

این مقاله به بررسی امکان یا امتناع شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی می‌پردازد. بر اساس استدلال‌هایی مبتنی بر معرفت‌شناسی و منطق رشد علمی، این مقاله درصدد است نشان دهد که شکل‌گیری علم اجتماعی اسلامی از برخی جهات «ممکن» و از برخی جهات «ممتنع» است. از نظر نگارنده، امتناع تکوین علم اجتماعی اسلامی بیشتر از نوع «عملی» است تا «ذاتی». امتناع «در عمل» به موانعی نظیر زمان‌بری، کافی نبودن دانش دینی در همه عرصه‌ها، عدم توجه به دیگر سرچشمه‌های معرفت، عدم اتکا به عقل و بافت‌زدایی از دانش اجتماعی اشاره دارد. در مقاله حاضر تلاش شده است تا با قرار دادن مفهوم علم اجتماعی اسلامی در مدلی پویا از رشد علمی (مدل پویای تولید علم) چشم‌اندازی گسترده‌تر از این مفهوم ارائه شود. این تصویر نیز نظیر هرگونه 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 و 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 علوم اجتماعی، فلسفه علوم اجتماعی

امکان تولید علم اجتماعی اسلامی

مسعود کوثری

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
mkousari@ut.ac.ir

طرح مسئله: آرزوی بزرگ؟

از همان روزهای نخستین انقلاب اسلامی، این دلمشغولی فکری وجود داشته است که بتوان در حوزه علوم انسانی به طور عام و علوم اجتماعی به طور خاص، علومی مبتنی بر معارف اسلامی بنا کرد. این دلمشغولی فکری طرفداران و مخالفانی داشت. مخالفان در پاسخ به «امکان تولید یک علم اجتماعی اسلامی» همواره این جواب را ارائه می‌کردند: کدام علم اجتماعی اسلامی! مگر اسلام یک مکتب یا نظریه اجتماعی است و از آن مشخص‌تر نظریه (های) جامعه‌شناختی، مشخصی دارد که بتوان از یک علم اجتماعی اسلامی سخن گفت. در پاسخ این مخالفان، موافقانی نیز بودند که با استدلال‌هایی، گاه قوی و گاه ضعیف، به دفاع از این «امکان» می‌پرداختند. از جمله: هیچ‌تر و خشکی نیست که در اسلام نباشد (نظریه دایره المعارفی دین) و به معنای روشن‌تر قرآن و سنت مکتوب (در قالب حدیث و غیره) مملو از ایده‌هایی است که می‌تواند مبنای شکل‌گیری پارادایمی رقیب برای علوم اجتماعی غربی باشد و تولیدات دانشمندان اسلامی (از فارابی و ابوریحان گرفته تا ابن بطوطه و ابن خلدون و از آنان گرفته تا مطهری و شریعتی در عصر حاضر) می‌تواند پشتوانه‌ای قابل‌عنایت برای تولید یک علم اجتماعی جدید باشد. انتشار (احتمالاً تجدید چاپ) کتاب کم‌حجمی نظیر روابط اجتماعی در اسلام از علامه طباطبایی^۱ و ترجمه آثاری چون اقتصاد ما و فلسفه تاریخ در اسلام از شهید سیدمحمد باقر صدر و شبکه روابط اجتماعی در اسلام از مالک بن نبی، نمونه‌های اندک از تلاش‌هایی است که در دهه اول انقلاب صورت گرفته است. بررسی تاریخی این موضوع خود مستلزم مقاله‌ای جداگانه است.

بنابراین، از منظر عده‌ای (نظیر بیشتر تحصیل‌کردگان غرب) ایجاد یک علم اجتماعی اسلامی «ممتنع» بود و از منظر عده‌ای دیگر (نظیر بیشتر انقلابیون یا اساتید انقلابی) «ممکن» (نک. آزادارمکی، ۱۳۷۴، ۱۳۷۶، ۱۳۸۶). البته، این تقسیم‌بندی مطلق نیست و شواهدی از هر دو گروه علیه آن می‌توان آورد. برای نمونه، در میان تحصیل‌کردگان غرب هم جامعه‌شناسانی بودند که یا در هسته‌های اولیه چنین تلاشی شرکت کردند و یا آثاری در این زمینه به نگارش در آوردند. در آثار جامعه‌شناسانی چون رفیع‌پور (برای نمونه نک. ۱۳۷۶) نیز اگر چه هیچ‌گاه به صورت آشکار درباره امکان یک علم اجتماعی اسلامی سخنی به میان نیامده است، آیات و احادیث دینی بسیاری دیده می‌شوند که گاه شاهد مثالی برای نظریه‌های غربی هستند و گاه خود به عنوان یک دیدگاه عرضه می‌شوند. دامنه استنادات وی حتی به ادبیات هم کشیده می‌شود. علاوه بر آن، آثار رفیع‌پور را می‌توان تلاش برای نوعی «بومی‌کردن» یا «خودمانی‌کردن» جامعه‌شناسی تلقی کرد که درصدد است تا فاصله میان مفاهیم و نظریه‌های دانشگاهی با توده مردم و یا مسئولان را از میان بردارد. در هر حال، به نظر می‌رسد که اکثر جامعه‌شناسان

۱. این کتاب به گفته استاد سیدهادی خسروشاهی بیش از ۵۰ سال پیش توسط محمدجواد حجتی کرمانی از روی آثار علامه طباطبایی ترجمه شده و بارها بدون ذکر نام مترجم و حتی سال و محل نشر در ابتدای انقلاب منتشر شده است. نسخه در دست نگارنده از همان نسخه‌های ابتدای انقلاب است. اما، این رساله همراه با رساله‌های دیگر با مقدمه سیدهادی خسروشاهی بار دیگر در سال ۱۳۸۷ به چاپ رسیده است.

ایرانی، حداقل آنانی که در مناصب دانشگاهی به کار مشغول بوده‌اند، از نوعی یونیورسالیسم (جهان‌شمولی) علوم اجتماعی دفاع کرده‌اند، اگرچه مخالفتی هم با بومی کردن علوم اجتماعی نداشته‌اند. تعداد اندک آثاری که از سوی جامعه‌شناسان در این خصوص طی سه دهه پس از انقلاب به نشر رسیده است، می‌تواند گواهی بر این مدعا باشد. اگرچه، اندکی انتشارات دلیلی قاطع نیست و می‌تواند به معانی گوناگون تعبیر شود. از دیگر سو، مفهوم «بومی کردن» را نمی‌توان تماماً مرادف «اسلامی کردن» یا «علم اسلامی» گرفت و در این زمینه هم اختلاف نظر وجود دارد.

این مباحثه که گاه رنگ منازعات جدی ایدئولوژیک نیز به خود می‌گرفت، همچنان تا امروز ادامه دارد؛ البته، با توجه به تلاش‌هایی که از سوی مدافعان این اندیشه صورت گرفته است (برای مثال در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) امروز سطح چنین منازعه‌ای ارتقاء یافته است. با این حال، هنوز تلاش‌های انجام شده برای آن که بتوان مبنای نظری مناسب را فراهم آورد، کافی نیست. از دیگر سو، در تولید دانش بر این مبنای نظری، به فرض فراهم شدن و پخته بودن، هنوز در ابتدای راه هستیم.

بیش از سه دهه است که به طور مستمر، اما با فراز و نشیب متفاوت و بسته به شرایط سیاسی کشور، «گفتمان علوم اجتماعی اسلامی» در ایران فعال است؛ این گفتمان اگر چه 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^۱ 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 تفاوت‌های گفتمان محوری و پاره‌گفتمان‌های آن (نک. بروجردی، ۱۳۸۷) طی بیش از حداقل پنج دهه گذشته است. 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 می‌سازد، راه دیگر، ارائه پاسخ‌هایی از نوع تاریخی و معرفت‌شناختی است.

این مقاله به جای آن که از منظر نخست به این موضوع بپردازد، کوشیده است از منظر دوم پاسخ‌ها و یا حداقل پرسش‌هایی، را مطرح سازد. بنابراین، نگارنده با استدلال‌هایی که گاه رنگ تاریخ علم دارد و گاه معرفت‌شناسی، کوشیده است که نخست به این پرسش پاسخ دهد که آیا یک علم اجتماعی اسلامی «ممکن است» یا نه؟ و اگر این امکان وجود دارد تا

۱. البته، چشم‌انداز نهضت نرم‌افزاری وسیع‌تر از بومی کردن و اسلامی کردن علوم اجتماعی است. با این حال، بخش مهمی از آن از نظر محتوا به اسلامی کردن و بومی کردن علوم اجتماعی باز می‌گردد.

کجا است و تحقق یک علم اجتماعی اسلامی به چه شیوه یا شیوه‌هایی امکان‌پذیر است؟ با این حال، این پاسخ‌ها، پاسخ‌هایی نهایی نیستند و خود محتاج بررسی مجدد 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.^۱ 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 صورت می‌گرفت، شاید امروزه ثمره‌های چنین تلاشی بیشتر آشکار می‌شد. البته، تلاش‌های صورت گرفته در این خصوص را می‌توان به دو دوره متفاوت تقسیم کرد. در دوره اول، که از سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۰ ادامه دارد، رشدی بطیء در این خصوص به چشم می‌خورد. آثار اندکی در این دوره به انتشار می‌رسد و به مباحث دامنه‌داری در حوزه‌های فکری منجر نمی‌شود. آثاری که توسط دفتر همکاری حوزه و دانشگاه^۲ در قم و چند شهر دیگر (از جمله شیراز، نک. به حائری شیرازی، ۱۳۷۰) صورت گرفت، از این دست هستند. در دوره دوم که از ۱۳۷۰ تا کنون ادامه دارد، رشد نسبتاً قابل توجهی در این عرصه به چشم می‌خورد. انتشار آثاری در باره جامعه‌شناسی کجروی و انحرافات از منظر اسلام (نک. سلیمی و داوری، ۱۳۸۷؛ سلیمی، ابوترابی و داوری، ۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی خانواده (بستان و همکاران، ۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی علم و معرفت (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۸) و تفاوت‌های جنسیتی و اسلام (بستان، ۱۳۸۸) از جمله تولیدات پژوهشگاه است. علاوه بر آن، نشریه حوزه و دانشگاه که بیش از ۶۰ شماره از انتشار آن می‌گذرد و نیز فصلنامه تخصصی اسلام و علوم اجتماعی (شماره اول، ۱۳۸۸) از جمله تلاش‌هایی برای تعمیق این حوزه است. علاوه بر پژوهشگاه، مؤسسه‌های پژوهشی دیگر نظیر فرهنگستان علوم اسلامی (نک. حسنی و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۳۳) و بعد نیز در این حوزه تلاش‌هایی انجام داده‌اند. تلاش‌های انجام شده در دانشگاه نیز تا به امروز به صورت جسسته و گریخته ادامه یافته است. این تلاش‌ها از منظر محتوا، گاهی به منزله مصادیقی برای این علم (برای مثال درباره فارابی و ابن‌خلدون) و گاه از منظر معرفت‌شناختی (نک. باقری، ۱۳۸۲؛ بستان و همکاران، ۱۳۸۷) بوده است. اما، به نظر می‌رسد که برای هدف چنین مهمی، این تلاش‌ها اندک باشند. بنابراین، ما اکنون به درستی نمی‌دانیم کجا ایستاده‌ایم. این تلاش‌ها که در بهترین حالت به چند درس دانشگاهی، چند پایان‌نامه دانشجویی و چند مقاله در نشریه‌های علمی تقلیل یافتند و به دلایل مختلف که در

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، آن چنان که از ذات علم و فلسفه بر می‌آید. حتی به رغم تلاش‌های طافت‌فرسای هوسرل (۱۳۸۹) برای بنیان نهادن پدیدارشناسی به منزله «علمی متقن»، این رویکرد فلسفی نیز هنوز باز است و دستخوش اندیشه‌ورزی.

۲. این دفتر در سال ۱۳۷۷ به پژوهشکده حوزه و دانشگاه، در سال ۱۳۸۲ به مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه و در سال ۱۳۸۳ به پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تبدیل شده است.

این جا فرصت پرداختن به آنها نیست، امروزه، کمتر مورد اقبال اساتید و دانشجویان است و در صدر موضوعاتی که دانشجویان خواهان شنیدن و یا کار کردن درباره آنها هستند، قرار نمی‌گیرد. جستجو در سایت مدارک علمی ایران تنها ۲۲ رساله کارشناسی ارشد را در این خصوص نشان می‌دهد. این رقم در مدت ۲۷ سال پس از بازگشایی دانشگاه‌ها چندان رقم بالایی نیست.^۱ در میان این تلاش‌ها، آن چه شاید بیش از همه به آن نیاز داشته‌ایم، تلاش برای بررسی موضوع از منظر معرفت‌شناسی و تاریخ علم است. اگرچه، خوشبختانه تلاش‌هایی در این خصوص صورت گرفته است (برای مثال نک. باقری، ۱۳۸۲؛ بستان و همکاران، ۱۳۸۷؛ حسنی و همکاران، ۱۳۸۷؛ مرادی، ۱۳۸۵؛ امزبان، ۱۳۸۹؛ صمدی، ۱۳۸۹؛ علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹)، با این حال، در این زمینه نیز نیاز به تلاش بیشتر همچنان به چشم می‌خورد. در این مقاله، تلاش شده است که با استدلال‌هایی که رنگ تاریخ علم و معرفت‌شناسی دارند، به این پرسش پاسخ داده شود که آیا تولید یک علم اجتماعی اسلامی ممکن است یا ممتنع و اگر ممکن است، چگونه و اگر ممتنع است، آیا این امتناع یک امتناع ذاتی است یا عملی؟

۳۵

علم اجتماعی اسلامی؟

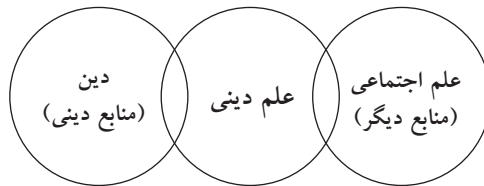
نخست، باید این پرسش را مطرح ساخت که منظور از صفت «اسلامی» در یک علم اجتماعی اسلامی چیست. روشن است که این پاسخ آن طور که در بادی امر به نظر می‌رسد، چندان روشن و واضح نیست. پاسخ‌های ممکن به این پرسش چندان متنوع است که خود می‌تواند باب مفصلی را در این خصوص بگشاید. آیا منظور از علم اجتماعی اسلامی، علمی است که توسط مسلمانان تولید شده باشد؟ آیا علمی است که محتوای آن اسلامی باشد؟ در این صورت آن محتوا چه باید باشد که بتوان «اسلامی» اش 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 آن که «غربی بودن» علم به کدام ویژگی غرب (سکولار بودن، بی‌دین بودن، اومانیست بودن، لیبرالیست بودن) ارجاع دارد؟ آیا این ویژگی‌ها ذاتی علم غرب است و یا ویژگی علمای غرب؟ روشن است که این 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 یا اشکالات مدنظر است. از این روی، بحث بیشتر از آن که به جلو پیش رود، به نوعی سرگشتگی هرچه بیشتر منجر می‌شود (نک. مرادی، ۱۳۸۵: ۵).

۱. نگارنده به خوبی از نقصان بانک‌های اطلاعاتی در ایران آگاه است و احتمالاً تعداد واقعی رساله‌های کارشناسی ارشد و دکتری در این حوزه باید بیش از این‌ها باشد. قضاوت دقیق در این باره را باید به پژوهشی جامع در این باره موکول کرد. جستجوی انجام شده با دو کلید واژه «اسلام» و «جامعه‌شناسی» به صورت موضوعی صورت گرفته است که گسترده‌ترین جستجوی ممکن (کلیه فیلدها) در پایگاه اطلاعاتی ایران داک (پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران) است.

بنابراین، نخستین قدم، روشن ساختن مفاهیم پایه‌ای است که به مدد آنها می‌اندیشیم. بدون تصریح این مفاهیم هر گونه بحثی راه به جایی نخواهد برد. از دیگر سو، سطوح و دامنه‌های منازعه‌چندان روشن نیست. به طوری که گاه این منازعه به تفاوت در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بازمی‌گردد و گاه به روش‌شناسی. در نگاه اول، تفاوت اصلی در نگاه به جهان و جایگاه انسان در آن باز می‌گردد. به طوری که متفکرانی نظیر آیه‌الله حائری شیرازی (۱۳۷۰) از «فطرت» به عنوان کانون نظریه اسلام درباره انسان سخن می‌گویند. از دیگر سو، منازعه گاه به عرصه روش‌کشانده می‌شود، به طوری که همه چیز تبدیل به مخالفت با پوزیتیویسم (تحصیلی‌گری) می‌شود. محمد ابوالقاسم حاج محمد می‌گوید: «اسلامی‌سازی معرفت، به معنای گسستن ارتباط میان دستاورد علمی تمدنی بشری و ارجاعات (منابع) فلسفی پوزیتیویستی - به اشکال مختلف آن - و کاربردهای دوباره این علوم در یک دستگاه روشی و معرفتی دینی غیرپوزیتیویستی است...» (مرادی، ۱۳۸۵: ۷). به گفته مرادی این نقل قول «مناسب‌ترین درآمد برای معرفی پروژه فکری اسلامی‌سازی معرفت است» (مرادی، ۱۳۸۵: ۸). پوزیتیویسم، نه تنها از سوی این گروه، بلکه، از سوی روشنفکران و جامعه‌شناسان انتقادی (مرادی، ۱۳۸۵: ۱۰-۹) و گاه حتی به عنوان یک پُر 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 ویر 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 ظرفیت‌های ضد سرمایه‌داری این نظریه‌ها و نقد جامعه غرب است و برای گروه دوم فراهم آوردن دستگاه‌های مفهومی لازم برای نقد نظام اجتماعی. امزبان (۱۳۸۹) به جای روش پوزیتیویستی از نوعی «روش هنجاری» برای علوم اجتماعی اسلامی نام می‌برد، که چیزی شبیه نظریه انتقادی، اما مبتنی بر بینش اسلامی، است. برخی دیگر (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۴۶) از تعبیر «روش نقدی - اصلاحی» یا «مکتب اصلاحی» استفاده کرده‌اند. البته، این ائتلاف توافق‌نشده و اعلام‌نشده هم در برخی از موارد و در هنگام بروز بحران‌های سیاسی در هم می‌شکند و تردیدی همه‌جانبه درباره علوم اجتماعی بر فضا حاکم می‌شود. به هر حال، بعید می‌نماید که این نزاع به‌سادگی و به‌زودی به سرانجام برسد و بررسی جنبه‌های مختلف آن بیرون از دامنه مقاله حاضر است.

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 منظر معرفت‌شناسی است. مدل ارائه شده توسط بستان و همکاران (۱۳۸۷) و باقری (۱۳۸۲) مبنای مناسب‌تری را نسبت به دیگر مکتوبات برای فهم این رابطه به دست می‌دهند. به گفته بستان و همکاران نخستین

تمایز مهم بین «علم دینی» و «دین» است؛ علم دینی برابر با دین نیست. از این رو، علم دینی حلقه اتصال بین دو حلقه دیگر یعنی منابع دینی و منابع غیردینی (علوم تجربی) است (نمودار ۱). بنابراین، می‌توان گفت که علم دینی «دانشی است که دو ویژگی تجربی بودن و دینی بودن را در خود جمع می‌کند» (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۲۲ و باقری، ۱۳۸۲: ۲۰۷). بر اساس نحوه تصور از رابطه بین این سه حلقه می‌توان حداقل سه رویکرد کلی را از یکدیگر تمیز داد: رویکرد حداقلی، رویکرد میانی، رویکرد حداکثری (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۲۴-۱۲۳).



نمودار ۱: رابطه علم دینی، دین (منابع دینی) و علم تجربی (منابع دیگر)

رویکرد حداقلی را می‌توان به دو دسته «هدف‌محور» و «موضوع‌محور» تقسیم کرد. در رویکردهای هدف‌محور، تنها معیار برای اتصاف علم به صفت دینی آن است که به اهداف و غایات دین و جامعه دینی خدمت می‌کند. در نتیجه، علم دینی همان علم طبیعی یا انسانی موجود است که در خدمت اهداف دین و جامعه دینی قرار می‌گیرد و بدون در نظر گرفتن هدف و غایت، هیچ وجه قابل پذیرشی برای تقسیم علوم تجربی به دینی و غیردینی وجود ندارد (برای نمونه العطاس). اما، رویکردهای موضوع‌محور به علم دینی به دیدگاه‌هایی اشاره دارد که موضوع‌هایی مانند دین، پدیده‌های منتسب به دین، امور مورد اهتمام دین، افراد دین‌دار یا جوامع دینی را برای مطالعات تجربی پیشنهاد می‌کنند، بدون آن که برای انجام این مطالعات، چارچوبی مغایر با چارچوب علوم سکولار ارائه دهند (برای نمونه نک. امزبان، ۱۳۸۹).

در رویکردهای میانی «بیش از هرچیز بر پیش‌فرض‌های فراتجربی علم یا متافیزیک علم تأکید می‌گردد؛ به این معنا که دینی شدن این پیش‌فرض‌ها ضامن دینی شدن علم قلمداد می‌شود» (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۲۵) در این جا دینی شدن علم به دینی شدن پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی آن از یک سو و دینی شدن اهداف و جهت‌گیری‌های راهبردی آن از دیگر سو، منوط خواهد بود (برای نمونه نک. باقری، ۱۳۸۲). از رویکردهای حداکثری دو نسخه می‌توان ارائه کرد. بر اساس نسخه اول، علم دینی فرضیه‌ها و نظریه‌های خود را از دین می‌گیرد و آن را در متن علم تجربی وارد می‌کند و از دیگر سو مبتنی بر تکرر روش‌شناختی (روش‌های عقلی، وحیانی و تجربی) است. اما، بر اساس نسخه دوم (بستان و همکاران، ۱۳۸۷)، رابطه‌ای چندجانبه میان دین، علم دینی و علم تجربی برقرار است. این مدل ابتدا بین دو سطح تجربی و فراتجربی تمایز قائل می‌شود. اگر تنها در سطح علم تجربی به علم

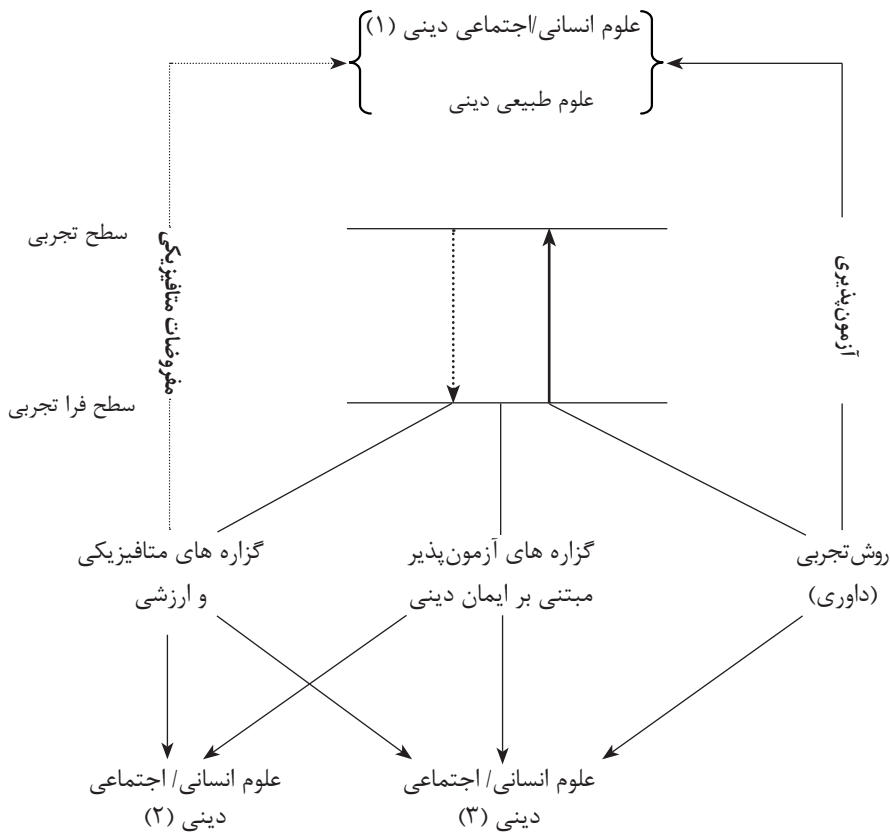
دینی بپردازیم، دین برای علوم طبیعی (بیشتر علوم پایه) تنها نقش فراهم کننده گزاره‌های متافیزیکی و ارزشی را خواهد داشت و این علم براساس روش تجربی اداره می‌شود. اما، برای علوم انسانی، در این سطح، دین نه تنها مبانی متافیزیکی را فراهم می‌آورد، بلکه فرضیه‌ها و نظریه‌هایی را نیز به ارمغان می‌آورد. با این حال، در این سطح تنها روش تجربی مبنای داوری درباره گزاره‌های دینی و غیردینی خواهد بود.

اگر به علم دینی تنها در سطح فراتجربی توجه شود، این علم گزاره‌هایش را از متون دینی می‌گیرد و روش‌های وحیانی، نقلی و عقلی برای آن کافی خواهد بود. در این سطح نیازی به روش تجربی وجود نخواهد داشت و روش‌های یاد شده برای بررسی گزاره‌های دینی کافی خواهد بود. اما، اگر به علم دینی به عنوان ترکیبی از دو سطح تجربی و فراتجربی بنگریم که تعریفی فراگیر از علم دینی است، با سه دسته گزاره (گزاره‌های متافیزیکی و ارزشی، گزاره‌های آزمون‌پذیر بر پایه ایمان دینی و گزاره‌های تجربی) و تکثری از روش‌ها (وحی، عقل و تجربه) مواجه خواهیم بود. بستان و همکاران این مدل را به عنوان جامع‌ترین مدل علم دینی می‌پذیرند. تفاوت مدل باقری (۱۳۸۲) و مدل بستان و همکاران (۱۳۸۷) در آن است که باقری اگر چه، نقش دین را در ارائه گزاره‌های متافیزیکی و ارزشی قبول دارد و حتی بر آن است که می‌توان گزاره‌های مشخص قابل آزمون از متون دینی به دست آورد، اما، تنها روش تجربی را به عنوان روش ترجیحی آزمون و داوری این گزاره‌ها می‌پذیرد. در حالی که در مدل بستان و همکاران علاوه بر روش تجربی، از وحی و عقل به عنوان روش‌های مرسوم برای بررسی مناسب و لازم یاد شده است (نک. نمودار ۲). در این مدل، اگر تنها بر سطح تجربی تکیه کنیم، علوم طبیعی و علوم اجتماعی (حالت ۱) می‌توانند مفروضات متافیزیکی خود را از دین بگیرند، اما روش آزمون آنها تجربی باشد. اگر، تنها به سطح فراتجربی معتقد باشیم، تنها می‌توان از علوم انسانی/اجتماعی (حالت ۲) سخن گفت. طبق این مدل علوم طبیعی را نمی‌توان در این سطح مطرح کرد. در این سطح علوم انسانی/اجتماعی نه تنها گزاره‌های متافیزیکی خود را از دین می‌گیرند، بلکه روش آزمون آن گزاره‌ها هم درون‌دینی است و نیازی به آزمون تجربی نیست. اما، اگر هر دو سطح تجربی و فراتجربی را با هم در نظر بگیریم (مدل مورد تأکید بستان و همکاران)، علوم انسانی/اجتماعی (حالت ۳) گزاره‌های متافیزیکی خود را از دین می‌گیرند، برخی از این گزاره‌ها تنها نیاز به آزمون درون‌دینی دارند (با تکیه بر روش‌های وحیانی، عقلی و نقلی) و برخی دیگر نیاز به آزمون‌های تجربی. این مدل مرجح اجازه می‌دهد که از هر دو گونه از گزاره‌های آزمون‌پذیر استفاده شود. بستان و همکاران بر آن‌اند که این مدل نه تنها اجازه می‌دهد که رابطه واقع‌بینانه‌تری میان علم و دین برقرار شود، بلکه در آن امکان استفاده از هر سه نوع تبیین رایج در علوم اجتماعی (تبیین علّی، تبیین تفهیمی و تبیین کارکردی) (نک. ص ۱۵۳ و بعد) وجود دارد.

مدل باقری (تا حدودی) و مدل بستان و همکاران (به صورت جامع‌تر) رابطه دین و علوم

اجتماعی را تعریف می‌کنند. بنابراین، از منظر معرفت‌شناسی می‌توان گفت که علوم اجتماعی اسلامی کاملاً «ممکن» است. هم در مدل باقری (با استعانت از نظریه لاکاتوش، نک. باقری ۱۳۸۲: ۵۱ و ۲۵۵ و کادوانی، ۲۰۰۱: ۱۴۷ و بعد) و هم در مدل بستان و همکاران (با استعانت از استدلال‌های پوپر، لاکاتوش و مدل دو سطحی معرفت دینی، ۱۳۸۷: ۱۴۴ و ۱۵۰ و بعد) این نگرانی برطرف شده است که ابطال گزاره‌های علم اجتماعی دینی به ابطال گزاره‌های متافیزیکی یا گزاره‌های برآمده از متون دینی منجر نشود.^۱ اما، «امکان» علوم اجتماعی اسلامی را نه تنها باید از منظر معرفت‌شناسی نگریست، بلکه باید آن را از منظر رشد تاریخی نیز مورد بررسی قرار داد (نک. بخش بعد).

۳۹



نمودار ۲: مدل رابطه علوم طبیعی و اجتماعی با دین در دو سطح تجربی و فراتجربی

۱. البته، مطابق با تز دوئم - کواین (کراس، ۱۹۸۲: ۳۲۰ و باقری، ۱۳۸۲: ۵۱) آزمون یک فرضیه و ابطال آن کل فرضیه‌های زمینه‌ای و کمکی ما را متأثر می‌سازد. بنابراین، حتی اتخاذ این موضع نیز پیامدهایی خاص خود را خواهد داشت و ما را از ابطال پذیری به کلی خلاص نمی‌کند.

منطق رشد علمی

در بخش قبل به اختصار به معرفت علمی، معرفت دینی و رابطه آن دو پرداختیم و این موضوع روشن شد که «امکان» چنین علمی از منظر معرفت‌شناسی وجود دارد. در این بخش، این پرسش مطرح است که آیا شکل‌گیری چنین علمی از منظر تاریخ علم هم ممکن است یا نه. بنابراین، در این جا موضوع را از منظر «منطق رشد علمی» مورد بررسی قرار می‌دهیم. فیلسوفان علم متعددی تلاش کرده‌اند تا «منطق» رشد علمی را کشف کنند و این منطق را در قالب نظریه‌ها و مدل‌هایی بیان کرده‌اند. لازمی (۲۰۰۴) از حداقل سه رویکرد برای تبیین نحوه رشد و پیشرفت علمی یاد می‌کند: پیشرفت به منزله ادغام، پیشرفت به منزله بازگونی انقلابی (جایگزینی پارادایم‌ها) و نظریه‌های توصیفی پیشرفت علم. 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 علمی 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، انتقاداتی بی‌شمار به آن وارد شده است. منتقدان بر آن‌اند که تصویری که در عمل در دنیای علم وجود دارد، حتی در علوم طبیعی که کوهن در مورد آنها تنها از «جایگزینی» سخن می‌گفت، حضور همزمان پارادایم‌های علمی رقیب است. جامعه‌شناسان بیشتر این وضعیت چندپارادایمی را تأیید کرده‌اند (نک. ریتزر، ۱۹۸۸: ۵۰۸ و بعد). به گفته ریتزر نه تنها پارادایم‌های مختلف جامعه‌شناسی به نفع یکدیگر از میدان به در نرفته‌اند، بلکه در کنار یکدیگر به حیات خود ادامه می‌دهند. شبیه به همین موضع را جفری الکساندر (۱۹۸۷: ۶ و بعد) اتخاذ کرده است. پارادایم‌ها و نظریه‌ها ضعیف می‌شوند و مورد بی‌مهری قرار می‌گیرند، اما همچنان چشم انتظار نظریه‌پردازانی هستند که ضعف‌های آنان را با نوعی ترمیم نظری جبران کنند و دوباره آنان را فعالانه به صحنه باز گردانند. اما، در مجموع می‌توان گفت که مفهوم پارادایم (نک. بستان، ۱۳۸۸: ۹ و بعد) به دلیل ابهام‌های موجود امروزه چندان نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد و مفهومی مناسب برای توضیح رشد علمی نیست. مدل‌های دیگر رشد علمی نیز با محدودیت‌هایی مواجه‌اند. ضمن آن که این مدل‌ها عموماً «پسینی» بوده‌اند، نه «پیشینی». بنابراین، در این جا ناگزیریم که با درکی مقدماتی تصویری از رشد علم را به دست دهیم؛ هرچند این تصویر ناقص و ابتدایی خواهد بود.

اگرچه، میان دو رویکرد تفهیمی و تبیینی تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای وجود دارد، شاید بتوان گفت که در هر دو رشد مفاهیم از اهمیت بسیاری برخوردار است. در رویکرد پوزیتیویستی تأکید بر مفاهیم بسیار است؛ اما، مفاهیم باید مشاهده‌پذیر و سنجش‌پذیر باشند. گزاره‌های علمی در منظر پوزیتیویستی از رابطه میان دو متغیر شکل می‌گیرند. بنابراین، مفاهیم واحدهای

بنیانی علم را تشکیل می‌دهند. در روش پوزیتیویستی فرایندی طولانی برای مشاهده‌پذیر کردن مفاهیم و سنجش آنها وجود دارد و دقت‌های بسیاری در این زمینه به خرج داده می‌شود. در این تصور رشد علم عبارت خواهد بود از افزایش مفاهیم و کشف رابطه‌های میان این مفاهیم و تشکیل گزاره‌های علمی. در رویکرد پوزیتیویستی، نه تنها افزایش مفاهیم و تشکیل خوشه‌ها و شبکه‌های مفهومی به منزله «فربه‌شدن» آن علم است، بلکه، اکتشاف گزاره‌های جدید «آزمون‌پذیر» دامنه ارتباط میان پدیده‌هایی را که در دایره هر علمی می‌گنجد افزایش می‌دهند. به این ترتیب، از این منظر رشد علم از سویی به معنای گسترده‌تر شدن تور مفهومی آن و «دربرگیرندگی» هر چه بیشتر پدیده‌ها است و از دیگر سو «قابلیت تبیینی بودن» آن که به معنای کشف گزاره‌هایی است که از «قدرت» تبیین‌کنندگی (توضیح پدیده‌های بیشتر) و «دوام» (پشت سرگذاشتن آزمون‌های بیشتر^۱) بیشتری برخوردار باشند: قدرت تبیین بیشتر به دلیل ساختار منطقی روشن‌تر و دوام در برابر چرخه تکرارشدنی ابطال‌پذیری است. چنین علمی اگر چه به تعبیر پوپر نشانگر «جستجویی ناتمام» است، روندی رو به رشد و انباشتی دارد. رویکرد تفهیمی بر فهم معنای (دلایل) کنش (نک. صدری، ۱۳۸۶: ۲۵) تأکید می‌ورزد و از ساختن مفاهیمی که وبر آنها را «نوع انتزاعی» می‌خواند، به عنوان مهم‌ترین ابزار یاد می‌کند. در این تصور جامعه‌شناسی عبارت خواهد بود از مجموعه مفاهیمی که به صورت «نوع انتزاعی» در آمده‌اند و به کار فهم معنای کنش افراد جامعه می‌آیند. مدل رشدی که بر اساس این تصور از علم می‌توان ارائه داد^۲، رشد و شکل‌گیری مفاهیم نوعی انتزاعی متعددی است که به مدد آنها می‌توان معنای کنش افراد یک جامعه یا صورت‌بندی‌های اجتماعی مختلف (سرمایه‌داری، سوسیالیسم و غیره) را فهمید. اگرچه، وبر خود به صراحت و روشنی مراحل ساخت این مفاهیم انتزاعی را بیان نکرده است، اما می‌توان گفت که ابتدای جامعه‌شناسی بر این مفاهیم به معنای پذیرش برخی مقدمات نیز هست. نخست، این تصور از مفاهیم انتزاعی مبتنی بر یک برداشت هرمنوتیکی است و مجدداً ما را با انتخاب از میان مواضع مختلف فلسفی مواجه می‌سازند. پذیرش هر موضع فلسفی هرمنوتیکی (از بسیار نسبی‌گرایانه تا کمتر نسبی‌گرایانه^۳) در این تفهم ما را همواره با امکان «ناقص بودن» فهم معنا و امکان فهم دیگر معانی روبرو می‌سازد. مدل‌های ارائه شده در کار باقری (۱۳۸۲) و بستان و همکاران (۱۳۸۷) اگرچه به صراحت بیان نکرده‌اند، با این تصور از رشد علمی همخوان هستند. باقری با پذیرش مفهوم و گزاره به عنوان عناصر بنیانی علم، باز هم از منظری شبه‌پوزیتیویستی به علم اجتماعی می‌نگرد. حال آن که بستان و همکاران (۱۳۸۷: ۱۵۳) با پذیرش هر سه نوع تبیین (علّی، تفهیمی و کارکردی) منظری گسترده‌تر را اتخاذ می‌کنند؛ در این تصویر رشد علم هم افزایش مفاهیم و گزاره‌ها است

۱. این دوام البته به معنای نادیده گرفتن انتقاد پوپر مبتنی بر مهم بودن «ابطال‌گرایی» به جای «اثبات‌گرایی» نیست.

۲. این تصور به صراحت در کار وبر نیامده است.

۳. برای مثال، در پاسخ به این پرسش و پرسش‌های مشابه که: آیا اصلاً می‌توان به نیت و مقصود مؤلف پی برد یا نه؟

(رویکرد شبه‌پوزیتیویستی)، هم رشد مفاهیم نوعی (رویکرد تفهیمی) است و هم رشد مفاهیم و رابطه‌های کارکردگرایانه (رویکرد کارکردی و کارکردی ساخت‌گرایانه).

از آن چه آمد می‌توان چند نتیجه را مطرح ساخت:

اولاً، 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 «تبیین‌کننده» و یا «تسهیل‌کننده»، البته با تأکید متفاوت، است.

هیچ یک از این دو سنت همخوانی بیشتری و یا کمتری با یک علم اجتماعی دینی ندارند. بنابراین، می‌توان از هر دو رویکرد تفهیمی و تبیینی (بسته به علائق دانشمند) در علوم اجتماعی اسلامی بهره جست.

امکان شکل‌گیری رویکرد سومی^۱ هم همواره وجود دارد.

هر یک از این دو رویکرد مستلزم پذیرش قواعد رشد علمی است که طبق آن نه تنها گزاره‌ها (در رویکرد پوزیتیویستی) بلکه حتی مفاهیم نوعی (در رویکرد تفهیمی) نیز در معرض بازبینی مداوم‌اند. بنابراین، امکان تعدد و تکثر گزاره‌ها و مفاهیم نوعی (و بنابراین امکان تعدد رویکردها، مکاتب و نظریه‌ها) وجود دارد.

بافتندگی مفاهیم

بر اساس آن چه آمد، علم مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها (با لحاظ اختلاف منظر در رویکردهای تبیینی، تفهیمی و کارکردی) 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. جامعه‌شناسی هنگامی اعلام وجود کرد که در برابر فرد، جامعه را به عنوان موضوع مرکزی خود برگزید. تلاش‌های بسیاری از سوی جامعه‌شناسان صورت گرفت (نک. فریزی، ۱۳۷۴) تا اثبات کنند که جامعه چیزی بیش از «مجموع افراد» است. این امر، نه تنها درباره مفهوم مرکزی هر علم (برای نمونه جامعه در جامعه‌شناسی) صادق است، بلکه، دیگر مفاهیم هم باید همخوانی لازم را با مفهوم (مفاهیم) مرکزی آن علم داشته باشند. بخش مهمی از کوشش پارسونز صرف آن شد تا مرز میان فرهنگ و جامعه را مشخص سازد. این تلاش پیش از او هم توسط دورکیم (فریزی، ۱۳۷۴: ۳۷ و بعد) انجام شده بود. بنابراین، مفاهیم به معنای آن هستند که ما به کدام بخش و از چه زاویه‌ای، به واقعیت اجتماعی چندوجهی «برش» می‌زنیم. این به معنای تقدم مفهوم بر عین یا واقعیت خارجی نیست؛ بلکه، همان‌گونه که هگل و با تعبیری دیگر هوسرل (۱۳۷۶: ۲۶۰) آن را بیان کرده‌اند، حاکی از وجود دیالکتیک عین و ذهن است. اما،

۱. می‌توان از نظریه انتقادی (آدورنو و دیگران) به عنوان رویکرد سوم نام برد. اما، این رویکرد، تا حدود زیادی با رویکرد تفهیمی شبیه و در مقابل رویکرد پوزیتیویستی است. علاوه بر آن، امکان رویکرد اسلامی هم در این زمینه وجود دارد.

پرسش‌های متعددی در این جا پیش می‌آید که در جای خود پاسخگویی به آنها مهم و ضروری می‌نماید: آیا علم اجتماعی اسلامی از همان شبکه مفاهیم علم اجتماعی غربی بهره خواهد برد و یا شبکه مفاهیم متفاوتی خواهد داشت؟ آیا تفاوتی بین مفاهیم تولیدشده در حوزه یک علم خاص (برای مثال جامعه‌شناسی) در جهان‌های متفاوت (اسلامی و مسیحی یا غربی و شرقی) وجود خواهد داشت؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از «بافتندی» مفاهیم سخن گفت؟ به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش هم مثبت است و هم منفی. اگر از رویکرد پوزیتیویستی به این موضوع بنگریم، پاسخ منفی خواهد بود. هدف علم شکل‌گیری مفاهیمی است که با دقت تعریف شده باشند و همه دانشمندان در سراسر جهان از آن مفاهیم یک پدیده را دریابند. بنابراین، دستیابی به مفاهیم تا حد ممکن «عام»، از این منظر، شرط شکل‌گیری یک زبان علمی واحد است. بنابراین، اگر هم چنین امری امکان‌پذیر باشد، رویکرد پوزیتیویستی روی خوشی به آن نشان نمی‌دهد. از این منظر ما با واقعیت‌های اجتماعی و یا جوهی از واقعیت‌های اجتماعی «همه‌جایی» مواجه هستیم که شرقی و غربی، اسلامی و مسیحی ندارند و برای بیان آنها مفاهیمی نظیر خانواده، نقش اجتماعی، سلطه، قدرت، رابطه اجتماعی به درد می‌خورند. بنابراین، آیا لازم است که ما دوباره شروع به ساختن مفاهیمی بکنیم که یک بار ساخته شده‌اند؟ از دیگر سو، می‌توان گفت که امکان شکل‌گیری مفاهیم نوعی متفاوت در رویکرد تفهیمی امکان‌پذیرتر است. از منظر این رویکرد، شکل‌گیری مفاهیم نوعی تا اندازه زیادی بسته به شرایط تاریخی و اجتماعی دارد؛ زیرا، تأکید این مفاهیم بر درک معانی کنش افراد است و این معانی تا اندازه زیادی به نظام‌های معنایی برخاسته از فرهنگ‌ها و ادیان مختلف وابسته‌اند. به دیگر بیان، شکل‌گیری این مفاهیم تا اندازه زیادی وابسته به «جهان‌زیست» یا جهان تجربه شده در یک جامعه است. مفهومی که از پدیدارشناسی هوسرل و از طریق وبر به هابرماس، شوتز و دیگر جامعه‌شناسان پدیدارشناس به ارث رسید. همان‌گونه که هوسرل (۱۳۸۶: ۴۴) آشکار ساخت، 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.^۱ بنابراین، همان‌گونه که هوسرل (اسمیت، ۲۰۰۷: ۷۹) به‌درستی 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 (۱۳۸۷: ۵۸-۵۷) یاد می‌کند. بنابراین، معنای وجه التفاتی آن است که نه تنها بافتی که سوژه در آن

۱. این منظر با منظر کانت در باره نومن و فنومن ناسازگار نیست. زیرا، از نظر کانت نومن قابل شناخت نیست، اگرچه وجود دارد. سخن پدیدارشناسان هم به هیچ وجه به معنای آن نیست که واقعیتی آن بیرون وجود ندارد، بلکه آن چه ما درباره این واقعیت می‌دانیم برخاسته از وجه التفاتی ما است. پدیدارشناسان برای این پرسش که آن چیز بیرون از ما واقعاً چیست، پاسخی ندارند.

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 ممکن است جنبه‌های مختلفی از ایزه‌ها «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. بسیاری از مفاهیم در غرب متداول است و ما در زندگی خود تجربه‌ای از آن نداریم، و بر عکس. این چیزی است که وبر نیز تحت تأثیر سنت دیلتای (فروند، ۱۳۶۲: ۶۷) که سرچشمه‌های مشترکی با پدیدارشناسی هوسرل دارد درباره شکل‌گیری مفاهیم و تأثیرپذیری آن از بافت اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم، به آن اشاره کرده است.

به نظر می‌رسد که پذیرش رویکرد تفهیمی با تلاش برای شکل‌گیری یک جامعه‌شناسی اسلامی سازگارتر باشد. زیرا، این امکان را می‌دهد که از مفاهیم برخاسته از جهان‌زیست اسلامی برای فهم بهتر جهان اجتماعیمان کمک بگیریم. برخی از مفاهیمی که در متون دینی (نظیر قرآن و حدیث) آمده هم می‌توانند به عنوان مفاهیمی سودمند در این راستا به کار آیند. با پذیرش این رویکرد، می‌توان مفاهیم جامعه‌شناسی غربی را برای فهم جامعه خود آنان مناسب دانست و مفاهیمی دیگر را برای فهم جامعه اسلامی. اما، پذیرش این رویکرد، با پیامدهایی ناخواسته نیز مواجه است. برای مثال، مفاهیم متعددی که در جامعه‌شناسی امروزه غرب وجود دارند و برای فهم «وجودی» از جوامع معاصر به کار می‌آیند، بلااستفاده خواهند ماند: مفاهیمی مانند نقش، ساختار، کارکرد، خانواده هسته‌ای، تقسیم کار و صدها مفهوم دیگر. نفی این مفاهیم به معنای نفی شباهت برخی از جوه جوامع به یکدیگر نیز هست. به عبارت دیگر، درست است که این مفاهیم در جامعه‌شناسی غرب ابداع شده‌اند، اما مابه‌ازای مشابهی در جوامع معاصر دارند و نفی آنها امکان‌پذیر نیست. بنابراین، مفاهیم در یک جامعه‌شناسی اسلامی نه تنها از متون (قرآن و حدیث) می‌آیند؛ بلکه، از جهان‌زیست ما نیز ناشی می‌شوند. سازگار کردن سه دسته از مفاهیم (مفاهیم جامعه‌شناسی غرب، مفاهیم برآمده از متون دینی و مفاهیم برآمده از جهان‌زیست بومی ما) کاری بس دشوار است که رویاروی جامعه‌شناسی اسلامی قرار دارد. تشکیل شبکه‌ای از این مفاهیم که پیوند منطقی با یکدیگر داشته باشند، کاری بس عظیم می‌طلبد.

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 پیش‌گفته می‌توان گفت که شکل‌گیری چنین علمی از منظر معرفت‌شناختی «ممکن» است. اما، آیا از منظر تاریخی هم شکل‌گیری چنین علمی ممکن است؟ منظور از تاریخی در این جا 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 به‌خوبی 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 (۱۳۸۴: ۸۴) از جمله مهم‌ترین دلایلی که می‌توان برای این توقف برشمرد عوامل نژادی، تسلط برخی از 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 ابن‌خلدون از مغرب به کروچه فیلسوف ایتالیایی دست‌مایه کافی برای پرورش نوعی نگاه فلسفه تاریخی توسط وی را فراهم آورد، چیزی که خود دستمایه‌ای برای شکل‌گیری فلسفه‌های تاریخی و اجتماعی بعدی شد.^۱

۴۵

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؟

از یک منظر می‌توان گفت که شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی ممتنع است. این امتناع، همان‌گونه که آمد بیشتر امتناعی تاریخی است تا امتناعی معرفتی (فلسفی). به دیگر بیان، از منظر معرفت‌شناسی شکل‌گیری یک علم اجتماعی اسلامی «ممکن» است؛ اما، از منظر رشد تاریخی می‌توان گفت که همواره عواملی هستند که رشد علم را با دشواری مواجه می‌سازند. این دشواری را به «امتناع» تعبیر کرده‌ایم. البته، روشن است که این امتناع مطلق نخواهد بود. عواملی که این دشواری را سبب می‌شوند، بسیارند. از میان این عوامل، شاید بتوان به عامل «زمان» اشاره کرد. رشد و تکوین یک علم بسیار زمان‌بر است و حداقل در مورد علوم اجتماعی که چیزی بیش از یکی دو سده از تولد آن به صورت مشخص نمی‌گذرد، دویست سال تأخیر داریم. توجه به زمان به هیچ‌وجه به معنای آن نیست که رشد علوم از مسیر خطی پیروی می‌کند و یا مفروضی تکامل‌گرایانه در این برداشت نهفته است. بدون شک، می‌توان شواهدی

۱. نگارنده برای فلسفه اجتماعی و نظریه اجتماعی نوعی تقدم نسبت به نظریه جامعه‌شناختی به معنای خاص آن قائل است. بنابراین، شکل‌گیری فلسفه اجتماعی را از جمله مراحل لازم و ضروری شکل‌گیری نظریه جامعه‌شناختی می‌داند. ابتدای نظریه‌های جامعه‌شناختی امروز غرب بر فلسفه اجتماعی بر کسی پوشیده نیست. برخی به نظریه اجتماعی به منزله حلقه واسط میان فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی اشاره می‌کنند. نظریه متفکرانی نظیر مارکس، فوکو و هابرماس بیش از آن که نظریه جامعه‌شناختی به معنای خاص آن باشد، نظریه اجتماعی (نک. کالینیکوس، ۱۹۹۹) است. چه فلسفه اجتماعی و نظریه اجتماعی را یکسان ببنداریم، چه آنها را تفکیک کنیم، این دو مبنایی را برای شکل‌گیری نظریه‌های جامعه‌شناختی خاص فراهم می‌سازند.

دال بر وقوع جهش (موتاسیون)های علمی در تاریخ علم آورد و نشان داد که رشته‌های مختلف علمی از یک مسیر خطی پیروی نکرده‌اند؛ زیرا، همان‌گونه که لاکاتوش (لازی، ۱۳۶۲: ۲۹۵ و بعد) معتقد است، برنامه‌های پژوهشی از عوامل متعددی پیروی می‌کنند که زمان تنها یکی از آنها است. با این حال، حتی جهش هم نمی‌تواند بدون منطق باشد و مقدماتی لازم دارد که خود زمان بر است. به علاوه، حتی اگر زمان خود یک عامل مرکزی نباشد، عوامل دیگر و مداخله و یا میانجی‌گری آنها مستلزم «زمان» کافی است. بنابراین، تکیه بر زمان به عنوان یک عامل اشاره به این نکته دارد که برای شکل‌گیری یک علم اجتماعی جدید، ما نه تنها نیازمند مفاهیم جدیدی هستیم، بلکه، این مفاهیم باید به صورت شبکه‌ای درآیند و برای شبکه‌ای شدن مفاهیم و تدوین گزاره‌ها و فرضیه‌ها نیازمند زمان کافی هستیم. چنین تصویری راجع به شکل‌گیری مفاهیم نوعی در رویکرد تفهیمی نیز صادق است (نک. بخش قبل).

از دیگر سو، تکوین دویست ساله علوم اجتماعی در غرب، حاصل کار یک کشور غربی نیست، بلکه، حاصل کار کشورهای متعدد غربی (ابتدا در ایتالیا، فرانسه، آلمان و انگلیس و سپس آمریکا) است. بنابراین، تولد و تکوین چنین علمی «از آغاز» کاری بسیاری «دشوار» است. نه تنها شکل‌گیری مفاهیم و گزاره‌های خاص «زمان‌بر» است، بلکه، به نظر بیرون از توان یک کشور می‌رسد و محتاج تلاشی گسترده از سوی کشورهایی است که زمینه‌های فرهنگی و دینی مشابهی (برای مثال کشورهای اسلامی) دارند. در این صورت، نیاز به تلاشی از سوی جهان اسلامی ضروری به نظر می‌رسد. اما، شرایط مختلف سیاسی و سنت‌های متفاوت فرهنگی در کشورهای اسلامی خود می‌تواند یکی از موانع بالقوه گفت و گو میان آنان باشد. به گفته ادوارد سعید (۱۳۸۲: ۳۵) باید از جهان‌های اسلامی سخن گفت تا از یک جهان اسلامی واحد و یکپارچه از نظر فرهنگی. بنابراین، این تنوع از سویی ظرفیت مناسبی برای غنای اندیشه اسلامی است و از سوی دیگر، منشأ اختلاف، البته، نصر (۲۰۱۰، آنلاین) بر آن است که تلاش‌های متعددی در جهان اسلام شروع شده است و این تلاش‌ها می‌تواند زمینه مناسبی برای رشد علوم اجتماعی اسلامی را فراهم آورد. اما، حتی به رغم این نشانه‌های مثبت راه نرفته طولانی‌تر از آن چیزی است که تصور می‌شود.

اختصاص منابع مالی و فراهم‌سازی سازمان علمی^۱ لازم، که طی سه دهه گذشته هیچ‌کدامش فراهم نبوده است، تنها بخشی از مسئله است؛ و افزایش چشمگیر منابع تنها تا اندازه‌ای می‌تواند زمان یادشده

۱. حتی اهمیت سازمان علمی، از منابع و بودجه‌های لازم اهمیت بیشتری برای رشد علمی دارد. اگر چه، 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 کار گاه 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 طبیعی، 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 علمی به کار گرفته شوند، خود سازمان اجتماعی است.

را کوتاه کند. ضمن آن که همان گونه که آمد با رویدادهایی که علوم اجتماعی را طی سال‌های پس از انقلاب دچار خسوف جدی کرده، سرمایه‌گذاری جدی بر روی آن هم همیشه محل تردید بوده است.

مدل پویای رشد علمی

به نظر نگارنده پاسخ دادن به پرسش درباره امکان یک علم اجتماعی اسلامی تنها زمانی ممکن است که مدلی پویا درباره رشد علمی داشته باشیم. منظور از مدل پویا در این جا، نه تنها به معنای آن است که به تأثیر عوامل مختلف توجه داشته باشد، بلکه، با منطق رشد علمی نیز سازگار باشد و از نگاه ایستا بپرهیزد. بدون این مدل پویا تلاش‌های ما برای دستیابی به یک علم اجتماعی اسلامی گرفتار نگرش‌های تک‌ساحتی و به شدت محدودکننده خواهد شد که رهایی از آنها ممکن نیست و زمان و امکانات ما را به هدر خواهد داد. این مدل، نه تنها این پرسش را در «چشم‌اندازی کلان‌تر» قرار می‌دهد، بلکه، بر نگاهی واقع‌بینانه‌تر از منطق و فرایند رشد علمی استوار است. بر اساس مطالب پیش‌گفته درباره منطق رشد علمی و امتناع تاریخی، می‌توان مدلی را برای رشد یک علم اجتماعی که مبتنی بر مفروضات زیر است، بیان کرد. این مدل، نه تنها ضرورتی برای ترجیح یک رویکرد بر رویکرد دیگر (برای مثال پوزیتیویستی بر تفهیمی) نمی‌بیند، بلکه با مفروضات هر دو رویکرد کار می‌کند و پیامدهای ناخواسته اتخاذ هر رویکرد را شرح می‌دهد:

الف. ضرورت اتخاذ موضع معرفت‌شناختی

در این باره نکته‌های زیر به نظر مهم می‌رسند:

بدون اتخاذ موضعی معرفت‌شناختی برای پاسخگویی به اینکه معرفت علمی و معرفت دینی چیست و هر یک، چه ویژگی‌هایی دارد، رابطه آن دو با یکدیگر چیست و غیره، نمی‌توان به درستی به پرسش درباره امکان یا امتناع یک علم اجتماعی اسلامی پاسخ گفت. مواضع معرفت‌شناختی رقیب، با آن که در فلسفه اسلامی درباره معرفت‌شناسی تلاش چندانی نشده است، امکان رشد مواضع معرفت‌شناسی رقیب نسبت به غرب وجود دارد. تاریختّ مواضع معرفت‌شناختی. مواضع معرفت‌شناختی خود دستخوش تغییر و تحول هستند. ترجیح موضعی تفهیمی بر پوزیتیویستی و بالعکس در روزگار کنونی به معنای عدم امکان ترجیح موضعی سنجیده‌تر در آینده نیست.

موضع معرفت‌شناسی اسلامی، از آن جا که خود برخاسته از یک سنت فلسفی است، نه تنها پیوند تاریخی با سنت‌های فلسفی غرب (به صورت مشخص فلسفه یونان) دارد، بلکه، همچون هر فلسفه‌ای ممکن است نسبت به نسخه‌های رقیبش درست‌تر و سنجیده‌تر باشد و یا برعکس. 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 خواهد داشت.

پیامدهای ناخواسته. هر یک از دو رویکرد پوزیتیویستی و تفهیمی به یک نحو علم اجتماعی

اسلامی منجر خواهد شد که از پیش نمی‌توان گفت کدامش «بهتر» و یا «درست‌تر» است و قدرت علمی آنها در عمل مشخص خواهد شد. ضمن آن که اتخاذ هر یک از این دو رویکرد پیامدهای ناخواسته‌ای دارد که گریزی از آنها نیست و یا برای گریز از آنها باید اندیشه شود.

ب. ضرورت داشتن نظریه دینی

تشخیص ماهیت معرفت دینی و رابطه متون دینی با علوم تجربی، مستلزم اتخاذ یک نظریه مشخص است (برای مثال نظریه دایره‌المعارفی دین، نظریه تهذیب‌کنندگی دین و یا نظریه تأسیسی). خود این نظریه‌ها نیز، چشم‌اندازهایی رقیب و در حال تکامل‌اند.

پ. لایه‌های معرفت دینی

از میان گزاره‌های برآمده از متون دینی «پیش‌فرض‌های متافیزیکی» عناصری مهم هستند؛ ضمن آن که دستیابی به گزاره‌های مشخص اجتماعی دینی مستلزم کار و تلاش بسیار است.

ت. 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 بیان دیگر، در هر جامعه با تکثری از این پیش‌فرض‌ها مواجه هستیم که از سنت‌های فلسفی، 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 دست کم گرفت.

ج. بافت اجتماعی و تاریخی

پیش‌فرض‌های متافیزیکی (دینی، فلسفی و غیره) به‌سادگی 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.

چ. 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 درباره 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.

ح. ضرورت دانش بومی

مسئله ما تنها عدم شکل‌گیری و تکوین یک علم اجتماعی اسلامی نیست، بلکه، نداشتن علم بومی (که با تعبیر بومی‌سازی دانش اندکی متفاوت می‌باشد) است که تنها در صورت مشاهده و تعقل (فرضیه‌پردازی و نظریه‌سازی) درباره مسائل خودمان امکان‌پذیر می‌شود. بنابراین، نگارنده

دانش اجتماعی اسلامی را در چشم‌انداز وسیع‌تر، دانش بومی اجتماعی می‌داند. این چشم‌انداز وسیع‌تر ما را وادار می‌دارد که به مسائل امروزمان توجه کنیم و از اندیشیدن درباره مسائل که متون اسلامی نسبت به آنها خاموش است، نهراسیم.

خ. تکثر پارادایم‌های علمی

نه تنها در پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم، تکثر وجود دارد، بلکه، حتی رشد علمی، بدون حضور رویکردهای (یا حتی مکاتب) رقیب امکان‌ناپذیر است. از این روی، نه تنها از یک رویکرد مبتنی بر پیش‌فرض‌های اسلامی می‌توان سخن گفت، بلکه، امکان حضور «رویکردهای رقیب» کاملاً وجود خواهد داشت. این رویکردها ضمن آن که در مفروضات اصلی اسلامی مشترک‌اند، 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، به طور بالقوه به معنای نظریه‌های رقیب است. کاملاً ممکن است که ما نظریه‌های رقیب اسلامی، برای مثال در حوزه کاهش تنش روانی در روابط خانوادگی، داشته باشیم.

د. قدرت و دانش

همان‌گونه که فوکو (رُز، ۱۹۹۹: ۹۲ و بعد) و نظریه‌پردازان دیگر گفته‌اند، شکل‌گیری حوزه‌های دانش با منافع (ثروت و قدرت) گروه‌های اجتماعی مرتبط است. از این روی، اینکه چه نظریه‌هایی شکل بگیرند، حتی از متون اسلامی واحد بعید به نظر نمی‌رسد.

ذ. استقلال نسبی روش‌شناسی علمی

اگر چه می‌توان استدلال کرد که لایه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی با یکدیگر مرتبط و وابسته‌اند، با این حال اتخاذ روش‌شناسی‌های مختلف (تبیینی، تفهیمی و یا کارکردی - ساختی) با علم اسلامی منافاتی ندارد. هیچ یک از این رویکردها کمتر یا بیشتر اسلامی نیستند.

ر. ضرورت گفت و گو

هیچ دانش علمی در خلاء رشد نمی‌کند و از این روی، علم اجتماعی اسلامی نیز باید در گفت و گوی مداوم با علم موجود غربی باشد. «غرب‌زدایی» به معنای دور ریختن علوم اجتماعی موجود نیست. زیرا، مفاهیم و نظریه‌های موجود می‌توانند کاملاً برای ما الهام‌بخش باشند. نارضایتی از عدم کفایت علوم اجتماعی غربی موجود نباید به منزله دور ریختن آنها و تفکر کردن در خلاء باشد.

ز. پیروی از قواعد بازی علم

علم اجتماعی اسلامی نظیر دیگر علوم اجتماعی، پیرو قواعد بازی علم است و بنابراین، فراز و فرودش تابع قواعد بازی علم خواهد بود. علم اجتماعی اسلامی نیز چیزی نهایی نخواهد بود و «جستجوی ناتمام» شامل حال آن خواهد بود.

چه می‌توانیم کرد؟

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 متعددی در این خصوص می‌توان طرح کرد، که در زیر مورد بحث قرار می‌گیرند.

موضع ۱: میوه‌چینی

طرفداران این موضع معتقدند که علم به رغم آن که جستجویی ناتمام و پیدایش مفاهیم و نظریه‌ها «بافتند» است، اما آن را میراثی «جهانی» و «جهان‌شمول» 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. اگر چه این مشارکت بیشتر در دوران موسوم به «پیش‌پارادایمی»^۱ یا «پیش‌اسلامی» بوده است. این گروه به جای طرفداری از یک علم اجتماعی اسلامی، از یک «عالم اجتماعی مسلمان» یا «جامعه‌شناس مسلمان» طرفداری می‌کنند.

موضع ۲: پالایشگری

به عقیده طرفداران این موضع 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 عده 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 نظر طرفداران این موضع تا آن‌جا که مفاهیم و نظریه‌ها تضاد آشکاری با مبانی جهان‌بینی و یا قواعد و داده‌های دینی نداشته باشند، قابل استفاده‌اند. 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. دیدگاه‌های العطاس تا حدودی با این موضع همخوان است.

موضع ۳: طرد ریشه‌ای

به عقیده طرفداران این موضع علوم اجتماعی و به طور 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 این روی، میوه را نمی‌توان چید،

۱. دانش فراهم شده توسط متفکرانی نظیر فارابی، ابن‌خلدون و طوسی زمینه‌های اولیه شکل‌گیری پارادایم‌های علمی جدید در جامعه‌شناسی، سیاست و فلسفه تاریخ به شمار می‌روند. از این منظر می‌توان آنها را حالت‌های پیش‌پارادایمی دانست. البته، اگر به معنا عام به آنها بنگریم می‌توان گفت که خود آنها نیز یک پارادایم علمی در روزگار خود بوده‌اند و تفسیری خاص از جهان و جامعه ارائه کرده‌اند. بنابراین، واژه‌های پیش‌پارادایمی و پیش‌اسلامی نگاهی تحقیرآمیز به این آثار ندارد و آنها را ناچیز نمی‌انگارد؛ بلکه، تنها در مقایسه با وضعیت فعلی علوم که ساختار مفهومی و نظری مشخص‌تری دارند، برای آنها حالت پیش‌پارادایمی و پیش‌اسلامی قائل است.

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 ساختن 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 اگر چه همچون هواداران موضع سوم، به کلی منتقد علم اجتماعی غربی‌اند، تلاش می‌کنند که از آن به عنوان یک «پیش‌الگو» 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 مثال 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 و رقیب کنند (برای مثال نک. سلیمی، ابوترابی و داوری، ۱۳۸۸). بدون شک، 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. تلاش‌های صورت گرفته در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در حوزه جامعه‌شناسی انحرافات، جامعه‌شناسی خانواده و جامعه‌شناسی جنسیت از این دست به شمار می‌آید.

ارزیابی مواضع: نواندیشی و گفت و گو

از میان مواضع چهارگانه‌ای که در بالا آمد، می‌توان گفت که هیچ یک نمی‌توانند به تنهایی نیاز ما را برطرف سازند. از میان مواضع یادشده، مواضع سوم و چهارم قابل‌پذیرش‌تر به نظر می‌رسد. با این حال، این دو موضع نیز دارای مشکلاتی خاص خود هستند؛ طرد ریشه‌ای اگر چه 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 «گفت و گو» با مفاهیم و نظریه‌های موجود محروم می‌سازد. فلسفه اسلامی با بهره‌برداری از این گفت و گو بود که امکان رشد یافت. از دیگر سو، موضع چهارم نیز این خطر را در پی دارد که تمامی توجه ما را به راه‌های رفته متوجه سازد و از «نواندیشی» محروم سازد. از این روی، به نظر می‌رسد که اتخاذ موضعی میانه که همزمان «نواندیشی» و «گفت و گو» را در نظر داشته باشد، به توفیق بیشتر ما در شکل‌گیری و تکوین یک علم اجتماعی اسلامی یاری رساند.

نتیجه‌گیری

بحث درباره علم اجتماعی اسلامی، هنگامی به نتایج قابل توجهی خواهد رسید که ما بتوانیم به پرسش‌های خود در سطح معرفت‌شناسی و با توجه به الگوهای تاریخی رشد علم پاسخ گوئیم. بنابراین، پیشاپیش داشتن موضعی معرفت‌شناسانه در این خصوص ضروری است. دستیابی به این موضع، خود، بخشی از تولید علم محسوب می‌شود. از دیگر سو، داشتن یک موضع معرفت‌شناسی به منزله اتمام 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 داوری 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» 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. بدون شک 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 و رفته علمی را بیابد. ما در مراحل مقدماتی چنین رشدی هستیم و باید از حاشیه‌ها به متن برسیم.

منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی ابن خلدون. تهران: تبیان.
۲. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۸۶). تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام از آغاز تا دوره معاصر. تهران: نشر علم.
۳. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۴). اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان. تهران: سروش.
۴. امزبان، محمد. (۱۳۸۹). روش تحقیق علوم اجتماعی: از اثبات‌گرایی یا هنجارگرایی. عبدالقادر سواری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. بروجردی، مهرزاد. (۱۳۸۷). روشنفکران ایرانی و غرب. جمشید شیرزادی. تهران: نشر فرزاد.
۷. بستان، حسین. (۱۳۸۸). اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. بستان، حسین. (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی اسلامی؛ به سوی یک پارادایم. فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی. سال پانزدهم. شماره ۶۱. صص. ۲۸-۷.
۹. بستان، حسین و همکاران. (۱۳۸۷). اسلام و جامعه‌شناسی خانواده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. بستان، حسین و همکاران. (۱۳۸۷). ساختار علم تجربی و امکان علم دینی. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. بل، دیوید. (۱۳۷۶). اندیشه‌های هوسرل. فریدون بدره‌ای. تهران: نشر مرکز.
۱۲. بن نبی، مالک. (بی‌تاریخ). شبکه روابط اجتماعی. جواد صالحی. تهران: بی‌نام.
۱۳. بimmel، والتر. (۱۳۸۷). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. بیژن عبدالکریمی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
۱۴. حائری شیرازی، محی‌الدین. (۱۳۷۰). بحثی درباره جامعه‌شناسی اسلامی. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
۱۵. حسنی، سید حمیدرضا؛ مهدی علی‌پور و سیدمحمدتقی موحداطی. (۱۳۸۷). علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات. چاپ چهارم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. ديلتای، ویلهلم. (۱۳۸۹). مقدمه بر علوم انسانی. منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نشر ققنوس.
۱۷. رفیع‌پور، فرامرز. (۱۳۷۶). توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۱۸. سعید، ادوارد. (۱۳۸۲). فرهنگ و امپریالیسم. اکبر افسری. تهران: نشر توس.
۱۹. سلیمی، علی؛ محمد داوری. (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی کجروی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. صدری، احمد. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی روشنفکران ماکس وبر. حسن آبنیکی. تهران: نشر کویر.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). روابط اجتماعی در اسلام: به ضمیمه چند رسانه دیگر. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی‌تاریخ). روابط اجتماعی در اسلام. محمدجواد حجتی کرمانی. بی‌مکان.
۲۳. علیزاده، عبدالرضا؛ حسین اژدری‌زاده و مجید کافی. (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی معرفت قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. فروند، ژولین. (۱۳۶۲). جامعه‌شناسی ماکس وبر. عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: نشر نیکان.
۲۵. فریزی، دیوید. (۱۳۷۴). جامعه. احمد تدین. تهران: نشر آران.
۲۶. لازی، جان. (۱۳۶۲). درآمدی تاریخی به فلسفه علم. علی پایا. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. مرادی، مجید. (۱۳۸۵). اسلامی‌سازی معرفت. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۸. نمو، فیلیپ. (۱۳۸۷). اخلاق و نامتناهی: گفت و گوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نمو. مراد فرهادپور و صالح نجفی. تهران: نشر فرهنگ صبا.

۲۹. هاف، تویی ای. (۱۳۸۴). *خاستگاه نخست علم جدید: اسلام، چین و غرب*. حمید تقوی پور. تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳۰. هوسرل، ادموند. (۱۳۸۶). *ایده پدیدارشناسی*. عبدالکریم رشیدیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. هوسرل، ادموند. (۱۳۸۹). *فلسفه به مثابه علم متقن*. بهنام آقایی و سیاوش مسلمی، تهران: نشر مرکز.
32. Alexander, Jeffrey C. (1987). *Sociological Theory Since 1945*. London: Hutchinsin.
33. Callinicos, Alex (1999). *Social Theory: A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
34. Cross, Rod. (1982). The Duhem-Quine Thesis, Lakatos and The Appraisal of Theories in Macro Economics. *The Economic Journal*. 92. (June). pp. 320-340.
35. Kadvany, John. (2001). *Imre Lakatos and the Guises of Reason*. Durham and London: Duke University Press.
36. Kuhn, Thomas, S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition. Chicago: University of Chicago Press.
37. Losee, John. (2004). *Theories of Scientific Progress*. Taylor & Francis eLibrary.
38. Nasr, Seyyid Hossein. (2010). *Islam and Modern Science*. available in <http://msa.mit.edu/archives/narspeech1.html>. July 09 2010.
39. Ritzer, George. (1988). *Sociological Theory*. Second Edition. New York: Alfred A. Knopf.
40. Rouse, Joseph. (1999). Power/ Knowledge' in Gary Gutting (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: University of Cambridge Press. pp. 92-115.
41. Smith, David Woodruff. (2006). *Husserl*. Taylor & Francis eLibrary.