

علوم انسانی اسلامی، تیپ‌بندی رویکردها و بررسی راه‌حل‌ها با تأکید بر جامعه‌شناسی

قاسم ابراهیمی پور^۱

چکیده

اندیشمندان مسلمان پس از مواجهه با مدرنیته، به چهار دسته سنت‌گرا، تجددگرا، تلفیقی‌ها و فعالان اجتماعی تقسیم شدند. برخی علم غربی را یکسره طرد و نفی و برخی دیگر آن را به طور کامل پذیرفتند. در این میان برخی با اتخاذ رویکرد تلفیقی، از بومی‌سازی، ایرانی‌سازی یا اسلامی‌سازی علوم انسانی دم زدند که در این پژوهش برآنیم با روش تحلیلی به تیپ‌بندی این رویکردها پرداخته و راه‌حل‌های ارائه شده از سوی ایشان را بررسی و بازسازی نماییم. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که با پذیرش مبانی معرفتی و تعریف علم مبتنی بر فلسفه اسلامی و اتخاذ رویکرد کثرت‌گرایی روش شناختی تداخلی، می‌توان از راه‌حل‌های انباشت و تکامل، تهذیب و تصحیح، استنباط، تأسیس و احیای میراث علمی جهان اسلام، برای تولید علوم انسانی اسلامی بهره برد.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی اسلامی، اسلامی‌سازی، بومی‌سازی، جامعه‌شناسی، دانش اجتماعی.

مقدمه

اندیشمندان با تشکیل اولین اجتماعات با مسائلی مواجه و در پاسخ و ارائه راه‌حل برای آن به نظریه‌پردازی متوسل شده‌اند. سیر تکاملی این رویکردها، بدون این که اندیشمندان هر دوره علی‌رغم تفاوت‌های جدی، نظریه‌های قبلی را یکسره نفی یا طرد نمایند تا قرن نوزدهم ادامه یافت. اما اندیشمندان قرن نوزدهم در غرب، با کنار گذاشتن عقل و شهود از لیست منابع معرفت، نظریه‌های قبلی را یکسره غیرعلمی خوانده و علم جدیدی را با عنوان «جامعه‌شناسی» تدوین نمودند. این علم با تحولات مبنایی، فراز و نشیب‌های زیادی را پشت‌سر گذاشته و رویکردها و مکاتب متعددی را ایجاد نموده است که البته همگی تحت پارادایم کلی علم مدرن قابل جمع‌اند. این رویکرد به علم در سایه سیطره سیاسی و اقتصادی غرب، جهانی شده و در اغلب کشورهای دنیا آموزش داده می‌شود. اندیشمندان مسلمان که در ابتدا مبهوت و برخی شیفته علم مدرن شده بودند به تدریج با مشکلات علم مدرن آشنا شدند و در مقابل آن رویکردهای متفاوتی اتخاذ کردند؛ برخی رویکرد سنتی، برخی مدرن و برخی تلفیق سنت و مدرنیته را پذیرفتند و بر این اساس تولید علوم انسانی اسلامی، ایرانی یا بومی را با راه

۱. استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی &.

حل‌های انباشت و تکمیل، تهذیب و تصحیح، استنباط از متون دینی، تأسیس علم جدید مبتنی بر مبانی فلسفه الهی و یا بازتولید میراث علمی جهان اسلام را پیشنهاد نموده‌اند.

ابهامات و اختلاف نظرهای فراوان، موجب شده افرادی به دلیل عدم دریافت مقصود نهایی این حرکت فرهنگی، آن را یک جریان غیرعلمی و تحمیل دیدگاه‌هایی از پیش تعیین شده بر این علوم بدانند و بر این اساس و با اتکا به این تصورات در مقابل این جریان اصولی به دفاع از علم بی‌طرف و واقع‌نما جهت‌گیری می‌کنند (کچوئیان، 1372، 29). در این پژوهش برآنیم تا با روش تحلیلی، رویکردهای اندیشمندان مسلمان در خصوص اسلامی‌سازی علوم انسانی را تیپ‌بندی نموده و راه‌حل‌های مطرح شده را بررسی، بازسازی و دسته‌بندی نماییم. بر این اساس رویکردهای اندیشمندان مسلمان پیش و پس از مواجهه با مدرنیته، رویکردهای درون‌دینی، رویکردهای معرفت‌شناختی، رویکردهای روش‌شناختی و راه‌حل‌های تولید علم از منظر اندیشمندان مسلمان مطرح و مورد بررسی قرار گرفته است.

1. رویکردهای کلان

الف) رویکردهای اندیشمندان مسلمان قبل از مواجهه با مدرنیته: متفکرین مسلمان از صدر اسلام تا کنون مسائل و پدیده‌های اجتماعی جوامع خود را با رویکردها و روش‌های گوناگونی مورد مطالعه قرار داده‌اند. رویکرد وحیانی در عصر حضور پیامبر ا، رویکردهای نقلی، حدیثی، تفسیری، فقهی، فلسفی، کلامی، عرفانی، رویکرد گزارش‌گری در دو حیطه تاریخی و تکنگاری (سفرنامه)، و رویکرد خطابی در قالب اندرزنامه‌ها، سیاست‌نامه‌ها، فتوت‌نامه‌ها و شریعت‌نامه‌ها، در تبیین، تفسیر، انتقاد و تجویز در عرصه علم اجتماعی یا ترویج در عرصه اجتماع به کار گرفته شده است (پارسانیا، 1386). رویکردهای فوق هر کدام روش و هدفی متناسب با مبانی نظری خود را اتخاذ نموده و آثار علمی و اجتماعی فاخری از خود به جای گذاشته‌اند. اما در جامعه علمی معاصر تحت عنوان اندیشه یا تفکر از آن یاد می‌شود و در زمره معرفت‌های غیرعلمی قرار گرفته است.

زیرا اندیشه اجتماعی عبارت است از تمامی تفکرات، تأملات و بررسی‌های اجتماعی که به وسیله مورخان، سیاحان و فلاسفه در مورد زندگی اجتماعی انسان و پدیده‌های اجتماعی به صورت تعقلی و نظری انجام گرفته است (نصرآبادی، 1380، 24). از این منظر رویکردهای مسلمانان تا قبل از مواجهه با مدرنیته همگی با برجسب غیرعلمی، از متون علمی حذف شده و در برنامه‌های آموزشی نیز تنها دو یا سه واحد درسی را تحت عناوت تاریخ تفکر یا اندیشه اجتماعی، به خود اختصاص داده است و میراث علمی جهان اسلام تقریباً به طور کامل ترک شده و حداکثر به عنوان موضوع علوم اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد.

ب) رویکردهای اندیشمندان مسلمان پس از مواجهه با مدرنیته: متفکران مسلمان پس از مواجهه با مدرنیته به چهار دسته تقسیم شدند. برخی مدرنیته را یکسره طرد و نفی نموده و میراث علمی جهان اسلام را برای اداره به

سامان جامعه و همچنین مطالعه مسائل و پدیده‌های اجتماعی کافی شمردند که ایشان را می‌توان سنت‌گرا نامید. دسته دوم یا تجددگرایان، میراث را یک سره طرد و نفی نموده و به علم مدرن تمسک جستند. دسته سوم، با اعتقاد به وجود نقاط قوت و ضعف هم در میراث علمی جهان اسلام و هم در علم مدرن، خواهان تلفیق سنت و مدرنیته شدند. البته برخی از ایشان با گرایش به مدرنیته و برخی دیگر با گرایش به سنت دست به تلفیق زده‌اند. دسته دیگری از متفکران مسلمان نیز وجود دارند که قبل از انتشار هرگونه تئوری پردازی دست به عمل می‌زنند که از آنها می‌توان تحت عنوان فعالان اجتماعی یاد کرد (پارسا، 1386). اهل حدیث، ظاهرگرایان، اشعریون، اخباری‌ها و سلفی‌ها به دلیل کنار گذاشتن عقل و تکیه بر ظاهر نقل، از آن جهت که علم مدرن را یکسره طرد و نفی می‌کنند، در دسته سنت‌گرایان جای می‌گیرند. در مقابل، حسن حنفی، نصر حامد ابوزید، سروش، سعید زیباکلام، خسرو باقری، مصطفی ملکیان، سارا شریعتی، عبدالکریمی، چلبی و بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی که در ادامه به بررسی برخی از آثار ایشان پرداخته‌ایم، به دلیل پذیرش اصالت روش‌های تجربی؛ علی‌رغم همه تفاوت‌هایی که دارند در دسته‌اندیشمندان تجددگرا (مدرن و پست مدرن) قرار می‌گیرند و جلال آل‌احمد، شریعتی، بازرگان، شب‌ستری، شهید مطهری، شهید صدر، جابری، نقیب‌العطاس، فاروقی، آزاد ارمکی، جلائی‌پور، حسین نصر، مهدی گلشنی، محمود رجبی، میر سپاه، بستان، پارسا و اغلب پیروان مکتب صدرایی به دنبال تلفیق سنت و مدرنیته، برخی با گرایش به سنت و برخی دیگر با گرایش به مدرنیته هستند. در ادامه، نظریه برخی از اندیشمندان فوق به عنوان نمونه مورد بررسی قرار گرفته است.

2. رویکردهای درون‌دینی

یکی از مباحث تاثیرگذار در اسلامی سازی علوم انسانی، دیدگاه‌اندیشمندان در خصوص قلمرو دین است. اندیشمندان مسلمان نسبت به قلمرو دین رویکردهای مختلفی اتخاذ کرده‌اند. برخی نگاه حداقلی داشته و دین را تنها کتاب هدایت و خالی از هر گونه اظهار نظر در مورد سایر عرصه‌های معرفتی شمرده‌اند. برخی دیگر معرفت دینی را تابع معرفت بشری دانسته و برخی دیگر با اتخاذ رویکرد حداکثری، دین را جامع و کامل و قادر به پاسخ‌گویی به همه سوالات در عرصه‌های مختلف معرفتی دانسته‌اند.

الف) رویکرد حداکثری به دین: در خصوص جامعیت دین طیفی از نظریه‌ها وجود دارد که در یک سر آن رویکرد دایرة‌المعارفی و در سر دیگر آن رویکرد گزیده‌گویی به دین قرار دارد. در رویکرد دایرة‌المعارفی با اشاره به جامعیت و کمال دین، دین حاوی همه حقایق هستی و پاسخ‌دهنده به همه نیازهای آدمی و مبین قوانین ثابتی که علوم مختلف در جست‌وجوی آنها می‌باشند، دانسته می‌شود. در این میان برخی معتقدند که همه حقایق و امور علمی، اعم از کلیات و جزئیات به طور صریح در متون دینی بیان شده است و برخی دیگر بر این باورند که تنها اصول و کلیات امور علمی در متون دینی بیان گردیده و جزئیات امور باید از طریق تعقل، از دل این

کلیات استخراج شود (باقری، 1387، 65). برخی از پیروان این رویکرد سایر منابع و ابزارهای معرفتی را ناکارآمد شمرده و اکتفا به متون دینی را توصیه می‌کنند. بر این اساس می‌توان علوم انسانی یا حداقل اصول و کلیات آن را از متون دینی و با روش‌های استنباطی، استخراج و تدوین نمود. در مقابل برخی دیگر اکتفا به نقل را غیرمنطقی شمرده و علی‌رغم پذیرش رویکرد حداکثری از روش‌های تجربی و عقلی نیز بهره می‌برند.

ب) **رویکرد حداقلی به دین:** در مقابل رویکرد حداکثری، دیدگاه حداقلی یا گزیده‌گویی قرار دارد و بیانگر آن است که دین زبان به بیان همه حقایق هستی نگشوده است. در این دیدگاه، دین سخن خاصی برای گفتن داشته که بشر نمی‌توانست آن را از جای دیگری بشنود و این سخن را هم به شیوه‌ای روشن و مشخص بیان داشته و گه‌گاهی نیز به اقتضای بیان آن غرض اصلی، به حقایق مختلف علمی اشاره کرده است. در این دیدگاه اگر کسی به غرضی جز غرض اصلی دین، دل سپرده باشد، با رجوع به قرآن نمی‌تواند از آن بهره‌گیری کافی نماید. در متون دینی، در موضوع انسان، آن بخش از نیازها و مشخصات انسانی به تفصیل بیان گشته است که با هدایت او ارتباط وثیق دارد؛ اما در مورد سایر مشخصات و نیازهای او به اجمال سخن گفته شده است (همان، 154). بر این اساس نمی‌توان از دین انتظار داشت در خصوص علوم انسانی سخن تام و تمامی داشته باشد. برخی از قائلین به این رویکرد، دین را در مقام گردآوری، طرح مسائل متفاوت یا تامین پیش‌فرض‌های علوم انسانی مورد توجه قرار داده‌اند.

ج) **نظریه قبض و بسط:** این نظریه بر سه اصل عمده استوار است. «اصل تغذیه و تلائم» که بیانگر آن است که فهم ما از شریعت همواره از معارف بشری تغذیه می‌کند و با آن ملائم و هماهنگ است. «اصل قبض و بسط هماهنگ» که بیانگر آن است که دگرگونی در معارف بشری، دگرگونی در معارف دینی را در پی خواهد داشت و «اصل تحول» بیانگر این است که معرفت بشری همواره در معرض تحول است پس معرفت دینی نیز همواره در معرض تحول قرار خواهد داشت (سروش، 1375، 347). برخی (شبستری، 1375) دیگر نیز تلاش کرده‌اند این نظریه را با رویکرد هرمنوتیکی، یعنی به کارگیری اصول دانش هرمنوتیک در تفسیر متون دینی، تبیین نمایند. از این منظر فهم متون دینی همواره از پس دانش‌های مختلف بشری اعم از فلسفه و علم تحقق می‌یابد و از این رو معرفت دینی همواره تابعی از این گونه دانش‌هاست (همان، 33) و حال این که اولاً وحی خود منشأ معرفت‌های نوین فراوانی بود است؛ ثانیاً ممکن است برخی از معارف بشری شرط حصول معرفت دینی باشد اما مقوم معرفت دینی نخواهد بود (باقری، 1387، 84). از این منظر تفسیر و فهم متون دینی تابع سایر عرصه‌های معرفتی از جمله علوم انسانی بوده و با تحول در علوم انسانی، فهم ما از متون دینی نیز دچار تحول خواهد شد. برخی از پیروان این دیدگاه نیز نقش دین در مقام گردآوری را می‌پذیرند؛ زیرا از منظر ایشان بی‌طرفی مربوط به مقام داور و نه گردآوری است و نه تنها علوم انسانی حتی علوم طبیعی هم اگر در جوامع

اسلامی رشد می‌کرد و از فرهنگ مسلمین تغذیه می‌نمود؛ کاملاً امکان داشت که غیر از آن باشد که الان هست (سروش، 1370، 54). البته دکتر سروش بعدها در همین نظریه نیز تجدید نظر نموده و معتقد است که پیش فرض تا زمانی پیش فرض است که نسبت به آن آگاهی وجود نداشته باشد و الا به محض آگاهی باید آن را کنار گذاشت.

رویکردهای درون‌دینی و اسلامی‌سازی علوم

پرداختن به جزئیات و استدلال‌هایی که در تایید یا رد هر یک از نظریه‌های فوق مطرح شده از چهارچوب پژوهش حاضر خارج است. اما آنچه به مسئله این پژوهش مربوط می‌شود این است که حتی طرفداران رویکرد حداقلی نیز این مسئله را می‌پذیرند که دین گاهی با رویکرد هدایت و معطوف به سعادت اخروی در خصوص مسائل اجتماعی و علوم طبیعی نظریه‌های دقیقی مطرح کرده است. قرآن از یک سو درباره آغاز خلقت آسمان‌ها و زمین سخن می‌گوید که خداوند همه این مجموعه را در شش روز آفرید؛ نخست زمین را در دو روز خلق کرد و سپس به آسمان پرداخت (سوره فصلت، آیات 9 و 11) و آسمان‌ها و زمین در آغاز به هم بسته بوده‌اند و خداوند آنها را باز و از هم جدا کرد (سوره انبیاء، آیه 30). از سوی دیگر به انسان‌ها جرات و دستور می‌دهد که بروید تحقیق کنید که خداوند چگونه خلقت آسمان‌ها و زمین را آغاز کرد و برای آنها معاد و بازگشتی قرار داد (سوره عنکبوت، آیات 19 و 20). خداوند به کسانی که درباره وضع موجود به تجربه نشسته‌اند، فرمود: آنچه شما دارید الفبای جهان‌شناسی و کیهان‌شناسی است بروید و ببینید اصل خلقت چگونه مراحل را طی کرده و به وضع کنونی رسیده است، پس چنین نیست که منابع نقلی دین تنها از اموری سخن بگویند که دست تجربه و علم طبیعی از آنها کوتاه باشد و به اصطلاح صرفاً به معارف کلامی بسنده کند (جوادی آملی، 1386، 132) و فراوانند از این دست آیات و روایاتی که مورد توجه دانشمندان علوم طبیعی نیز قرار گرفته و اتفاقاً منشا تحول نیز شده است.

دیگر این که سعادت اخروی انسان را نمی‌توان از سعادت دنیوی او تفکیک کرد و اصولاً تفکیک و جدا انگاری ساحت‌های مختلف انسان امکان‌پذیر نیست (خسروپناه، 1382، ص 92). چرا که حیات اخروی نتیجه حیات دنیوی است، لذا برای آماده‌سازی آخرت انسان‌ها باید دنیای آنها را نیز بر اساس ارزش‌های دینی آباد ساخت (نصری، 1387، ص 45). زیرا دین علاوه بر سعادت اخروی، برای سعادت دنیوی بشر نیز برنامه دارد (حسین زاده، 1378، 50) و آموزه‌های دین اسلام ناظر به همه ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان می‌باشد. دین اسلام، زندگی دنیوی انسان را هدایت و هرگونه دنیاگریزی را نفی می‌کند، زیرا هدف اصلی دین، تأمین سعادت دنیوی و اخروی است و در چگونگی سازماندهی دنیای مردم، نقشی مؤثر و در تأمین حیات معنوی و نجات آخرتی آنها سهم بسزایی دارد (جوادی آملی، 1380، 17). لذا هنگامی که متون دینی به شرح ویژگی‌های جهان

هستی از کرات آسمانی، زمین، گیاهان، حیوانات و خلقت انسان می‌پردازد؛ کاملاً علمی و دقیق سخن گفته و می‌توان در علوم مربوطه از آن بهره برد.

بنابراین حتی از دیدگاه حداقلی نیز می‌توان برای گزاره‌های دینی ظاهر و باطن قائل بود و برخی از گزاره‌ها را دارای بطون متعدد دانست و فهم عمیق‌تر از یک متن را ممکن دانست (سوزنجی، 1388، 257). دیگر این که اگر بپذیریم هدف دین تنها هدایت بشر است، این سوال مطرح می‌شود که آیا هدایت تنها مربوط به یک حیطه خاص از زندگی انسان است؟ یا هدایت امری ناظر به تمامی ابعاد وجود آدمی است؟ و لذا به آنچه به زندگی انسان مربوط می‌شود، (از جمله علوم انسانی) ارتباطی با هدایت انسان پیدا می‌کند؟ به تعبیر دیگر این سخن صحیح است که غرض دین فقط هدایت انسان است و بس. اما تمام سخن در این است که دامنه این هدایت تا کجاست؟ در این گونه مباحث غالباً بلافاصله این اشکال مطرح می‌شود که هدایت چه ربطی به علوم طبیعی دارد؟ شاید در یک نگاه ابتدایی بتوان پذیرفت که ارتباط هدایت انسان با علوم طبیعی کمتر از ارتباط با علوم انسانی یا لاقلاً برخی از علوم انسانی همچون اقتصاد و اخلاق باشد. اما دامنه این ارتباط را چه کسی تعیین می‌کند؟ آیا ما پیشاپیش می‌دانیم که چه مسئله‌ای مربوط به هدایت ما می‌شود و چه مسئله‌ای مربوط نمی‌شود؟ یا اتفاقاً برای دانستن همین مطلب نیازمند هدایت الهی هستیم؟ یعنی بسیاری از مباحث ممکن است در نگاه ابتدایی بی‌ارتباط با هدایت به نظر برسد اما ممکن است همین امر ظاهراً ساده و مادی امری باشد که در هدایت انسان دخیل است (همان، ص 258). بنابراین حتی با پذیرش رویکرد حداقلی نیز نمی‌توان علوم طبیعی و علوم انسانی را بی‌ارتباط با هدایت بشر دانست و از متون دینی انتظار نظریه‌پردازی در این خصوص را نداشت. هنگامی که امیرالمومنین ع می‌فرمایند: «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَقْدُونِي» (وسائل الشیعه، ج 15، 129) «هر سوالی می‌خواهید از من بپرسید قبل از این که مرا از دست بدهید»؛ یا مثلاً به توصیف ویژگی‌های طاووس می‌پردازند (نهج‌البلاغه) یا امام صادق ع در توحید مفضل به توصیف ویژگی‌های برخی حیوانات می‌پردازند، هرچند در مقام هدایت و نه مقام تبیین مسائل علوم طبیعی باشند؛ آن قدر دقیق سخن می‌گویند که بزرگ‌ترین اساتید و متخصصان علوم مربوطه را به تواضع و خشوع وامی‌دارند. پس حتی با پذیرش رویکرد حداقلی به دین، نیز می‌توان علوم اسلامی خصوصاً علوم انسانی اسلامی داشت.

3. رویکردهای معرفت‌شناختی

اندیشمندان مسلمان با اتخاذ مبانی معرفتی متفاوت، تعاریف مختلفی از علم را اتخاذ کرده‌اند. برخی تعریف مدرن از علم را پذیرفته و علم را به علم تجربی تقلیل داده‌اند. برخی با اتخاذ رویکردهای پست مدرن، علم را کاملاً فرهنگی و تحت تاثیر عوامل مختلفی مثل قدرت و اسطوره شمرده‌اند و برخی دیگر بدون حصرگرایی روش شناختی، علم را به معرفت یقینی مطابق با واقع یا هرگونه تلاش برای دستیابی به معرفت یقینی مطابق با

واقع تعریف نموده‌اند. رویکردهای فوق را می‌توان در سه دسته به شرح زیر قرار داد؛

الف) ماقبل تجربه‌گرایان: در این دیدگاه حس، عقل، شهود و وحی نیز به عنوان منابع معرفت به رسمیت شناخته شده و دانش علمی به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود. به لحاظ تاریخی، این دیدگاه با مراتب مختلف خود، تا قبل از غلبه نگرش پوزیتویستی به علم یعنی تا قبل از نیمه دوم قرن نوزدهم حضور فعال داشت. فیلسوفان نخست دوران روشنگری نیز با مبانی راسیونالیستی و عقل‌گرایانه، حوزه‌های مختلف معرفتی را در معرض نقد و داوری علمی قرار می‌دادند. اندیشمندان دنیای اسلام نیز با پذیرش مرجعیت وحی و عقل، عرصه‌های مختلف فرهنگ را در حوزه بررسی‌ها و نقادی‌های علمی قرار می‌دادند. علوم نقلی که در حاشیه حضور وحی، فرصت بروز و ظهور یافت، در قالب ابواب مختلف فقهی، بخش‌های مختلف هنجاری فرهنگ اسلامی را پوشش دادند. حکمت عملی در دنیای اسلام، با بهره‌وری از رهاوردهای عقل نظری و عملی در تقسیم‌بندی انواع جوامع، صور مختلف واقعیت‌های اجتماعی را در انواع گوناگون مدن جاهله قرار داده و فرهنگ آرمانی خود را در صورت مدینه فاضله که مدینه حکمت و عدالت است، جست‌وجو می‌کند (پارسانیا، 1389، 52). پیروان فلسفه صدرایی در این دسته جای می‌گیرند. از این منظر همه آن چیزی که اکنون تحت عنوان اندیشه یا تفکر اجتماعی مسلمین از آن یاد می‌شود، علم شمرده می‌شود. زیرا علوم انسانی می‌تواند از منابع معرفتی مختلف تغذیه نموده و نظریه‌های متنوع تجربی، عقلی و برخاسته از شهود را مطرح نماید.

ب) تجربه‌گرایان: در رویکرد پوزیتویستی، علم به معرفت تجربی آزمون‌پذیر تقلیل یافته، روش علمی و علم به حسب ذات خود مستقل از فرهنگ است. تأثیرات فرهنگ بر علم و تأثیرات علم بر بخش‌هایی از فرهنگ که غیر از علم است همواره بیرونی است، به این معنا که علم، هویت و شکل خود را همواره حفظ می‌کند و معارف غیر علمی درونی فرهنگ نیز هرگز هویتی علمی پیدا نمی‌کنند (همان، 47). پیروان این نظریه، عرصه علم و دین را کاملاً مستقل دانسته و علم اسلامی را غیر ممکن می‌شمارند. هر چند حضور دین در عرصه مقام گردآوری (که خارج از عرصه علم است)، ایجاد سوال یا الهام بخش افق‌های متفاوت را انکار نمی‌کنند (ملکیان، 1378 و سروش، 1370، 54). پیروان این جریان با موضع‌گیری جزمی در قبال نتایجی که از بحث‌های فلسفی ناشی می‌شود اساس اصطلاح جامعه‌شناسی اسلامی را نمی‌پذیرند. این گروه که در فضای فکری تجربه‌گرایان انتزاعی (که میلز در کتاب نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی از آنها یاد می‌کند) قرار دارند، علم را محض و بی‌طرف و به دور از مباحثات فلسفی و ایدئولوژیک می‌پندارند و حتی امکان وجود برداشت‌های جامعه‌شناسانه را بر اساس متون اسلامی انکار می‌کنند و در نهایت این برداشت‌ها را غیر مرتبط با جامعه‌شناسی به عنوان یک علم می‌دانند و از قبول تاثیر بینش‌های جهان‌شناختی و فلسفی و ایدئولوژیک در مطالعات جامعه‌شناسانه خودداری می‌ورزند و حال این که این دیدگاه قصور و ناتوانی خود را در دستیابی به هدف‌ها و اثبات مدعای

خود به اثبات رسانده است و ادبیات جامعه‌شناسی مشحون از مباحثی است که در رد تمایلات فلسفی ایشان به تحریر در آمده است (کچوئیان، 1372، 32). اغلب اندیشمندانی که تحت عنوان تجددگرا از آنها یاد کردیم در این دسته جای می‌گیرند.

ج) مابعد تجربه‌گرایان: از این منظر، علم همواره جزئی از فرهنگ بوده و در بیرون از فرهنگ، مقام و جایگاهی برای آن نمی‌توان تصور کرد و با این همه، علم، هویت و یا روشی مستقل از فرهنگ نیز نمی‌تواند داشته باشد. به بیان دیگر، علم، در روش و ساختار درونی خود، همواره متأثر از فرهنگ است. این دیدگاه به لحاظ تاریخی با افول رویکرد پوزیتویستی به علم در شرایط غیبت نگاه عقلانی و یا دینی به علم شکل گرفت. فیلسوفان پست مدرن نظیر فوکو، لیوتار، دریدا به رغم اختلافاتی که دارند، در هویت فرهنگی علم، اتفاق نظر دارند (پارسانیا، 1389، 49). این معنا از علم که در دامن فلسفه علم، از دهه 60 میلادی به بعد به طور جدی مطرح شد و در اندیشه‌های پست مدرن بسط و گسترش یافت، امکان جدیدی برای تصویر علم دینی و قدسی پدید آورد (همان، 22). این رویکرد ظرفیت طرح علوم انسانی اسلامی را ایجاد نموده و پیروانی نیز دارد. اما باید توجه داشت همان‌گونه که نگاه دینی نمی‌تواند در چارچوب تجربه‌گرایی علم مورد نظر خود را سازمان دهد و بازسازی کند در چارچوب دیدگاه‌های پست‌مدرن نیز به مقصد خود نمی‌رسد (همان، 36). برخی از اندیشمندانی که تحت عنوان تجددگرا یا تلفیقی از آنها یاد کردیم از جمله بیژن عبدالکریمی، محمدرضا تاجیک، محمد عابد الجابری، سید جواد طباطبایی و خسرو باقری در این دسته جای می‌گیرند.

4. رویکردهای روش‌شناختی

برخی از اندیشمندان مسلمان با پذیرش وحدت‌گرایی روش‌شناختی، برای علم تنها یک روش را پذیرفته‌اند. برخی از ایشان برای روش نقلی، برخی دیگر برای روش عقلی و دسته سوم تحت تاثیر علم مدرن، برای روش‌های تجربی اصالت قائلند. برخی دیگر اعتبار همه روش‌های تجربی، عقلی، نقلی و شهودی را به گونه‌ای تفکیک شده و متباین یا متداخل و مرتبط می‌پذیرند که دسته اول، کثرت‌گرایان تباینی و دسته دوم کثرت‌گرایان تداخلی نامیده می‌شوند.

الف) وحدت‌گرایی: از منظر وحدت‌گرایی روش‌شناختی، دانش بشری سنخیتی واحد و یکدست دارد و مشخصه آن نیز تجربی بودن آن است. بر این اساس دین از حوزه دانش بیرون است (باقری، 1387، 180). این دیدگاه که مبتنی بر دیدگاه پوزیتویستی به علم است عقل و وحی را به عنوان منابع معرفت به رسمیت نمی‌شناسد و حداکثر حضور دین در مقام گردآوری یا پیش‌فرض‌های علم را مطرح می‌نماید. از سوی دیگر اصالت نقلی‌ها را نیز می‌توان در این دسته جای داد. ایشان بر خلاف گروه نخست، تجربه و عقل را معتبر نمی‌شمارند و روش‌های استنباطی را برای تولید علم پیشنهاد می‌کنند.

بر مبنای فلسفه اسلامی نه اکتفا به عقل و تجربه و نه اکتفا به نقل، هیچ کدام منطقی و مورد قبول نیست (جوادی آملی، 1387). بنابراین وحدت‌گرایی روش‌شناختی خواه به معنای اصالت بخشیدن به روش‌های تجربی و خواه به معنای اصالت دادن به روش‌های نقلی، از منظر فلسفه اسلامی مورد قبول نخواهد بود.

ب) کثرت‌گرایی تبیینی: کثرت‌گرایی روش‌شناختی تبیینی حاکی از آن است که معرفت بشری بافتی یکدست ندارد و پاره‌های مختلف معرفت از یکدیگر مستقل هستند. از این منظر معرفت دینی نیز گونه‌ای از معرفت به شمار می‌آید اما با معرفت علمی تبیین و تغایر دارد (باقری، 1387، 181). ثمره تلخ این رویکرد و جداانگاری دو حوزه علم و دین، تاکید بر سهم علم در هدایت و مدیریت زندگی بشر و کنار نهادن سهم دین در این عرصه است، زیرا پیشرفت و شکوفایی علوم جدید جای تردید و انکار ندارد و فربهی علم به معنای به‌حاشیه رانده شدن و انزوای هر چه بیشتر دین از عرصه زندگی بشر تفسیر شده (جوادی آملی، 1387، 14) که به معنای عرفی شدن جامعه می‌باشد.

قائلین به این رویکرد به جای بازخوانی و رجوع مکرر به فرهنگ و دین، ناگزیر به بازسازی و تغییرات ساختار شکنانه دین و فرهنگ خود روی خواهند آورد که موجب شکل‌گیری فرهنگی سکولار و دنیوی و ارائه تفسیر جدیدی از دیانت است که به صورت دینی سکولار در آمده است. دین سکولار به جای این که نیازهای عصر و محیط خود را با روش اجتهادی پاسخ دهد و در جهت دینی کردن عصر خود گام بردارد ذخیره‌های فرهنگی امت اسلامی را در خدمت عرف دنیوی بشر امروز قرار می‌دهد (پارسانیا، 1389، 35). بسیاری از جامعه‌شناسان در عرصه علم کاملاً تجربه‌گرا و در عرصه شخصی و خصوصی کاملاً دیندار بوده و تلاش می‌کنند با تفکیک عرصه‌های فوق به مسائل اعتقادی خویش پاسخ گویند.

ج) کثرت‌گرایی تداخلی: در کثرت‌گرایی تداخلی نظر بر آن است که دانش بشری، حوزه‌های مختلفی دارد؛ اما این حوزه‌ها در عین تفاوت و اختلاف، مرزها و مناطق مشترکی نیز دارند (باقری، 1387، 203). ابزارهای معرفت با توجه به قوای ادراکی انسان در یک تقسیم کلی عبارتند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب (جوادی آملی، الف، 1386، 297) و بر اساس آن چهار راه برای دست‌یابی به شناخت وجود خواهد داشت که عبارتند از الف) حس، ب) عقل، ج) تهذیب و تزکیه و د) کتاب منیر و وحی (همان، 216). از دیدگاه فلاسفه اسلامی معرفت از منابع و ابزار متنوعی بهره می‌برد که هر یک به سطحی از واقعیت معطوف بوده و به تبیین همان سطح می‌پردازد و بر اساس آن نظریه‌های متنوعی کشف خواهند شد که نسبت به منبعی که از آن بهره برده‌اند از عمق و سطح متفاوتی برخوردارند. هر دسته از این نظریه‌ها از منبع و ابزار متناسب با خود برخاسته و به وسیله نفس‌الامر مناسب خود نیز مورد آزمون قرار خواهند گرفت. راه‌های متعدد و متناقض ارائه شده برای اسلامی سازی، ایرانی سازی یا بومی سازی علوم انسانی، از این منظر قابل بازسازی و تجمیع است که در این

نوشتار به دنبال آن هستیم.

5. راه‌حل‌های تولید علم

وارداتی بودن علم مدرن، آن هم به صورت منفعلانه که موجب تقلید و عدم خلاقیت شده از یک سو و ناکارآمدی آن در بسیاری از عرصه‌ها مورد وفاق اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان است. راه‌حلهایی که برای خروج از این مسئله پیشنهاد شده است را می‌توان در شش دسته قرار داد. برخی به کارگیری علم مدرن، انباشت و تکامل آن را پیشنهاد می‌کنند. برخی تهذیب و تصحیح علم مدرن را متناسب با فرهنگ بومی یا متون دینی در دستور کار خویش قرار می‌دهند. برخی دیگر کنار نهادن علم مدرن و اتخاذ روش‌های استنباطی را مطرح می‌کنند. برخی دیگر تا سیس علم جدید بر مبنای فلسفه اسلامی و سرانجام دسته آخر بازتولید میراث علمی جهان اسلام را پیشنهاد می‌کنند. راه‌حل‌های دانشجویانه فوق از سوی اندیشمندان مختلف با رویکردهای متفاوت و در مواردی متناقض مطرح شده‌اند و بر مبنای خود نا سازگار و غیر قابل جمع می‌باشند. اما بر مبنای حکمت صدرایی این راه‌حل‌ها را می‌توان بازسازی و تجمیع نمود که در این بخش به طرح، دسته‌بندی و بازسازی آن پرداخته‌ایم.

الف) انباشت و تکامل

برخی به جای پذیرش بی‌چون و چرای جامعه‌شناسی موجود، می‌کوشند به شیوه‌های گوناگون بر برخی از ضعف‌های معرفت‌شناختی یا جامعه‌شناختی آن چیره آیند و چشم‌اندازهای آن را برای انطباق بیشتر با زمینه‌های موجود گسترش دهند؛ اینان به گونه‌ای از علوم اجتماعی متناسب می‌اندیشند که در فرایند نهادینه شدنش به طور خود به خود با زمینه‌های اجتماعی سازگاری پیدا کند و بنابراین نیازی به یک طرح برای بومی‌سازی (قانعی‌راد، 1389، 136) یا اسلامی‌سازی وجود ندارد. غلام‌عباس توسلی، مسعود چلبی، محمد عبداللہی، یوسف اباذری، تقی‌زاده داوری و سارا شریعتی در این دسته جای می‌گیرند.

از این منظر، علوم نه فقط درون‌زا که محصول انباشت تاریخی دانش بشری است. علم، هر چند گاهی پایتخت عوض می‌کند. زمانی پایتخت علم، بغداد، شام و اسکندریه بود و امروز، نیویورک، پاریس و لندن است؛ اما نمی‌توان برای علوم‌شناسنامه زد، ملیت قائل شد و به تبارش بی‌توجه ماند. اگر رویکرد ملی، فرهنگی یا دینی را معیار قرار دهیم، به تعداد ملیت‌ها، فرهنگ‌ها و دین‌ها، می‌توان جامعه‌شناسی داشت. در حالی که امروز بیش از هر زمانی ضرورت دارد از علوم، ملیت‌زدایی کنیم. از سوی دیگر، ضمن تکیه بر بدنه واحد علوم اجتماعی، نباید فراموش کرد که جهان اجتماعی، جهان سلطه و مبارزه علیه سلطه است. بنابراین نمی‌توان معصومانه این سلطه را نادیده گرفت و از نوعی علم خنثا، ناب و جهانی، علمی بی‌پیوند با قدرت و منفعت و یا به تعبیری دیگر، از نوعی «نرمالیت» در علوم اجتماعی دفاع کرد. برای این که بتوانیم در سلسله مراتب علمی، از

موقعیت فرودستی و حاشیه‌ای درآییم و به نابرابری در تولید و توزیع و مصرف علوم پایان بخشیم، باید در نوک هرم، که جایگاه تولیدکنندگان است، مشارکت کنیم. برای این کار، به جای آن که از وحدتی دفاع کنیم که در آن سهیم نیستیم، ضرورت دارد با تملک تاریخ و فرهنگ و جامعه خود، از موقعیت «موضوع مورد مطالعه»، به موقعیت «مُحَقِّق» دست یابیم، تا بتوانیم در تولید نظری، در چند زبانه کردن علوم اجتماعی و در تکثر رویکردها مشارکت کنیم. برای تحلیل جامعه خود، به دیگران وکالت ندهیم، مستعفی نباشیم و خود را در تصویر و تحلیلی که از ما داده می‌شود محبوس نکنیم (شریعتی، 1386).

این رویکرد مبتنی بر تجربه‌گرایی و وحدت‌گرایی روش شناختی است که با نقدهای جدی مواجه است. از سوی دیگر پذیرش رویکرد انباشتی به معنی به کارگیری علوم اجتماعی با هدف مشارکت در تولید علم، بی‌توجهی به زمینه‌های اجتماعی و مبانی معرفتی علوم غربی و پیامدهای فرهنگی آن است و حال این که اتخاذ مبانی اسلامی است که موجب شکل‌گیری رویکردهای متفاوت و مهیا شدن بستر خلاقیت و تولید است. بنابراین رویکرد انباشتی هنگامی که اولاً با آگاهی کامل از بستر اجتماعی شکل‌گیری علوم و مبانی معرفتی موثر بر آن باشد؛ ثانیاً اخذ علم از غرب، آگاهانه، فعال و گزینشی و به دور از هرگونه تقلید، بهت و حیرت صورت گیرد؛ منطقی و قابل قبول است.

(ب) تهذیب و تصحیح

راه حل دوم، برای تولید علم دینی، رفع مشکلات آن علم از طریق طرح انتقادهای بنیادین و مواجهه فعال و خلاق است. این راه حل که تهذیب و تصحیح نامیده می‌شود می‌تواند با معیارهای دینی صورت گیرد؛ یعنی علم مدرن، با نظر به اندیشه اسلامی از ناخالصی‌ها و انحرافات پیراسته شود و احتمالاً بخش‌هایی نیز به آن افزوده شود (باقری، 1387، 234). از این منظر علم اسلامی یعنی مبانی، رویکرد، روش و غایت علم، بر اساس بینش‌های اسلامی، تصحیح یا تهذیب گردد، به مقتضای کتاب و سنت، مسائلی به آن افزوده شود، سیر و سلوک این علم با معارف اسلامی توجیه شده باشد. این علم که مراحل تصحیح، تهذیب، تکمیل و توجیه را طی کرده باشد را می‌توان علم اسلامی خواند (میرسپاه، 1383، 212). نقیب العطاس، اسماعیل الفاروقی، علی‌اکبر میرسپاه و برخی از پژوهشگران پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در این دسته جای می‌گیرند.

برخی دیگر تهذیب و تصحیح با معیارهای فرهنگی و اجتماعی را پیشنهاد می‌کنند. پیروان جامعه‌شناسی ایرانی از جمله تقی آزاد و جلالی‌پور را می‌توان در این دسته جای داد. تقی آزاد به جای بومی‌سازی، تقویت جامعه‌شناسی موجود و رفع مشکلات آن را توصیه می‌کند و در عین حال تکوین پارادایم‌های ایرانی را ضروری می‌داند و از انتقاد بنیادی از جامعه‌شناسی سخن می‌گوید. جلالی‌پور نیز جریان اصلی جامعه‌شناسی را غیر ایدئولوژیک و راهگشا برای حل مشکلات جامعه ایرانی می‌داند البته به شرطی که برخوردی فعال و خلاق با نظریه‌های

جامعه‌شناختی صورت گیرد؛ زیرا به عقیده وی در این صورت می‌توان انتظار پیدایش یک مکتب ایرانی را داشت (جلایی‌پور، 1386). برخی نیز معتقدند که طی مراحل تهذیب بدون تأسیس علم جدید منطقاً امکان ندارد؛ یعنی علم اسلامی مذکور هرچند شباهت‌هایی با علم غربی دارد، اما تفاوت‌های چشمگیری نیز خواهد داشت (میرسپاه، 1383، 216).

بنابراین اگر منظور از تهذیب، تلفیق گزاره‌هایی از علوم غربی با گزاره‌هایی از متون دینی باشد، نتیجه‌ای جز یک علم التقاطی و ناکارآمد نخواهد داشت؛ زیرا این گزاره‌ها از مبانی متفاوت و در بسیاری موارد متناقض سیراب شده و قابل جمع نمی‌باشند. اما اگر تهذیب از مبنا آغاز شده و به تولید علمی جدید منجر شود یا تهذیب در مورد علمی که از حیث مبانی با مبانی دینی سازگار بوده و یا حداقل ناسازگار نباشد؛ صورت گیرد، قابل پذیرش خواهد بود.

ج) استنباط

منظور از استنباط، استخراج مضامین و مدالیل گزاره‌های دینی با تکیه بر مبانی و قواعد برآمده از خود متون دینی یا ضوابط برگرفته از عقل ضروری و یا کاشف‌های دیگری که در شرع امضا شده‌اند؛ می‌باشد (عابدی شاهرودی، 1385، 56). از این منظر علم دینی کاملاً اکتشافی و البته تنها محل اکتشاف آن، متون دینی است (نصیری، 1381) یا حداقل اصول و کلیات آن از متون دینی استخراج می‌شود (باقری، 1387، 212). پیروان این نظریه، استخراج علوم طبیعی و انسانی از متون معتبر دینی را تنها راه تولید علم دینی دانسته و بسیاری از مخالفت‌ها با طرح بحث علم دینی ناظر به این رویکرد است. مهدی نصیری نویسنده کتاب اسلام و تجدد و محمد مهدی میرباقری رئیس فرهنگستان علوم اسلامی، در این دسته قرار می‌گیرند. از این منظر انسان فاقد چنین توانایی بوده که مستقل از وحی و با اتکا به تجربه و آزمون و کشف شخصی، معیشت خود را سامان دهد (نصیری، اسلام و تجدد، ص 45). بنابراین علم زمانی به دینی بودن متصف می‌شود که بتوان به صورت منطقی نسبت آن را با وحی معلوم کرد (میرباقری، 1387، 150) و البته این به معنی نقلی شدن همه علوم نیست بلکه به این معنی است که منطبق علوم و حجیت آنها باید به تأیید نقل برسد (میرباقری، 1387، 116).

هر چند نظریه مذکور از علوم انسانی موجود به عنوان یک علم استغنا می‌جوید (کچوئیان، 31) و با انتقادات فراوانی روبرو است (ملکیان، 1387؛ سوزنچی، 1388، 202 و 219 و باقری، 1387، 214) و برخی معتقدند که در متون مقدس دینی و مذهبی، مواد خام لازم برای پدید آوردن علم دینی وجود ندارد (ملکیان، 1379، 12)؛ اما توجه به نکاتی به شرح ذیل ضروری است:

1. نفس برداشت‌های جامعه‌شناسانه از متون اسلامی و خصوصاً قرآن کریم در جای خود مورد قبول و

راهگشااست (کچوئیان، 1372، 31)؛

2. باید متون دینی را بررسی نمود تا روشن شود چه حجمی از متون دینی مربوط به عرصه علوم طبیعی یا علوم انسانی است. مهدی گلشنی بر این باور است که بیش از هفتصد آیه از آیات قرآن کریم مربوط به علوم طبیعی است. با مروری اجمالی بر آیات می توان ادعا نمود که آیات مربوط به علوم انسانی به مراتب بیش از این است؛
3. از گزاره های هنجاری متون دینی که بخش اعظم گزاره های دینی را تشکیل می دهد، می توان در مباحث توصیفی و تبیینی جامعه شناسی اسلامی نیز استفاده کرد، چرا که این گزاره ها می تواند به طور غیرمستقیم، مطالبی را درباره واقعیت های این جهان بازگو کند (رجبی، 1389، 9)؛
4. می توان به ارزش های دینی تو سل جست و بر اساس آنها به نقد ارزشی او ضاع اجتماعی موجود و ارائه راهکارهایی برای تحقق وضعیت مطلوب پرداخت (بستان، 1388، 25)؛
5. این موضوع قابل انکار نیست که در متون دینی گزاره هایی هرچند اندک در عرصه علوم انسانی وجود دارد، که شرح و بسط آن گزاره ها از یک سو و به کارگیری آنها در عرصه تجربه از سوی دیگر می تواند نظریه ها و حوزه های علمی جدیدی را موجب شود. این همان کاری است که عالمان علم اصول با روایت «و لا تنقض الیقین بالشک» کردند. به طوری که شرح و بسط همین یک گزاره، بخش های مفصلی از علم اصول فقه را به خود اختصاص داده است. متون مربوط به تفسیر اجتماعی را می توان در این دسته جای داد؛
6. برخی اشکال کرده اند که این دسته از نظریه ها، حتی اگر قابل دست یابی باشد برای دانشمندان غیرمسلمان قابل پذیرش نیست، مگر این که با روش تجربی تبیین شود و در این صورت هم نقش دین به مقام گردآوری تقلیل یافته است (ملکیان، 1379، 14) و حال این که بسیاری از نظریه های جامعه شناسی برای اندیشمندان سایر مکاتب جامعه شناسی معتبر و قابل پذیرش نیست (ابطحی، 22) چون اختلاف در مبانی و رویکرد وجود دارد. دیگر این که پذیرش یا عدم پذیرش جامعه علمی قادر به خدشه در محتوای علم نخواهد بود؛
7. ملاک صدق و کذب یا اعتبار سنجی نظریه های استنباطی در گرو رعایت معیارهای روش شناسی اجتهادی (بستان، 1391، 94) و نه روش تجربی است و ورود این گونه نظریه ها به عرصه تجربه به عنوان موجد و بررسی ابعاد آن صورت می گیرد؛
8. استنباط فر ضیه یا نظریه های علمی از متون دینی به هیچ وجه به معنی غیر قابل نقد بودن آن نیست. همان طور که علوم دینی مثل فقه، تفسیر و کلام در طول تاریخ، دارای رویکردهای متفاوتی بوده و هر یک رویکردهای دیگر را مورد نقد و بررسی قرار داده است؛

9. و سرانجام این که رویکرد استنباطی به معنی اکتفا به نقل و کنار گذاشتن سایر منابع معرفتی مثل عقل و تجربه قابل پذیرش نیست. بنابراین رویکرد استنباطی تنها بخشی از علوم انسانی را در بر می‌گیرد و بخش‌های دیگر با روش‌های تجربی و عقلی قابل دست‌یابی است. از این منظر طرد و نفی علوم انسانی غربی بی‌معناست و رویکردهای تلفیقی مورد توجه است.

د) تأسیس

ناقدین علوم انسانی به درستی، بخش اساسی انتقادات خود را در محدوده مبادی این علوم طرح کرده‌اند، چرا که تأمین‌کننده بخش اصلی مبادی این علوم به طور اخص و هر علمی به طور اعم، دیدگاه‌های فلسفی و جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌باشند و از این رو با جرات تمام می‌توان گفت که اگر علوم انسانی و اجتماعی به معنای اخص آن زادگاهی غیر از غرب و تمدن غربی داشت یقیناً صورت دیگر و محتوای متفاوتی می‌یافت (کچوئیان، 32). نه تنها علوم انسانی حتی علوم طبیعی هم اگر در جوامع اسلامی رشد می‌کرد و از فرهنگ مسلمین تغذیه می‌نمود کاملاً امکان داشت که غیر از آن باشد که الان هست (سروش، 1370، 54) و حال این که دانشگاه ما به مبانی متافیزیکی علم، که نقش مفروضات و بدیهیات اولیه را برای علم‌گرایی ایفا می‌کند و با تغییر آن، کل پیکره علم می‌تواند دستخوش تغییر قرار گیرد؛ بی‌توجه است (افروغ، 1383، 84).

اما باید توجه داشت که مراد از تأسیس علوم انسانی مبتنی بر مبانی اسلامی، تقلیل نقش دین در مقام گردآوری و پیش‌فرض‌ها آنگونه که برخی می‌گویند (سروش و خسروباقری) نیست. بلکه دخالت مبانی در همه مراحل تحقیق یعنی انتخاب مسئله، فرضیه‌سازی و آزمون فرضیه‌ها (کچوئیان، 34) مورد نظر است. جامعه‌شناسی اسلامی بر ارکانی استوار است که جامعه‌شناسی انسان محور را به یک جامعه‌شناسی خدا محور (اژدری‌زاده، 1389، 81) و متفاوت تبدیل می‌کند. البته نقد علوم انسانی غربی مقدمه تأسیس علم جدید است؛ زیرا علم زیر تیغ نقد به دنیا می‌آید (تقی‌آزاد، 1383، 35). یعنی رویکرد تاسیسی نیز طرد و نفی علوم غربی را بر نمی‌تابد و فراگیری آن با رویکرد انتقادی را ضروری می‌شمارد. تأسیس علوم به این معنی در تاریخ علم مصادیق فراوانی دارد و بسیاری از مکاتب جامعه‌شناختی غرب نمونه‌ای از آن است. رویکرد تبیینی دورکیم مبتنی بر فلسفه اثباتی کنت، رویکرد تفسیری وبر مبتنی بر فلسفه دیلتای، رویکرد مکتب کنش متقابل نمادین مبتنی بر فلسفه پراگماتیسم، رویکرد انتقادی مکتب فرانکفورت مبتنی بر فلسفه مارکس از آن جمله است.

بنابراین علوم انسانی از منظر فلسفه اسلامی که در زمره علوم عملی قرار دارد؛ باید مبانی خود را از علوم نظری اخذ نماید. البته نگارنده توجه دارد که اندیشمندان در اغلب موارد به مبانی خود توجه نداشته و با اتخاذ ناآگاهانه مبانی از فضای علمی موجود در پاسخ به مسائل علمی و اجتماعی دست به نظریه‌پردازی می‌زنند. اما اخذ آگاهانه مبانی و تأسیس علم جدید آن گونه که بستان می‌گوید نیز ممکن است. از این منظر می‌توان با

فراگیری علوم انسانی مدرن، کالبد شکافی عناصر و ارکان و شناسایی مبانی آن، مبانی اسلامی را تدوین و بر اساس آن دست به مهندسی معکوس زد (بستان، 1392). به هر حال تا سیس علم جدید نیز به هیچ وجه به معنی طرد و انکار و عدم استفاده از علوم موجود نیست.

ه) بازتولید میراث

یکی دیگر از راهکارهای تولید علم، توجه به میراث علمی جهان اسلام و ایستادن بر دوش گذشتگان است. تقی آزاد می‌گوید: برای پرداختن به حال باید به گذشته بنگریم و حال این که ما از میراث علمی جهان اسلام بی‌اطلاع هستیم و قدر دانشمندان و انرژی‌هایی که صرف شده را نمی‌دانیم (آزاد ارمکی، 1383، 40). دانشگاه ما نیز به ویژه در حیطه علوم انسانی با زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی ایران بیگانه است (افروغ، 1383، 79). آنقدر که دانشجویان ما با اندیشمندان غربی آشنایی دارند با اندیشمندان جهان اسلام ندارند. کتاب‌های اندیشمندان مسلمان به ندرت تجدید چاپ، ترجمه و عرضه می‌شود؛ زیرا معرفی در این عرصه صورت نمی‌گیرد و در نتیجه تقاضایی وجود ندارد.

برخی بر این باورند که چیزی به نام علم دینی تا کنون محقق نشده و مصداق ندارد (ملکیان، 1379، 16) و حتی آنچه تحت عنوان فلسفه یا عرفان اسلامی از آن یاد می‌شود در واقع فلسفه یا عرفان مسلمین است (میرباقری). برخی دیگر علوم مذکور را در زمره علوم اسلامی به شمار آورده اما معتقدند علوم انسانی اسلامی نداشته‌ایم هر چند تولید چنین علمی ممکن است. اما با واکاوی میراث علمی جهان اسلام می‌توان ادعا نمود که علوم انسانی اسلامی وجود داشته و در عرصه فهم، تبیین و اداره اجتماع به کار گرفته می‌شده است. البته روشن است هنگامی که از منظر علم مدرن و مفاهیم آن به میراث می‌نگریم علوم انسانی نمی‌یابیم؛ اما اگر از منظر خود میراث به واکاوی میراث بپردازیم خواهیم دید که اندیشمندان مسلمان به مسائل و پدیده‌های اجتماعی توجه داشته و در تبیین و تفسیر آن دست به نظریه‌پردازی زده‌اند. بنابراین پرداختن به میراث نه فروافتادن در دام بدویت که دست‌یابی به ذخیره‌ای غنی از معدن علم است. البته این به معنای بازگشت به گذشته و دست برداشتن از پیشرفت‌های علمی معاصر نخواهد بود.

البته مراجعه به میراث با رویکردها و روش‌های متفاوتی صورت گرفته است. برخی معتقدند در احیای میراث نباید به روزگار گذشته رفت بلکه باید آن اندیشمندان را به روزگار خودمان بیاوریم؛ یعنی آنها را به حوزه نظام فکری یا پارادایمی معاصر بیاوریم و بازسازی کنیم. در این صورت فارابی، ابن‌سینا و ابن‌خلدون جدید خواهیم داشت (تقی آزاد، 1383، 33). اگر این بازسازی به معنی مواجه نمودن اندیشمندان گذشته با مسائل جدید و استخراج پاسخ از منظر ایشان باشد مورد قبول است اما اگر تفسیر مدرن از متون علمی گذشتگان باشد، با نقدهایی مواجه است. به هر حال، رویکردهای زیر در میراث علمی جهان اسلام قابل

شناسایی و استفاده در تولید علوم انسانی اسلامی است:

1. **رویکرد وحیانی:** منظور از رویکرد وحیانی، عصر نبوی است که 23 سال ابتدای صدر اسلام را در بر می‌گیرد. در این رویکرد می‌توان از روش‌های استنباطی در تولید علم بهره برد.
2. **جریان حدیثی:** در دوره غیبت، شاهد شکل‌گیری جریان‌های هستیم که در عرصه اجتماعات با روش‌های حدیثی سخن می‌گوید. در بازتولید این جریان بدون آن که بخواهیم به متون حدیثی بسنده نماییم، می‌توانیم از روش‌های استنباطی و تاریخی در تولید علم بهره ببریم. منابع روایی خصوصاً مباحث مربوط به اجتماع در این دسته جای می‌گیرد.
3. **جریان تفسیری:** تفسیر جریان مستقلی در عرض سایر جریان‌ها به شمار نمی‌آید؛ زیرا تفسیر متون دینی با رویکردهای فلسفی، عرفانی، کلامی، فقهی و حدیثی صورت می‌گیرد. شکل‌گیری تفاسیر اجتماعی به ویژه در یک قرن اخیر، مثل تفسیر سید قطب و علامه طباطبائی، منبع و روش‌هایی برای تبیین و تفسیر پدیده‌ها و مسائل اجتماعی پدید آورده است.
4. **جریان فلسفی:** فلسفه اسلامی با رویکردهای مشائی، اشراقی و صدرایی با روش برهانی به مطالعات اجتماعی پرداخته است. حکمت عملی با سه‌گرایش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن متون مهمی در زمینه مباحث اجتماعی پدید آورده است که تحت عنوان علم مدنی از آن یاد می‌شود. علم مدنی فارابی، کتب فلسفه سیاست، کتب اخلاقی که با رویکرد اجتماعی تدوین شده‌اند مثل تهذیب الاخلاق مسکویه و اخلاق ناصری در این دسته جای می‌گیرد.
5. **جریان عرفانی:** جریان‌های عرفانی با نگاهی ویژه به انسان و اجتماع و در عرض فلسفه، نیز متون قابل توجهی در خصوص مسائل و پدیده‌های اجتماعی پدید آورده است که می‌توان در تولید علوم انسانی از آن بهره برد. آثار رنه گنون مبتنی بر مبانی ابن عربی بوده و در این دسته جای می‌گیرد.
6. **جریان‌های کلامی:** جریان‌های کلامی با گرایش‌های اشعری، اعتزال و تشیع، نیز در عرض فلسفه و عرفان، رویکرد دیگری است می‌توان در عرصه مباحث اجتماعی و تولید نظریه به بازخوانی و بازتولید آن پرداخت. علم عمران ابن خلدون، نمونه‌ای از یک جامعه‌شناسی با رویکرد کلامی اشعری است.
7. **جریان فقهی:** فقه اجتماعی و سیاسی که در ادامه فلسفه سیاست قرار دارد؛ با رویکردهای اصولی یا اخباری یکی دیگر از بخش‌های میراث علمی جهان اسلام است که در عرصه مباحث اجتماعی ظرفیت‌های فراوانی ایجاد نموده است.
8. **جریان گزارش‌گری:** جریان گزارش‌گری که به دو شاخه تاریخی و تک‌نگاری یا سفرنامه تقسیم می‌شود بیشتر رویکردی توصیفی دارد و داده‌های تاریخی فراوانی برای ارائه تحلیل‌های اجتماعی در اختیار ما

می‌گذارد. تاریخ طبری و مسعودی و سفرنامه ابن بطوطه و ابن فضلان در این دسته جای می‌گیرد.

9. **جریان‌های خطابی:** جریان‌های خطابی که با روش‌های اقناعی و با هدف ترویج شکل گرفته است در ادامه رویکردهای قبلی و به دلیل پیامدهای اجتماعی مورد توجه است. سیاست‌نامه‌ها، اندرزنامه‌ها، شریعت‌نامه‌ها، فتوت‌نامه‌ها و سایر متون خطابی و ادبی در این دسته جای می‌گیرد.

رابطه جریان‌های فوق

جریان‌های نه‌گانه فوق در دو رابطه عرضی و طولی با یکدیگر قرار دارند. فلاسفه مسلمان علم را به دو دسته کلی نظری و عملی تقسیم نموده‌اند. علم یا حکمت نظری علمی را در بر می‌گیرد که قوام موضوع آنها ارتباطی با اراده و آگاهی انسان ندارد و علم یا حکمت عملی علمی را در بر می‌گیرد که قوام موضوع آنها وابسته اراده و آگاهی انسان است. فلسفه، عرفان و کلام در دسته اول و اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تحت عنوان کلی علم مدنی و همچنین فقه در دسته دوم قرار می‌گیرند. دو نوع رابطه طولی و عرضی میان این علوم برقرار است. علوم نظری در عرض یکدیگر و علوم عملی در طول علوم نظری قرار دارند به این معنی که مبانی خود را از علوم نظری می‌گیرند. اما برخی علوم عملی مثل فقه سیاسی نیز در طول برخی دیگر از همان دسته مثل فلسفه سیاست قرار دارند و این رابطه طولی نه به معنی اخذ مبانی که به معنی این است که فقه سیاسی در امتداد و استمرار فلسفه سیاست قرار داشته و بخشی از آن محسوب می‌شود. بخش‌هایی دیگر از معرفت نیز وجود دارد که هر چند به دلیل اتخاذ روش خطابی علم نامیده نمی‌شوند اما با هدف ترویج در طول سایر علوم قرار دارند (پارسانیا، 1387)؛ زیرا خطابه گفتارهای اقناعی برای جلب یا انصراف توده مردم از عقیده‌ای مفید است (ابن خلدون، مقدمه). بنابراین رویکردهای یاد شده هرچند از ظرفیت‌های متفاوتی برخوردار بوده از روش‌های متفاوتی بهره می‌برند اما در یک نظام طبقه‌بندی منسجم با یکدیگر در تعامل و ارتباط بوده و با وجود رویکردهای مختلف، تحت عنوان کلی علم اسلامی قرار می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

در عصر کنونی که بیش از دو میلیون نفر دانشجوی علوم انسانی با حمایت‌های دولتی و رسمی، به فراگیری علوم انسانی غربی اشتغال دارند؛ لازم و مناسب است عده‌ای نیز پس از فراگیری علوم انسانی برای بومی‌سازی، یا اسلامی‌سازی بکوشند. این کوشش می‌تواند از راه‌های انباشت و تکمیل، تهذیب و تصحیح، استنباط، تأسیس و بازتولید میراث علمی جهان اسلام صورت گیرد. به خلاف نظر برخی که ضرورت ملیت‌زدایی از علم را مطرح می‌نمایند، این تلاش حتی اگر به تولید علوم انسانی اسلامی منجر نشود، در رشد و پویایی علوم انسانی موجود تاثیر مثبت خواهد داشت.

دیگر این که اولاً ما در تولید علوم انسانی اسلامی در ابتدای راه نیستیم و میراث علمی جهان اسلام ظرفیت‌های بالقوه و بالفعل فراوانی برای نظریه‌پردازی در عرصه علوم انسانی دارد. ثانیاً اسلامی‌سازی به معنای طرد و نفی علوم

موجود نیست. مسلمانان همواره در طول تاریخ، طالب علم بوده و به داد و ستد علمی با سایر ادیان و حتی مشرکین و کفار می‌پرداخته‌اند. در شرایط کنونی هم نه علم‌آموزی از غرب که تقلید محض مورد مذمت واقع می‌شود.

منابع

1. ازدری زاده، حسین، «مبانی هستی‌شناسانه جامعه‌شناسی اسلامی»، دوفصلنامه علمی تخصصی اسلام و علوم اجتماعی، س 2، ش 3، بهار و تابستان 1389، ص 55 - 85.
2. افروغ، عماد، وجوه نرم‌افزاری علم و آسیب‌شناسی دانشگاه، در: درآمدی بر آزاد اندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، دبیرخانه نهضت آزاد اندیشی، قم، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، 1383، ص 55 - 88.
3. آخوندی، محمدباقر، مفاهیم اجتماعی در قرآن بر اساس تفسیر راهنما، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) قم، 1389.
4. آزاد ارمکی، تقی، علل و موانع فرهنگی اجتماعی تولید علم در ایران، در: درآمدی بر آزاد اندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، دبیرخانه نهضت آزاد اندیشی، قم، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، 1383، ص 25 - 41.
5. باقری نصر آبادی، علی، سیری در اندیشه اجتماعی شهید آیت الله مطهری، چ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1380.
6. باقری، خسرو، هویت علم دینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چ دوم، 1387.
7. بوستان، حسین، جامعه‌شناسی اسلامی، به سوی یک پارادایم، فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، س 15، ش 61، زمستان 1388، ص 7 - 28.
8. -----، نظریه‌سازی دینی در علوم اجتماعی با تطبیق بر جامعه‌شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1392.
9. پارسانیا، حمید، جزوه درس اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، 1386.
10. -----، جزوه درس روش‌شناسی اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، 1387.
11. -----، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا، 1389.
12. جلائی‌پور، حمیدرضا، دفاع از ابعاد جهانی جامعه‌شناسی: نقد علوم اجتماعی بدون قطب‌نما در ایران، همایش علم بومی و علم جهانی امکان یا امتناع، انجمن جامعه‌شناسی ایران، 1386.
13. جوادی آملی، عبدالله (الف)، معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم، چ 4، 1386.
14. -----، عبدالله، انتظار بشر از دین، قم، موسسه نشر اسراء، چ اول، 1380.
15. -----، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم: احمد واعظی، اسراء، قم، 1386.

16. حسین زاده، محمد، دین شناسی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
17. خسروپناه، عبدالحسین، گستره شریعت، قم، دفتر نشر معارف، تابستان ۱۳۸۲.
18. رجبی، محمود و بستان، حسین، «مبانی ارزش‌شناختی جامعه‌شناسی اسلامی»، دوفصلنامه علمی تخصصی اسلام و علوم اجتماعی، س 2، ش 2، بهار و تابستان 1389، ص 7 - 23.
19. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی، موسسه فرهنگی صراط، 1375.
20. سروش، تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق صنعت و علم انسانی، سروش، تهران، 1370.
21. سوزنچی، حسین، معنا امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، 1388.
22. شریعتی، سارا، یک جامعه‌شناسی برای یک جهان؟ یک مسئله‌شناسی دوگانه، همایش علم بومی و علم جهانی امکان یا امتناع، انجمن جامعه‌شناسی ایران، 1386.
23. عابدی شاهرودی، علی، نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین، در علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش سید حمید رضا حسنی و همکاران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، 1385.
24. فیاض، علی، «درآمدی روشمندان بر چارچوب‌های نظری جامعه‌شناسی اسلامی»، ترجمه مهشید صفایی، کتاب نقد، ش 34، ص 213 - 243.
25. قانع‌راد، محمدمامین، «مرور انتقادی بر تلاش‌های ایرانی برای توسعه جامعه‌شناسی‌های دگرواره»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره یازدهم، ش 1، بهار 1389، ص 124 - 158.
26. کچوئیان، حسین، «بحثی در باب علوم انسانی، با تکیه بر جامعه‌شناسی اسلامی»، رشد آموزش علوم اجتماعی، زمستان 1372، شماره 18، ص 29 - 35.
27. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، طرح نو، تهران، 1375.
28. _____، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت فرآیند تفسیر وحی، طرح نو، تهران، 1375.
29. ملکیان، مصطفی (1378)، «تاملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه‌ها»، مجله نقد و نظر، ش 19 و 20.
30. _____، (1379)، «امکان و چگونگی علم دینی»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش 22، ص 10 - 33.
31. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی، «بررسی دلایل مخالفت با علم دینی»، مجله راهبرد فرهنگ، ش 20، 1391.
32. موحد ابطحی، محمد، جامعه‌شناسی اسلامی امکان و مطلوبیت.

33. مهدوی، سید محمد صادق و بستان، حسین، «مبانی روش‌شناختی نظریه‌سازی در جامعه‌شناسی اسلامی با تطبیق بر جامعه‌شناسی خانواده»، فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، س 18، ش 71، تابستان 1391، ص 69 - 98.
34. میرباقری، سید محمد مهدی، گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی، فجر ولایت، قم، 1387.
35. -----، مبانی نظری نهضت (گفتارهایی در چرایی، چیستی و چگونگی تولید علم دینی)، فجر ولایت، قم، 1387.
36. میرسپاه، اکبر، انقلاب فرهنگی و اسلامی شدن رشته‌های علمی، در: درآمدی بر آزاد اندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، دبیرخانه نهضت آزاد اندیشی، قم، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، 1383، ص 203 - 216.
37. نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، 1378.
38. نصیری، مهدی، اسلام و تجدد، کتاب صبح، تهران، 1381.