اما اگر منظور از آن علوم انسانی جدید اسلامی، مثل جامعه‌شناسی اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی باشد از آن رو متناقض می‌نماید که علوم انسانی جدید عمدتاً تجربی - به معنای «اکسپریمنت» - هستند، اما اسلام امری غیرتجربی است؛ هیچ کس بر اساس تجربه اسلام را قبول یا رد نمی‌کند؛ بنابراین علوم انسانی - اسلامی به معنایی علوم تجربی - غیرتجربی است. علوم جدید انتقادی است، اما اسلام انتقادی نیست؛ بنابراین علوم انسانی - اسلامی به معنای علوم انتقادی - غیرانتقادی است. علوم نسبی است، اما اسلام نسبی نیست؛ بنابراین علوم انسانی - اسلامی به معنای علوم نسبی - مطلق است. علوم سکولار و بشری است، اما اسلام امری الهی و قدسی است؛ بنابراین علوم انسانی - اسلامی به معنای علوم سکولار - مقدس است؛ یعنی علوم مقدس - نامقدس. علوم ظن و گمان است، اما اسلام مبتنی بر یقین است؛ بنابراین علوم انسانی - اسلامی به معنای علم ظنی - یقینی و تغییرپذیر - تغییرناپذیر است. همه این معناها با هم متناقض‌اند و چنین ترکیبی، هم علم را نابود می‌کند و هم چیزی از دین باقی نمی‌گذارد؛ چون در آن مرتبه‌ای از آگاهی به مرتبه‌ای دیگر تبدیل می‌شود. این آش شله قلمکار بحران‌های فرهنگی ما را نه تنها حل نمی‌کند، بلکه صدچندان خواهد کرد. از نظر دکتر عبدالکریمی بحث علم دینی صرفاً دلایل معرفت‌شناختی ندارد، بلکه دلایل تاریخی، اجتماعی هم دارد. یکی از این دلایل بحران فروپاشی عالم سنتی به دلیل قدرت روزافزون عالم مدرن و پسامدرن است. از زمانی که جامعه ما با عالم غرب مواجه شد، یعنی در حدود دو، سه قرن پیش که پرتغالی‌ها به خلیج فارس آمدند و صدای اولین شلیک توپ‌ها شنیده شد، ایوان عالم سنتی ما ترک برداشت و امروز برج و باروهای ستبر باورهای سنتی و عالم سنتی ما با صدای هولناک و وحشتناکی فرو می‌ریزد و همین مسئله باعث شده است جامعه ما جهت‌گیری شدیداً سکولاریستی پیدا کند؛ به‌ویژه نسل جوان جامعه، که مشابه آن در جاهای دیگر جهان در دو قرن اخیر به ندرت یافت می‌شود. جهت‌گیری سکولار، که در دوره اخیر هر روز شدت بیشتری به خود گرفته است، در هیچ دوره تاریخی روی نداده است. حال برای رهایی از این وضعیت و حل بحران‌های یادشده با تکیه بر کلام جدید طرح علم دینی و علوم انسانی - اسلامی مطرح شده است. دلیل دوم گرایش‌های سیاسی و ایدئولوژیک است. نقادان علوم انسانی جدید و سنت‌گرایان ما که با این علوم مخالفت می‌کنند معتقدند در غرب، دانش با قدرت پیوند خورده است - آن‌چنان که فوکو به ما نشان داد - و مدرنیته غربی به واسطه دانشی که دارد فقط دانش عرضه نمی‌کند، بلکه قدرت هم تولید می‌کند و پیکره خودش را حفظ می‌نماید. در واقع گرچه پیروان علوم انسانی - اسلامی در موضع مخالفت با غرب‌اند، منطق‌شان با منطق غرب تفاوتی ندارد؛ زیرا در این سوی عالم، یعنی در ایران، هم دانش و علوم انسانی و فرهنگ، درست مثل غرب، به قدرت و سیاست آلوده شده است. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱)

جمع بندی مهمترین دیدگاه های مخالفان بومی سازی علوم انسانی

در پایان این بخش سعی می کنیم دیدگاه های مخالفان مقوله بومی سازی را به شکلی منسجم تر ارائه نماییم. به همین منظور به جمع بندی و دسته بندی دیدگاه های مخالفان بومی سازی از نظر برخی از چهره های فرهنگی کشور اشاره می نماییم. به عنوان مثال حجه الاسلام ابراهیم صادقی، پژوهشگر گروه فلسفه فرهنگستان علوم اسلامی و از مدافعان مقوله بومی سازی در جمع بندی دلایل مخالفان بومی سازی علوم انسانی در ایران معتقد است که:

غیرممکن دانستن بومی سازی علم به جهت از دست رفتن شمولیت علم

عده ای بومی سازی علم را غیرممکن و نامعقول می دانند؛ زیرا یکی از ویژگی های ذاتی قانون های علمی عمومیت، شمولیت و جهانی بودن است که در بومی سازی از دست می رود که با از بین رفتن این ویژگی، دیگر علمی نیز نخواهیم داشت.

۱- آیا می توان علوم انسانی- ایرانی داشت؟ قانون های علوم عام هستند. البته سرشت مناسبات هر کشوری متفاوت است یعنی جامعه شناس ایرانی نمی تواند نسبت به ویژگی های جامعه ایرانی بی اعتنا باشد. آداب و رسوم اقوام ایرانی را شناسد و با خرده فرهنگ های اقوام ایرانی آشنایی نداشته باشد «در آن بخش هایی که علوم انسانی علم است، شرقی و غربی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸)

۲- به حساب آنچه توضیح دادم بیش تر به این قائل هستم که علم مدرن و حتی علوم انسانی در درجه اول، جهانی و عام است؛ علم تا این حد اهلی و خانگی نیست که برایش شناسنامه مذهبی و محلی و کشوری صادر شود این همان شاخه گلی است که به بیان شیرین مولانا هر جا که می روید گل است خورشیدی است که اگر از مغرب نیز سر بزند عین خورشید است وی چیز دگر علوم انسانی تا این درجه ساده و تصرف کردنی و به هر شکل در آوردنی نیستند که تصور شود می توان آنها را بومی و به طریق اولی اسلامی کرد. (فرستخواه، ۱۳۸۸)

۳- گاهی منظور از بومی کردن به نفی کامل یک علم و جایگزینی علمی دیگر تعبیر می شد. علم داعیه جهان و همه جایی دارد؛ نمی شود علم عام گرا را خاص گرا کرد؛ تلاش علم برای جهانی شدن و پرداختن به مسائل بشری است. بومی کردن علوم انسانی در بعضی کشورها به طور محدود تجربه شد و هیچ گاه موفقیت آمیز نبوده است. (توسلی، ۱۳۸۸)

۴- همین علم اقتصاد از آنجایی که طبیعتاً بومی نیست می توان از آن در ایران استفاده مطلوب کرد. تجربه دنیا به ما نشان داده است که علم یک پدیده جهانی است و اختصاص به منطقه جغرافیایی خاصی ندارد. (توفیقی، ۱۳۹۰)

غیرممکن دانستن بومی سازی علم به جهت عدم ورود ارزش ها به مقام داوری

عده ای نیز رسیدن به علم دینی یا بومی را محال می دانند چراکه آموزه ها و ارزش های بومی یا دینی امکان ورود به مقام داوری علم را ندارند؛ درحالی که هویت علم به مقام داوری است و بدون نفوذ آموزه ها و ارزش ها به آن حریم، امکان ندارد که علم به آن ارزش ها (دینی یا بومی) متصف گردد. آنچه در جامعه علمی به روش شهرت دارد چیزی جز مقام داوری نیست.

۱- قصد آنها این است که به جای انواع و اقسام علوم و معارفی که انسان‌ها به مدد چهار روش تجربی عقلی، شهودی و عرفانی و تاریخی پدید آورده‌اند و این علوم و معارف به اصطلاح دینی را جایگزین آن علوم و معارف غیر دینی کنند. مراد از علم دینی در اینجا «علم دینی شده» است ولی شاید بیش‌ترین تأکید آنها بر دینی و اسلامی کردن علوم تجربی باشد. در میان علوم تجربی نیز شاید بیش‌تر به دینی سازی علوم تجربی انسانی مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد اهتمام داشته باشند. پدید آوردن علم دینی به این معنای سوم امکان ندارد. شاید گفته شود که اگر فی‌المثل فیزیک اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی پدیدآورده ایم آن را نه به استناد قرآن و روایات، بلکه به مدد روش تجربی که در فیزیک و روان‌شناسی غیر دینی هم متبوع و مقبول است به مخاطبان می‌توانیم اما باید توجه داشت که در این صورت فیزیک یا روان‌شناسی اسلامی در مقام داوری صبغه اسلامی ندارد و فقط در مقام گردآوری است که می‌تواند اسلامی نامیده شود و مقام گردآوری نه اهمیتی دارد و نه به علم حجیت و قداستی می‌بخشد. (ملکیان، ۱۳۸۹)

۲- در حوزه تولید علم همه نظام‌های باور- خواه ادیان، خواه سنت‌های تاریخی خواه عقاید و اندیشه‌های اسطوره‌ای و نظایر آن- از یک وزن و رتبه در عرصه زمینه سازی برای ساختن نظریه‌ها و فرضیه‌ها برخوردارند؛ آنچه که میان این محصولات تفاوت ایجاد می‌کند، موفق بیرون آمدن یا نیامدن از مرحله نقادی و ارزیابی است. فلاسفه علم رئالیست، به همین اعتبار میان دو مقام که از آنها با عنوان ظرف و زمینه اکتشاف‌آیا به عبارت دیگر تولید نظریه‌ها و فرضیه و ظرف و زمینه ارزیابی و داوری یاد می‌کنند تفاوت قائل می‌شوند. از آنجاکه فرضیه ساخته شده در نهایت باید از آزمون معیارهای عینی ارزیابی (یعنی محک تجربه و تحلیل نظری) سربلند بیرون آید تا به عنوان یک نظریه علمی پذیرفته شود در آن صورت، منشأ دینی نظریه نمی‌تواند سهمی تعیین‌کننده یا قاطع در محتوای تجربی و مفهومی نظریه علمی داشته باشد. (پایا، ۱۳۸۹)

آیا علم دینی ممکن است؟ پاسخ به این پرسش نیز در گرو تفسیری است که از عینیت علم ارائه می‌دهیم.

- بنابر تفسیر رئالیسم ساده علم دینی مطلقاً ناممکن است. علم به هر معنا که با ارزش‌ها و آموزه‌های دینی مربوط شود، خلل پذیرفته است و اگر علم موجود و جاری نیز به نحوی از انحاء به نظام‌های ارزشی و آموزه‌های دینی آغشته است باید در جهت پیرایش مطلق از این زوائد بکوشد.
- بنابر تفسیر رئالیسم انتقادی، علم دینی به یک معنا ناممکن است؛ یعنی قبول و رد تئوری‌های علمی و داوری در خصوص صدق و کذب آنها محکوم به آزمون‌های تجربی و ضوابط سنجش علمی به ویژه مستقل از حجیت منابع و مراجع دینی است؛ به بیان دیگر اگر شاخص‌ها و معیارهای تعیین صدق و کذب تئوری‌های علمی فرایند داوری علمی، تابع حجیت ارزش‌ها و آموزه‌های دینی تلقی شود، مطابق دیدگاه رئالیسم انتقادی، تحقق علم ناممکن خواهد بود و بلکه بنابراین مشرب مفهوم علم دینی بدین معنا متضمن ناسازگاری درونی خواهد بود. (نراقی، ۱۳۸۹)
- آنچه در علم از آن گفت و گو می‌شود روش داوری است؛ زیرا روش گردآوری محدود و قابل شمارش نیست؛ چیزی نیست که بتوان آن را شماره کرد و نام برد؛ بی‌شمار و گوناگون است و هیچ‌کس هم نمی‌تواند بگوید روش‌های گردآوری به پایان رسیده است؛ از این رو درباره آن سخن زیادی نمی‌توان گفت. روش گردآوری به یک اعتبار به سوابق

^۱Secular

^۲Context of discovery

^۳Context of justification

شخصی و به روان‌شناسی و چیزهای دیگر بر می‌گردد. امروزه به روش داوری اهمیت می‌دهند؛ مهم نیست که قانون را از کجا آورده‌اند اما اینکه با داوری تجربی آزمون می‌شود یا نمی‌شود مهم است. این مهم نیست که شخص سخن خود را از کجا آورده باشد بلکه مهم این است که هنگامی که سخن او را در ترازو می‌گذارند، حجم آن معین شود؛ پس روش بنا به ارزش‌های ما نتیجه نمی‌دهد بلکه بنا به نیروی درونی خود و به مقتضای معرفت‌شناختی خود نتیجه می‌دهد؛ قلب علم همین جا است. آنجایی که نتیجه بخشی مقدمات برگزیده، از دخالت‌های ما بیرون است. (منظور از دخالت‌های ارزشی دخالت‌هایی است که متناسب با تعلقات و خواست‌های ماست). آنجاکه می‌گوییم در دل علم ارزشی نیست، همین جاست؛ یعنی نتیجه بخشی روش علمی، ارزشی نیست. (سروش، ۱۳۸۵)

- این وصف به چه معناست؟ از اینجا شروع می‌کنیم؛ آیا می‌توان معرفت‌درستی را تصور کرد که علم نباشد؟ پاسخ این است که بله؛ حال این سؤال ایجاد می‌شود که تفاوت علم با معرفت‌درستی که علم نیست در کجا است. تفاوت علم با سایر معارف بشر در محتوای آن نیست بلکه در روش حصول آن است؛ روش است که علم را از غیر علم جدا می‌کند. واژه‌ای که با فلسفه دکارت اهمیت خود را در دوره جدید آشکار کرده است. (کریمی، ۱۳۸۸)
- به نظر می‌رسد روش در معنای متعارف کلمه، نه دینی است و نه غیردینی. چه روش‌هایی که در علوم تجربی غیر انسانی مانند بیوشیمی و چه روش‌هایی که در علوم تجربی انسانی مانند جامعه‌شناسی و روش دینی و غیر دینی ندارد. (دباغ، ۱۳۸۸)

غیرممکن دانستن بومی‌سازی علم به دلیل ثابت بودن حقیقت علم

عده‌ای هم علم بومی یا دینی را ناممکن دانسته‌اند برای اینکه ذات علم حقیقتی ثابت و غیر قابل‌تغییر است؛ انسان‌ها در هر شرایطی که باشند یا به آن حقیقت عالمند یا جاهل، که این حقیقت معرفتی حاکی از واقع است. حقیقت مشترک واحدی که ذهنیت مشترک عالمان را به دنبال دارد.

۱- تمام متفکرین و دانشمندان که با تأملات عقلی به شناخت عالم و آدم دست‌یازیده‌اند در هیچ مورد حجیت کلام خود را به باورهای بومی و محیطی مستند نگردانیده‌اند و هیچ‌کدام ره‌آورد معرفی خود را ویژه قوم و فرهنگ خویش ندانسته‌اند. این دیدگاه‌ها به رغم اختلاف فراوانی که در بیان حقیقت علم و یا در روش آن دارند، در این مسئله مشترک هستند که علم به لحاظ ذات و حقیقت خود مقید به خصوصیات شخصی و یا فرهنگی و اجتماعی عالم نیست و به این اعتبار نه تقیدی به زاد بوم عالم دارد و نه می‌توان آن را به محیطی خاص مقید کرد. بر این مبنا علم به لحاظ ذات خود در هیچ مرتبه‌ای از مراتب، نه بومی است و نه می‌توان آن را بومی کرد. هر انسانی در هر شرایطی یا به آن حقیقت عالم است و یا نسبت به آن جاهل است. منظرهای مختلف معرفتی در این باره بومی شدن به اعتبار ساختار درونی علم را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته می‌توان تقسیم کرد. اول دیدگاه‌هایی که به ارزش معرفتی و جهان‌شناختی علم اعتقاد دارند و آن را معرفتی حاکی از واقع می‌دانند حقیقت واحد علم به تبع خود، ذهنیت مشترک عالمان را به دنبال می‌آورد. عالمان‌آنگاه که نسبت به موضوعی واحد از جهت واحد، علم پیدا می‌کنند به حقیقتی مشترک دست می‌یابند. (پارسانیا، ۱۳۸۲)

۲- هدف هم در قلمرو علم همان‌گونه که توضیح داده شد، دست‌یابی به شناختی مطابق با واقع یا لاقط در مسیر انطباق با واقع است. با توجه به آنکه منشأ ظهور نظریه‌ها هر چه باشد، محصول‌نهایی باید به وسیله خود واقعیت‌ارزیابی شود و داور‌نهایی

چیزی جز واقعیت نیست می دانیم که چون داور نهایی خود واقعیت است صرف نظر از اینکه محققان با کدام پیش فرض نظام های باور و ارزش و یا اغراض و امیال و نظایر آن، پژوهش خود را آغاز کرده باشند در صورتی که در شناخت واقعیت توفیق یابند، این شناخت عام و کلی و مستقل از همه پیش زمینه هایی خواهد بود که بدان اشاره شد. (پایا، ۱۳۸۳)

ب) آشنایی با دیدگاه های موافقان بومی سازی علوم انسانی در ایران

شاید بتوان از دکتر حسین نصر به عنوان مهمترین چهره موافق و مدافع بحث بومی سازی علوم انسانی، خصوصاً مقوله اسلامی سازی علوم انسانی در ایران یاد کرد. دکتر سید حسین نصر، فیلسوف نام آشنای سنت گرای اسلامی و استاد دانشگاه جرج واشنگتن، معتقد است که بحث هایی که درباره امکان یا امتناع علوم دینی در ایران جریان دارد فاقد عمق کافی است و بدون مشخص کردن تعریف علم صورت می پذیرد.

آشنایی با دیدگاه های دکتر سید حسین نصر:

از نظر ایشان در ایران بحث طولی در ارتباط با موضوع بومی سازی در جریان است ولی کمتر به تعریف مفاهیم اصلی که مرکز بحث است، توجه شده است. ایشان معتقدند ما در فلسفه همیشه با این بحث شروع می کنیم که مقصد چیست. در خصوص این بحث نیز باید پرسید مقصود از علم چه علمی است؟ کلمه علم که توسط خیلی ها به کار می رود در واقع نفوذ تفکر غربی است. در زبان آلمانی کلمه علم می شود **Wissenschaft** و این کلمه شامل همه علوم به معنی قدیم کلمه علم در زبان فارسی است و حتی تعریف جدید علم را نیز در بردارد. یعنی آن چیزی که در زبان فارسی است در زبان لاتین هم **Scientia** است. به همین ترتیب ما می توانیم بگوییم که **Naturwissenschaft** علم طبیعی که شامل فیزیک، شیمی، هواشناسی، زمین شناسی و... می شود. می توانیم بگوییم که **Geisteswissenschaft** یعنی علم مربوط به روح و روان (علم روان) شامل علم فلسفه و علوم مربوط به آن می شود. در زبان فرانسه کلمه **Science** که به معنای علم است، تنها به معنای رایج علم در زبان انگلیسی-آمریکایی نیست. در زبان فرانسه می توان علم را به علوم انسانی، علوم دینی و غیره طبقه بندی کرد. این کلمه به تدریج از قرن ۱۷ به بعد یک معنای خاصی به خود گرفت و به معنای یک نوع علمی که مبتنی بر تجربه و استدلال است تلقی شد که از انقلاب قرن ۱۷ علمی، با گالیله، دکارت، نیوتون و کپلر شروع شد و تا زمان معاصر ادامه یافت. هر کسی که می خواهد در زبان فارسی در مورد این موضوع بحث کند، اول باید به زمینه این بحث رجوع کند و آن قدر صداقت داشته باشد که بیان کند که تعریف غربی از علم را قبول دارد یا نه. ولی باید جریان روشن شود. مخصوصاً که هنوز واژه علم به زبان فارسی به معنای کلی اش مرده نیست. مثل زبان انگلیسی نیست که علم برای همه به یک معنا کلمه ساینس است. در زبان ما و دیگر زبانهای اسلامی، عربی و غیره کلمه علم هنوز کلیتش را از دست نداده است. چنانچه ما هنوز می گوئیم علمای قم و به اساتید دانشگاهها و به ریاضیدانان بزرگ نیز عالم می گوئیم. ما در زبان فارسی هنوز هم «انیشترین» را عالم بزرگ فیزیک می نامیم، از نظر ما هم ایشان عالم است و هم «علامه طباطبایی». این طبقه بندی ها هنوز از بین نرفته و خیلی مهم است؛ یعنی وحدت دانش. در ادامه دکتر نصر می گوید: «من به عنوان کسی که چندین سال است کارهای کوچکی در این زمینه انجام داده ام و به عنوان کسی که طرفدار اسلامی کردن علوم بودم و شاید بیشتر از کسانی که در این مورد بحث می کنند به علوم غربی احاطه دارم در دانشگاه هاروارد مطالعه کرده و خوانده ام، نمی خواهم از سر جهالت سخن بگوئیم لذا اشاره من بدین جهت است که با علم و مطالعه در مورد این مبحث سخن می گویم و می فهمم که تعاریف زیادی از علم شده است. شخصاً طرفدار این هستم که کلیت و عمومیت واژه علم چنانچه در فرهنگ اسلامی و ایرانی بوده حفظ شود. یعنی ما هنوز بتوانیم

بگویم که انیشتین یک آدم عالمی بوده و هم بگویم که علامه طباطبایی عالم بزرگی بوده است. ولی اگر متفکران ایران- در هر جامعه ای متفکران تعیین کننده مسیر فکری آن جامعه می شوند- تصمیم بگیرند که علم نه به معنای نه غربی، نه آلمانی، نه فرانسوی و فقط به معنای انگلیسی (آنگلوساکسون) است در این صورت باید این جریان روشن شود که علم یعنی دانش منظم. پس «معیار العقول» غزالی یا «اسفار» ملاصدرا که در آن دانش های منظم است چیست؟ به طور کلی از این که این مباحث پیش آمده خوشحالم ولی خیلی ناراحت ام از این که این بحث با عمق کافی انجام نمی پذیرد. در واقع پشت پرده این بحث مناظره عمیق بین سنت و تجدد است و همه نمی خواهند راجع به این موضوع صحبت کنند. خیلی مهم است که به قول قدما یک راه کشف محجوبی بشود و بحثهای اصلی که مطرح هستند عیان شوند. برای آینده فکری ما در ایران این بحث خیلی مهم است. من همیشه طرفدار این بوده ام که «در» برای بحث همیشه باز باشد و افرادی بیابند و نظراتی مخالف نظرات بنده یا سایرین مطرح نمایند. هر قدر بحث ها بیشتر شود مسائل روشن تر خواهد شد.» دکتر نصر در پاسخ به این سوال که با توجه به تقسیم بندی های موجود و مباحثی که پیرامون این تقسیم بندی ها در حال شکل گیری است، مخالفان علم دینی معتقدند که علم اجتماعی جدید چون با نظم تجدد تناسب دارد، لذا نمی توان از علوم انسانی اسلامی صحبت کرد؟ می گوید: «مثل اینکه شما بگویید فقط غذای فرانسوی، غذاست و غذاهای دیگر حساب نیست. عین همین است منتها در رشته فلسفه. مهم نیست که در اروپا و یا آمریکا جامعه شناسی جدید چه می گوید. علم جامعه شناسی جدید توسط علمای فیزیک و شیمی غربی مورد انتقاد جدی قرار گرفته است. جامعه شناسی که نیمه علم است و علم واقعی که نیست. تمام نظریات در مورد جامعه شناسی جان دیویی در پنجاه سال گذشته امروز مطرود است و کسی در مورد آن صحبت هم نمی کند. کدام علم؟ مخصوصاً در رشته هایی مثل علوم اجتماعی که خیلی سیال هستند. به کار بردن کلمه علم در مورد اینها خیلی مورد بحث است. در مورد این موضوع بحث های زیادی در آمریکا صورت گرفته است که مثلاً به علوم سیاسی هم *political science* می گویند. برخی آن را قبول ندارند و به جای آن از کلمه *Government* استفاده می کنند. مطابق فلسفه علوم جدید، از شرایط *science*، پیش بینی آینده است. یعنی شما با نجوم جدید و حتی قدیم می توانید پیش بینی کنید که فردا شب زهره کجای آسمان خواهد بود. اگر نتواند این پیش بینی را انجام دهد، نجوم علم نیست. علوم اجتماعی اصلاً نمی تواند چنین کاری را انجام دهد. انقلابی به بزرگی انقلاب ایران را تمام دپارتمان های عریض و طویل علوم اجتماعی مربوط به خاورمیانه در اروپا و آمریکا نتوانستند پیش بینی کنند حتی یک نفر نتوانست پیش بینی کند. اگر در مورد نجوم هم همین بود دپارتمان نجوم را فوراً می بستند. این نکته خیلی مهمی است.»

دکتر نصر معتقد است که تسلیم شدن به علوم اجتماعی غربی از تسلیم شدن به فیزیک غربی خیلی بدتر است، چون خود این علوم، پایه محکمی مثل علوم فیزیک و شیمی ندارند. چون فیزیک و شیمی در اروپا خیلی موفق بود، اسم علم را بر روی این چیزها گذاشتند. قبل از «اگوست کنت» و قبل از قرن ۱۹ ما اصلاً سوسیولوژی به «این معنا» نداشتیم؛ علوم اجتماعی نداشتیم. ولی به معنای عمیقتر داشتیم. مورخ بزرگ ایتالیایی «ویکو» و یا ماکیاولی حرفهای عمیقی در مورد جامعه و موضوعات دیگر مطرح می کنند. با وجود اینکه موافق نظراتشان نیستم، این متفکران قبل از دورانی بوده اند که واژه علوم اجتماعی وجود داشته است، ولی حرفهایی زده اند که از دید علوم اجتماعی امروز خیلی مهم است. من با توجه به علم و تجربه شصت ساله می خواهم به عیان بگویم که ما نباید به هیچ عنوان از علوم انسانی و اجتماعی غربی به عنوان نماد و الگو استفاده کنیم. البته این علوم را باید بدانیم و عمیقاً بشناسیم که این بحث دیگری است؛ ولی با دید نقادانه. همانطور که اروپاییان مثلاً کتابهای ابن خلدون را وقتی خواندند و مطالعه کردند نرفتند مرید ابن خلدون شوند، بلکه آنها کتابهای زیادی در مورد ابن خلدون نوشتند و از دید تاریخ نگارانه و فلسفه تاریخ غرب به

آن نگاه کردند و همچنین در خیلی از موارد دیگر. این بحثی که الان در ایران جریان دارد در واقع یک جور تسلیم سنت فکری خود ما در زمینه علوم انسانی و دینی و غیره است و تأسف من از این بابت است. این همه بحث‌هایی که ملاصدرا در کتاب اسفار راجع به علم کرده است: علم چه مقوله‌ای است، چگونه به وجود می‌آید، اینها انگار مال قاره دیگری بوده است. اصلاً قابل تصور نیست این بحث در فرانسه ایجاد شود و کسی صحبت از فلاسفه معروف فرانسه نکند، اصلاً چنین چیزی ممکن نیست. به طور خلاصه، اصل مطلب، این است؛ تعریف دقیق و روشن از علم و اینکه مقصود ما از علم چیست. بعد اگر نتوانیم به توافق برسیم، حداقل بگوییم و اگر به توافق رسیدیم مبتنی بر آن توافق بحث کنیم. بحث مهمی که در این گفتگوها وجود دارد بحث مهندسی کردن علم است. در واقع مخالفان علم دینی معتقدند که علم یک طرح مهندسی ساختنی نیست و یافتنی است. معتقدان علم دینی می‌گویند که درست است که علم یافتنی است ولی مدیریت پذیر است و قابلیت سیاست‌گذاری را دارد. یعنی معتقدند که علم مدرن مدیریت شد و اهدافی را که جامعه غربی به دنبال آن بود را محقق کرد. ما چطور؟ آیا ما هم می‌توانیم علمی داشته باشیم که در واقع اهداف جامعه خودمان را بتواند محقق سازد؟ این بحث مبتنی بر یک تسامح است و آن اشتباه بین علم و فناوری است. من استاد بزرگی در دانشگاه MIT (موسسه فناوری ماساچوست) داشتم که می‌گفت: علم آغاز می‌شود جایی که به کاربرد ختم می‌شود. یعنی علم اصلاً نباید کاربرد داشته باشد و به فکر کاربردش باشد. تمام کشفهای بزرگ علمی با توجه به کاربرد آنها که صورت نگرفته است. مگر وقتی که گاليله ماهها و حلقه‌های زحل را کشف کرد، دنبال کاربرد آنها در زندگی مردم فلورانس بود. و یا وقتی نیوتون قانون جاذبه و انیشتین، قانون نسبیت را کشف کردند، به دنبال کاربرد آنها بودند؟ اصولاً وقتی قدمهای بزرگی در علم برداشته شده - نمی‌گویم علم کاربردی بلکه می‌گویم علم خالص - و کشفیات بزرگی صورت گرفته، برای جستجوی حقیقتی بوده است، نه برای منافع. کاربرد یعنی منافع. یعنی من می‌خواهم سوار چیزی شوم که سریعتر از اسب است و لذا اتومبیل درست می‌کنم. یعنی یک هدف مشخصی مادی در آن است و با استفاده از تکنولوژی آن را درست می‌کنم. (نصر، ۱۳۹۷)

آشنایی با دیدگاه‌های دکتر تقی آزاد ارمکی:

از دیگر چهره‌های موافق امکان بومی سازی علوم انسانی دکتر تقی آزاد ارمکی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران است. وی دلایل خود را در شش مقوله خلاصه می‌کند که در ادامه به این دلایل اشاره می‌نمایم:

(۱) وی معتقد است که هر نوع دیدگاه در مورد علم بومی - چه موافقت و چه مخالفت با آن - برآمده از نوعی سیاست هویتی و فرهنگی است و رویکردهای متفاوت در این مورد بیانگر داعیه‌های گوناگون برای هویت‌سازی و فرهنگ‌سازی هستند. با این وجود همیشه نمی‌توان این روابط هستی‌شناختی را که اغلب در قیاس ناخودآگاه علم صورت می‌بندند، مبنای تنظیم سیاست‌های علمی ناسنجیده قرار داد و همه هستی و سرنوشت علم را - با دوگانه‌سازی‌های کاذب کفر و ایمان یا اسلامی و غیر اسلامی - به هویت و فرهنگ تقلیل داد.

(۲) شاید یک چیزی را بتوان گفت که بدون آن جامعه‌شناسی وجود ندارد و آن این است که جامعه‌شناسی از تکثر آغاز می‌کند و دانش جامعه متکثر است و یکی از پیش‌فرض‌های آن متکثر شدن جهان روزمره و به بیان ساده‌تر، تقسیم کار اجتماعی است. از سوی دیگر، بحث طبقه‌ای شدن جامعه است که اشخاصی چون مارکس مطرح می‌کنند. برخی نیز از متکثر شدن نظام‌های معرفتی در جامعه معاصر سخن می‌گویند. لذا جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی گویا از یک نوع سیاست فرهنگی متکثر حمایت می‌کنند.

۳) بنابر تقسیم بندی هابرماس علوم اجتماعی هم تجربی- تحلیلی (مانند علوم طبیعی)، هم تفهیمی- تاریخی و هم یک دانش رهایی‌بخش است اما آنجا که نگاه بومی‌گرایانه کمتر می‌تواند گسترش یابد، بعد تجربی تحلیلی این دانش است. وقتی ما از بعد تجربی- تحلیلی جامعه‌شناسی سخن می‌گوییم یعنی جایی که کشف قوانین صورت می‌گیرد و رابطه سوژه و ابژه برقرار می‌شود، این دانش جهانی است و نمی‌توان زیاد آن را بومی کرد.

۴) از قضا، سیاست‌گذاران آن دو بعد از جامعه‌شناسی (انتقادی و تفهیمی) را که می‌توان بومی کرد، اصلاً نمی‌خواهند بومی کنند چون اصلاً به آن دو بعد اهمیت و ارزشی داده نمی‌شود. در همین حال، به بعد دیگر جامعه‌شناسی (بعد تحلیلی- تجربی) چسبیده‌اند که اصلاً نمی‌توان آن را بومی کرد.

۵) آنان می‌گویند که جامعه‌شناسی غربی سکولار است در حالی که اگر از نظر فرهنگی بخواهید بگویید، جامعه‌شناسی غربی تا حدی مبتنی بر مسیحیت و یهودیت- یعنی ادیان ابراهیمی که با اسلام نیز وجه مشترک دارند- شکل یافته است.

۶) هر پدیده اجتماعی یک بعد عرفی و یک بعد غیر عرفی دارد، این چیز مشخصی است و نباید منطبق این دو را با هم مخلوط کرد. در بومی‌سازی مبتنی بر سیاست تک فرهنگی، یک تفکیک مقوله‌ای و دوگانه بین لاهوت و ناسوت وجود دارد که خیلی اشتباه است و بر مبنای آن هر امر عرفی را می‌توان غیر دینی تلقی کرد. (آزاد ارملی، ۱۳۸۶)

آشنایی با دیدگاه‌های دکتر جعفر توفیقی:

از دیگر چهره‌های موافق بحث بومی‌سازی دکتر جعفر توفیقی است. که ضمن ارائه تعریفی از علم سعی دارد به تعریف دقیق تری از مفهوم بومی‌سازی علوم بپردازد، وی معتقد است که:

۱) بحث بومی‌سازی در ایران بحث بسیار جوانی است و نیاز بسیار به این دارد تا با گفت‌وگوها و همایش‌های گوناگون جوانب مختلف آن آشکار شود. اما آنچه در ورود به بحث بسیار اهمیت دارد جلوگیری از برخی خلط‌های مفهومی است: یکی تمایز قایل‌شدن میان «راه‌حل‌های بومی» و «علم بومی» است و خلط مفهومی دیگر تمایز قایل‌شدن میان علم بومی با موضوع بومی است. هر کشوری بنابر شرایط فرهنگی و اقلیمی خود درگیر موضوعاتی است که می‌توان این موضوعات را بومی آن کشور دانست اما این موضوعات آن علمی که به حل آن موضوعات می‌پردازد را بومی نمی‌کند، موضوع دیگر آن است که برخی میان بومی‌کردن تکنولوژی و بومی‌کردن علم خلط می‌کنند و از استدلال‌هایی که برای بومی‌کردن تکنولوژی استفاده می‌شود برای بومی‌کردن علم بهره می‌برند در حالی که این دو موضع ماهیتاً با هم متفاوت است.

۲) نقد، نظر و ارزیابی، ذات علم است. در واقع علم در این بستر به پیش می‌رود. نسبت‌گرایی و مطلق‌نپنداشتن علم و فضایی برای نقد و تجدید نظر قایل بودن، این‌ها همه خصوصیات علم است. ضمن اینکه تاریخ علم نیز همین را نشان می‌دهد، که بسیاری از یافته‌ها در طول زمان با نظریات جدیدتر رد شدند. نکته مهم این است که به یاد داشته باشیم علم تولید می‌شود، به خاطر «تلاش دانشمندان و پژوهشگران»، علم تولید نمی‌شود به خاطر «تلاش سیاستمداران». می‌خواهم به نکته ابهام‌آمیز در بحث بومی‌سازی اشاره کنم که شاید برخی از افراد که بومی‌سازی را مطرح می‌کنند، براین باورند این علمی که امروز در جهان رایج است- و عده‌ای آن را منتسب به غرب می‌کنند و با این انتساب در نقد آن می‌کوشند- ابزار قدرتی در دست سیاستمداران غربی است و باید در آن تجدید نظر شود. من با این رای موافق نیستم.

۳) در بدبینانه‌ترین حالت، ممکن است نگاهی به علم بومی وجود داشته باشد مبنی بر اینکه علم باید چیزی را بگوید که ما می‌خواهیم. اما از سوی دیگر در خوشبینانه‌ترین حالت می‌توان چنین برداشت کرد که برخی از علم بومی چنین مرادی داشته باشند که تلاش دانشمندان کشور باید مشکلات این کشور را حل کند. این به نظرم درست است.

۴) باید ابتدا ما موضوعی که به آن می‌اندیشیم را بیان کنیم و بعد روی آن نام بگذاریم. اجازه بدهید واژه «بومی‌سازی» را موقتاً کنار بگذاریم.

۵) کارهایی که باید در این راه انجام دهیم: اول: موضوع‌یابی‌های ما بومی باشد. دوم: تلاش‌های پژوهشی خودمان را- به جای نفی دیگران- زیاد کنیم. سوم: کیفیت پژوهش است یعنی پژوهش‌های ما در برخی موارد متاسفانه تکرار پژوهش‌های دیگران است. چهارم: نشر نظریات است. (توفیقی، ۱۳۸۶)

آشنایی با دیدگاه‌های دکتر حمید رضا آیت‌اللهی:

دکتر آیت‌اللهی نیز در دفاع از علم دینی نکاتی را مطرح نموده اند که قابل تامل می‌باشد، ایشان معتقد هستند که:

۱) تصور غلطی که ممکن است برخی از بومی‌کردن علوم انسانی داشته باشند این است که بومی‌کردن را به معنای حل مسائل بومی یا پدیده‌های مبتلا به جامعه بدانند. البته این یک ضرورت است اما بومی‌سازی باید چیزی بیش از این‌ها باشد. این یعنی ما همه حرف‌ها رو گرفته و آمده‌ایم رنگ و لعاب یک چیز را عوض کرده‌ایم.

۲) بومی‌سازی یک اتفاق خارق‌العاده نیست. این اتفاقی است که در ممالک دیگر نیز در زمان‌های مختلف صورت گرفته است. لیکن می‌گویند بزرگ‌ترین دلیل بر اثبات چیزی وقوع آن چیز است. وجود دو سنت به شدت متفاوت فلسفی در جامعه غرب یعنی آنگلساکسون و قاره‌ای مویده همین حرف است. جدای از این رد پای تفکر مسیحیت را می‌توان در جای جای اندیشه نوین حتی نزد خداناباوری مانند نیچه هم دید و این نقش موثر دین در شکل یافتن این علوم را می‌رساند.

۳) علم آن چیزی که در قدیم فکر می‌کردیم که مانند یک بسته منظم و معین است، نیست. علم جریانی است متکثر و خلاقانه که چیز از پیش تعیین شده‌ای ندارد. در نتیجه نمی‌توانیم برای این جریان خلاقانه برنامه ده ساله یا بیست ساله گذاشت که بخواهیم به نقطه مشخص و معین و برنامه‌ریزی شده‌ای برسیم.

۴) خطرناک‌ترین کار ممکن در این حوزه جایی است که ما با معرفی علم ایرانی- اسلامی به موقعیتی برسیم که ناتوان از ارتباط برقرار کردن با دیگر جاها باشیم. ما ناگزیر از فهم جامعه‌شناسی اروپایی یا فلسفه تجربی هستیم زیرا حتما خواهد توانست به پروژه ما کمک کند. به بیانی این علم جهانی‌ای است که همه افراد خواهند توانست در لوای آن به گفت‌وگو با یکدیگر بپردازند.

۵) برای پیشرفت صحیح در بومی‌سازی علوم انسانی بیشتر نیازمند آن هستیم که بتوانیم با افزایش آگاهی افراد و دانشمندان مان باعث تاثیر این آگاهی‌ها در نظریه‌پردازی‌های آن‌ها شویم. این فرآیند یکباره‌ای نخواهد بود و زمان بسیار می‌خواهد. ما در اینجا به مهندسی فرهنگی نیازی نداریم. باید باعث به وجود آوردن فضایی شویم که آگاهی دانشمندان و متفکرانمان به این سمت برود.

۶) روند صحیح برای رسیدن به این هدف نباید از بالا به پایین باشد. این روندی نخواهد بود که با بخش‌نامه‌های موضعی صورت گیرد. آنچه یک علم را اسلامی می‌سازد اندیشمندان ما هستند که مدل‌های مختلف را از یک طرز تفکر اسلامی - ایرانی ارایه می‌دهند. من باید نگاه کنم که جامعه علمی ایرانی و کسانی که قایل هستند که باید این علم را در بستر اقتضائات ایرانی - اسلامی قرار دهیم به چه دست‌آوردهایی رسیده‌اند. (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶)

آشنایی با دیدگاه‌های حجت‌الاسلام دکتر حمید پارسانیا

حجت‌الاسلام دکتر حمید پارسانیا در مباحث خود فقه شیعه را به عنوان نمونه بارز علم بومی معرفی می‌نماید و نکات زیر را بیان می‌دارند:

۱) فهم دقیق بومی‌سازی علوم انسانی اهمیت بسیار دارد. اگر هر چه دقیق‌تر بدانیم که بومی‌سازی چه منظر و رویکردی به علم و کاربردهای آن خواهد داشت می‌توانیم روش و انتظارات خود را بهتر و مناسب‌تر مشخص کنیم. اما آنچه این مساله را برای من بدیهی کرده است این است که صرف انتقاد و تعدیل کردن عملکردهای رقبای علمی نیازهای ما را در حصول به یک علم بومی برآورده نخواهد کرد.

۲) فقه عمومی شیعه نمونه خوبی از این علم بومی است که می‌توان روی آن بیشتر کار کرد. این معرفت در کانون‌های علمی به روشی علمی مختص به خود، تولید و بازتولید می‌شد و در عرصه‌های مختلف فرهنگ با روش‌های وعظ، خطابه، شعر و ادبیات ترویج پیدا می‌کرد. اما در ۱۰۰ سال اخیر شاهد پیدایش نظام معرفتی دیگری در علوم و علوم انسانی هستیم. به عنوان نظام علم رسمی، این نظام هر چند رقیب تاریخی خود را از عرصه بیرون نکرد ولی رسمیت را از آن گرفت. فقه اقتصادی و فقه اجتماعی هم داریم. ما از یک علم و فلسفه اجتماعی تاریخی هم برخورداریم با افرادی مانند فارابی و ابن‌خلدون. علوم اجتماعی تاریخی ما از ابعاد تجویزی و توصیفی - تبیینی برخوردار است و این علوم در انسجام و تلائم با فلسفه، عرفان و کلام ما هستند و این می‌شود یک منظومه. البته در این ۱۰۰ ساله بخش‌هایی از این مجموعه علم بومی، رشد درستی نداشته‌اند و بخش‌هایی از آن هم که بالفعل هستند در برابر دانش علمی رقیب که از عوامل غیر معرفتی مانند اقتدار غرب و قدرت نظامی یا سیاسی آن سود می‌برند مطرود بوده و به عنوان علم شناخته نمی‌شوند.

۳) اما آنچه به نظر من باید سرلوحه کاری ما باشد و این کار البته در ادامه کارکرد انقلاب اسلامی نیز هست این است که دانش بومی باید قبل از هر چیز بتواند هویت علم مدرن را افشا کند، نسب‌نامه ارتباط این علم با محیط خود را افشا کند و در نهایت متافیزیک پشت این علم را زیر سوال ببرد تا بتواند خودش را نشان دهد و از آن پس دست کم در کنار علم مدرن و نه در حاشیه آن قرائت و بازخوانی شود.

۴) کاری که ما باید انجام دهیم این است که در کنار از حجیت انداختن علم غربی بگوییم که به رغم این ظرفیت‌های متفاوت بین آدم‌ها، ما یک سرمایه مشترک بین تمام انسان‌ها داریم که اگر هم بالقوه باشد می‌تواند فعلیت یابد و این نگاه دینی ماست. اما ما معتقد هستیم که نظام معرفتی‌ای هست که می‌تواند نسبت به تمام این واقعیات داوری کند و آنچه واقعیت پیدا می‌کند لزوماً حقیقت نیست و آنچه واقعیت پیدا نکرده نیز لزوماً کذب و باطل نیست. اسلام چنین داعیه‌ای دارد. (پارسانیا، ۱۳۸۶)

در ادامه این بحث سعی می‌کنیم با اشاره به دیدگاه‌های دکتر سید حسین حسینی عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دکتر عبدالکریم سروش در نقد دلایل ارائه شده توسط دکتر داوری اردکانی که پیشتر به آن اشاره نمودیم، استدلال‌های موافقان امکان تحقق بومی سازی علوم انسانی را که می‌تواند در نتیجه گیری این بحث مثمر ثمر باشد ارائه نماییم. دکتر سید حسین حسینی در یادداشتی به نقد و بررسی نامه دکتر داوری اردکانی در مورد علم دینی؛ فلسفه دینی و جایگاه آنها پرداخته است. ایشان مباحث خود را بطور خلاصه در چند محور آورده است که در ادامه به اختصار به بیان آنها خواهیم پرداخت.

۱- آسیب

مسئله علم دینی در جامعه ما مانند پاره ای مسائل دیگر و ضرورت‌های فکری برآمده از انقلاب، از آسیب‌های پیرامونی رنج می‌برد که از آن جمله، سیاسی شدن مسائل علمی است. هرگاه مسئله ای جدی، ضروری و تخصصی در حوزه اندیشه، پیش از دستیابی به یک اجماع نسبی علمی و تبیین ابعاد و جوانب آن، به حوزه عمومی جامعه منتقل شود، دچار ساده سازی و ساده انگاری خواهد شد و امکان مجال طرح دقیق علمی و رعایت قواعد بازی‌های دانشی را از دست می‌دهد. این آسیب، دو چندان شده هنگامی که سیاسیون و دولتمردان نیز بدون طی مبادی و سواد تخصصی لازم و صرفاً به دلیل قدرت‌مداری و تریبون داری و بهره‌بری از شبکه‌های نفوذ، در له یا علیه مسئله به اظهار نظر می‌پردازند. بنابراین اگر مقصود از سیاسی کردن مسائل علمی، کشاندن آنها به عرصه عمومی جامعه و جبهه سازی‌های متداول سیاسی است، تردیدی نیست که این امور به حل و تحلیل فنی مسایل علمی یاری نمی‌رساند؛ همانگونه که در سال‌های پس از انقلاب، مسائل مهمی مانند مفهوم وحدت حوزه و دانشگاه، مفهوم انقلاب فرهنگی، مفهوم تهاجم فرهنگی، مفهوم اسلامی شدن دانشگاه‌ها، مفهوم نهضت تولید علم، مفهوم دانشگاه اسلامی، مفهوم تحول علوم انسانی، مفهوم علوم انسانی اسلامی و مفهوم علم دینی، دچار چنین آسیب‌هایی شدند. عمومی سازی این دست مسائل، به ساده سازی آنها و ساده سازی، به سیاسی سازی آنها کشیده می‌شود و با ایجاد جو و شرایط متشنج و دوقطبی سازی‌های موافقم و مخالفم، فضای طبیعی اندیشه ورزی در مراکز علمی و آکادمیک، بحران زده خواهد شد. مسئله علم دینی در جامعه ما مانند پاره ای مسائل دیگر و ضرورت‌های فکری برآمده از انقلاب، از آسیب‌های پیرامونی رنج می‌برد که از آن جمله، سیاسی شدن مسائل علمی است. عوارض آشکار این گرفتاری آن است که محیط‌های علمی را با بحث‌های فرعی و بی حاصل آلوده کرده و امکان طرح درست مسئله با چارچوب‌های پژوهشی لازم از دست می‌رود و اصولاً مسئله، به درستی طرح نمی‌شود تا پاسخ درخور بیابد. بدین ترتیب ازهر مسئله ای، برداشتی بسیار گنک و غلط صورت می‌گیرد و این امر در درجه نخست، برای سیاسیون حاشیه مسلک، مشتبه می‌شود. در نهایت، یک مسئله علمی-پژوهشی که می‌توانست در محیط آکادمیک، بدرستی تحلیل شود، بقدری کوچک، خرد و لوث خواهد شد که تنها مستمسک کارهای ژورنالیستی قرار می‌گیرد و متعاقباً بازگرداندن آن به فضاهای علمی، بسیار مشکل و پرهزینه است. (حسینی،

(۱۳۹۷)

۲- جایگاه

محل طرح چنین مسائلی در متن حوزه ها و دانشگاه‌هاست و اگر باید کاری در خصوص تحول علمی صورت گیرد، به دست اندیشمندان و البته با رعایت اقتضائات علمی آن معنادار می‌شود. نقش حکومت، تنها زمینه سازی و ظرفیت سازی است و نه دخالت در مسائل پژوهشی. این سخن به معنای آن نیست که شأن حکومت، برنامه ریزی علمی برای کشور نباشد؛ اما چنین برنامه هایی بایستی توسط نخبگان علمی طراحی شود، نه به دست عده ای کارشناس و نه حتی توسط طایفه خاصی از نخبگان. سرنوشت علوم انسانی کشور بدست اندیشمندان آن رقم می‌خورد و باید به آنان سپرده شود و در تصمیم گیری‌های کلان، قاطبه صاحب‌نظران آن نقش کارآمدی دارند نه اینکه متخصصین رشته های مهندسی و پزشکی، مقدرات علوم انسانی را بدست بگیرند؛ احکام و مقررات رشته‌های غیرانسانی را بر رشته های انسانی بار کنند و از طرف دیگر، متولیان وزارت علوم نیز پس از سی سال، هنوز متوجه تفاوت های ساختاری این دو حوزه علمی نباشند تا آنجا که (به عنوان نمونه) متخصص کشاورزی را مسئول کمیته تعیین قوانین ارتقاء علوم انسانی بنمایند.

۳- استدلال

چنانچه استدلال ما بر نشدنی بودن علم دینی این است که علم، ماهیتی متفاوت با دین دارد؛ پس آن را به صفت دینی نمی‌توان متصف کرد چرا که وصف دینی، نمی‌تواند صفت ذاتی علم باشد؛ با این حساب، از انسان دینی، خانواده دینی، جامعه دینی، اخلاق دینی، تمدن دینی، عهد دینی، انقلاب دینی و اسلامی، و فلسفه دینی و اسلامی هم نمی‌توان یاد کرد چرا که همه این امور، ماهیتی متفاوت با دین دارند و هیچ یک را نمی‌توان به وصف دینی متصف کرد که عموماً اموری بشری اند. آیا ماهیت فلسفه (به عنوان یک علم) با دین، یکی است، که از فلسفه اسلامی یاد می‌کنیم؟ (حسینی، ۱۳۹۷) نگاه ذات گرایانه به علم از یک سو و نگاه آرمان گرایانه به دین از سوی دیگر، سبب می‌شود حکم به عدم اتصاف این دو به یکدیگر بدهیم. اگر به اعتبار مسائل یک علم، می‌توان دسته ای از علوم را دینی نامید (چنانکه علوم فقه و اصول و غیره را در دسته علوم اسلامی قرار داده اند)، چرا نتوان به اعتبار سایر ساختارهای تشکیل دهنده علم، وصف دینی را بر علم بار کرد؟ نگاه ذات گرایانه به علم از یک سو و نگاه آرمان گرایانه به دین از سوی دیگر، سبب می‌شود حکم به عدم اتصاف این دو به یکدیگر بدهیم. اما در نگاه‌های فرآیند محور، علم با مسئله، موضوع، روش، مبانی، مبادی، پیش فرض‌ها، پارادایم‌ها، اهداف و کاربردها عجین است و همان‌گونه که اقتضائات و لوازم و آموزه های عالم مدرن و تجدد می‌تواند در جای جای هریک از این مولفه‌ها، حضور و نقش داشته باشد، دلیل عقلی و منطقی وجود ندارد که حکم به نفی نقش آفرینی آموزه های دینی در چنین عرصه فراخی از فرآیندی تفکر محور بدهیم. اگر از رویکردهای فرآیند محور و ساختاری مولفه های علم نیز بگذریم، علوم از جنس علم و علم از جنس دانش و دانش از جنس اندیشه و تفکر و نگرش آدمی زاد است. پرسش این است که آیا اندیشه بشری در خلاء مطلق و فارغ از محیط پیرامونی انسان شکل می‌گیرد؟ نقش عوامل غیر معرفتی در تفکر بشری، موضوع مهم مباحث جامعه‌شناسی معرفت بوده و امری قابل انکار نیست؛ بنابراین دروازه های علم، محدود به حدود درونی آن نیست و به میزان تأثیرپذیری علم از امور غیر علمی، می‌تواند متصف به آنها شود مانند: علم انسانی و غیر انسانی، علم اخلاقی و غیر اخلاقی، علم سنتی و غیر سنتی، علم قدسی و غیر قدسی، علم مدرن و پست مدرن، علم اروپایی و غیر اروپایی، علم غربی و غیر غربی، علم تکنولوژیک و غیرتکنولوژیک؛ علم جهانی و غیر جهانی، علم یونانی و غیر یونانی، علم بومی و غیر بومی، علم انگلیسی و فرانسوی، علم مسیحی و غیر مسیحی، علم سکولار و غیر سکولار، و نهایتاً علم دینی و غیر دینی. دروازه های علم، محدود به حدود درونی آن نیست و به میزان تأثیرپذیری علم از امور غیر علمی، می‌تواند متصف به آنها شود. جدای از این، هنگامی که امروزه سخن از علم آفریقایی هست، چگونه نمی‌توان از تحقق دینی و علوم انسانی اسلامی یاد کرد؟ چنین نتیجه گیری‌هایی،

محصول رویکرد ذات گرایانه به علم است در حالی که اگر به علم، فرآیند محور بنگریم، به صورت طبیعی همراه و همزاد با مولفه های گوناگونی است که یکی از آنها می تواند دین باشد و به حساب همین انتساب (چه انتسابی اجمالی یا تفصیلی یا مستند به حجیت؛ بنابر رویکردهای متفاوت در الگوی علم دینی)، منتسب به دین می شود.

۴- مفهوم

تصور ذهنی مفهوم علم دینی، تصور مشکل و پیچیده ای نیست، هرچند وجود عینی آن به سادگی محقق نمی شود و بسیار تو در توست. علم دینی را در سه طیف گسترده می توان لحاظ کرد: در طیف رویکردهای حداقلی که رقیق ترین دیدگاه ها به علم دینی است، به معنای علوم انسانی با رویکرد اسلامی یا علمی در ظل پارادایم دینی و اسلامی محسوب می شوند. این دیدگاه معتقد است می توان از زاویه رویکردهای اسلامی یا حتی رویکردهای ایرانی، به علوم انسانی نگریست و در نتیجه، به دستاوردهای جدیدی رسید؛ همچنان که در پارادایم آمریکایی یا اروپایی یا آسیایی نیز می توان به مسائل علوم انسانی نظاره کرد. بر این مبنا مدافعان این رویه معتقدند مصادیق علم دینی در سی سال گذشته ظهور و بروز کرده چرا که اکثر تلاش های اندیشمندان مسلمان کشور در عرصه علوم انسانی که با رویکرد اسلامی و بر مبنای آموزه های دینی به مسایل علوم انسانی نظر کرده اند، مصداق علم دینی اند و در قالب هزاران مقاله و کتاب نمود یافته است. طیف رویکردهای حداکثری بدنبال تأسیس علوم انسانی نوین (در برابر علوم انسانی مدرن) بر مبنای آموزه های اسلامی است، به نحوی که حجیت و استناد این علوم با روش و مدلی مشخص اثبات شود. طبیعتاً در زاویه چنین دیدگاه هایی، هنوز علم دینی، مصداق عینی (بر خلاف طیف نخست) پیدا نکرده است. اما در طیف سوم، یعنی رویکردهای میانه، علم دینی به معنای علم اجتماعی روشمندی است که متناسب با دین خواهد بود. (مقصود از علم اجتماعی در این دیدگاه صرفاً به معنای علوم اجتماعی نیست بلکه تعریف و هویت اجتماعی علم مد نظر است). پس مفهوم علم دینی، مفهومی پیچیده نیست که نتوان وجود ذهنی آن را تصور کرد، گرچه هنوز وجود عینی و مصداقی آن در دیدگاه های حداکثری و میانه، به ظهور نرسیده باشد. با کمترین نگاه به مباحث علم شناسی فلسفی و پارادایم های جدید معرفتی، روشن می شود که اندیشه و معرفت بشری منحاظ از محیط بیرونی خود نیست و نمی توان بر دروازه های علم، دیوار بلندی کشید و به آن تقدس موهومی داد که حتی از تأثیر دین هم بیرون شود؛ آن هم به حساب اینکه علم، علم است و ذات و ماهیت آن مصون از دخالت هر عنصر غیر خودی است. حداقل آنکه پس از دیدگاه های افرادی مانند کوهن و فایراند و لاکاتوش و فوکو و غیره، جایی برای این سنخ سخنان در حوزه علوم انسانی وجود ندارد و در فلسفه علم جدید و معرفت شناسی علمی، ادعاهایی این چنینی، سخنانی تبلیغاتی و غیر علمی محسوب می شوند. مفهوم علم دینی، مفهومی پیچیده نیست که نتوان وجود ذهنی آن را تصور کرد، گرچه هنوز وجود عینی و مصداقی آن به ظهور نرسیده باشد نه تنها علم بدون پیش فرض معنا ندارد که حتی هر پرسشی مبتنی بر یک یا چند پیش فرض شکل می گیرد و هر آنچه در علم، طرح می شود، پاسخی به پرسش های تنظیمی است. طبیعتاً علم، بدون پرسش نیست و سؤال، نقطه آغاز علوم خواهد بود. بدین سان وقتی پرسش ها، مملو از پیش فرض ها هستند، چگونه می توان سایر مولفه ها و اجزاء علم را تهی و خالی از عناصر دیگر دانست؟ (فخر زارع، ۱۳۹۲) هنگامی که توماس کوهن در کتاب ساختار انقلاب های علمی مفهوم پارادایم حاکم بر علوم را طرح کرد، از تأثیر مجموعه باورها و امور متافیزیکی نسبت به هستی، بر علم سخن راند و تردیدی نیست که در چنین فضای معرفتی، علم برای علم، تنها یک توصیه اخلاقی است. پارادایم ها، مسیر حرکت علم را تعیین می کنند، موثر بر پیش فرض ها و نظریه های علمی اند، نظام فکری و دیدگاه فلسفی را می سازند و بر این مبنا، موثر بر روش شناسی علوم اند چرا که به بیان باترفیلد، کلاه فکری درست می کنند. در یک چنین سامانه فکری، علم را خالص و عاری از غیر علم نمی توان دانست؛ بگذریم از دیدگاه هایی در فلسفه

علم که حتی نظریه را بر مشاهده، مقدم می‌دانند؛ بنابراین علم، به هر میزانی که تحت تأثیر و پذیرنده چنین زمینه‌ها و بسترهای پیشا علمی باشد، به همان میزان (چه ارادی یا غیر ارادی)، متصف به این امور خواهد شد. کوهن می‌گفت: علم، یک جریان تاریخی است و از پارادایم‌های تاریخی قیاس‌ناپذیر حرف می‌زد. بر این مبنا می‌توان از پارادایم‌های مثلاً آفریقایی و آسیایی و ایرانی و غیره هم سخن گفت. (کوهن، ۱۳۶۹) بی‌تردید در چنین قلمرو وسیعی از دامنه پارادایمی، نمی‌توان دین و پارادایم‌های دینی را استثناء کرد و از این رو، علم متأثر یا علم در فراگرد پارادایم دینی، می‌تواند متصف به علم دینی شود؛ دقیقاً به همان دلیلی که می‌توان علوم جدید را، علوم مدرن اومانستی نامید چرا که به قول دکتر داوری در کتاب فلسفه در بحران، اگر اومانیسیم غلبه نکرده بود، علوم جدید و مخصوصاً علوم اجتماعی بوجود نمی‌آمد.

۵- زمان

وقتی می‌دانیم پس از دو هزار سال، با طرح سقراط برای به زمین آوردن فلسفه از آسمان، بنیاد علم تکنولوژیک امروز گذاشته شد (کتاب علوم انسانی و برنامه ریزی توسعه دکتر داوری) و در حقیقت تا چنین طرح نظری، به تأسیس علم تکنولوژیک برسد، دو هزار سال فاصله افتاده است، چگونه از زمان‌های ۳۰ یا ۴۰ ساله برای تحقق علم دینی یاد می‌کنیم؟ هنگامی که معترفیم علوم معاصر پس از زمانی حدود سیصد سال به یک بافت مشترک و هماهنگی سیستماتیک بین علم و تکنولوژی جدید دست یافته‌اند، چگونه انتظار داریم در مدت چهل سال، انقلاب‌های علمی دینی رخ دهد؟ تحول در علوم انسانی به شرطی میسر می‌شود که جامعه علمی تحول‌خواه و سیاست‌پیشگان فهیم جامعه، هر دو، خواستار چنین آرمانی باشند. تحول در عرصه اندیشه و فکر، بسیار کند و زمان‌بر است و تغییر نگرش، پارادایم‌ها، رویکردها، مبانی، نظریه‌ها، روش‌ها، و مسائل علمی به سادگی صورت نمی‌پذیرد و سنین چهل یا پنجاه سالگی برای چنین افق‌گشایی‌های علمی، مانند سنین چهار یا پنج سالگی کودکان است. زمانی بس طولانی لازم است تا بتوان به تحولات علمی بنیادینی در زمینه علم دینی دست یافت؛ البته همه این‌ها در صورتی است که در مسیر تحول ناب علمی قرار داشته باشیم. یعنی نبایستی تصور کرد الزاماً پس از مثلاً یک یا دو قرن دستاوردهای تحولات علمی به بار نشیند چرا که حتماً جبر و حتمیتی در کار نیست. تحول در علوم انسانی به شرطی میسر می‌شود که جامعه علمی تحول‌خواه و سیاست‌پیشگان فهیم جامعه، هر دو، خواستار چنین آرمانی باشند و برای آن برنامه ریزی بلند مدت تدارک ببینند تا به تدریج، جامعه علمی در این مسیر قرار گیرد؛ اما صد افسوس که ما در چنین روندی قرار نداریم؛ نه جامعه علمی ما (به ما هو جامعه علمی) و نه متولیان امور، هیچ یک، برنامه جامع و افق روشنی برای حرکت در این جهت ندارند. اما این نقص فکری و نقیصه ساختاری و آن شرایط زمانی لازم، دلیل نمی‌شود پیش‌گویی‌های غیر فنی صادر کنیم که چون پس از ۳۰ سال به دستاورد مشخصی نرسیدیم، لابد زین پس هم چنین است، بلکه کار عالمانه و فتوای فیلسوفانه آن است که چالش‌ها و معضلات پیش‌رو را به درستی دریابیم و برای آنها برنامه ریزی کنیم. (حسینی، ۱۳۹۷)

۶- تعریف

علم دینی نزد نویسندگان این سطور در یک معنای موسع و در شرایط کنونی عبارت است از یک حوزه فکری و دانشی شناخته شده در سطح جهانی (و نه یک رشته علمی خاص) که بر اساس مبانی معرفت‌شناسی و فلسفی اعتقاد به ارتباط علم و دین، از علوم انسانی و تجربی متناسب و سازوار با دین سخن می‌گوید. اما نزد اندیشمندان و صاحب‌نظران، در نحوه و چگونگی نسبت این علوم

با دین، در قالب رویکردهای متنوعی، اختلاف نظر وجود دارد؛ مانند رویکردهای تلفیقی، تذهیبی، سنتی، تأسیسی، روشی و غیره. از رویکردهای حداقلی ارتباط علم و دین تا رویکردهای میانه و حداکثری، می‌توان در این طیف دنبال کرد. بنابراین نباید تصور کنیم علم دینی برابر با یک رویه خاص یا یک رویکرد منحصر به فرد است و سپس بپنداریم از آنجا که هنوز چنین علمی بر مبنای آن رویکرد تولید نشده، پس کلا علم دینی نداریم و نخواهیم داشت. در این طیف گسترده، از رویکردهای سنت گرا تا رویکردهای روش شناختی و رویکردهای تذهیبی و پالایشی و رویکردهای تولیدی، اجتهادی، فلسفی، رویکردهای علم شناختی، سیستمی، رویکردهای تأسیسی و استخراجی و ولایی به چشم می‌آید. طبیعی است مانند تمامی حوزه‌های علمی دیگر، در طول زمان، رویکرد های گوناگون پیرامون علم دینی با ارائه ادله و تحلیل های خود، به نبرد علمی با یکدیگر می‌پردازند تا از میان چنین گفتگوهای علمی و زمان بری، قوت و ضعف هر مشربی بر دیگران آشکار شود تا شاید جامعه علمی به وفاق و اجماع نسبی دست یابد که در چنان موقعیتی، زمینه‌های تبدیل حوزه دانشی به رشته‌های تخصصی و دیسپلین های تعریف شده فراهم خواهد شد و البته تا آن مراحل، فاصله های بسیاری داریم. در سال ۱۳۷۷ مقصود خود از علوم انسانی اسلامی و ضرورت و نقش اجتماعی آن را در مقاله ای با عنوان: «علوم انسانی اسلامی؛ مبنای تحقق وحدت فرهنگی» در مجله نامه فرهنگ آورده ام؛ و اتفاقاً آن زمان این نشریه به سردبیری دکتر داوری چاپ می‌شد. (حسینی، ۱۳۷۷)

در آن نوشته و در آثار دیگری در خصوص علم دینی، بر چند «نیست»، تأکید شده که از آن جمله عبارتند از:

- ۱- علم دینی هم اکنون، یک دیسپلین علمی شناخته شده نیست.
- ۲- مقصود از علم دینی، علوم اسلامی و علوم دینی متعارف در حوزه های علمیه و رشته های الهیات مانند: تاریخ اسلام، تفسیر، رجال، حدیث، فلسفه، کلام اسلامی، عرفان اسلامی، منطق و اصول و غیره نیست.
- ۳- علم دینی الزاماً به معنای نفی مطلق و کفر خفیه خواندن علوم معاصر و مدرن موجود نیست.
- ۴- علم دینی به معنای اضافه کردن متون اسلامی به علوم انسانی و تزئین نظریه های متعارف با آیات و روایات نیست.
- ۵- علم دینی به معنای نقلی سازی علوم انسانی نیست که از دل متون مقدس، به استخراج نظریه های جدید دست زنیم.
- ۶- علم دینی به معنای تطبیق احکام اسلامی با نظریه های روز علمی و تجربی نیست.
- ۷- مقصود از علم دینی، تکمیل علوم انسانی معاصر با آموزه های دینی و پالایش نظریه های ضد دینی نیست تا بر اساس متون و آموزه های دینی، به غلط گیری مفاد و محتوای علوم انسانی پردازیم و هدف علوم انسانی اسلامی را صرفاً پالایش و نه ایجاد علم جدید بدانیم.
- ۸- علم دینی به معنای دستاوردهای علمی عالمان مسلمان به صرف مسلمان بودن آن اندیشمندان نیست؛ به این معنا که تولید علم توسط مسلمانان را علم دینی اسلامی بنامیم همان‌گونه که هرگونه تولید علم توسط متفکران یهودی و مسیحی را علم یهودی و مسیحی نام می‌نهمیم.
- ۹- حتی دایره نامگذاری علم دینی آن قدر فراخ نیست که همه علوم موجود و معاصر را اعم از انسانی و طبیعی، اصالتاً علم دینی بدانیم؛ با این توجیه عمومی که همه علوم، نظر به صنع الهی دارند. (حسینی، ۱۳۷۷)

- ۱۰- علم دینی به معنای ابتدای همه علوم به معارف دینی (به معنای علوم دینی متعارف) نیست که سخنی بسیار کلی است.
- ۱۱- مقصود از علم دینی، علم صرفاً در مقام داوری هم نیست که علم دینی را آن بدانیم که داورش دین باشد، مانند علوم تجربی که داورش، تجربه و یا علوم عقلی که داورش، برهان است.
- ۱۲- علم دینی صرفاً به معنای تحقق علوم انسانی از منظر اقتضائات حکمت متعالیه هم نیست.
- ۱۳- علم دینی صرفاً به معنای اخذ مفروضات متافیزیکی از دین نیست.
- ۱۴- مقصود از علم دینی، فیزیک اسلامی یا شیمی اسلامی هم نیست بلکه اولویت با تحول در علوم انسانی است.

به این ترتیب، یکی از قرائت‌های محتمل را می‌توان این دانست که علم دینی در رویکرد تحلیلی-جمعی، علوم‌داری هویت اجتماعی اند که بر اساس ساختار نظریه پردازی جمعی، انتساب مولفه‌های آن‌ها به آموزه‌های نظام مند دینی، روشمند (یک) و سیستماتیک (دو) و از یک الگوی جامع (سه) پیروی می‌کند؛ این علوم ضرورتاً با مفهوم نقد علمی پیوند داشته و در سایه الگوی ساختاری-دانشی نقد علمی، قابلیت تکامل خواهند داشت. (حسینی، ۱۳۷۷)

۷- نقد

در خصوص نقد علوم مدرن و ضرورت تخصص در این علوم، این نکته درست است که چنین توانایی ارزشمندی به آسانی بدست نمی‌آید و این که ما هنوز به مرحله تولید علم تازه نرسیدیم، اشاره‌ای کاملاً بجاست؛ اما از یاد نبریم که یکی از راه‌های دست یافتن به تولیدات جدید در علوم انسانی، نقد علوم انسانی مدرن است؛ نقدی متدیک، علمی و همچنین فراگیر؛ از نقد متون علمی تا نقد مقالات و کتب و نقد نظریه‌های علمی و نقد رویکردها و مکاتب علمی و نقد پارادایم‌ها. نقد علمی به معنای تحلیل روش‌مند امتیازات و کاستی‌های علوم انسانی مدرن است. بایستی تأکید کرد، تا مسئله نقد در محیط‌های حوزوی و دانشگاهی تبدیل به یک نهضت همگانی علمی نشود، نمی‌توان امیدی به تحول علوم انسانی و ظهور علم دینی و علوم انسانی اسلامی داشت. نقد علمی به معنای تحلیل روش‌مند امتیازات و کاستی‌های علوم انسانی مدرن است. چنین نقدی در ضلع دوم خود، امکان تحلیل و ارزیابی نقاط اشتراک و تمایز علوم را به ما خواهد داد و بدون این دو ضلع لازم، نمی‌توان از بنای علوم انسانی نوینی سخن گفت. مهمترین چالشی که امروز در فضای جامعه علمی مان از آن رنج می‌بریم، عدم عمومیت و کم اهمیت تلقی کردن نقد علوم مدرن؛ همراه با نگاه ثانوی و فرعی جلوه دادن مسئله نقد و سپس، جایگزین نمودن نقدهای عمومی و عامیانه بجای نقدهای روشمند علمی است. ریشه نگاه نخست در وابستگی ذهنی به دستاوردهای علوم معاصر است که به نوعی تحجرگرایی مدرن یا همان جاهلیت قرن بیستمی تبدیل شده و مشکل دوم، به در اختیار نداشتن مدل و الگوهای علمی نقد بازمی‌گردد. مسئله نقد و الگوی نقد علمی را باید جدی گرفت و به قلمروهایی مانند فلسفه نقد، مولفه‌های نقد علمی، و مطالعات نقد پژوهی در قلمرو علوم انسانی بهاء داد. با تعریفی که از مفهوم نقد علمی در جای خود تبیین کرده‌ام، نقد را امری عارضی و درجه دوم ندانسته و چنانچه نقد علمی، شرایط لازم را دارا باشد، خود، معرفت و دانشی جدید است و از این رو، نقد علوم را علمی تازه می‌توان قلمداد کرد نه امری طفیلی؛ آنچنان‌که غالباً چنین می‌اندیشند. (برزگر، ۱۳۸۹)

در پایان جوابیه دکتر عبدالکریم سروش در پاسخ به دلایل دکتر رضا داوری اردکانی در ارتباط با مخالفت با امکان تحقق علم دینی و بطور کلی اسلامی سازی علوم انسانی به عنوان یکی از وجوه اصلی بومی سازی علوم انسانی در ایران آورده می شود. دکتر سروش در بخشی از پاسخ خود به ایرادات دکتر داوری اردکانی چنین می گوید: «تحلیل دکتر داوری از «علم دینی» و برهان بر آن، علمی ناشدنی و نابودنی است، زیرا با مبهمات و مجهولاتی چون «ذات علم» و «ماهیت دین»، نمی توان ظرایف و دقایقی را که در این مساله هست، رازگشایی و بازنمایی کرد. گفته اند که «هیچ علمی را با ملاک بیرون از آن نمی توان سنجید». یعنی چه؟ مگر «علم» را می سنجند؟ شاید مسایل علم یا تئوری های علم منظور باشد که این طور شلخته ادا شده است؟ بسیار خوب. ببینیم آیا همین طور است؟ تئوری داروین که متعلق به جانورشناسی بود، نیازمند عمری طولانی برای زمین بود. زمین شناسی (که لابد علمی بیرون از جانورشناسی است)، این نیاز را برآورد و نشان داد (در قرن نوزدهم) که عمر زمین دست کم سیصد میلیون سال است و این مؤیدی قوی برای نظریه داروین بود. آیا این جا علمی بیرونی ملاک (?) آن علم دیگر نشده است؟ پیش بینی های یک علم که در علم دیگری آزموده و احراز می شوند، همه از این قبیل اند. (سروش، ۱۳۹۶) تعداد این گونه نمونه ها در تاریخ علم فوق احصاء است. نمونه دیگر استفاده مرحوم آیت الله «محمدباقر صدر» از تئوری احتمالات در علم الحدیث و سنجش اعتبار روایات است. وی چنان به این امر مبتهج است که خلاصه ای از آن را در مقدمه ی رساله ی عملیه خود آورده است.

۱- یک راه گریز وجود دارد و آن اینکه بگویند که همه ی علوم طبیعت، چون روش تجربی دارند، در حکم یک علم واحدند و لذا زمین شناسی بیرون از جانور شناسی (و گیاه شناسی و فیزیک و بلورشناسی و ستاره شناسی و روانشناسی و اقتصاد و ...) نیست. پیداست که این دلیل علیل، عذری بدتر از گناه است.

۲- معین نکرده اند که منظورشان از «علم» کدام علم است؟ طبیعی تجربی؟ انسانی تجربی؟ انسانی تفهیمی؟ تاریخ؟ یا ... بر همه این ها حکم واحد راندن، فقط برای مغالطه کردن خوبست، وگرنه کدام علم شناسی آن ها را در کنار هم می نشاند و «ذات» همه را یکسان می پندارد و آسان گیرانه خود را از چنگال تحلیل های ظریف منطقی و عالمانه می رهاند؟

۳- اگر از نظر ایشان «فلسفه اسلامی» داریم (چنان که بدان تصریح کرده اند)، پس علم انسانی اسلامی هم می توانیم داشته باشیم. این چه تناقضی است که یکی را «ذاتاً» موصوف به صفت اسلامی بدانیم و دیگری را نه؟ این گاف گزافی است که بر قلم دکتر داوری جاری شده که فلسفه را (به قول خودش) ذاتاً اسلامی دانسته و آن را جزو علوم دینی آورده است و علوم انسانی را نه. آیا وی نمی داند که فلسفه «ذاتاً» غیردینی است و به قول مرادشان، فردید، ذاتاً یونانی است؛ پس اسلامی شدنش از کجا آمده است؟ از هر جا آمده، علوم انسانی را هم از همان جا اسلامی کنند. نکند ملاحظه ی مصباح یزدی و جوادی آملی، ایشان را به اراده ی باطل و افاده ی باطل کشانده است؟ حالا اگر مباحثات کنیم و فلسفه را نه ذاتاً بل بالعرض اسلامی بدانیم، آن گاه علوم انسانی را هم می توان بالعرض اسلامی کرد و در هر حال داوری اردکانی به مراد و مدعای خود که نفی علوم انسانی اسلامی است، نمی رسد. (سروش، ۱۳۹۶)

۴- اگر فلسفه اسلامی جزو علوم اسلامی است (به قول دکتر داوری)، آن گاه رابطه تنگاتنگی که علوم با فلسفه دارند (و این امروز بیش از هر زمان دیگر آشکار شده است)، اسلامی شدن علوم را هم، برخلاف نظر وی، نوید می دهد.

۵- علم اصول فقه را هم‌چون فقه و حدیث و تفسیر جزو علوم اسلامی شمردن، نشانه آشکار بی‌دقتی و بی‌خبری است. این‌ها هیچ مشابهتی با هم ندارند. علم اصول فقه چیزی است از جنس فلسفه زبان و منطق گزاره‌های تجویزی و تکلیفی و کاملاً برگرفته از عقل بشری است بدون تکیه بر وحی و آموزه‌های نبوی.

۶- آقای داوری ذکری از حضور پیش‌فرض‌ها در علم نکرده و به «روش» بسنده کرده است که البته خبر از نقصانی عظیم در درک ایشان از علم می‌دهد. از قضا همین پیش‌فرض‌ها دستمایه‌ی موافقان و مویدان علوم انسانی اسلامی شده و تا بدانه‌ها و جای‌گاه‌شان در علم پرداخته نشود رد و قبول آن علوم مبنایی استوار ندارد. معلوم نیست دکتر داوری در تعریف علم و تمایز علوم چه معیاری دارد؟ و بهترست بگویم معیاری ندارد. وی یک جا از روش و جای دیگر از مسایل علوم سخن می‌گوید. در کلامش نه از موضوع علم خبری هست نه از غایت آن. و این خلایی مهیب است. ارسطویان از موضوع علم و گاه از غایت آن سخن می‌گفتند و تمایز علوم را به تمایز موضوعات (یا غایات) می‌دانستند. هیچ‌جا، هیچ‌کس از تمایز مسایل علوم سخن نگفته است. امروزیان نیز از تمایز موضوعات سخن می‌گویند گرچه تعریف‌شان از موضوع علم آن نیست که «عوارض ذاتیه‌اش» مورد بحث عالمان باشد. روش هیچ‌گاه ملاک تمایز علوم نبوده است. روش تجربی، فیزیک را از بیولوژی و ستاره‌شناسی و بیوشیمی جدا نمی‌کند. همه در عین اختلاف، داورشان تجربه است. به علاوه این علوم تجربی هم، در نظر گذشتگان برهانی شدنی‌اند، چرا که پس از جمع‌آوری استقرایی داده‌ها، کیمیای قاعده «الاتفاقی...» قانون استقرایی را به قانونی مجرب بدل می‌کند که می‌تواند به منزله یکی از مقدمات شش‌گانه در قیاسات برهانی وارد شود و نتیجه‌ی ضروری به دست دهد. در فلسفه‌ی علم جدید، چنان کیمیایی یافت نمی‌شود و لذا قوانین و تئوری‌های علوم طبیعی و اجتماعی طلا نشده، هم‌چنان مس باقی می‌مانند. ابطال‌پذیرند، اما نه چنانکه دکتر داوری گمان می‌کند که ابطال‌پذیر یعنی باطل‌شونده. همچنین باید افزود که علم کلام و علم حدیث هم در دینی بودن یکسان نیستند. علم کلام غایتی دینی دارد (گرچه اغلب مسایلیش با فلسفه اولی یکی است)، در حالی که تفسیر و حدیث موضوعاً دینی‌اند (و فلسفه از هیچ لحاظ دینی نیست، نه غایه نه منه‌جا نه موضوعاً)؛ و این هم شاهد دیگری است از برآمیختن دوغ و دوشاب و ماهی گرفتن از آب گل‌آلود. حالا جالب است به سخن یکی از مدافعان علم دینی، یعنی آقای عبدالله جوادی آملی، نظر کنیم که می‌گوید همه‌ی علوم طبیعی دینی‌اند، چون مطالعه‌ی طبیعت می‌کنند و طبیعت هم فعل خداست. نمی‌دانم پاسخ دکتر داوری به این نظریه چیست. بنابر تمام صغرها و کبراهایی که وی چیده است، باید به این نظر تسلیم شود و دست از نفی و انکار ناپخته‌ی خود بردارد و قبول کند که مسایل همه‌ی علوم، دینی است. قصد اینجانب از نقدهای یاد شده، اثبات امکان علم طبیعی دینی یا علم انسانی دینی نیست. سخن در آن است که با چنان مقدمات نیازموده و نامعتبر نمی‌توان به خیال خود سخن آخر را گفت و به مصاف مدعایی رفت که سی سال است به بضاعت و معیشت و افتخار و اعتبار قومی بدل شده است. البته هیچ بعید نیست که دکتر داوری بعد اللتیا و آلتی همین رأی را هم پس بگیرد یا چنان‌اما و اگری در آن پیش آورد که چیزی از آن باقی نماند. بی‌منا بودن چنین اقتضایی دارد. برای اینکه این مقال از فایده‌ی علمی خالی نباشد و همه‌ی قوت و قوت در سراب و خلاب ضایع نشود، می‌آورم که علم تجربی آن است که داورش تجربه باشد و علم عقلی آن است که داورش برهان باشد و علم دینی آن است که داورش دین باشد. مدعیان اگر بتوانند علمی (درباره‌ی انسان و طبیعت) بنا کنند که داور صدق و کذبش دین باشد، نه تجربه و برهان، آن علم قطعاً دینی است و از هیولای ذات و ماهیت و ... نمی‌ترسد. این‌که چنان دانشی یافت‌شدنی است یا نه، منوط به کوشش کوشندگان است». (سروش، ۱۳۹۶)

منابع

- آزاد ارمکی، تقی. ۱۳۸۶. سخنرانی در همایش "علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع". به تاریخ هشتم خرداد ۸۶
- آیت اللهی، حمید رضا. ۱۳۸۶. سخنرانی در همایش "علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع". به تاریخ هشتم خرداد ۸۶
- برزگر، ابراهیم. ۱۳۸۹. «علوم سیاسی پروژه ای میان رشته ای». فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی. دوره ۳. شماره ۱. زمستان ۸۹
- پارسانیا، حمید. ۱۳۸۶. سخنرانی در همایش "علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع". به تاریخ هشتم خرداد ۸۶
- پارسانیا، حمید. ۱۳۸۲. بومی شدن علم. روزنامه رسالت ۱۳/۱۲/۱۳۸۲
- پایا، علی. ۱۳۸۳. سخنرانی در موسسه پژوهش و برنامه ریزی آموزش عالی "موانع رشد علوم انسانی در ایران".
- پایا، علی. ۱۳۸۹. «نقدی بر مفهوم علم دینی». معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، شماره ۱۵، تابستان ۸۹
- توسلی، غلام عباس. ۱۳۸۸. «بوم شناسی علوم انسانی». ماهنامه علوم انسانی. شماره اول. اسفند ۸۸
- توفیقی، جعفر. ۱۳۸۶. سخنرانی در همایش "علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع". به تاریخ هشتم خرداد ۸۶
- توفیقی، جعفر. ۱۳۹۰. ایران نود. روزنامه همشهری. نوروز ۹۰. ص ۸۲-۸۴
- حسینی، حسین. ۱۳۷۷. «علوم انسانی اسلامی: مبنای تحقق وحدت فرهنگی». نامه فرهنگ. شماره ۲۹. بهار ۷۷
- حسینی، حسین. ۱۳۹۷. یادداشتی از سید حسین حسینی با عنوان فلسفه را گل آلود نکنیم/ علم دینی؛ امکان یا امتناع. خبرگزاری مهر. ۲۱ فروردین ۹۷
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۸۹. علوم انسانی و برنامه ریزی توسعه. تهران: نشر فردایی دیگر
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۹۶. نامه دکتر اردکانی به دبیرخانه شورای هم اندیشی اسلامی. علوم انسانی اسلامی؛ امکان یا امتناع علم دینی. روزنامه ایران. ۱۴ اسفند ۹۶
- دباغ، سروش. ۱۳۸۸. «بوم شناسی علوم انسانی؛ دیسپلین جدید امکان یا امتناع». ماهنامه علوم انسانی. شماره اول. اسفند ۸۸
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۵. درس هایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران: نشر نی
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۹۶. علوم انسانی داوری اردکانی، سروش و باقی قضایا

طباطبایی، جواد. ۱۳۸۸. «بوم‌شناسی علوم انسانی». ماهنامه علوم انسانی. شماره اول. اسفند ۸۸

عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۱. «بررسی امکان یا تاسیس علوم انسانی - اسلامی». ماهنامه زمانه. شماره ۲۹ و ۳۰. دی و بهمن ۹۱.

فخر زارع، حسین. ۱۳۹۲. «جریان‌شناسی اجتماعی - سیاسی روحانیت». فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی. سال اول. شماره اول. تابستان ۹۲

فراستخواه، مقصود. ۱۳۸۸. «مقایسه سه گذرگاه معرفتی درباره دانش بومی در ایران». مجله مطالعات اجتماعی ایران. دوره ۳. شماره ۱

فراستخواه، مقصود. ۱۳۸۹. دانشگاه و آموزش عالی، منظرهای جهانی و مسئله‌های ایرانی. تهران: نشر نی

کریمی، جلیل. ۱۳۸۸. «مقدمه‌ای بر مطالعات پسااستعماری». مجله زیربار. شماره ۶۳. پاییز ۸۸

کوهن، تامس. ۱۳۶۹. ساختار انقلاب‌های علمی. ترجمه احمد آرام. تهران: سروش

ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۹. «امکان و چگونگی علم دینی گفت و گو». فصلنامه حوزه و دانشگاه. شماره ۲۲. تابستان ۸۹

ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۶. سخنرانی در همایش "علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع". به تاریخ هشتم خرداد ۸۶

نراقی، احمد. ۱۳۸۹. «عینیت در علم و رابطه آن با آموزه‌های دینی (آیا علم دینی ممکن است؟)». مجله کیان. شماره ۲۰. تابستان ۸۹

نصر، حسین. ۱۳۹۷. گفتگو با دکتر حسین نصر پیرامون بحث امکان یا امتناع علم دینی. خبرگزاری مهر. ۱۵ مهر ۹۷