

## سناریوهای تکوین علم اجتماعی اسلامی: امکان/امتناع

مسعود کوثری\*

سید محمود نجاتی حسینی\*

### چکیده

این مقاله، صرفاً به عنوان یک موضع نظری معرفتی (و نه رتوریک سیاسی ایدئولوژیک) به سناریوهای تکوین یک علم اجتماعی اسلامی (امکان/امتناع) می پردازد. براساس استدلال‌هایی مبتنی بر معرفت‌شناسی و منطق رشد علمی، این مقاله درصدد است نشان دهد که شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی هم «ممکن» است و هم «ممتنع»، اما امتناع از تکوین یک علم اجتماعی اسلامی بیشتر از نوع «عملی» است تا «ذاتی». امتناع عملی بیش از هر چیز ناشی از طرح علم اجتماعی دینی در چشم‌اندازی کاملاً محدود از علم و رشد عملی است. بنابراین، امتناع «در عمل» به موانعی مانند زمان‌بری، کافی نبودن دانش دینی در همه عرصه‌ها، توجه نکردن به دیگر سرچشمه‌های معرفت، استریل کردن متافیزیکی، عدم اتکای به عقل و بافت‌زدایی دانش اجتماعی اشاره دارد.

نوع دیگری از امتناع نیز متصور است؛ یعنی ممکن است بیشتر به خاطر انعطاف‌ناپذیری مدل علم‌شناسی فلسفی باشد که بر مبنای آن نمی‌توان معرفت علمی را به هر اندازه و به هر طور با هر سلیقه سازگار کرد. تو گویی توصیه به احتراز از رفتن به سمت تکوین علم اجتماعی اسلامی می‌خواهد نشان دهد که ادعای هر علم اجتماعی نوپدید (از جمله علم اجتماعی اسلامی) باید ادعایی متکی به «اجتماعیت» (عرفی بودن) و «علمیت» (معرفتی بودن) باشد و این میسر نیست مگر تن دادن به همان قواعد علم‌شناسی فلسفی و معرفت‌شناسی علمی بر پیشینه ساخته شده قبلی.

باری در مقاله حاضر تلاش شده است تا با طرح چشم‌اندازی گسترده‌تر و قرار دادن مفهوم علم اجتماعی اسلامی در مدلی پویا از علم‌شناسی فلسفی و الگوی رشد علمی (مدل پویای تولید علم) تصویری پویا از علم اجتماعی دینی تصویر شود. این تصویر نیز مانند هر گونه معرفتی دستخوش تغییر و تحول خواهد بود و پیامش آن است که تلاش‌های نظری ما برای تعریف رابطه دین و علم و رشد نظریه‌های اجتماعی دینی (اسلامی) جریانی بی‌پایان خواهد بود. نمی‌توان یک بار و برای همیشه آن را تعریف کرد و کار را تمام شده پنداشت. خود این تعریف و بازتعریف‌ها نیز بخشی از علم اجتماعی دینی خواهد بود.

واژگان کلیدی: علوم اجتماعی، اسلامی کردن علوم اجتماعی، بومی کردن، اسلامی کردن دانش.

### ۱. طرح مسئله: آرزو، توقع معرفتی عقیدتی

از همان روزهای نخستین انقلاب و جدال و مری بر سر علوم اجتماعی و ادعای یک علم اجتماعی اسلامی، همواره از سوی عده‌ای این نظر، گاه شدید و جدی و گاه نه چندان شدید اما همراه با طنز، مطرح شد که: کدام علم اجتماعی اسلامی! مگر اسلام مکتب یا نظریه اجتماعی، و از آن مشخص تر نظریه جامعه‌شناختی دارد؟ در پاسخ این مخالفان، موافقانی هم بودند که گاه به گفته سعدی «رگ گردن به حجت قوی می‌کردند» و یا با استدلال‌هایی، گاه قوی و گاه ضعیف، به دفاع می‌پرداختند، از جمله: هیچ تر و خشکی نیست که در اسلام نباشد، و به معنای روشن تر قرآن و سنت مکتوب (در قالب حدیث و غیره) مملو از ایده‌هایی است که می‌تواند مبنای پارادایمی رقیب برای علوم اجتماعی غربی باشد و سرانجام تولیدات دانشمندان اسلامی (از فارابی و ابوریحان تا ابن‌خلدون و از او تا مطهری و شریعتی در عصر حاضر) است که مقدماتی را فراهم آورده‌اند که براساس آنها می‌توان مبنای علم اجتماعی جدیدی را ریخت.

بنابراین، از دیدگاه عده‌ای ایجاد یک علم اجتماعی اسلامی «ممتنع» بود و از دیدگاه گروهی دیگر «ممکن». هر چند ایده‌ای درباره «محتمل الوقوع» بودن علم اجتماعی دینی (اینکه درجه‌ای از احتمال برای تکوین خودجوش وجود داشته باشد) و نیز «محترز الزوم» بودن از علم اجتماعی دینی (اینکه به دلایل معرفتی علمی نباید به سمت چنین ادعا و پروژه‌ای رفت) بحث نشد، اما همین مباحثه‌ها نیز که گاه رنگ منازعات جدی ایدئولوژیک نیز به خود می‌گرفت و بیشتر به عرصه بایدها و نبایدها و جزئیات ایدئولوژیک فرو می‌غلطید، همچنان تا امروز ادامه دارد و جالب آنکه استدلال‌ها در همان سطح باقی مانده است! هنوز ما با بازتولید همان ایده‌ها و استدلال‌ها از هر دو سو مواجه هستیم و جالب آنکه تلاش بسیار اندکی از هر دو سو، به‌ویژه مدعیان، انجام شد تا مبانی نظری و تاریخی مناسبی برای این منظور فراهم شود.

از این‌رو، بیش از سه دهه است که به‌طور مستمر، اما با فراز و نشیب متفاوت، «گفتمان علوم انسانی اسلامی» در ایران فعال است؛ آتشفشانی که گاه چنان فعال است که گدازه‌های آن به بیرون پرتاب می‌شود و گاه چنان آرام که تنها بخارهایی از دهانه آن به هوا بر می‌خیزد. این گفتمان اگرچه طی دهه‌های گذشته نام‌های متفاوتی به خود گرفته است (گاه با نام بومی‌گرایی، گاه با نام اسلامی کردن دانش انسانی، گاه با نام نهضت نرم‌افزاری و غیره)، با این حال بر اندیشه‌های محوری مشترکی استوار است. از دیگر سو، این گفتمان از میان علوم انسانی بیش از هر چیز بر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی (یا در معنای عام‌تر علوم اجتماعی) متمرکز بوده است. بنابراین، یکی از مناظری که از طریق آن می‌توان به این مسئله اندیشید و درباره آن به بحث پرداخت، تلقی موضوع به عنوان

یک گفتمان و کشف نحوه مفصل‌بندی ایده‌های به کار رفته در آن و شباهت‌ها و تفاوت‌ها گفتمان محوری و پاره‌گفتمان‌های آن طی بیش از حداقل پنج دهه گذشته است (نک. بروجردی، ۱۳۸۷). با این حال، گذشته از این شیوه از بحث و تحلیل که در جای خود شایان توجه می‌نماید و رابطه این گفتمان را با قدرت و ایدئولوژی گروه‌های مختلف اجتماعی روشن می‌کند، نگاه دیگر ارائه پاسخ‌هایی از نوع دیگر (تاریخی و معرفت‌شناختی) است. این مقاله به جای آنکه از دیدگاه نخست به این موضوع بپردازد، کوشیده است از منظر دوم، پاسخ‌ها و یا حداقل پرسش‌هایی را مطرح سازد. بنابراین، نگارندگان با استدلال‌هایی که گاه رنگ تاریخ علم دارد و گاه معرفت‌شناسی و بعضاً نگاهی است معتقدانه و مشفقانه از منظر فلسفه دینی علم و فلسفه علمی دین و با استمداد از قوه شهودی و تخیل معرفتی و ایضاً به صورت مضاعف تجربه زیسته به عنوان افرادی که تربیت جامعه‌شناختی داشته‌اند، کوشیده‌اند که نخست به این پرسش پاسخ دهند: آیا «امکان» یک علم اجتماعی اسلامی وجود دارد یا نه؟ و اگر این امکان وجود دارد تا کجا است؟ و تحقق یک علم اجتماعی اسلامی به چه شیوه یا شیوه‌هایی امکان‌پذیر است؟ سناریوهای محتمل دیگر چه وضعی دارند؟

با این حال، این پاسخ‌ها، پاسخ‌هایی نهایی نیستند و خود نیازمند بررسی دوباره خواهند بود؛ زیرا این راه در اساس راهی نیست که به سرعت به سرانجامی برسد و کسانی که انتظار چنین سرانجام سریعی را دارند، نه تنها به رشد چنین علمی کمک نخواهند کرد، بلکه به غوغاهای ایدئولوژیکی که در فضا پراکنده است، دامن خواهند زد.<sup>۱</sup>

اگر به جای تلاش «برق‌آسا» که با هیجان همراه است و مدتی فضای فکری و سیاسی کشور را سرگرم می‌سازد، از سه دهه پیش تلاش آرام، معقول و متداومی انجام می‌شد، شاید امروزه ثمره‌های چنین تلاشی بیشتر آشکار می‌شد. تلاش‌هایی که توسط دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و سپس پژوهشکده حوزه و دانشگاه در قم و چند شهر دیگر (از جمله شیراز، نک. به حائری شیرازی، ۱۳۷۰) صورت گرفت، به انتشار چند کتابچه، نه چندان حجیم، منجر شد. تلاش‌هایی در دانشگاه نیز انجام شد که تا امروز به صورت جسته و گریخته ادامه یافته است. این تلاش‌ها از منظر تولید محتوایی خاص به منزله مصادیقی برای این علم (برای نمونه، درباره فارابی و ابن‌خلدون)، و گاه از منظر معرفت‌شناسی بوده است (نک. باقری، ۱۳۸۲).

۱. یکی از معانی این سخن که بخشی از مدل پویای رشد علم نیز هست، آن است که حتی مدل‌ها یا فلسفه‌های معرفت‌شناختی ما نیز خود بخشی از بازی علم هستند و در معرض تغییر و پویایی مداوم، آن‌چنان که از ذات علم و فلسفه بر می‌آید. حتی به‌رغم تلاش‌های طافت فرسای هوسرل (۱۳۸۹) برای بنیان نهادن پدیدارشناسی به منزله «علمی متقن»، این رویکرد فلسفی نیز هنوز باز است و دستخوش اندیشه‌ورزی.

اما به نظر می‌رسد که برای هدف چنین مهمی، این تلاش‌ها اندک باشند. این تلاش‌ها اگرچه در جای خود مغتنم هستند، با این حال به نظر می‌رسد که برای دستیابی به چنان هدف بزرگی کافی نیست. بنابراین، ما اکنون به درستی نمی‌دانیم کجا ایستاده‌ایم. این تلاش‌ها در بهترین حالت ابتدا به چند درس دانشگاهی تقلیل یافتند و سپس در اوج هیاهو به چند پایان‌نامه دانشجویی و چند مقاله در نشریه‌های علمی ختم شدند و در آخرین وهله هم به مجلات (مانند علوم انسانی اسلامی)؛ سایت (مانند علوم اجتماعی ایرانی اسلامی) و از آن مهم‌تر به تأسیس گروه‌های آموزشی (مانند گروه علوم اجتماعی اسلامی در دانشگاه تهران) خاتمه یافته‌اند. اما به دلایل مختلف که در اینجا فرصت پرداختن به آنها نیست، این تلاش‌ها دیگر امروز از نظر بسیاری از استادان و دانشجویان هواخواه علوم اجتماعی متعارف (به اصطلاح غربی و عرفی) دیگر مد نیست و در صدر موضوعاتی که دانشجویان خواهان شنیدن و یا کار کردن بر روی آنها هستند، قرار ندارد.

اما چنانچه بخواهیم از دیدگاه علمی، که ما برآنیم، و نه رتوریک سیاسی، که مورد نظر ما نیست، در این باب تفحصی دقیق و ناب داشته باشیم باید گفت میان این تلاش‌ها، آنچه شاید بیش از همه به آن نیاز داشتیم و کمتر پاسخی به آن داده شد، بحث درباره امکان یک علم اجتماعی اسلامی از دیدگاه تاریخ علم و فلسفه علم و فلسفه‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی بود. به دیگر سخن، نه تنها بنیان‌های فلسفی و معرفت‌شناختی لازم برای چنین تلاشی مهیا نشد، بلکه امروزه فقدان آن بنیان‌ها بیش از هر زمان دیگری به چشم می‌آید. فقدان چنین بنیان‌هایی سبب شد که مباحث بیش از پیش، نقیماً یا اثباتاً، به گرداب داورها و خوشایندها و برآیندهای ایدئولوژیک بیفتد.

با وجود این در این مقاله، تلاش شده تا حد ممکن به این مسئله از رویکردی متفاوت نگرسته شود. پرسش‌های فراوانی در این خصوص وجود دارد که پاسخگویی به همه آنها دشوار است: آیا از منظر معرفت‌شناختی ایجاد یک علم اسلامی ممکن است؟ مفاهیم و گزاره‌های این علم چگونه خواهند بود؟ آیا تفاوت این گزاره‌ها با گزاره‌های غربی در محتوا است تا در روش سنجش و داورها؟ آیا علوم اجتماعی غرب ذاتی دارد و اگر دارد آیا این ذات عرفی است یا نه؟ رشد و تکوین یک علم اسلامی آیا از همان الگوی رشد علوم غربی پیروی می‌کند یا با آن متفاوت است؟ رابطه میان هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در علوم اجتماعی چگونه است و آیا امکان نوعی استقلال نسبی میان این لایه‌ها وجود دارد؟ آیا علم اجتماعی اسلامی باید تلاش خود را از «سرآغازها» شروع کند و یا می‌تواند از علم اجتماعی غربی در طرح مفاهیم، گزاره‌ها و تکوین نظریه‌ها کمک بگیرد و اگر بله این کمک چگونه و تا چه اندازه خواهد بود؟ آیا تکوین این علم اسلامی مستلزم گفتگو با علوم اجتماعی غرب است یا خیر؟ این پرسش‌ها و ده‌ها پرسش اساسی

دیگر هستند که بدون یک بررسی جامع و نظام‌مند نمی‌توان به آنها پاسخ گفت. در این مقاله نمی‌توان به همه این پرسش‌ها پاسخ داد، و تنها یکی دو پرسش مطرح شده و تا حد ممکن به آنها پاسخ داده شده است: امکان و امتناع یک علم اجتماعی اسلامی از دیدگاه تاریخ علم و فلسفه علم (معرفت‌شناسی) چگونه است؟

## ۲. نقد وجوه معرفتی - عقیدتی علم اجتماعی اسلامی

نقد تعبیر مفاهیم دین - دینی و اسلام - اسلامی. نخست، باید این پرسش را مطرح کرد که منظور از صفت «اسلامی» در یک علم اجتماعی اسلامی چیست؟ روشن است که این پاسخ آن‌طور که در بادی امر به نظر می‌رسد، چندان روشن و واضح نیست. پاسخ‌های ممکن به این پرسش چندان گوناگون است که خود می‌تواند باب مفصلی را در این خصوص بگشاید. آیا منظور از علم اجتماعی اسلامی، علمی است که توسط مسلمانان تولید شده باشد؟ آیا علمی است که محتوای آن اسلامی باشد؟ در این صورت آن محتوا چه باید باشد که اسلامی بتوان نامید؟ آیا علمی برآمده از منابع اسلامی (قرآن و حدیث) است؟ آیا علمی است که «غربی» نباشد؟ آیا غربی بودن فقط در خصوص علوم انسانی و اجتماعی خطرناک است و در زمینه علوم طبیعی اخذ این علوم هیچ مشکلی ندارد؟ دیگر آنکه «غربی بودن» علم به کدام ویژگی غرب (سکولار بودن، بی‌دین بودن، اومانیزم بودن) ارجاع دارد؟ آیا این ویژگی‌ها ذاتی علم غرب است و یا ویژگی علمای غرب؟ برای یک نمونه معرفت‌کافیست به طرح ممتاز محمد ارکون اسلام پژوه فرانسوی عرب تبار استناد شود.

وی در کتاب تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی (۱۳۹۲) نشان می‌دهد که برای فهم تحولات مؤثر بر شناخت اسلام و دین و تأثیر آن بر فهم دین، پدیده‌هایی مانند «معرفت، عقل، دین، علم»، لازم است منظومه‌ای از عوامل مدخلیت داشته باشد. تأکید وی در این زمینه بر روی تأویل و فهم هرمنوتیکی «قرآن و تجربه مدینه؛ نسل صحابه؛ مبانی جدال بر سر خلافت و امامت؛ سنت و تسنن؛ دین و شریعت و فقه و الهیات؛ فلسفه و دین؛ ادبیات و تاریخ و جغرافیا؛ متون علمی؛ سیستم تعلیم و تربیت؛ مدرنیته و چالش دین‌گرایی و علم‌گرایی» است.<sup>۱</sup> هرچند طرح بلند پرواز ارکون کاملاً دست نیافتنی است، چون مستلزم تبحر علامه‌وار بر معارف اسلامی و تاریخ اسلام است، اما در عین حال نکته‌هایی قابل تأمل دربر دارد که دست‌کم برای فهم معنای قید و صفت «دین و دینی» و «اسلام و اسلامی» ضروری است.

۱. نک به: محمد ارکون (۱۳۹۲)، تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، رحیم حمداوی، تهران: نگاه معاصر، مقدمه.

به همین منوال بحث این نیز هست که «ترازهای معرفتی شناخت اسلام» چه نسبتی با آن علم اجتماعی متوقع و معهود ما دارند؟ در این زمینه با توجه به مراتب تراز معرفت‌شناختی مفهوم «اسلام» و منحصر به فرد بودن شئون و ویژگی‌های هر کدام از این ترازها و به تبع، تأثیر آنها بر فهم ماهیت ابعادی از دین و اسلام لازم است به هنگام بحث از علم دینی و اسلامی مشخص شود منبع و خاستگاه دینی شدن کدام وجه از اسلام و در کدام تراز از معرفت‌شناسی از اسلام است.

جدول ۱: ترازهای معرفت‌شناختی لازم در مطالعات اسلامی

تراز ۱ اسلام نص مقدس و متن (قرآن)	تراز ۲ اسلام سنت نبوی (حدیث نبوی ﷺ / حدیث علوی (علیه السلام) تشیع)
تراز ۳ اسلام تاریخی اجتماعی (تجربه تمدن اسلامی و زیست مسلمانی)	تراز ۴ اسلام فرهنگی (معارف اسلامی، دانش‌های اسلامی و آرای اندیشمندان مسلمان)

در همین برهه پرسش‌های بحق این است که علم دینی به کدام تراز منتسب می‌شود؟ چگونه می‌توان این ترازها را معتدل ساخت؟ یکی یا همه ترازها؟<sup>۱</sup>

نقد نسبت علم و دین. نقد مهم و حیاتی بعدی برای این مقوله نسبت‌های متصور علم و دین است. به‌طور خلاصه جان. اف. هات (۱۳۸۵) در کتاب علم و دین تلاش نموده است تا بر مبنای تجربه زیسته مسیحیت نسبت‌های چهارگانه این دورا روشن سازد. اینها هرچند باید با احتیاط لازم برای زیست جهان اسلامی ما مورد تأمل قرار گیرند، با وجود این بهره‌هایی از حقیقت عام‌گرایی دینی در آنها موجود است که می‌تواند محتاطاً اسلام را نیز دربر گیرد. ما عجلتاً استناد به لب آرای مفصل وی می‌کنیم.<sup>۲</sup>

جدول ۲: نسب اربعه علم و دین

A دین (تعارض) conflict	B علم (تمایز) contrast
C علم (تلاقی) contact	D دین (تأیید) confirmation

۱. نک به: نجاتی حسینی (۱۳۹۲-۱۳۹۳)، درس گفتارهای فلسفه علوم اجتماعی، [۹۲/۹/۱۰ و ۹۳/۸/۲۵].  
۲. نک به: هات (۱۳۸۵) علم و دین: نیز رجوع شود به: نجاتی حسینی (۱۳۹۱)، درس گفتارهای فلسفه علوم اجتماعی [۹۱/۱۰/۲].

- A. علم و دین آشتی ناپذیرند؛
- B. هیچ تعارضی میان علم و دین نیست، چون هر کدام معرفتی خاص‌اند با جهان‌بینی و اهداف و نگرش و مسئولیت خاص؛
- C. باید به دنبال مفاهیم علم و دین بود و تلاش کرد تا علم بتواند به شناخت الاهیاتی جهان شکل دهد؛
- D. باید بتوان علم و دین را به تأیید همدیگر کشاند تا علم دستاوردهای الیهاتی را تأیید کند و دین نیز از مخالفت با علم دست بردارد.

بر مبنای این تصویر و نسب اربعه مندرج در آن واضح است که باید بتوان راهی برای فهم اکتشافی موضع علم اجتماعی دینی اسلامی در اینجا یافت. ظاهر امر در روایت و قرائت خوش‌بینانه‌اش، این است که موضع D موضع مناسب‌تر، و نه لزوماً درست‌تر، برای نسبت‌تراشی علم و دین در اسلام و به تبع حل کردن مشکل علم اجتماعی دینی اسلامی است.

چنانچه این وجه را بپذیریم، آنگاه یک مشکل تبعی نیز خود را دفعتاً نشان می‌دهد: علم و دین در تأیید هم متعامل‌اند و نه متقابل. بنابراین، اگر قرار است علم، دین و به تبع علم دینی را مؤید سازد؛ آنگاه از دین توقع می‌رود تا علم ناب را قبول کند. نپذیرفتن این وجه از معامله معرفتی برای دین در دین ساز است و رفض آن نیز به تناقض می‌انجامد. در هر دو حال در این کارزار، کار، زار است!

نقد اسلامیت علم. از منظر دیگر بحث هواخواهان علم دینی کشاندن علم بالاعم و علم انسانی اجتماعی بالأخص به دامان اسلام است، آنچه که می‌توان آن را مسامحتاً اسلامیت علم نامید. در این دیدگاه لب بحث به صورت زیر است:<sup>۱</sup>

۱. نسبت‌های علم و دین. اینکه دین برای علم خدماتی را ارائه می‌دهد از جمله: موضوع و مضمون و مسئله‌یابی؛ تدارک روش و تکنیک؛ مفروض‌سازی و جهت‌دهی؛ مفهوم‌یابی و مسئله‌گشایی؛
۲. راهبردهای علم دینی. علم این خدمات را از دین می‌گیرد: استفاده از مبانی دینی؛ موضوع‌مندی دینی؛ تلفیق روش تجربی علمی با روش وحیانی دینی؛ جهت‌گیری هدف‌مندی دینی؛
۳. سازوکار دینی کردن علم. در اینجا دین از طریق مهندسی فرهنگی‌اش علم را سر تا پا دینی می‌سازد: تهذیب علم؛ تزکیه عالمان؛ بومی‌سازی معرفت؛ نهادسازی دینی معرفتی.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در اسلامیت علم کاملاً مکانیزم و فرایند و روند معرفتی اجتماعی سیاسی دینی کردن علم در قالب «صوری» آن (بخشنامه، نقشه راه، سند مهندسی و...) دیده شده است و البته اقدامات اجرایی مترتب بر آن هم (از قبیل دوره‌های دانش‌افزایی برای اعضای

۱. نک به: اعرافی (۱۳۹۰)، وحدت حوزه و دانشگاه؛ همچنین رجوع شود به: نجاتی حسینی (۱۳۹۲)، درس گفتارهای فلسفه علوم اجتماعی، [۹۲/۷/۱۳].

هیئت علمی دانشگاه‌ها، چاپ متون تخصصی دینی علمی توسط سازمان سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تأسیس شورای تحول و توسعه علوم انسانی، بازنگری رشته‌های دانشگاهی، جذب فراوان دانشجویان و اعضای هیئت علمی هواخواه اسلامیت علم و مانند آن انجام شده است؛ اما آنچه کمتر به سرانجام مقصود و مطلوب رسیده، بهره‌مندی معرفتی علم از اسلامیت است!

نقد محتوای دینی علم دینی. سویه دیگر بحث نقادانه ما این است که با فرض پذیرش اسلامیت علم، آنگاه محتوای علم کما و کیفاً چگونه مشمول قواعد اسلامیت علم می‌شود. به این منظور اجازه دهید ابتدا وضع معارف موجود قرار گرفته ذیل نام اسلامیت، که بدون هیچ‌چند و چونی نزد همگان مقبولیت عام و اشتهار دارند، را مرور کنیم:

۱. معارف منتظم مبتنی بر متون دینی (مانند تفسیر، فقه و اخلاق)؛

۲. معارف منتظم بهره‌مند از گزاره‌های دینی (مانند کلام و الهیات)؛

۳. معارف منتظم متوجه به دین (فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین و...).

و اما می‌ماند معارف منتظم «موصوف و منتسب و مولد دین» که اساس جدال معرفتی عقیدتی میان موافقان و مخالفان علم دین‌اند، منظور معارفی شهیر و ممتاز در علوم اجتماعی مانند «جامعه‌شناسی دینی» و «جامعه‌شناسی اسلامی» هستند.

نقد علم‌شناسی فلسفی. این سویه نقد، در ادامه نقد بالا، در صدد نشان دادن این مهم است که با فرض داشتن معارفی از علم دینی (که مولد و منتسب دین‌اند) استراتژی کلی دین و دین‌داران هواخواه اسلامیت علم چگونه است؟ پیش از رسیدن به اصل پاسخ به لوازم بحث نیارمندیم که بر گرفته از یک علم‌شناسی فلسفی است.<sup>۲</sup> از این لحاظ مؤلفه‌های زیر، اساس شناخت پیکره علم خواهند بود.

۱. نک: نجاتی حسینی (۱۳۹۲)، درس گفتارهای فلسفه علوم اجتماعی، [۹۲/۷/۱۳].

۲. نک: در زمینه علم‌شناسی فلسفی، برای نمونه، نگاه شود به آثار مرجع زیر در علوم طبیعی و علوم انسانی اجتماعی: سروش (۱۳۸۸)، علم‌شناسی فلسفی - گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی؛ چالمرز (۱۳۸۹)، چیستی علم - درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی؛ وینچ (۱۳۸۶)، ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه؛ فروند (۱۳۸۷)، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی.

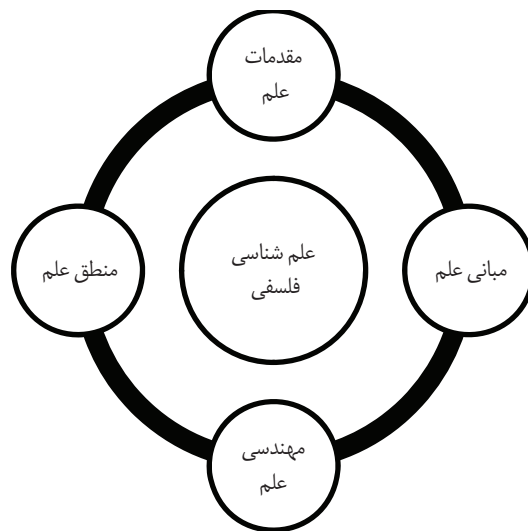
در زمینه فلسفه شناخت در فلسفه اسلامی نیز نک: حایری یزدی (۱۳۷۹)، نظریه شناخت در فلسفه اسلامی (تقریرات درسی استاد آیت‌الله دکتر مهدی حایری یزدی).

در زمینه متون مرجع در فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی نیز نگاه شود به دو اثر زیر:

Jenifer McErlaren (1999), *Philosophies of Science: From Foundations To Contemporary Issues*, wads worth, usa//Gerard Delanty and Piet Styrdom (Eds) (2003), *Philosophies of Social Science: The Classic And Contemporary Readings*, open university press, uk.



۱. مقدمات علم: موضوع و هدف؛
۲. مبانی علم: مسائل و مفروضات؛
۳. منطق علم: روش، فرضیه، نظریه، تبیین، تفسیر، تعمیم، پیش‌بینی؛
۴. مهندسی علم: کاربست و کنترل.



شکل ۱: پیکره علم در علم‌شناسی فلسفی

در علم‌شناسی فلسفی متعارف به شرح موصوف (و مسامحتاً آکادمی ای غربی) این‌چنین سبکی رایج و مرسوم است. از این‌رو، در فلسفه‌های مضاف مرتبط با آن از جمله: فلسفه علم، فلسفه علوم طبیعی، فلسفه علوم انسانی و فلسفه علوم اجتماعی از این سبک برای شناخت توصیفی و تحلیلی هنجاری هرگونه معرفت علمی که متصف به صفات علم است می‌توان بهره برد. اما از آنجا که علم‌شناسی فلسفی به این معنا عمدتاً با موازین علم متعارف و به عبارتی معرفت علمی ناب و صرف هم‌نوایی و هم‌گرایی دارد، بنابراین، این سؤال مهم، و معمولاً خوب پاسخ داده نشده، طرح می‌شود که برای شناخت تحلیلی هنجاری معرفت علمی با نگاه عقیدتی، معرفت دینی، چه باید کرد؟

در این‌باره سه پاسخ محتملاً منطقی متصور خواهد بود:

۱. برای شناخت هر نوع معرفت علمی یا معرفت مدعی علمیت می‌توان و می‌باید الگوی علم‌شناسی فلسفی متعارف (شناخت: مقدمات، مبانی، منطق، مهندسی) را اساس قرار داد؛

۲. برای شناخت معرفت‌ها، از جمله معرفت‌های عقیدتی و دینی، نیازمند علم‌شناسی منطقی عقیدتی مختص به آن هستیم؛
۳. از آنجا که هر نوع معرفتی، از جمله معرفت عقیدتی و دینی، می‌تواند شمول عام و شمول خاص داشته باشد، برای فهم جامع‌تر و ناب‌تر آن لازم است توأمان هر دو الگوی علم‌شناسی فلسفی (برای فهم شمول عام معرفت دینی عقیدتی) و علم‌شناسی منطقی عقیدتی (برای فهم شمول خاص معرفت دینی عقیدتی) به تناسب و به توازن به کار گرفته شود.<sup>۱</sup>
- روی هم در این مقطع، باید تکلیف اسلامی شدن و دینی شدن علم انسانی اجتماعی براساس نقشه زیر مشخص شود.

جدول ۳: نقشه و استراتژی تسری دین به علم

میانه (تسری دین به میانی علم)	کمینه (تسری دین به مقدمات علم)
بهبینه (تسری دین به مهندسی علم)	بیشینه (تسری دین به منطقی علم)

- مناقشات در باره علم دینی شده است و بالأخره باید به آخرین مناقشات باقی مانده‌ای پرداخت که اساس فهم و قرائت و روایت ما از علم دینی اند:
۱. علم مستخرج از دین (قرائت دینی از علم)؛
  ۲. علم مستند به دین (توجیه دینی علم)؛
  ۳. علم مندرج در دین (بازیابی دینی علم)؛
  ۴. علم مستخدم دین (بازسازی دینی علم).

روشن است که این نقدها و پرسش‌ها باز هم می‌تواند ادامه یابد، اما نکته مهم آن است که هنگام بحث در این باره معلوم نیست که کدام یک از این تعاریف و یا اشکالات مد نظر است. از این رو، بحث بیشتر از آنکه به جلو پیش رود، به نوعی سرگشتگی هرچه بیشتر منجر می‌شود. کما اینکه طی سه دهه پس از انقلاب به دلیل تعریف نشدن مفاهیم این سرگشتگی افزون هم شده است. بنابراین، نخستین قدم، روشن ساختن مفاهیم پایه‌ای است که به مدد آنها می‌اندیشیم. بدون تصریح این مفاهیم هرگونه بحثی راه به جایی نخواهد برد. این دعوا در سطح گسترده‌تری راجع به غرب و یا تکنولوژی غرب، میان هایدگری‌ها و پوپری‌های ایران، طی دو دهه گذشته وجود داشته است.

۱. نک: قبادی و نجاتی حسینی (۱۳۹۴)، «بازخوانی نشانگرهای علم در متون اسلامی شیعی (تفحصی در قرآن، نهج البلاغه، اصول الکافی)».

اندیشمندان ملهم از هایدگر غرب را دارای هویتی یکپارچه می‌دانند که اخذ یک جنبه آن بدون آنکه کلیت را با خود داشته باشد، امکان ناپذیر است. از دیگر سو، متفکران ملهم از پوپر بر آن هستند که چیزی به اسم غرب به عنوان هویت یکپارچه وجود ندارد و اجزاء را می‌توان از غرب گرفت، بی آنکه چیزی به اسم کلیت همراه آن باشد. در هر حال، گاه عمق این نزاع به تفاوت در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی می‌کشد و گاه به روش‌شناسی. در نگاه اول، تفاوت اصلی در نگاه به جهان و جایگاه انسان در آن باز می‌گردد. به طوری که متفکرانی مانند آیت‌الله حائری شیرازی (۱۳۷۰) از «فطرت» به عنوان کانون نظریه اسلام درباره انسان سخن می‌گوید. از دیگر سو، منازعه گاه به عرصه روش‌شناسی می‌شود، به طوری که همه چیز تبدیل به مخالفت با پوزیتیویسم (تحصلی‌گری) می‌شود. پوزیتیویسم نگون‌بخت نه تنها از سوی این گروه، بلکه از سوی روشنفکران و جامعه‌شناسان انتقادی، و گاه حتی به عنوان یک پُز از سوی دانشجویان، مورد حمله واقع می‌شود. در این سطح از مخالفت با علوم اجتماعی غربی، که با نوعی خوشامدگویی به نظریه‌های تفسیری و انتقادی (از و بر گرفته تا آدورنو و هابرماس) نیز همراه شده است، نوعی همسویی توافق‌نشده و اعلام‌نشده نیز طی دهه‌های گذشته میان هواداران علوم اجتماعی اسلامی و جامعه‌شناسان و روشنفکران به وجود آمده است. کارکرد چنین نظریه‌هایی برای گروه اول، بهره‌برداری از پتانسیل ضدسرمایه‌داری این نظریه‌ها و نقد جامعه غرب است و برای گروه دوم، فراهم آوردن دستگاه‌های مفهومی لازم برای نقد نظام اجتماعی. البته این ائتلاف توافق‌نشده و اعلام‌نشده هم در برخی از موارد و در هنگام بروز بحران‌های سیاسی در هم می‌شکند و تردیدی همه جانبه درباره علوم اجتماعی بر فضا حاکم می‌شود. به هر حال، بعید می‌نماید که این نزاع به سادگی و به زودی به سرانجام برسد و بررسی جنبه‌های مختلف آن بیرون از دامنه مقاله حاضر است.

همان‌گونه که باقری (۱۳۸۲) می‌گوید، دستیابی به درکی درست از علوم انسانی یا اجتماعی دینی (اسلامی) پیش از هر چیز مستلزم تعریف علم تجربی (اجتماعی) و علم دینی و تعریف رابطه این دو از دیدگاه معرفت‌شناسی است.

از علم تعاریف متعددی وجود دارد. ساده‌ترین تعریفی که از علم رایج است آن را «حرکت از مجهول به معلوم» می‌داند، اما این تعریف با وجود ساده و سراسر است بودنش، باز هم تعریفی روشن از علم به دست نمی‌دهد، زیرا این تعریف از علم بیشتر به فرایند «دانستن» یا «شناخت» ناظر است و پرده از اینکه این دانستن و یا شناخت چگونه و به کمک چه عناصری ممکن می‌شود، بر نمی‌دارد.<sup>۱</sup> از دیگر سو، به نظر می‌رسد که تعریف علم در پارادایم‌های فلسفی مختلف متفاوت است. بنابراین، دست کم می‌توان از منظر دو پارادایم به تعریف علم نگریست. در بیشتر منابع از دو

۱. این تعریف بیشتر راجع به دانش است تا علم به معنای دقیق آن.

پارادایم تفهیمی در برابر تبیینی به عنوان دو پارادایم اصلی رقیب معرفت‌شناسی علوم انسانی یاد می‌شود. این دو پارادایم گاه پوزیتیویستی در برابر پساپوزیتیویستی، نیز نامیده می‌شود. کتاب مهم دیلتای به نام مقدمه بر علوم انسانی (۱۳۸۰) در ابتدای قرن بیستم، تفهم را به عنوان روش‌شناسی معتبر و درست علوم اجتماعی معرفی کرد که در جامعه‌شناسی مکاتب تفسیری و انتقادی را از منظر معرفت‌شناسی تقویت کرده است.

در مجموع، با انتقاداتی که به موضع پوزیتیویستی علم تجربی به عمل آمده است، «در حال حاضر» موضع پساپوزیتیویستی (نک. باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۶۱) پذیرفتنی‌تر می‌نماید. منظور از «در حال حاضر» آن است که خود نظریه‌های معرفت‌شناسی نیز در تحول دائمی هستند و موضعی که امروز قطعی می‌نماید، فردا در معرض چالش‌های جدی قرار خواهد گرفت. اصول مهم موضع پساپوزیتیویستی به این قرار است:

- در هم تنیدگی علم و متافیزیک؛
- تأثیر آفرینی متافیزیک بر علم؛
- در هم تنیدگی مشاهده و نظریه؛
- عدم تعین نظریه توسط مشاهده و آزمون؛
- پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی؛
- تأثیر علم بر متافیزیک.

نکته دیگر به اتخاذ موضعی معرفتی نسبت به علم دینی و به اصطلاح محدودۀ معرفت دینی است. به گفته باقری، دست کم سه نظریه در این باره وجود دارد: نظریه دایرةالمعارفی دین، نظریه پاکسازی، تهذیب‌سازی و نظریه استنباطی. باقری با استدلال‌های پذیرفتنی نشان می‌دهد که دو نظریه اول چندان جامع نیستند و نظریه استنباطی با مدعای اصلی دین برای هدایت بشر سازگارتر است. در این برداشت، معرفت دینی از سه لایه به هم مرتبط تشکیل شده است: لایه درونی (باورهای هدایتی)؛ لایه دوم یا منطقه میانی (معارف جزئی علمی)؛ لایه سوم یا منطقه مرزی (قلمروی مشترک میان متون دینی و دنیای مخاطبان این متون). براساس این برداشت اصلی‌ترین لایه معرفت دینی همان باورهایی است که برای هدایت بشر آمده‌اند و نقش محوری و اساسی دارند؛ لایه دوم، معارفی است که دین درباره آنها اظهار نظر کرده است، اما نه برای شکل‌دهی به یک معرفت تجربی علمی، بلکه کاملاً در ارتباط با هدف اصلی هدایت از آنها استفاده کرده است؛ سرانجام، لایه سوم، معارف جزئی تجربی است که به مقتضا (از میان همه معارف جزئی که امکان اشاره به آنها وجود داشته است) به آنها اشاره شده است. لایه اول که مهم‌ترین لایه برای شکل‌گیری و تکوین یک علم اجتماعی اسلامی است، می‌توان «پیش‌فرض‌های» متافیزیکی لازم را برای

تدوین فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی فراهم سازد. همین پیش فرض‌های متافیزیکی در نظریه‌های غربی است که بیشترین ناخشنودی از سوی اندیشمندان مسلمان را برانگیخته است. پیش فرض‌های جدید بنیانی برای شکل‌گیری و تکوین علمی جدید (اسلامی) را فراهم خواهد ساخت. لایه‌های دوم و سوم که به موارد تجربی مشخص‌تری اشاره دارند، می‌توانند زمینه‌ساز تدوین فرضیه‌های مشخص‌تری را فراهم سازند. روش مناسب برای کشف معارف دینی «هرمنوتیک» است و تدوین فرضیه‌های علمی با الهام از معارف دینی شامل همان قواعد آزمون‌پذیری علم تجربی خواهد بود. در این برداشت، ابطال فرضیه‌های علمی اسلامی، به منزله ابطال معارف دینی نخواهد بود؛ زیرا:

– اولاً، طبق مواضع معرفت‌شناختی پساپوزیتیویستی فیلسوفانی مانند فایرابند و لاکاتوش (کاونی، ۲۰۰۱، ص ۱۴۷ و بعد) ابطال فرضیه‌ها معمولاً به ابطال «پیش فرض‌های متافیزیکی» منجر نمی‌شود. بنابراین، بر همان پیش فرض‌های متافیزیکی امکان ارائه فرضیه‌های جدید وجود دارد؛

– ثانیاً، ابطال فرضیه‌هایی که با الهام از معارف جزئی مشخص در متون دینی نیز ساخته شده‌اند، نیز آن معارف را ابطال نمی‌کند.

در این تصویر، کار اصلی معرفت دینی در لایه اول فراهم آوردن «پیش فرض‌های متافیزیکی» برای رشد نظریه‌های علمی است و در لایه‌های دوم و سوم نقش «کمکی» را ایفا می‌کنند. توجه به این نکته اساسی است که این بخش کمکی در برابر اقیانوس ممکن علم تنها بخش بسیار کوچکی خواهند بود. این نقش کمکی به «عقل» بشری به عنوان مهم‌ترین موتور تولید معرفت کمک خواهد که معرفت علمی و فلسفی خود را گسترش دهد و جنبه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی را بکاود.

### ۳. منطق رشد علمی و نقد علم دینی

در بخش پیش به اختصار به معرفت علمی، معرفت دینی و رابطه آن دو پرداخته شد. اما، مشکل به همین جا ختم نمی‌شود، مسئله اساسی این است که با وجود پذیرش این مبادی، رشد یک علم اسلامی چگونه امکان‌پذیر است. فیلسوفان علم متعددی بوده‌اند که تلاش کرده‌اند که «منطق» رشد علمی را کشف کنند. این منطق در قالب نظریه‌ها و مدل‌هایی عرضه شده است. یکی از مشهورترین این مدل‌ها، نظریه انقلاب علمی کوهن (۱۹۷۰) است که رشد علمی را تابع جایگزینی پارادایم‌ها می‌داند. هنگامی که پرسش‌ها یا معماهای ناگشوده در برابر یک پارادایم به قدری افزایش می‌یابد که یک پارادایم علم از پاسخگویی به آنها عاجز می‌ماند، راه برای جایگزینی یا «تغییر پارادایمی» فراهم می‌آید. منظور کوهن از انقلاب علمی، همین تغییرات پارادایمی و جایگزینی پارادایم‌های جدید به جای پارادایم‌های قدیمی است. با اینکه نظریه کوهن در ابتدا مورد استقبال قرار گرفت و حتی تا کنون نیز به آن بسیار ارجاع می‌شود، اما، انتقادات بی شماری به آن وارد شده است. منتقدان بر آن هستند

که تصویری که در عمل در دنیای علم وجود دارد، حضور پارادایم‌های رقیب در کنار هم است. به طوری که می‌توان از وضعیتی «چندپارادایمی» سخن گفت. مدل‌های دیگری نیز برای رشد علمی ارائه شده است که در اینجا فرصت پرداختن به آنها نیست؛ زیرا مسئله برای ما در وضعیت اولیه شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی آن است که اصلاً «مقدمات» رشد چگونه فراهم می‌شود و مراحل تاریخی طولانی مدت تحول هنوز برای طرح زود است. بنابراین، در اینجا ما از سطحی پایین‌تر که بیانگر وضع علم اجتماعی اسلامی است کار را شروع می‌کنیم.

در اینجا، ابتدا باید به تصویری مقدماتی از علم اشاره کنیم. به یک تعبیر می‌توان علم را انبانی از مفاهیم و گزاره‌ها دانست. در این تعبیر که با گرایش «تبیینی» علم تجربی (علوم طبیعی و انسانی) همخوان است، رشد علم به معنای انباشت مفاهیم و گزاره‌ها است. در واقع، هنگامی می‌توان از رشد علم سخن گفت که نه تنها مفاهیم آن زیاد باشند، بلکه گزاره‌های به دست آمده (روابط کشف شده میان مفاهیم یا پدیده‌ها) نیز قابل توجه باشند.

با این حال، باید خاطر نشان کرد که تنها رشد کمی مفاهیم به معنای آن نیست که یک علم به مرحله پختگی خود رسیده است. مفاهیم نه تنها باید زیاد باشند، بلکه باید حالت شبکه‌ای داشته باشند؛ به دیگر سخن، مفاهیم هر علم باید به دیگر مفاهیم متصل باشند و شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط را تشکیل دهند. شبکه‌ای از مفاهیم و یا شبکه‌ای از خوشه‌های مفاهیم این امر را ممکن می‌کنند که هر علم تصویر منسجمی از پدیده‌های جهان به دست دهد. نه تنها تئوری‌ها شبکه‌ای از مفاهیم به هم مرتبط هستند، بلکه هر علمی شبکه‌ای از تئوری‌های به هم مرتبط و یا خوشه‌هایی از تئوری‌های به هم مرتبط است. هر مفهوم جدیدی که پیدا می‌شود و به خانواده مفاهیم پیشین افزوده می‌شود، باید نسبت خود را با مفاهیم موجود و یا خوشه‌ای از مفاهیم موجود روشن سازد. بدون این اتصال، مفاهیم جدید نمی‌توانند راهشان را در علم پیدا کنند و یا به رشد علم کمک کنند، اما باید اشاره کرد که کار همیشه به این سادگی‌ها هم نیست. همواره خطراتی مفاهیم یک علم را تهدید می‌کنند: ابهام مفهومی، عدم کفایت مفهومی و هم‌پوشانی مفهومی.

ابهام مفهومی به معنای آن است که معلوم نیست مفهوم به کدام پدیده مشخص ارجاع دارد. عدم کفایت مفاهیم هنگامی پیش می‌آید که مفهوم تنها دسته‌ای از پدیده‌ها را طبقه‌بندی می‌کند، اما به قدر کافی جامع نیست تا ابعاد و جوانب مختلف پدیده را دربر گیرد. سرانجام، هم‌پوشانی مفهومی هنگامی پدید می‌آید که دو یا چند مفهوم به پدیده‌های مشابهی با تعابیر مختلف اشاره دارند. برای نمونه، مفاهیمی مانند بی‌نظمی سیاسی، بی‌ثباتی سیاسی، آنومی سیاسی و غیره. همواره، به دلیل تعدد و تکثر حوزه‌های جغرافیایی و سنت‌های علمی و فرهنگی متفاوت، امکان تولید مفاهیمی

هست که هم‌پوشانی داشته باشند. از این‌رو، که هر علمی همواره نیاز به «تصریح»، «تدقیق» و یک‌دست کردن مفاهیم خود دارد.

اگرچه، پارادایم تبیینی<sup>۱</sup> از اواخر قرن نوزدهم، و به‌طور جدی از اوایل قرن بیستم، مورد حملات بی‌شمار پارادایم تفسیری یا تفهیمی واقع شده است، اما واقعیت این است که این سنت به کمک کارهای علمی بسیار، سنتی شسته رفته پدید آورده که در آن رویه‌های علمی (در ساختن مفاهیم و تدوین گزاره‌ها) به خوبی روشن است و مثال‌های بسیاری از نمونه‌های موفق در آن وجود دارد؛ نقصی که در پارادایم تفسیری یا تفهیمی آشکارا به چشم می‌آید.

اگر به همین موضوع بخواهیم از منظر پارادایم تفهیمی بنگریم، دست کم با دشواری دستیابی به گزاره‌های علمی مواجه نیستیم؛ زیرا در پارادایم تفهیمی هدف علوم اجتماعی دستیابی به گزاره‌های تبیینی نیست. ساختن مفاهیم نوعی (مثالی)<sup>۲</sup> که به اشتباه در ایران به معنای تیپ‌های آرمانی ترجمه شده است، هدف اصلی در فهم پدیده‌های اجتماعی است. از دیگر سو، اگرچه پارادایم تفسیری یا تفهیمی هدف خود را «فهم معنای رفتار» گذاشته، و آشکارا از تبیین دست شسته است. با این حال، ماکس وبر این امر را به معنای تماماً به کناری نهادن «علیت» و «تبیین» نمی‌داند. او اگرچه برای فهم معنای رفتار تقدم قائل می‌شود، از «تسهیل کردن» به جای علّیت سخن می‌گوید (پدیده الف وقوع ب را تسهیل می‌کند). مفهوم «امکان‌عینی» نزد وبر (فروند، ۱۳۶۲، ص ۷۷-۷۸) تا حدود زیادی به همین معنا است. بنابراین، در این سنت اگرچه تأکیدی بر تبیین نیست، به صورت کامل هم طرد نشده است. رشد یک علم در سنت تفهیمی نه تنها فهم معنای عمل (در سطح خرد و کلان) و ساختن مفاهیم نوعی برای درک ابعاد پدیده‌های اجتماعی است، بلکه کشف پدیده‌هایی که پدیده‌های دیگر را تسهیل می‌کنند، نیز از نظر دور نشده است. ماهیت گزاره‌ها در پارادایم تفهیمی، ارتباط میان مفاهیم نوعی است که وقوع یکدیگر را تسهیل می‌کنند. از آنچه آمد می‌توان چند نتیجه را مطرح ساخت:

- چه در سنت تبیینی و چه در سنت تفهیمی، رشد علمی به معنای ساختن و انباشت مفاهیم (به صورت پوزیتیویستی یا مفاهیم نوعی) و کشف پدیده‌های «تبیین کننده» و یا «تسهیل کننده»، البته با تأکید متفاوت است؛
- هیچ‌یک از این دو سنت همخوانی بیشتر و یا کمتری با یک علم اجتماعی دینی ندارند.

۱. این پارادایم به طرز عجیب با نگرش پوزیتیویستی و پساپوزیتیویستی هر دو سازگار است. بنابراین، به نظر نگارنده پساپوزیتیویسم به معنای طرد تبیین نیست و مساوی گرفتن پساپوزیتیویسم با پارادایم تفهیمی نادرست است.

۲. منظور از واژه ideal در واقع به همان سنت افلاطونی از انواع مثالی اشاره دارد. به صورت مشخص‌تر، این ایده با پدیدارشناسی هوسرل همخوان است که در آن دستیابی به «علوم آینده تیک» هدف اصلی پدیدارشناسی است. چنین تمایلی در دورکیم در تعریف جامعه به خوبی مشاهده می‌شود (نمو، ۱۳۸۷، ص ۴۲).

بنابراین، می‌توان از هر دو پارادایم تفهیمی و تبیینی (بسته به علایق دانشمند) در علوم اجتماعی اسلامی بهره جست؛

– امکان شکل‌گیری رویکرد سومی هم همواره وجود دارد!

بر این اساس، در مجموع می‌توان گفت که رشد علم به معنای افزایش مفاهیم و گزاره‌های (تبیینگر یا تسهیلگر) آن است. در چنین مدلی نه تنها افزایش مفاهیم و تشکیل خوشه‌ها و شبکه‌های مفهومی به منزله «فربه شدن» آن علم است، بلکه اکتشاف گزاره‌های جدید «آزمون‌پذیر» دامنه ارتباط میان پدیده‌هایی که در دایره هر علمی می‌گنجد را افزایش می‌دهند. به این ترتیب، رشد هر علم از سویی به معنای گسترده‌تر شدن تور مفهومی آن و «دربرگیرندگی» هر چه بیشتر پدیده‌ها است و از دیگر سو به «قابلیت تبیینی بودن» آن، که به معنای کشف گزاره‌هایی است که از «قدرت» و «دوام» بیشتری برخوردار باشند: قدرت تبیین بیشتر به دلیل ساختار منطقی روشن‌تر و دوام در برابر چرخه تکرارشدنی ابطال‌پذیری است. چنین علمی اگرچه به تعبیر پوپر نشانگر «جستجویی ناتمام» است، روندی رو به رشد و انباشتی دارد.

مدل پوپری-کوهنی رشد علم گرچه از مزیت صراحت و وضوح برخوردار است، ولی نمی‌توان پنهان کرد که این رشد، رشدی «آرمانی شده» از علم است و علوم به این شسته رفتگی رشد نمی‌کنند. فیلسوفان علم دیگری نظیر فایرماند و لاکاتوش با مدل سرراست پوپری-کوهنی علم و نحوه رشد آن چندان موافق نیستند و این رشد را رشدی خطی و براساس جایگزینی پارادایمی نمی‌دانند از دیدگاه آنها این رشد بیش از آنکه به جایگزینی پارادایم منجر شود، به همزیستی پارادایمی بیشتر شبیه است که در آن برخی از پارادایم‌ها وضعیت ضعیف‌تر و انتقادپذیرتری نسبت به دیگر پارادایم‌ها دارند، گرچه این روند ممکن در اثر برخی جریان‌های علمی عوض شود.

#### ۴. بافتمندی مفاهیم و نقد علم دینی

براساس آنچه آمد، علم مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها (با لحاظ اختلاف دیدگاه در پارادایم تبیینی و تفهیمی) است؛ بنابراین، بخش مهمی از فعالیت علمی دانشمندان به تولید مفاهیم اختصاص دارد. نظام مفاهیم در هر علمی نشانگر نوع نگاه ما به پدیده‌ها است، اما پرسش‌های فروانی در اینجا پیش می‌آید که در جای خود پاسخگویی به آنها مهم و ضروری است: آیا علم اجتماعی اسلامی از همان شبکه مفاهیم علم اجتماعی غربی بهره خواهد برد و یا شبکه مفاهیم متفاوتی خواهد داشت؟ آیا تفاوتی میان مفاهیم تولید شده در جهان‌های متفاوت (اسلامی و مسیحی یا غربی و شرقی) وجود خواهد داشت؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان از «بافتمندی» مفاهیم سخن



گفت؟ به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش هم مثبت است و هم منفی. مثبت است؛ زیرا مفاهیم تا حدود زیادی بافتمند هستند و با شرایط تاریخی و اجتماعی خود مرتبط می‌باشند. به دیگر بیان، در هر جهانی ممکن است پدیده‌هایی «به چشم آیند» که در دیگر جهان‌ها به چشم نمی‌آیند. در اینجا، برای روشن شدن این مطلب از مفاهیم پدیدارشناسی بهره می‌جویم. همان‌گونه که پدیدارشناسانی چون هوسرل (۱۳۸۶، ص ۴۴) آشکار ساخته‌اند، آگاهی همیشه «آگاهی از چیزی» است؛ معنای این سخن که از آن به نام «وجه التفاتی» در پدیدارشناسی یاد کرده‌اند نه تنها آن است که آگاهی ناب (کوگیتوی دکارت) بیرون از ابژه وجود ندارد، بلکه همیشه آگاهی معطوف و ملتفت به چیزی است، بلکه از دیگر سو به معنای عدم وجود ابژه محض بیرون از سوژه نیز هست. بنابراین، همان‌گونه که هوسرل (اسمیت، ۲۰۰۷، ص ۷۹) به درستی بیان می‌کند، آگاهی هر سوژه‌ای به «تجربه زیسته» او در یک بافت مشخص تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و حتی جغرافیایی بستگی دارد و آگاهی، آگاهی معطوف - به - چیزی در این بافت است. همان چیزی که هایدگر از آن به عنوان «جهان» دازاین یاد می‌کند. بنابراین، معنای وجه التفاتی آن است که نه تنها بافتی که سوژه در آن می‌زید بر اینکه «چه» چیزهایی دیده شوند، مؤثر است، بلکه حتی بر اینکه «چگونه» دیده شوند، نیز مؤثر خواهد بود. از دیگر سو، معنای این سخن آن است که بسته به نگاه ما جنبه‌های مختلفی ممکن است «فراخوانده» شوند که با ماهیت التفاتی ذهن و آگاهی کاملاً مرتبط است. بنابراین، به اختصار می‌توان گفت که تجربه‌های زیسته متفاوت به معنای امکان پیدایش مفاهیم متفاوت است. یافتن مفاهیمی که در غرب متداول است و ما در زندگی خود تجربه‌ای از آن نداریم، بسیار است و برعکس. این چیزی است که وبر تحت تأثیر سنت دیلتای (فرونده، ۱۳۶۲، ص ۶۷) که سرچشمه‌های مشترکی با پدیدارشناسی هوسرل دارد، درباره شکل‌گیری مفاهیم و تأثیرپذیری آن از بافت اجتماعی که در زندگی می‌کنیم، نیز به آن اشاره کرده است.

اما از دیدگاه دیگر می‌توان گفت که ما با پدیدارهایی «همه جایی» مواجه هستیم که شرقی و غربی، اسلامی و مسیحی ندارد. خانواده و نقش اجتماعی از جمله مفاهیمی هستند که به درد هر علم اجتماعی در جای دنیا می‌خورند و مصادیق مشابهی در تمام جهان دارند. بنابراین، آیا لازم است که ما دوباره شروع به ساختن مفاهیمی بکنیم که یک بار ساخته شده است؟ شاید در اینجا بتوان نوعی «عمل‌گرایی» را در پیش گرفت و به یکباره از مفاهیم موجود دست نشویم.

**قاعده از کجا آورده‌ای.** فیلسوفان علم، مانند رایشنباخ و پوپر (نک. باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳)، از دو ساحت «کشف» و «داوری» در ارائه فرضیه‌های علمی سخن گفته‌اند. ساحت کشف یعنی شکل‌گیری فرضیه‌های علمی تابع هیچ قاعده مشخصی نیست. این فرضیه‌ها می‌توانند

از اساطیر، رؤیاها و خوابگردی‌ها و مانند آن حاصل شده باشد. بنابراین، هیچگاه نمی‌توان پرسید که این فرضیه را از کجا آورده‌ای؟ اما مقام داوری در مورد فرضیه‌ها مشخص است و باید با قواعد علمی برای آزمون فرضیه‌ها همراه باشد. این ایده برخی را بر آن داشته است که مداخله معرفت دینی را در مقام کشف بدانند و ادعا کنند که معارف دینی نظیر دیگر چیزها می‌تواند در مقام کشف به شکل‌گیری فرضیه‌ها کمک کند و میزان مداخله آنها در همین حد است. بنابراین، اگر منظور از علم دینی، الهام‌بخشی معارف دینی در مقام کشف باشد، قابل پذیرش است. از این رو، به روشنی می‌توان استدلال کرد که امکان یک علم اجتماعی اسلامی وجود دارد، زیرا طبق قاعده «از کجا آورده‌ای؟» فرضیه‌ها می‌توانند از هر کجا بیایند: از یک رؤیا، از متون مقدس، از خوابی آشفته، از سببی که بر سر فرو می‌افتد و غیره. خلاصه، فرضیه‌ها می‌توانند از هر جایی حاصل شوند، چه در دنیای غرب و چه در دنیای شرق، چه در جهان مسیحی و چه در دنیای اسلامی. بنابراین، تلاش ما برای شکل‌دهی به نظامی از مفاهیم و فرضیه‌ها درباره دنیای اجتماعی نه تنها «ممتنع» نیست، بلکه کاملاً ممکن هم است.

اگرچه، این اندیشه به خودی خود ایده‌ای مناسب برای بهره‌مندی از منابع معرفتی دینی برای تولید مفاهیم و ارائه فرضیه‌های علمی است، به گفته باقری (۱۳۸۲، ص ۱۷۵) چندان بدیع نیست که منابع معرفتی دینی در القای روش‌شناسی مناسب برای آزمون فرضیه‌ها نیز ایده‌هایی را به دانشمندان ارائه کنند. با این حال، باقری هم می‌پذیرد که منابع معرفتی دینی بیشتر در مقام کشف ایفای نقش می‌کنند و در مقام داوری باید از قواعد آزمون‌پذیری علم تجربی پیروی کرد.

**امتناع یا امکان تاریخی.** اکنون یک بار دیگر می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی ممکن است یا ممتنع؟ با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان گفت که امکان شکل‌گیری چنین علمی کاملاً از منظر معرفت‌شناختی «ممکن» است، اما آیا از منظر تاریخی هم شکل‌گیری چنین علمی ممکن است؟

منظور از «تاریخی» در اینجا بررسی امکان شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی از منظر رشد تاریخی علوم است. به دیگر بیان، حتی اگر ما «در نظر» (از منظر معرفت‌شناسی) بپذیریم که یک علم اجتماعی اسلامی «ممکن» است، آیا «در عمل» هم چنین علمی را خواهیم داشت؟ هاف (۱۳۸۴) در اثر بسیار برجسته و جالب خود به بررسی خاستگاه‌های علم جدید در اسلام، چین و غرب می‌پردازد و به خوبی نشان می‌دهد که چرا پس از قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی، علم (از همه نوعش) در جهان اسلام متوقف شد و این رشد در جهان غرب ادامه یافت. به نظر هاف (همان، ص ۸۴) از جمله مهم‌ترین دلایلی که می‌توان برای این توقف برشمرد عوامل نژادی، تسلط

اعتقادات دینی، استبداد سیاسی و موضوعات مرتبط با روان‌شناسی عمومی و عوامل اقتصادی و غیره است. البته هاف چندان به علوم اجتماعی نمی‌پردازد و به یک معنا علوم اجتماعی به معنای جدیدش در آن زمان شکل نگرفته بود، اما اگر علوم طبیعی در جهان اسلام مبنایی مناسب برای رشد این علوم در غرب شدند، چرا چنین استدلالی درباره علوم اجتماعی صحت نداشته باشد. انتقال ایده‌های این خلدون از مغرب به کروچه، فیلسوف ایتالیایی، دست‌مایه کافی برای پرورش نوعی نگاه فلسفه تاریخی توسط کروچه را فراهم آورد، چیزی که خود دست‌مایه‌ای برای شکل‌گیری فلسفه‌های تاریخی و اجتماعی بعدی شد.<sup>۱</sup>

البته منظور از این نگاه تاریخی، بررسی دلایل جامعه‌شناسی تاریخی عدم رشد علوم اجتماعی اسلامی، چنان‌که در کار هاف آمده نیست. در اینجا منظور از تاریخی بودن آن است که «تکوین» یک علم در عمل چقدر طول می‌کشد و آیا «تسریع» چنین تکوینی امکان‌پذیر است یا نه؟ سرانجام، این پرسش را باید مطرح کرد که آیا چنین علمی از نوعی «تاریخ‌مندی» و یا «ذات تاریخی و فرهنگی» برخوردار است یا نه؟

علم اجتماعی اسلامی ممتنع است. از یک دیدگاه می‌توان گفت که شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی از نظر تاریخی ممتنع است. این امتناع، امتناعی تاریخی است تا امتناعی معرفتی (فلسفی). به دیگر بیان، براساس آنچه در بالا آمد، تکوین یک علم بسیار زمان‌بر است و دست کم در مورد علوم اجتماعی که چیزی بیش از یک دو سده از تولد آن به صورت مشخص نمی‌گذرد، دو‌یست سال عقب هستیم. ما نه تنها نیازمند مفاهیم جدیدی هستیم، بلکه این مفاهیم باید به صورت شبکه‌ای در آیند و قادر به توضیح جهان اجتماعی باشند.

از دیگر سو، تکوین دو‌یست ساله علوم اجتماعی در غرب، حاصل کار یک کشور غربی نیست، بلکه حاصل کار یک تمدن است، بنابراین، تولد و تکوین چنین علمی از ابتدا کاری بسیار «دشوار» است؛ محال نیست، اما چیزی از محال هم کم ندارد. نه تنها شکل‌گیری مفاهیم و گزاره‌های خاص «زمان‌بر» است، بلکه به نظر بیرون از توان یک کشور می‌رسد و محتاج تلاشی تمدنی است. در این صورت، نیاز به تلاشی از سوی جهان اسلامی ضروری به نظر می‌رسد. شرایط مختلف اجتماعی، فرهنگی و سنت‌های مشخص فرهنگی در این مورد هم مانع گفتگو میان آنها خواهد بود، به طوری که

۱. ما برای فلسفه اجتماعی و نظریه اجتماعی نوعی تقدم نسبت به نظریه جامعه‌شناختی به معنای خاص آن قائل هستیم. بنابراین، شکل‌گیری فلسفه اجتماعی را از جمله مراحل لازم و ضروری شکل‌گیری نظریه جامعه‌شناختی می‌دانیم. ابتدای نظریه‌های جامعه‌شناختی امروز غرب بر فلسفه اجتماعی بر کسی پوشیده نیست. میان فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی برخی به حلقه واسط نظریه اجتماعی اشاره می‌کنند. نظریه متفکرانی مانند مارکس، فوکو و هابرماس بیش از آنکه نظریه جامعه‌شناختی به معنای خاص آن باشد، نظریه اجتماعی است. چه فلسفه اجتماعی و نظریه اجتماعی را یکسان بپنداریم، چه آنها را تفکیک کنیم، این دو مبنایی را برای شکل‌گیری نظریه‌های جامعه‌شناختی خاص فراهم می‌سازند.

به گفته سعید (۱۳۸۲، ص ۳۵) باید از جهان‌های اسلامی سخن گفت تا یک جهان اسلامی واحد و یکپارچه از نظر فرهنگی، و هم عاملی برای غنا و تنوع اندیشه. اختصاص منابع مالی و فراهم‌سازی سازمان علمی<sup>۱</sup> لازم، که طی سه دهه گذشته هیچ کدامش فراهم نبوده است، تنها بخشی از مسئله است و افزایش چشمگیر منابع تنها تا اندازه‌ای می‌تواند زمان یادشده را کوتاه کند. ضمن آنکه همان‌گونه که آمد با رویدادهایی که علوم اجتماعی را طی سال‌های پس از انقلاب دچار خسوف جدی است، سرمایه‌گذاری جدی هم همیشه محل تردید بوده است.

##### ۵. مدل پویای رشد علمی و نقد علم دینی

از دیدگاه نگارندگان پاسخ دادن به پرسش درباره امکان یک علم اجتماعی اسلامی تنها زمانی ممکن است که مدلی پویا درباره رشد علمی داشته باشیم. بدون این مدل پویا تلاش‌های ما برای دستیابی به یک علم اجتماعی اسلامی گرفتار نگرش‌های تک ساحتی و به شدت محدودکننده خواهد شد که نه تنها رهایی از آنها ممکن نیست، بلکه زمان و امکانات ما را به هدر خواهد داد. این مدل نه تنها این پرسش را در «چشم‌اندازی کلان‌تر» قرار می‌دهد، بلکه بر نگاهی واقع بینانه‌تر از منطق و فرایند رشد علمی استوار است. براساس مطالب پیش گفته درباره منطق رشد علمی و امتناع تاریخی، می‌توان مدلی را برای رشد علمی یک علم اجتماعی که مبتنی بر مفروضات زیر است، به این شرح بیان کرد:

**الف) ضرورت اتخاذ موضع معرفت‌شناختی.** در این باره نکته‌های زیر به نظر مهم می‌رسند:

– برای پاسخگویی به اینکه معرفت علمی و معرفت دینی چیستند و هریک چه ویژگی‌هایی دارند، رابطه آن دو با یکدیگر چیست و ... بدون اتخاذ موضعی معرفت‌شناختی نمی‌توان به درستی به پرسش درباره امکان یا امتناع یک علم اجتماعی اسلامی پاسخ گفت؛

– **مواضع معرفت‌شناختی رقیب.** هرچند در فلسفه اسلامی درباره معرفت‌شناسی تلاش اولیه‌ای صورت انجام شده، اما هم چنان امکان رشد مواضع معرفت‌شناسی رقیب نسبت به غرب به صورت قوی‌تر آن وجود دارد؛

– **تاریخیت مواضع معرفت‌شناختی.** مواضع معرفت‌شناختی خود دستخوش تغییر و تحول

۱. حتی اهمیت سازمان علمی از منابع و بودجه‌های لازم اهمیت بیشتری برای رشد علمی دارد. اگرچه، تفاوت معناداری میان تولید کالا و تولید علمی وجود دارد و نباید آن دو را به معنای مارکسیستی آن یکسان پنداشت، با این حال با الهام از این سنت باید گفت که اهمیت سازمان کارگاه حتی از منابع مادی تولید فراتر است. از دیگر سو، باید به رابطه دیالکتیکی سازمان کار و سازمان جامعه نیز توجه داشت. بسیار بیشتر از علوم اجتماعی، علوم اجتماعی علمی هستند که با سازمان اجتماعی رابطه دیالکتیکی دارند؛ نه تنها سازمان اجتماعی بر سازمان کار در علوم اجتماعی تأثیر می‌گذارد، بلکه عرصه‌ای که قرار است چنین علومی به کار گرفته شوند، سازمان اجتماعی است.

هستند. ترجیح موضعی پساپوزیتیویستی بر پوزیتیویستی در روزگار کنونی به معنای عدم امکان ترجیح موضعی سنجیده‌تر در آینده نیست؛

– **موضوع معرفت‌شناسی اسلامی.** از آنجا که فلسفه است، نه تنها پیوند تاریخی با سنت‌های فلسفی غرب (به صورت مشخص فلسفه یونان) بلکه همچون هر فلسفه‌ای ممکن است نسبت به نسخه‌های رقیبش درست‌تر و سنجیده‌تر باشد و یا نه؛

– **فلسفه‌های رقیب اسلامی.** نه تنها این رقابت میان معرفت‌شناسی‌های برخاسته از سنت اسلامی با سنت غرب وجود خواهد داشت، بلکه امکان تکوین فلسفه‌های معرفتی رقیب از درون خود سنت اسلامی نیز وجود دارد؛

**ب) ضرورت داشتن نظریه دینی.** دربارهٔ اینکه معرفت دینی از چه نوعی است و رابطه متون دینی با علوم تجربی چیست، مستلزم اتخاذ یک نظریه مشخص است (برای مثال نظریه دایرة‌المعارفی دین، نظریه تهذیب‌کنندگی دین و یا نظریه استنباطی دین؛ نک. باقری، ۱۳۸۲)؛

**ج) لایه‌های معرفت دینی.** از میان لایه‌های سه‌گانه معرفت دینی، لایه اول مهم‌ترین لایه است و نقش آن شکل‌دهی به «پیش‌فرض‌های متافیزیکی» فرضیه‌های علمی است؛

**د) تکثر پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم.** نظریه‌ها در علوم تجربی مبتنی بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی (از نوع هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی) هستند، اما پیش‌فرض‌های دینی تنها بخشی از این پیش‌فرض‌ها را تشکیل می‌دهند. به دیگر سخن، در هر جامعه تکثری از این پیش‌فرض وجود دارد که از سنت‌های فلسفه، دین، حتی خرافات و کهن‌الگوهای تاریخی سرچشمه می‌گیرند. بنابراین، مسئله در مورد علوم اجتماعی تنها وجود پیش‌فرض‌های غربی درباره هستی و جهان نیست، بلکه حضور پیش‌فرض‌های بومی را نیز نباید دست‌کم گرفت؛

**ه) بافت اجتماعی و تاریخی.** پیش‌فرض‌های متافیزیکی (دینی، فلسفی و غیره) به سادگی به نظریه‌ها منجر نمی‌شوند، بلکه شرایط و بافت اجتماعی و تاریخی همواره بر اینکه کدام پیش‌فرض‌ها برای توضیح چه مسائلی و در قالب چه فرضیه‌ها و نظریه‌هایی صورت‌بندی شوند، تأثیری اگر نه تعیین‌کننده، بلکه جهت‌بخش، خواهند گذاشت؛

**و) تعطیل نکردن عقل.** الهام گرفتن از دین (چه به عنوان پیش‌فرض، چه به عنوان مفهوم یا فرضیه) نباید حکم به تعطیلی عقل بدهد. وظیفه اصلی عقل تعقل درباره جهان و کشف عرصه‌هایی است که دین یا دربارهٔ آنها خاموش است یا به صورت جزئی وارد آنها نشده است. تعقل نه منافاتی با اسلام دارد و نه به معنای تبعیت از دانش غربی است. این برداشت از عقل کاملاً با ضرورت‌های شکل‌گیری و تکوین دانش بومی در کشور همخوان است؛

ز) ضرورت دانش بومی. مسئله ما تنها عدم شکل‌گیری و تکوین یک علم اجتماعی اسلامی نیست، بلکه نداشتن علم بومی (که با تعبیر بومی کردن دانش اندکی متفاوت است) است که تنها در صورت مشاهده و تعقل (فرضیه‌پردازی و نظریه‌سازی) درباره مسائل خودمان امکان‌پذیر می‌شود. بنابراین، نگارندگان دانش اجتماعی اسلامی را در چشم‌انداز وسیع‌تر دانش بومی اجتماعی می‌دانند. این چشم‌انداز وسیع‌تر ما را وادار می‌دارد که به مسائل امروزمان توجه کنیم و از اندیشیدن درباره مسائلی که متون اسلامی نسبت به آنها خاموش است، نهراسیم؛

ح) تکثر پارادایم‌های علمی. نه تنها در پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم، تکثر وجود دارد، بلکه حتی رشد عملی، بدون حضور پارادایم‌های رقیب امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، نه تنها از یک پارادایم مبتنی بر پیش‌فرض‌های اسلامی می‌توان سخن گفت، بلکه امکان حضور پارادایم‌های رقیب کاملاً وجود خواهد داشت. این پارادایم‌ها ضمن آنکه در مفروضات اصلی اسلامی مشترک هستند، اما نحوه برداشتشان از این اصول و نحوه استفاده از آنها در قالب فرضیه‌ها و نظریه‌ها متنوع خواهد بود. بنابراین، وقتی از یک علم اجتماعی اسلامی سخن می‌گوییم، نه به معنای یک نظریه واحد در هر مورد است، بلکه به‌طور بالقوه به معنای نظریه‌های رقیب در هر مورد است. برای نمونه، کاملاً ممکن است که نظریه‌های رقیب اسلامی، برای مثال، در حوزه کاهش تنش روانی در روابط خانوادگی داشته باشیم؛

ط) قدرت و دانش. همان‌گونه که فوکو (ژز، ۱۹۹۹، ص ۹۲ و بعد) و نظریه‌پردازان دیگر به درستی گفته‌اند، شکل‌گیری حوزه‌های دانش با منافع (ثروت و قدرت) گروه‌های اجتماعی مرتبط است. از این‌رو، اینکه چه نظریه‌هایی شکل بگیرد، حتی از متون اسلامی واحد بعید به نظر نمی‌رسد؛

ی) استقلال نسبی روش‌شناسی علمی. اگرچه می‌توان استدلال کرد که لایه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به یکدیگر مرتبط و وابسته هستند، با این حال اتخاذ روش‌شناسی علم تجربی (آزمون فرضیه‌های علمی) منافاتی با علم اسلامی ندارد؛

ک) ضرورت گفتگو. هیچ دانش علمی در خلأ رشد نمی‌کند و از این‌رو، علم اجتماعی اسلامی نیز باید در گفتگوی پیوسته با علم موجود غربی باشد. «غربی‌زدایی» به معنای به دور ریختن علوم اجتماعی موجود نیست؛ زیرا مفاهیم و نظریه‌های موجود می‌توانند کاملاً برای ما هم الهام‌بخش باشند. نارضایتی از عدم کفایت علوم اجتماعی غربی موجود نباید به منزله دور ریختن آنها و تفکر کردن در فضای خلأ باشد؛

ل) پیروی از قواعد بازی علم. علم اجتماعی اسلامی مانند دیگر علوم اجتماعی پیروی قواعد بازی علم است و بنابراین، فراز و فرود تابع قواعد بازی علم خواهد بود. علم اجتماعی اسلامی نیز چیزی نهایی نخواهد بود و «جستجوی ناتمام» شامل حال آن خواهد بود.

## ۶. مواضع ممکن و محتمل الوقوع در خصوص اتخاذ علم دینی

به طرز کنایه آمیزی مواضعی که در خصوص یک علم اجتماعی اسلامی از سوی افراد و جریان‌های مختلف فلسفی، فکری و حتی ایدئولوژیک اتخاذ شده، شبیه سرنوشت دیگر مباحث جاری پس از انقلاب (حکومت، تکنولوژی و غیره) است. مواضع فراوانی در این خصوص اتخاذ شده است که در زیر بررسی می‌شوند.

### موضع ۱: میوه‌چینی

طرفداران این موضع بر آن هستند که علم با وجود آنکه جستجویی ناتمام است و پیدایش مفاهیم و نظریه‌ها «بافتمند» است، اما آن را میراثی «جهانی» می‌دانند و به علاوه، دست شستن از این میراث را محروم ساختن خود از میراثی می‌دانند که دانشمندان مسلمان نظیر فارابی، ابن‌خلدون و دیگران نیز در آن سهمی داشته‌اند. اگرچه این مشارکت بیشتر در دوران موسوم به «پیش پارادایمی» یا «پیش‌علمی» بوده است. این گروه به جای طرف‌داری از یک علم اجتماعی اسلامی، از یک «عالم اجتماعی مسلمان» یا «جامعه‌شناس مسلمان» یاد می‌کنند.

### موضع ۲: پالایشگری

طرفداران این موضع بر آن هستند تا موضعی میانه اتخاذ کنند، موضعی که می‌تواند به سنتزی مناسب از جهان‌بینی اسلامی با نظام مفاهیم و گزاره‌های علم اجتماعی غربی برسد. به نظر این گروه می‌توان نوعی «استقلال نسبی» برای نظام مفاهیم و گزاره‌ها نسبت به جهان‌بینی قائل شد. بنابراین، می‌توان با جهان‌بینی اسلامی از این مفاهیم و گزاره‌ها استفاده کرد. از دیدگاه طرفداران این موضع تا آنجا که مفاهیم و نظریه‌ها تضاد آشکاری با مبانی جهان‌بینی و یا قواعد و داده‌های دینی نداشته باشند، قابل استفاده هستند. در مواقعی که مفاهیم، فرضیه‌ها و نظریه‌ها با مبانی اسلامی ناسازگاری دارند، نوعی فرایند «پالایش» کارساز خواهد بود و ما را از ناسازگاری با مبانی معرفت اسلامی مطمئن خواهد ساخت.

### موضع ۳: طرد ریشه‌ای

طرفداران این موضع بر آن هستند که علوم اجتماعی، و به‌طور مشخص جامعه‌شناسی، همان‌گونه که خود غربیان نیز به آن اذعان دارند، میوه مدرنیته است. مدرنیته خود نیز حاصل عصر روشنگری و بینش اومانیستی و سکولار آن است. بنابراین، علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی حاصل نگرش اومانیستی و سکولار غرب به انسان و جامعه است. از این‌رو، میوه را نمی‌توان چید؛ زیرا ریشه

فاسد است. به بیان دیگر، اگر لایه‌های یک معرفت علمی را شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بدانیم، این دانش عمیقاً در ریشه‌هایش (معرفت‌شناسی) مُلهم از معرفت‌شناسی غرب است و نمی‌توان این دانش را از ریشه‌هایش (جهان‌بینی) جدا ساخت و آن را در جامعه‌ای یا جهانی دیگر به کار گرفت. بنابراین، تنها راه واقعی متوقف کردن علم اجتماعی آمده از غرب و تلاش برای ساختن یک علم اجتماعی اسلامی با در نظر گرفتن هر سه لایه (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی) خاص آن است.

#### موضوع ۴: موازی‌سازی

طرفداران این موضع اگرچه همچون هواداران موضع سوم، به کلی منتقد علم اجتماعی غربی هستند، تلاش می‌کنند که از آن به عنوان یک «پیش‌الگو»<sup>۱</sup> بهره‌برند. در این برداشت، علم اجتماعی غربی پیش‌الگویی است که نگاهی به آن می‌تواند به تولید مشخص علم اجتماعی اسلامی یاری رساند. راه عملی برای این دسته آن است که برای نمونه، نظریه‌های غربی در حوزه جامعه‌شناسی انحرافات را بگیرند و از دیگر سو، با کمک منابع اسلامی (قرآن و حدیث) شروع به یافتن مفاهیم و از آن مهم‌تر گزاره‌های مرتبط کنند. بی‌شک، این گزاره‌ها ممکن است در پاره‌ای از موارد مشابه گزاره‌های علم غربی و در مواردی مخالف آن باشند. به این طریق می‌توان با سرعت بیشتری به نظریه‌های مشخص در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی و یا جامعه‌شناسی رسید.

ارزیابی مواضع: نواندیشی و گفتگو. از میان مواضع چهارگانه‌ای که در بالا آمد، می‌توان گفت که هیچ‌یک نمی‌توانند به تنهایی نیاز ما را برطرف سازند. از میان مواضع یادشده، مواضع سوم و چهارم به نظر قابل‌پذیرش‌تر می‌نمایند. با این حال، این دو موضع نیز دارای مشکلاتی خاص خود هستند؛ طرد ریشه‌ای اگرچه نگاه ما را به سوی خود باز می‌گرداند و این اعتماد را در ما به وجود می‌آورد که به تدوین یک علم اجتماعی اسلامی بپردازیم، اما در عین حال ما را از مزایای «گفتگو» با مفاهیم و نظریه‌های موجود محروم می‌سازد. فلسفه اسلامی با بهره‌برداری از این گفتگو بود که امکان رشد یافت. از دیگر سو، موضع چهارم نیز این خطر را در پی دارد که همه‌توجه ما را به راه‌های رفته متوجه سازد و از «نواندیشی» محروم می‌سازد. از این رو، به نظر می‌رسد که اتخاذ موضعی میانه که همزمان «نواندیشی» و «گفتگو» را در نظر داشته باشد، به توفیق بیشتر ما در شکل‌گیری و تکوین یک علم اجتماعی اسلامی یاری رساند.



## نتیجه

بحث درباره علم اجتماعی اسلامی، هنگامی به نتایج قابل توجهی می‌رسد که ما بتوانیم به پرسش‌های خود در سطح معرفت‌شناسی و با توجه به الگوهای تاریخی رشد علم پاسخ‌گوییم. بنابراین، پیشاپیش داشتن موضعی معرفت‌شناسانه در این خصوص ضروری است. دستیابی به خود این موضع بخشی از تولید علم به شمار می‌رود. از دیگر سو، داشتن یک موضع معرفت‌شناسی به منزله پایان کار نیست؛ زیرا کاملاً ممکن است که این موضع در آینده تغییر کند و یا نسخه (پارادایم)‌های معرفتی مختلفی از سوی دانشمندان اجتماعی اسلامی دنبال شود. از دیگر سو، چنین مسئله‌ای به همان نحو درباره مفاهیم و نظریه‌های علمی اسلامی نیز صادق خواهد بود. نه تنها این فرضیه‌ها در مقام داورى تابع قواعد علمی خواهند بود، بلکه بسته به پارادایم‌های معرفتی و مکاتب نظری متفاوت دانشمندان امکان تدوین نظریه‌های اسلامی «رقیب» کاملاً انتظار می‌رود. بافت‌های اجتماعی و تاریخی نیز این تنوع و رقابت را تقویت می‌کنند. این همان چیزی است که در مقاله از آن با عنوان تابعیت از «قواعد بازی علم» از آن یاد شده است. از دیگر سو، تنها در قالب یک مدل پویای رشد علمی است که می‌توان انتظار شکل‌گیری و تکوین یک علم اجتماعی اسلامی را داشت. بی‌شک ما هنوز در «حاشیه‌های» چنین دانشی هستیم و بیش از هر چیز نیاز داریم که در عمل دست به تولید بزنیم. البته، این تولید بدون شک باید از صافی‌های بسیاری عبور کند تا منزلت فرضیه‌ها و نظریه‌های شسته رفته علمی را پیدا کند. ما در مراحل مقدماتی چنین رشدی هستیم و باید از حاشیه‌ها به متن برسیم.

## منابع

۱. ارکون، محمد (۱۳۹۲)، تاریخ‌مندی اندیشمند اسلامی، ترجمه رحیم حمدادی، تهران: نگاه معاصر.
۲. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۰)، وحدت حوزه و دانشگاه، قم: نشر اشراق و عرفان.
۳. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. بروجردی، مهرداد (۱۳۸۷)، روشنفکران ایرانی و غرب، مترجم جمشید شیرزادی، تهران: نشر فرزانه.
۵. چالمرز، آلن. اف (۱۳۸۹)، چیستی علم - درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: انتشارات سمت.
۶. حائری شیرازی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، بحثی درباره جامعه‌شناسی اسلامی، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹)، نظریه شناخت در فلسفه اسلامی (تقریرات درسی استاد آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی)، ویراستار عبدالله نصری، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۸. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹)، مقدمه بر علوم انسانی، مترجم منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: نشر ققنوس.
۹. سعید، ادوارد (۱۳۸۲)، فرهنگ و امپریالیسم، مترجم اکبر افسری، تهران: نشر توس.
۱۰. سروش، عبدالکریم (گزینش و ترجمه) (۱۳۸۸)، علم‌شناسی فلسفی - گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی، تهران: نشر صراط.
۱۱. فروند، ژولین (۱۳۶۲)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، مترجم عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر نیکان.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه محمدعلی کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۳. قبادی، علیرضا و سیدمحمود نجاتی حسینی (۱۳۹۴)، «بازخوانی نشانگرهای علم در متون اسلامی شیعی (تفحصی در قرآن، نهج البلاغه، اصول کافی)» فصلنامه مطالعات اجتماعی دین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، شماره ۴ (در دست چاپ).
۱۴. نمو، فیلیپ (۱۳۸۷)، اخلاق و نامتناهی: گفتگوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نمو، مترجمان مراد فرهادپور و صالح نجفی، تهران: نشر فرهنگ صبا.
۱۵. وینچ، پیتر (۱۳۸۶)، ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه، ترجمه زیر نظر سمت، تهران: سمت.
۱۶. هات، جان. اف (۱۳۸۵)، علم و دین، بتول نجفی، تهران: نشر طه.
۱۷. هاف، توبی ای (۱۳۸۴)، خاستگاه نخست علم جدید: اسلام، چین و غرب، مترجم حمید تقوی پور، تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۸. هوسرل، ادموند (۱۳۸۶)، ایده پدیدارشناسی، مترجم عبدالکریم رشیدیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، فلسفه به مثابه علم متقن، مترجمان بهنمام آقایی و سیاوش مسلمی، تهران: نشر مرکز.
۲۰. نجاتی حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۱)، «درس گفتارهای فلسفه علوم اجتماعی»، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، [۲-۱۰-۱۳۹۱]؛ قابل دسترسی در: [www.for-mystudents.blogfa.com](http://www.for-mystudents.blogfa.com).
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، «درس گفتارهای فلسفه علوم اجتماعی»، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، [۱۳-۷-۹۲]؛ قابل دسترسی در: [www.for-mystudents.blogfa.com](http://www.for-mystudents.blogfa.com).
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، «درس گفتارهای فلسفه علوم اجتماعی»، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، [۹۲/۹/۱۰ و ۹۳/۸/۲۵]؛ قابل دسترسی در: [www.for-mystudents.blogfa.com](http://www.for-mystudents.blogfa.com).
23. Delanty, Gerard and Styrdom, Piet (Eds) (2003), *Philosophies of Social Science: The Classic And Contemporary Readings*, open university press, uk
24. Kadvany, John (2001), *Imre Lakatos and the Guises of Reason*, Durham and London: Duke University Press.
25. Kuhn, Thomas, S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Chicago: University of Chicago Press.
26. McErlaren, Jenifer (1999), *Philosophies of Science: from Foundations to Contemporary Issues*, Wadsworth, USA.

27. Rouse, Joseph (1999), "Power/ Knowledge" in *The Cambridge Companion to Foucault*, Ed. by Gary Gutting, Cambridge: University of Cambridge Press, pp. 92-115.
28. Smith, David Woodruff (2006), *Husserl*, Taylor & Francis e-Library.