

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

چیستی فلسفه علوم انسانی

دکتر عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

فلسفه علوم انسانی به توجه به نظریه دیدبانی، به چیستی علوم انسانی تحقیق یافته با رویکرد تاریخی و چیستی علوم انسانی بایسته با رویکرد منطقی و چگونگی تحقق آن می‌پردازد. علوم انسانی با رویکرد تاریخی به معنای عام و خاص به کار رفته است. علوم انسانی خاص با رویکرد منطقی عبارت از علوم رفتاری و اجتماعی اسلامی و مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های ترکیبی (تجربی و غیرتجربی) و مبانی غیرتجربی (عقلی و حیانی و شهودی) به تبیین یا تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقیق یافته می‌پردازد و با بهره‌گیری از ارزش‌های انسانی، انسان تحقیق یافته را به انسان مطلوب تغییر می‌دهد. پیشینه علوم انسانی اسلامی در سه مرحله بیان شده و دیدگاه‌های مختلف غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی و غرب‌گریزی و غرب‌گزینی معرفی شده است. آسیب‌شناسی و تحول علوم انسانی در سه ساحت بهینه‌سازی، بومی‌سازی و اسلامی‌سازی انجام می‌پذیرد. فرایند راهبردی در چهار مرحله فرهنگ‌سازی، نقد، تولید و ترویج و فرایند اجرایی در سه مرحله تشکیل شورای مقدماتی، شورای سیاست‌گذاری و تشکیل گروه‌های تخصصی و فرایند معرفتی تحول در سه مرحله نقد میراث غربی، کشف میراث اسلامی و تولید فلسفه و نظریه‌های علوم انسانی اسلامی تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، نظریه دیدبانی، اسلامی‌سازی، تحول، فرایند.

مقدمه

علوم انسانی، مطالعه و پژوهش در باره انسان و تبیین و تفسیر رفتار و نهادهای اجتماعی و چگونگی زیستن اوست. انسان موجودی است که در ساختار وجودی و زندگی خود، دارای ساحت‌های متنوعی نظیر ساحت زیستی، جسمانی، روانی، روحانی و اجتماعی است. علوم انسانی در صدد است تا همه ساحت‌های انسانی را بشناسد و معرفی کند. علوم انسانی به مطالعه رفتارها و افعال انسانی می‌پردازد و فعالیت‌های فردی و اجتماعی انسان را تبیین و تفسیر می‌کند. علوم انسانی مأموریت دیگری به نام تغییر انسان هم دارد. این علوم، انسان مطلوب را معرفی می‌کند و سپس با توصیف انسان تحقق یافته به دنبال تغییرش می‌رود.

دین آسمانی و الهی نیز با معرفی انسان مطلوب و باید و نبایدهای انسانی می‌کوشد تا انسان‌های موجود و تحقق یافته را تغییر دهد و به انسان مطلوب برساند؛ انسانی که قرب الهی یافته و به سعادت حقیقی رسیده است. فرق دین الهی با علوم انسانی غربی در این است که دین الهی، انسان تحقق یافته را در ساحت ترابط ملک و ملکوت، با رویکرد و حیانی معرفی می‌کند. علوم انسانی غربی، تنها در صدد شناخت ساحت ملکی انسان تحقق یافته با رویکرد تجربی- عقلی است. دین الهی به دنبال تغییر انسان تحقق یافته به انسان مطلوب ملکوتی و مقرب به جبروت الهی است و علوم انسانی غربی، به دنبال تغییر انسان تحقق یافته به ساحت‌های دیگر ملکی است.

چند سالی است که مسئله تحول علوم انسانی در جمهوری اسلامی ایران مطرح شده و موافقان و مخالفانی را به این عرصه وارد ساخته است. مخالفان نظریه تحول و ارتقای علوم انسانی با چهره روشنفکری ظاهر می‌شوند. این طایفه، زمانی، علم دینی را نامفهوم و سپس، ناممکن و در مرحله دیگری، نامطلوب دانسته و حال بی‌فایده می‌دانند.

چیستی فلسفه مضاف

فلسفه مضاف به اعتقاد نگارنده، مشترک لفظی بین فلسفه مضاف به علوم و فلسفه مضاف به امور است و هر یک از آنها با رویکرد منطقی و تاریخی تحقیق پذیرند. بر این اساس، فلسفه‌های مضاف را می‌توان به چهار دسته تقسیم و معنا کرد. مدل الف. فلسفه مضاف به

علوم با رویکرد منطقی؛ ب. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی؛ این دسته از فلسفه‌های مضاف، بدان جهت که در باره علوم و جهان دوم بحث می‌کنند، دانش‌های درجه دوم به شمار می‌آیند؛ ج. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد منطقی؛ د. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی. حال پس از این چهار دسته کشف شده از آثار غربیان نوبت به این پرسش می‌رسد که آیا می‌توان فلسفه مضاف دیگری داشت؟ پاسخ نگارنده مثبت است یعنی می‌توان فلسفه مضاف به علوم یا واقعیت‌هایی داشت که ابتدا با رویکرد تاریخی به پرسش‌های بیرونی یا درونی آنها پاسخ داد و سپس با رویکرد منطقی، به آسیب‌شناسی پاسخ‌ها و نظریه‌های آنها پرداخت و بعد به نظریه‌های بایسته دست یافت و پارادایم و مدل دیگری از فلسفه مضاف را ارائه کرد. رویکرد تاریخی، مانند عملیات دیدبانی در مناطق جنگی، نگرش کلان به واقعیت یا علم را برای محقق فراهم می‌آورد تا با توجه به نیازهای زمان و روش منطقی بتواند به مقام بایسته دست یابد و منشأ تحول در علوم گردد. منظور نگارنده از تئوری دیدبانی، فلسفه مضاف به علوم و واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی - منطقی است که تحول فرا مسئله‌ای در علوم را فراهم می‌سازد و آنها را از رکود و سکون بیرون می‌سازد. نگارنده بر این باور است که خدای سبحان در قرآن با رویکرد تاریخی - منطقی در باره جوامع گذشته سخن گفته است یعنی ابتدا با رویکرد تاریخی به توصیف آنها و سپس با روش منطقی به آسیب‌شناسی و توصیه‌های بایسته پرداخته است. شایان ذکر است که میان فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی و منطقی و نیز جامعه‌شناسی معرفت تفاوت آشکاری است از جمله اینکه جامعه‌شناسی معرفت در صدد است تا به کشف عوامل جامعه‌شناختی پیدایش معرفت - معرفت به معنای مطلق آگاهی - پردازد ولی فلسفه مضاف به علوم تأسیسی می‌خواهد پرسش‌های بیرونی علم - علم به معنای دانش - را با روش تاریخی به دست آورد و سپس با روش منطقی به تحلیل و پاسخ‌های بایسته دست یابد. پس روشن شد که رویکرد تاریخی و منطقی با ترتیب ذکر شده، مقصود نگارنده است یعنی ابتدا در فلسفه‌های مضاف به علوم یا حقایق باید با رویکرد تاریخی به پرسش‌ها پرداخت آنگاه با رویکرد منطقی به پاسخ‌های بایسته دست یافت. به عبارت دیگر، رابطه متقابلی میان رویکرد تاریخی و منطقی وجود دارد. رویکرد تاریخی در تکمیل رویکرد منطقی و رویکرد منطقی در

اصلاح رویکرد تاریخی مؤثر است و نوعی دور هرمنوتیکی میان تین دو رویکرد برقرار است (عبدالحسین خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۶۰-۵۶).

چیستی فلسفه علوم انسانی

فلسفه علوم انسانی، دانشی است که با نگاه درجه دوم به چیستی علوم انسانی تحقق یافته و بایسته می پردازد. مهم ترین مسائل فلسفه علوم انسانی بر اساس منابع فلسفه علم^۱ می تواند به شرح ذیل بیان گردد:

۱. تعریف علوم انسانی و تفاوتش با علوم اجتماعی و تمایزش با سایر علوم؛
 ۲. رابطه علوم انسانی با فلسفه و مبانی متافیزیکی؛
 ۳. روش شناسی و رویکردها و رهیافت های علوم انسانی و اجتماعی؛
 ۴. غایت شناسی علوم انسانی و اجتماعی؛
 ۵. طبقه بندی و گستره و ساختار علوم انسانی؛
 ۶. معرفت شناختی و چگونگی توجیه و اثبات و واقع نمایی گزاره های علوم انسانی؛
 ۷. پیش فرض ها و مبادی علمی و غیر علمی (تیین روان شناختی و جامعه شناختی) علوم انسانی؛
 ۸. آسیب شناسی و چگونگی تحول علوم انسانی؛
- نگارنده در این نگاشته، تنها به چیستی و روش شناسی و اسلامی سازی و چگونگی تحول علوم انسانی می پردازد.

چیستی علوم انسانی

اصطلاح علوم انسانی، مانند اصطلاح علوم طبیعی بحث برانگیز است. نویسندگان گوناگون ترجیح داده اند این علوم را، علوم اخلاقی به معنای علم به خلیقات، علوم مربوط به فرهنگ، علوم مربوط به روح، علوم مربوط به انسان و علوم دستوری یا هنجاری بنامند و گاه علوم انسانی را مترادف علوم روحی، علوم توصیف افکار و نظایر آن گرفته اند و عده ای آن را با علوم اجتماعی و علوم تاریخی هم معنا دانسته اند. برخی نیز علوم انسانی را مجموعه ای از معارف (مانند: علم اقتصاد، جامعه شناسی، انسان شناسی، جغرافیا، قوم شناسی، زبان شناسی، تاریخ (تاریخ سیاسی، تاریخ علوم، تاریخ فلسفه،

تاریخ هنر و نظایر آن)، دانش آموزش و پرورش، سیاست‌شناسی، باستان‌شناسی، فقه‌اللغه، شناخت فنون، جنگ‌شناسی و اسطوره‌شناسی) تعریف کرده‌اند (ژولین فروند، ص ۳).

علوم انسانی می‌تواند به معنای عامی به کار رود و همچون دایرةالمعارف هاستینگ بر هر نوع انسان‌شناسی اطلاق گردد. علوم انسانی بدین معنا، درصدد تبیین جایگاه انسان در میان سایر موجودات است. همچنین علوم انسانی می‌تواند بر علوم انسانی متعارف دانشگاهی به کار رود و همانند دایرةالمعارف راتلج، همه علوم به اصطلاح دیسیپلین (Discipline) به جز علوم پایه، علوم مهندسی و پزشکی را شامل شود. گستره این تعریف از علوم انسانی، در بردارنده علوم عقلی مانند فلسفه، علوم نقلی مانند ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی و تاریخ و ادیان و بخشی از الهیات، علوم شهودی مانند: عرفان و علوم رفتاری و اجتماعی مانند: جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و اقتصاد و غیره می‌شود. البته دایرةالمعارف راتلج، مطالعات فیزیکی و زیست‌شناسی انسانی را هم در این دامنه قرار داده است (Routledge, p. 526- 527).

ویلهلم دیلتای تلاش کرد تا روش‌شناسی علوم انسانی را از روش‌شناسی علوم طبیعی تمایز دهد و معنای مدرنی از علوم انسانی ارائه کند. علوم انسانی به معنای مدرن ابتدا با اصطلاح آلمانی گایستیس ویسنشافتن (Geistes Wissenschaften) از سوی دیلتای مطرح شد. ویسنشافتن به معنای علوم و گایست در فلسفه هگل به معنای روح به کار رفته است (ویلهلم دیلتای، ص ۲۰۰-۱۶۸).

ژولین فروند در تعریف علوم انسانی می‌نویسد: علوم انسانی به معنای اطلاق می‌شود که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های مختلف بشر است؛ یعنی فعالیت‌هایی که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست (ص ۴).

این تعریف، هم علوم انسانی تئوریک و مولد و هم علوم انسانی مصرف‌کننده را شامل می‌شود؛ یعنی هم عمومی مانند: جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی و سیاسی که بیانگر تئوری‌هایی در باب روابط میان انسان‌ها و رفتارهای آدمی است و هم

علمی هم چون: بانکداری، مدیریت، تاریخ و غیره را که مصرف کننده آن تئوری‌ها می‌باشند در برمی‌گیرد.

علوم انسانی از دوره پوزیتیویست‌ها می‌خواست همانند علوم طبیعی با روش تجربی به مطالعه انسان پردازد بر این اساس، علوم انسانی، مترادف با انسان‌شناسی تجربی تلقی می‌شد و به هیچ وجه با انسان‌شناسی به معنای عام، هم معنا نیست. انسان‌شناسی تجربی مدعی است که همچون طبیعت‌شناسی تجربی، تجربه پذیر و تکرارپذیر است و می‌تواند رابطه میان دو پدیده فردی و اجتماعی انسان در علوم رفتاری و اجتماعی را با آزمون پذیری تجربی، اثبات یا ابطال کند.

این تعریف از علوم انسانی نشان می‌دهد که موضوع علوم انسانی، انسان کلی و نامعین نیست؛ بلکه انسان متعارف است؛ انسانی که در دسترس تجربه و آزمون قرار دارد؛ بنابراین، نمی‌توان علوم انسانی را به «علمی» که با انسان سر و کار دارند» تعریف کرد؛ زیرا فلسفه و عرفان و مذهب و اخلاق و طب و فیزیولوژی نیز با انسان ارتباط دارند.

برخی از نویسندگان در تعریف علوم انسانی گفته‌اند: «علوم انسانی، علمی هستند که رفتارهای جمعی و فردی و ارادی و غیرارادی و آگاهانه و ناآگاهانه انسان را در قالب نظم‌های تجربه پذیر می‌ریزد. در این تعریف، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، سیاسی، روان‌شناسی و روان‌کاوی، همه وارد شده‌اند (عبدالکریم سروش، تفرج صنع، ص ۴۴). با این تعریف روشن می‌شود که اولاً، علوم انسانی تئوریک و مولد مورد نظر است، نه علوم انسانی مصرف کننده تئوری‌ها، مانند بانکداری، مدیریت و غیره؛ ثانیاً، فلسفه و الهیات و دانش‌های اعتباری، مانند حقوق، اخلاق، زبان و ادبیات نیز از علوم انسانی خارج می‌شوند (همان، ص ۱۷).

هایک در تفاوت دو دسته علوم طبیعی و انسانی می‌گوید:

علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که به تحقیق در باره مناسبات میان اشیا می‌پردازند، با مناسبات میان انسان‌ها یا مناسباتشان با اشیا سر و کار دارند. شکی نیست که می‌توان زبان ریاضی را در مورد انواع مختلف این مناسبات به کار برد، اما شرط این کار عبارت است از اینکه تصدیق شود که مناسباتی که بدین نحو احراز

می‌شوند، محدود به خود باشند و به طبیعت انسان یا جامعه ارتباط نداشته باشند (همان، ص ۱۳۲).

مقصود نگارنده از علوم انسانی اسلامی، بر اساس هدفی که در این پژوهش نهفته است، علوم رفتاری و اجتماعی اسلامی و مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های ترکیبی (تجربی و غیرتجربی) و مبانی غیرتجربی (عقلی و حیانی و شهودی) به تبیین یا تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق یافته می‌پردازد و با بهره‌گیری از ارزش‌های انسانی، انسان تحقق یافته را به انسان مطلوب تغییر می‌دهد. پس علوم انسانی، اولاً، نظامند هستند؛ ثانیاً، در مقام داوری از روش تجربی و غیرتجربی بهره می‌برند؛ ثالثاً، موضوعش انسان بایسته و شایسته و تحقق یافته است. پس علوم انسانی هم جنبه توصیفی دارند و هم جنبه توصیه‌ای و این گونه نیست که صرف توصیف باشند و حتی آنها که در علوم انسانی، رویکرد اثبات‌گرایی دارند در کنار توصیف و نظریه‌پردازی، توصیه‌هایی نیز ارائه می‌کنند.

روش شناسی علوم انسانی

متفکران غربی در باب روش شناسی و متدولوژی علوم انسانی و تفاوت آن با علوم طبیعی به گروه‌های مختلفی انشعب یافته‌اند: برخی از آنها، روش تجربی را برای علوم انسانی برگزیده و همانند علوم طبیعی به آن نگریسته‌اند. به گفته اشمولر:

فعالیت‌های آماده‌کننده زمینه تحقیق عبارت‌اند از: مشاهده توصیف تعریف و طبقه‌بندی آنچه ما از این طریق می‌خواهیم به دست بیاوریم نوعی معرفت در باره توالی پدیده‌های اقتصادی است، ما می‌پاییم بدانیم چه چیزی در لحظه‌ای معین دخالت می‌کند و پدیده‌هایی که همواره در پی یکدیگر می‌آیند، کدام‌اند؟ ما می‌خواهیم وجوه مشترک امور مختلف را درک کنیم و به فهم ضرورت نائل آییم؛ بنابراین علوم انسانی، علوم تجربی‌اند و نتایجشان در صورتی معتبر است که صحت و سقم آنها از راه وسایل متداول تتبع علمی قابل بررسی باشد (ژولین فروند، ص ۳۳).

هلوسوس در دیباچه کتاب خود با عنوان در باره روح گمان می‌کرد که اگر روش آزمایش فیزیکی را در علوم انسانی به کار بندند، ممکن است مسائل مربوط به این علوم

پیش رفت نمایند. لامتری نیز بر آن بود که به مدد اصول علم مکانیک به تبیین انسان بپردازد.

همه فکر می کردند که برای تبیین پدیده‌های انسانی کافی است رنگ طبیعی به آنها بدهند و در پی این فکر بود که در این دوره مطالعات متعددی در باره دین طبیعی، اخلاق طبیعی، حقوق طبیعی، تاریخ طبیعی و نظایر آن به عمل آمد (همان، ص ۹-۸). در مقابل این تفکر، دسته دیگری از اندیشمندان مغرب زمین هستند که معتقدند روش شناسی علوم طبیعی و انسانی متفاوت اند.

کارل کنیس در کتاب خود، اقتصاد سیاسی از دیدگاه روش تاریخی می نویسد:

علم اقتصاد نیز مانند سایر علوم انسانی باید روش شناسی خاصی برای خود ایجاد کند که نه با روش شناسی علوم طبیعی مشتبه شود و نه با روش شناسی روان شناسی. هر چند واقعیت‌های موضوع این علوم همه تابع شرایط عالم درونی یا طبیعت و روح‌انده از این جهت که به اراده انسانی وابسته‌اند و همواره در جریان رشد خود دگرگون می شوند، هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند، طوری که اعتبار نتایجی که می توان به دست آورد، همیشه نسبی است (همان، ص ۳۲ - ۳۱).

تاریخ علوم انسانی در دوران جدید و معاصر نشان می دهد علوم انسانی رفتاری و اجتماعی تحقق یافته، مجموعه گزاره‌های نظام مندی است که با بهره گیری از روش‌های تجربی و غیر تجربی و مبانی فلسفی و مکتبی به تبیین یا تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق یافته پرداخته است. بنابراین، انحصار روش در علوم انسانی به روش تجربی ناتمام بوده و باید روش ترکیبی‌ای را که در بحث روش شناسی علوم انسانی گفته می شود، به علوم انسانی نسبت داد.

پارادایم‌های روش شناختی در علوم انسانی

مقصود از پارادایم، چارچوب فکری معینی است. نخستین بار این اصطلاح را تامس کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی به کار برد. پارادایم از نگاه کوهن، یک اصول راهبردی است که به تئوری می انجامد. پارادایم‌ها، قیاس ناپذیرند و معیار فراپارادایمی وجود ندارد تا بتوان پارادایم حق را از باطل تشخیص داد. ولی پارادایم‌ها، قابلیت جایگزینی دارند. چنانچه پارادایمی بتواند به پرسش‌های بیشتری پاسخ دهد و معضلات

بیشتری را حل کند، جایگزین پارادایم قبلی می‌شود. این جایگزینی به معنای وجود معیاری برای تشخیص حق از باطل نیست.

به نظر نگارنده، پارادایم‌ها همانند عینکی هستند که با توجه به نوعش، جهت‌گیری در باره واقعیت خارجی را نشان می‌دهد. پارادایم‌ها، قیاس‌پذیرند؛ زیرا مجموعه پارادایم‌های موجود را می‌توان با منطق و معرفت‌شناسی ارزیابی کرد و درست یا غلط بودن آن را متوجه شد.

پارادایم‌های موجود در علوم انسانی، به سه نوع پارادایم فلسفی و پارادایم مکتبی و پارادایم روش‌شناختی دسته‌بندی می‌شوند. پارادایم روش‌شناختی در یک تقسیم‌بندی به دو قسم مدرن و پسامدرن و هر کدام به زیرشاخه‌هایی تقسیم می‌شوند. پارادایم‌های مدرن عبارت‌اند از پارادایم تبیینی، پارادایم تفسیری و پارادایم انتقادی (Sarantakos, p.31).

پارادایم‌های پسامدرن عبارت‌اند از: پارادایم گفتمانی، پارادایم پساساختارگرایی و پارادایم هرمنوتیک فلسفی و غیره. پارادایم‌های مدرن وقتی پدیدار شد که مشروعیت دولت کلیسا دچار بحران گردید و پارادایم‌های پسامدرن پس از جنگ‌های اول و دوم که بحران مدرنیسم تحقق یافت، شکل گرفت. تفاوت‌های عمده مدرنیسم و پست مدرنیسم:

۱. مدرنیسم، خردگرا و تجربه‌گرا و معتقد به رئالیسم معرفتی است و شناخت را با روش عقلی ممکن می‌داند؛ هر چند وحی را قبول ندارد. پست مدرن، خردگریز و معتقد به نسبی‌گرایی است و تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی را نقد می‌کند و معتقد به غلبه احساس و تخیل است.

۲. مدرنیسم، طرفدار امانیسم و حاکمیت انسان محوری است ولی در پست مدرنیسم، تعبیر مرگ سوژه مطرح است و انسان ارزشی ندارد.

۳. مدرنیسم، حقیقت را می‌پذیرد. هرمنوتیک مدرنیسم، هرمنوتیک کلاسیک است و می‌خواهد به واقع برسد؛ ولی پست مدرنیسم واقع‌نمایی علوم را نمی‌پذیرد و معتقد است نباید دنبال واقع‌گرایی علوم رفت و علوم را صرفاً دانش‌هایی می‌داند که پارادایم خاصی

تولید می کنند و گویای حقیقت نیستند، بلکه حقیقت، ساخته شده بشری است و به مرور زمان دچار تغییر می گردد.

۴. دنیای مدرن به جهان غرب اهمیت می دهد؛ ولی دنیای پست مدرن به جهان سوم.
۵. باید توجه داشت از جهت روش های علمی، میان مدرنیسم و پست مدرن تفاوت وجود دارد. فیلسوفان مدرنیسم همانند: جان استوارت میل، فرانسیس بیکن معتقدند با روش قیاسی، تجربی، آماری می توان پدیده را شناخت و فرقی میان علوم انسانی و تجربی نیست. ولی پست مدرن ها، این رویکرد را نمی پذیرد و معتقد به نسبی گرایی هستند و بسترها را ملاحظه می کند.

پارادایم های مدرن

همانگونه که گذشت، پارادایم های مدرن، عبارت اند از پارادایم اثبات گرایی، تفسیری و انتقادی که به شرح ذیل توضیح داده می شود:

پارادایم اثبات گرایی: ریشه پارادایم اثبات گرایی به اندیشه های «آگوست کنت» فیلسوف فرانسوی سده نوزدهم باز می گردد. صورت عمده اثبات گرایی، اثبات گرایی منطقی است که در حلقه وین پیدار شد. این گروه بر آن بود که روش علمی صرفاً بر اساس مشاهده است و باید از کانال تجربه عبور کند و گزاره های غیر تجزیه پذیر، بی معنا خواهند بود و نه درست و نه غلط هستند. جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) و امیل دورکیم (۱۹۱۷-۱۸۵۸) این راه را ادامه دادند.

پارادایم هرمنوتیکی و تفسیری: هرمنوتیک به پنج دوره ماقبل کلاسیک، کلاسیک، رومانتیک، فلسفی و نو کلاسیک تقسیم می شود. پایه گذار هرمنوتیک عام روش شناسی در دوره رومانتیک، شلایرماخر بوده است. از میان اقسام هرمنوتیک، هرمنوتیک کلاسیک و رومانتیک و فلسفی مرتبط با مبحث علم دینی است که به اختصار به تبیین هرمنوتیک کلاسیک و رومانتیک پرداخته و هرمنوتیک فلسفی را در مبحث پسامدرن توضیح خواهیم داد.

هرمنوتیک روش شناسی رومانتیک توسط شلایرماخر پدید آمد و توسط ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۲) در عرصه علوم انسانی مطرح شد و ماکس وبر در جامعه شناسی

به کار گرفت. ديلتای معتقد به تاريخ‌نگری معرفت بود يعنی شناخت هر چیزی را وابسته به تاريخ و زمان پیدایش آن می‌دانست به گونه‌ای که با تغيير تاريخ، شناخت نیز تغيير می‌یابد. همچنین در زمان ديلتای و ماکس وبر، این نظریه مطرح شد که علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که به دنبال کشف طبیعتند، درصدد تفسیر و فهم پدیده‌های انسانی‌اند.

پارادایم انتقادی: نیمه دوم قرن بیستم، شاهد تولد مکتب انتقادی است و افرادی مانند مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۶۹) و هابرماس در شکل‌گیری و توسعه آن نقش داشتند. این مکتب جمع میان تبیین و تفسیر است و به کمی‌سازی و کیفی‌سازی بها داده است. خصوصیت بارز این مکتب در نقد ایدئولوژی‌های موجود است. پارادایم انتقادی وضع جامعه را مطلوب نمی‌داند و درصدد تغییر وضع جامعه است. پارادایم تبیینی با استفاده از مفاهیم کمی و پارادایم تفسیری با استفاده از مفاهیم کیفی می‌خواستند به توصیف و تفسیر پدیده رفتاری و اجتماعی انسان پردازند اما در پارادایم انتقادی توصیف و تفسیری را دنبال می‌کند که به توصیه و تغییر وضع موجود جامعه بیانجامد (رک، محمدتقی ایمان).

پارادایم‌های پسا مدرن

جریان پسامدرن همچون مدرنیسم از پارادایم‌های متنوعی برخوردار است که به شرح دو پارادایم گفتمانی و هرمنوتیک فلسفی بسنده می‌کنیم:

پارادایم گفتمانی: نظریه گفتمانی توسط متفکرانی مانند: میشل فوکو و لاکلا و موف مطرح شد. بر اساس پارادایم گفتمانی، می‌توان پدیده‌های اجتماعی را بر اساس منظومه‌ای فکری بیان کرد. این منظومه دارای دال مرکزی و دال‌های پیرامونی است. دال مرکزی به عنوان رکن اصلی نباید آسیب ببیند و دال‌های پیرامونی به وسیله دال مرکزی معنا و تفسیر می‌شوند. آنچه باعث تمایز میان نظریه‌ها می‌شود، دال مرکزی است و دال مرکزی هر فردی مشخص‌کننده گفتمان فردی اوست. بنابراین ممکن است نسبت به یک پدیده انسانی مانند: انقلاب اسلامی ایران، چند گفتمان وجود داشته باشد و هر کدام مشتمل بر یک دال مرکزی و چندین دال پیرامونی باشند و تفسیرهای متفاوت از نگاه پسامدرن صحیح است؛ زیرا بر اساس پست مدرن معیار واحد وجود ندارد. نقش گزاره‌های پایه و

دال مرکزی به گونه‌ای است که حذف آن، باعث تخریب علم می‌گردد؛ همانند بازی شطرنج که نقش کلیدی را شاه و وزیر بر عهده دارند و این دو نباید آسیب ببینند و سربازان همانند دال پیرامونی محافظ شاه و وزیرند.

پاراادایم هرمنوتیکی فلسفی: هایدگر، گادامر و بولتمان از جمله پدیدآورندگان این مکتبند. هرمنوتیک فلسفی با گذر از متن به سراغ جهان خارج از متن رفت و بر این باور است که مفسر باید به ورای متن نفوذ کند. بر اساس این نگاه، حقیقت لایه لایه است و دست یافتن به حقیقت منوط به مکالمه و گفتگوست. همچنین حقیقت واحد نیست و وجود خارجی ندارد؛ بلکه حقیقت عبارت از هماهنگی میان جزئیات با کل است. از نگاه هرمنوتیکی فلسفی، تفسیر واحد از متن وجود ندارد و هر فهمی یک تفسیر از متن است و همچنین مفسر باید با انتظارات از پیش تعیین شده، سراغ متن برود؛ چرا که متن با پیش فرض‌های مؤلف معنا پیدا می‌کند.

با توجه به اینکه نظریه‌های علوم انسانی، متأثر از یک نوع پارادایم روش‌شناختی است، حال با دو پرسش مواجه می‌شویم: نخست اینکه آیا اسلام بر این پیش فرض‌ها تأثیرگذار است؟ دوم اینکه آیا منابع دینی، روش‌شناسی خاصی در قبال روش‌شناسی‌های غربی ارائه کرده است؟ پاسخ این است که دین مبین اسلام بر این پیش فرض‌ها تأثیرگذار است و همچنین به سبب کامل بودن دین مبین اسلام و غنای فلسفه اسلامی، بسیاری از پیش فرض‌های علوم انسانی در دین اسلام وجود دارد (رک. سید صادق حقیقت، فصل هفتم).

مشکل عمده آن است که این پیش فرض‌ها، هنوز به صورت کامل از منابع دینی استخراج نشده‌اند. همچنین آموزه‌های اسلامی قابلیت این را دارد که در عرض پارادایم‌های غربی در علوم انسانی، روش‌شناسی خاصی به نام روش‌شناسی اجتهادی ارائه کند.

حق مطلب آن است که روش‌شناسی علوم انسانی رفتاری و اجتماعی تحقق یافته، ترکیبی از روش تجربی، عقلی و نقلی با رویکردهای کارکردگرایی و پدیدارشناسی و هرمنوتیکی و گفتمانی و غیره است و این گونه نیست که برخی گمان کرده‌اند علوم

انسانی همانند علوم طبیعی، زائیده تجربه محض باشد، البته در فلسفه علم محرز شده است که علوم طبیعی هم زائیده روش تجربی محض نمی باشد.

چیستی علوم انسانی اسلامی

علم دینی و شرعی در آثار گذشتگان به ویژه متکلمان مطرح بوده است. این مسئله با ورود اندیشه‌های یونانیان به جهان اسلام جدی تر شد و اندیشمندانی همچون کندی، فارابی، ابو حامد غزالی، فخر رازی، ملاصدرا، فیض کاشانی و دیگران در باره چالش فلسفه و آموزه‌های اسلام اظهار نظر کردند (رک. اکبریان). غزالی با نگارش *تهافت الفلاسفه* نشان داد که نمی توان میان فلسفه یونان و اسلام جمع کرد. وی با حاشیه راندن فلسفه به معنای اعم و بی اعتنایی به حکمت نظری (طبیعیات و ریاضیات و الهیات) و حکمت عملی یونانی (اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن) به دنبال چاره اندیشی افتاد و تلاش کرد تا با کمک دین اسلام، نیازهای مطرح شده در علوم یونانی را پاسخ گوید. ابو حامد غزالی و فخر رازی و فیض کاشانی نیز در این زمینه مطالبی ارائه کرده اند (رک. غزالی، *المنقذ من الضلال؛ جواهر القرآن؛ مجموعه رسائل و فخر رازی؛ البراهین در علم کلام؛ التفسیر الکبیر و فیض کاشانی؛ الوافی؛ تفسیر صافی*).

جریان مقابله با سکولاریسم در دوران معاصر و حضور دین در عرصه‌های مختلف زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و تولید و تحقق علوم اخلاقی و اجتماعی اسلام در جوامع اسلامی، پدیده‌ای است که روشنفکران مسلمان همچون سید جمال الدین اسد آبادی و شیخ محمد عبده در جهان عرب و ایران و اقبال لاهوری در شبه قاره مطرح کردند. جریان‌های نوظهور اجتماعی مانند: *اخوان المسلمین*، نوسلفی گری، روشنفکری و نومعتزلی نیز با رویکرد خاصی به این مسئله پرداختند و نظرات موافق و مخالف خود را مطرح ساختند. شاید بتوان ادعا کرد که مسئله انحطاط مسلمانان با شکست مسلمانان در مقابل جنگ‌های استکباری و استعماری، اولین جرقه‌ای بود که مسلمانان را متوجه عقب ماندگی جوامع اسلامی و پیامدهای سکولاریسم و سکولاریزاسیون در کشورهای اسلامی ساخت. این مسئله، منشأ پیدایش مسئله دیگری به نام رابطه یا تعارض علم و دین شد و دیدگاه‌های متعددی را به ارمغان آورد (برای اطلاع بیشتر رک. خسروپناه، کلام

جدید با رویکرد اسلامی). کشورهای اسلامی همچون کشورهای شبه قاره، ایران، عربستان، لبنان، سوریه، مصر و مسلمانان در کشورهای غربی در برابر حوادث جدید آرام نشستند و همایش‌ها، نشست‌ها و جمعیت‌هایی تشکیل دادند. جمعیت جامعه‌شناسان مسلمان در آمریکا و کانادا در سال ۱۹۷۲ و همایش جهانی اقتصاد اسلامی در سال‌های ۱۹۷۴ و ۱۹۷۹ در جده و همایش تعلیم و تربیت اسلامی در سال ۱۹۷۷ در مکه، نمونه‌ای از فعالیت‌های اسلامی سازی علوم به شمار می‌رفت (سید حسین نصر، ص ۱۱۸-۱۱۷).

نگارنده اسلامی سازی معرفت می‌نویسد:

دکتر سید محمد نقیب‌العطاس در سال ۱۹۹۲ در سخنرانی خود در دانشگاه بین‌المللی اسلامی کوئالامپور مالزی که به دعوت رئیس وقت آن دانشگاه دکتر عبدالحمید سلیمان برگزار شد، گفت که اولین بار خود او اصطلاح «اسلامی سازی معرفت» را ابداع کرده و تمام کسانی که پس از او این اصطلاح را به کار برده‌اند، از سرقت کرده‌اند و این خیانت و تزویر است. انتظار می‌رفت دکتر ابوسلیمان نخستین رئیس المعهد العالمی للفکر الإسلامی یا دکتر طه جابر العلوانی رئیس وقت المعهد، پاسخ او را بدهند ولی چنین نشد. بعدها دکتر ابوسلیمان گفت: بهتر است به جای مشخص کردن اولین کسی که این اصطلاح را به کار برده است، به خود عملیات اسلامی سازی بپردازیم. وانگهی این اصطلاح پیش از زمان مورد اشاره دکتر العطاس در همایش‌ها و نشست‌های انجمن جامعه‌شناسان مسلمان و انجمن اسلامی دانشجویان در ایالت متحده رواج داشته است و شاگردان دکتر اسماعیل راجا الفاروقی گواهی می‌دهند که دو اصطلاح اسلامی سازی یا رویکرد اسلامی فراوان از سوی وی به کار می‌رفته است. دکتر العطاس بعداً در کتابی هم که از او منتشر شد، اتهام یاد شده را با لحنی شدید تکرار کرده است (مجید مرادی، ص ۱۲).

بعد از ایشان، اسماعیل فاروقی یکی از اساتید دانشگاه آمریکا در سال ۱۹۵۲ این بحث را مطرح کرد. به ظاهر، نقیب‌العطاس دیدگاه خود را پیش از فاروقی و پس از مودودی مطرح نمود.

فاروقی راه علاج بیماری امت را اسلامی کردن رشته‌های علمی و کتاب‌های درسی دانشگاهی می‌دانست که به تأسیس مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی انجامید. وی،

علاقه‌ایی به مطالعات بنیادین و معرفت‌شناختی علم مدرن نداشت و تنها به علوم اجتماعی می‌پرداخت. پس از فاروقی، شخصیت‌های دیگری بر این عرصه وارد شد. یکی از نقدهای مخالفان علم دینی، آن است که اگر علم دینی، ممکن و مطلوب است، این مراکز با بیش از بیست سال فعالیت چه دستاوردی داشته‌اند؟ این پرسش جدی به نظر می‌رسد و باید اعتراف کرد که هنوز کار بنیادینی در این زمینه انجام نشده است؛ ولی نباید از داوری عادلانه دست شست و موفقیت‌های نسبی این مجموعه‌های آموزشی و پژوهشی را نادیده گرفت.

مطلب مهم و قابل توجه این است که مقصود دانشمندان اسلامی از اسلمیه‌المعرفه چیست؟ آیا اسلامی‌سازی معرفت به معنای اسلامی کردن دستاوردهای موجود در علوم تجربی طبیعی و انسانی است یا تولید دانش‌های جدید اسلامی است؟ آیا تولید دانش‌های جدید اسلامی نیز به معنای تأسیس پارادایم و روش‌شناسی اسلامی است یا با همان پارادایم و روش‌شناسی غربی می‌خواهیم به تولید علوم اسلامی دست یابیم؟ دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه است که به اختصار در بحث دیدگاه‌های علوم انسانی اسلامی بیان خواهد شد.

علل ظهور مسئله علوم انسانی اسلامی

پرسش این است که چه عواملی سبب پیدایش مسئله علم دینی شد، آیا مشکلی وجود داشت که برای حل آن، این بحث را پیش کشیدند. نویسنده کتاب *اسلامی‌سازی معرفت*، مطلبی در باب علت ظهور جریان اسلامی‌سازی معرفت از دکتر صلاح اسماعیل نقل می‌کند:

متخصصان علوم انسانی و اجتماعی اسلامی، با درک تیرگی اوضاع و پس‌ماندگی تمدنی که امت اسلامی اکنون از آن رنج می‌برد و گذشته از ناتوانی و فقدان تعادل و زوال هویت بحران‌های اقتصادی سختی را شاهد است به این نتیجه رسیده‌اند که این وضع تیره و تاریک پیش از هر چیز، ریشه در بحران فکری دارد و بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در ضمن این بحران می‌گنجد. این اندیشمندان تلاش‌های فکری متنوعی را برای برون‌شدن از بحران یاد شده بذل کرده‌اند که شاید برجسته‌ترین و سازگارترین این تلاش‌ها با وضع کنونی امت و میراث عقیده آن

طرحی است که با نام «اسلامی‌سازی معرفت» شناخته شده است (مجید مرادی، ص ۱۳؛ به نقل از: صلاح اسماعیل، ص ۱۱).

یعنی مسلمانان نوعی فرافکنی نموده‌اند وقتی ملاحظه نمودند که تمدن عظیم خود را از دست داده‌اند و اکنون تمدن و فرهنگی غرب بر آنها ولایت علمی یافته است، به فکر افتادند که به نوعی خود را از سیطره تمدن غربی خارج نمایند، از این رو، بحث علم دینی را طرح نمودند. انگیزه دیگر، متعلق به کسانی است که علم را واقع‌گرا نمی‌دانند، بر این اساس، می‌توان گفت که وقتی واقع‌گرایی و روش رئالیستی در علم ممکن نبود، می‌توان رویکردهای مختلفی از جمله، یهودی، مسیحی و غیره به علم داشت، از این رو، ما رویکرد اسلامی به علم را برمی‌گزینیم، به بیان دیگر، حال که علوم نسبی‌اند و رویکردها و روش‌های متفاوتی دارند و ابزارانگارند، ما هم با رویکرد اسلامی به علوم می‌پردازیم.

واقعیت آن است که هیچ یک از این دو عامل، انکارشدنی نیستند، یعنی این دو انگیزه در گرایش برخی به اسلامی شدن علوم تأثیر داشته است، حتی برخی دغدغه مسلمانان دانشجویان را داشتند که با ورود به دانشگاه و مطالعه علوم غربی، گرایش به الحاد پیدا می‌کردند ولی آنچه مهم است، آن است که نباید این انگیزه‌ها را به جای دلیل نشانند و نباید گرفتار مغالطه انگیزه و انگیزه شده، اینها دو مسئله از هم جداست، یکی علل گرایش مسلمانان به علم اسلامی است که چه انگیزه‌ها و عواملی اندیشمندان مسلمان را به این بحث کشانده است و دیگری دلایل توجیه علم دینی است.

ما با اینکه نسیت علوم تجربی و انسانی را قبول نداریم و معتقدیم که این دسته از علوم می‌توانند واقع‌نما و کاشف از واقعیت خارجی باشند؛ در عین حال، دینی و اسلامی‌سازی این علوم را باور داریم. پس نسبی‌گرایی علم با قول به علم دینی ملازم نیست. این گونه نیست که هر که قائل به علم دینی باشد، باید در حیطة کشف واقع نسبی‌گرا باشد، هر چند هر کس نسبی‌گرا باشد، باید معتقد به علم دینی باشد. به اعتقاد ما که واقع‌گرایی علوم را قبول داریم، از آنجایی که متون اسلامی در روش‌های کشف واقعیات تجربی دخالت دارند، از این رو، علم اسلامی داریم.

دیدگاه‌های علوم انسانی اسلامی

علم دینی به ویژه علوم انسانی اسلامی در ایران از نظر تئوریک و اجرایی مسیر قابل توجهی را طی کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان از آن، به جریان شناسی علم دینی سخن گفت و به تدوین آن پرداخت.

دیدگاه نگارنده در باره چیستی علم دینی عبارت است از علوم طبیعی و انسانی که اولاً، بر مبانی متافیزیکی اسلامی مبتنی باشد و ثانیاً، نظریه‌های آنها از طریق روش شناسی اجتهادی (جمع روش عقلی و تجربی و نقلی - دینی با بهره‌گیری از پیش‌فرض‌های اسلامی) تولید شوند و ثالثاً، در راستای اهداف اسلامی و مقاصد شریعت، کارامدی داشته باشند.

نگارنده بر این باور است که چهار جریان عمده در بحث علم دینی در کشورهای اسلامی با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران شکل گرفته است. چهار جریان عمده در باب علم دینی عبارت از جریان غرب ستیزی، جریان غرب گرایی، جریان غرب گزینی و غرب گریزی است. هر یک از این چهار جریان با تقریرها و تلقی‌های مختلفی به مسئله علم دینی پرداخته‌اند.

جریان غرب ستیزی در مکتب تفکیک (اصفهانی، تقریرات) و تجدد ستیزی سنتی (اخباری گری جدید) (نصیری، مهدی، اسلام و تجدد) و فرهنگستان آکادمی علوم اسلامی (حسینی هاشمی، نقد مدرنیته و اخلاق)، و پست مدرن‌های مسلمان (زیبا کلام، معرفت شناسی اجتماعی طرح و نقد مکتب ادینورا) نمایان است.

جریان غرب گرایی در منکران علم دینی (سروش، «اسلام و علوم انسانی و اجتماعی»؛ ملکیان، «پیش‌فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی»؛ پایا، ملاحظاتی نقادانه درباره دو علم دینی و علم بومی) مطرح است؛ با این تفاوت که برخی از منکران علم دینی، به طور مطلق و دسته‌ای به صورت تفصیلی علوم انسانی دینی را منکرند و بُعد تکنولوژیک در علوم انسانی را به دینی و غیر دینی، متصف می‌کنند.

جریان غرب گریزی در نظریه برخی از جمله علم اجتهادی عام (عابدی شاهرودی، نشریه کیهان اندیشه) و مدل پارادایم اجتهادی دانش دینی یا پاد (علی‌پور، مهدی و حمید رضا حسینی، پارادایم اجتهادی دینی «پاد») مطرح است.

جریان غرب‌گزینی در دیدگاه‌های مختلفی از جمله: نظریه سنت‌گرایان و تأثیر فرهنگ بر علم و معرفت (نصر، جهان‌بینی اسلامی و علم جدید؛ نیاز به علم مقدس؛ معرفت و امر قدسی) و نظریه غرب‌زدایی از علوم با عناصر کلیدی (العطاس، اسلام و دنیوی‌گری (سکولاریسم)؛ درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی) و نظریه متافیزیک و پیش‌فرض‌های اسلامی (گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی و باقری، هویت علم دینی) و نظریه منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی) آشکار است.

جریان غرب‌ستیزی به طور کلی در صدد نفی دستاوردهای غربی در عرصه علمی است. جریان غرب‌گرایی بر آن است تا تمام دستاوردهای علمی غرب را بپذیرد. جریان غرب‌گریزی، می‌خواهد بدون حاکمیت در باب نظریه‌های غربی، طرحی نو دراندازد. جریان غرب‌گزینی، رویکرد گزینشی به علوم غربی دارد.

نگارنده با توجه به مباحث جریان‌شناسی فکری، بر جریان عقلانیت اسلامی تأکید دارد (رک، خسروپناه، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر). جریان عقلانیت اسلامی با توجه به پرسش‌های برگرفته از نظریه‌های علمی غربی و با کمک نظام فلسفی توسعه یافته در عرصه فلسفه‌های مضاف و با استفاده از روش‌شناسی اجتهادی به تولید علوم انسانی اسلامی می‌پردازد.

به عبارت دیگر، دو دیدگاه کلان در باب علم دینی وجود دارد: الف) دیدگاه عدم امکان و نامطلوب بودن علم دینی و ب) دیدگاه امکان و مطلوب بودن علم دینی.

طرفداران دیدگاه عدم امکان علم دینی - که شایع‌تر از دیدگاه رقیب است و اکثر دانشمندان علوم انسانی در ایران به دلیل ناآگاهی از ماهیت علوم انسانی غربی و اسلامی بدان معتقدند - علم دینی را ناممکن و حتی بی‌معنا می‌دانند و بر فرض امکانش، آن را غیر ضروری و نامطلوب می‌شمرند. همه طرفداران این دیدگاه به طور مستقل و مفصل به این بحث نپرداخته‌اند، تنها برخی از منکران به طور مفصل به انکار علم دینی پرداخته‌اند. معتقدان به امکان علم دینی با تفاسیر مختلفی مانند: اصلاح‌گری، فرهنگ‌سازی، کاربردی‌سازی و حاکمیت متافیزیک بر علوم برآیند که علم دینی نه تنها مفهومی منطقی و معنادار و تحقق‌پذیر است، بلکه ضروری و مطلوب نیز می‌باشد.

به اعتقاد نگارنده، تمامی این نظریه‌ها، گرفتار نقاط ضعف و کاستی در روش یا محتوا هستند. نظریه پذیرفته شده از نظر نگارنده در اسلامی سازی علوم انسانی، نظریه الگوی حکمی-اجتهادی است که در پنج الگوی نظام‌مند فلسفی و انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی، مکتبی و روش‌شناختی نمایان می‌گردد. این دیدگاه در چندین نظریه علوم انسانی رفتاری و اجتماعی پیاده گردید و جواب مثبت گرفت (خسروپناه؛ علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی اسلامی).

پس اسلامی سازی علوم انسانی به معنای تولید علوم انسانی در منطقه جغرافیایی نیست؛ بلکه تولید نظریه‌های علوم انسانی با مبانی متافیزیکی اسلامی و روش‌شناسی اجتهادی و ترکیبی (عقلی و تجربی و نقل دینی) در راستای اهداف اسلامی است. البته این پرسش که آیا علوم اسلامی به این معنا در دوره تمدن اسلامی شکل گرفته یا نه؛ سخن دیگری است که از دغدغه مقاله خارج است.

چگونگی تحول در علوم انسانی

علوم انسانی در دنیای معاصر، گرفتار چالش‌مبنایی است. علوم انسانی معاصر مبتنی بر مبانی دین‌شناختی یعنی سکولاریسم و انسان‌شناختی یعنی اومانیزم و معرفت‌شناختی یعنی نسبی‌گرایی و دیگر مبانی جزئی‌تری است و تا زمانی که این مبانی تغییر نکنند، علوم انسانی می‌تواند دانشجویان و اساتید را بی‌هویت سازد و اما چه باید کرد؟ پیشنهاد نگارنده در سه بخش بلندمدت، میان‌مدت و کوتاه‌مدت ارائه می‌گردد. پیشنهاد بلندمدت این است که ابتدا با شیوه کاربردی، نظریه‌های به اصطلاح تجربی علوم انسانی را شناسایی کرده و با تحلیل و کالبدشکافی آنها، مبانی و بنیادهای قریب و بعیدشان را کشف کرد و بر اساس پرسش‌های به عمل آمده از آن مبانی، به تأسیس مبانی جدید حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی) پرداخت (رک. خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، گفتار ششم) و با بالندگی مبانی فلسفه علوم انسانی اسلامی به تولید علوم انسانی اسلامی با مبانی جدید فلسفی دست یافت.

نگارنده بر این باور است که مبانی فلسفی موجود برای تحول علوم انسانی کافی نبوده و به بالندگی بیشتری نیازمند است اگر حکمت نوین اسلامی به تمام فلسفه‌های مضاف به واقعیت‌ها پردازد، این مشکل اساسی در علوم انسانی حل خواهد شد.

پیشنهاد میان مدت این است که علوم انسانی معاصر از گرایش‌های مختلفی برخوردار است برخی گرایش‌ها مانند: روان‌شناسی انسان‌گرای آبراهام مزلو به مبانی اسلامی نزدیک‌تر و برخی دیگر مانند روان‌شناسی رفتارگرا یا روانکاوی فروید دورتر است حال ما در دانشگاه‌ها می‌توانیم با طرح گرایش‌های متعارض و توسعه گرایش‌های نزدیک به اسلام تا حدودی از آسیب علوم انسانی معاصر دوری گزینیم.

پیشنهاد کوتاه مدت، تقویت و برگزاری جلسات نقد نظریه‌های علوم انسانی معاصر در دانشگاه‌ها برای تنزل بخشیدن به ابهت آنهاست.

پس باید تحول در علوم انسانی تحقق یافته ایجاد کرد؛ بر این اساس، نگارنده به ساحت‌ها و فرایند راهبردی و اجرایی و معرفتی تحول به شرح ذیل می‌پردازد.

ساحت‌های تحول در علوم انسانی

حال که مسئله تحول علوم انسانی در عرصه آموزش و پژوهش و ترویج، به صورت دفعی امکان‌پذیر نیست؛ پس باید به صورت تدریجی و فرایندی در سه ساحت پیگیری شود:

ساحت اول: بهینه‌سازی (شناخت و تدوین فرایند، سیاست‌ها و مدیریت راهبردی تحول)؛

ساحت دوم: بومی‌سازی علوم انسانی (آموزش و پژوهش در راستای نیازهای جامعه اسلامی)؛

ساحت سوم: اسلامی‌سازی علوم انسانی (تولید نظریه‌های علوم انسانی مبتنی بر مبانی و روش‌شناسی اسلامی).

فرایند راهبردی تحول در علوم انسانی

تحول علوم انسانی، نیازمند به تدوین و اجرای فرایند راهبردی است که پس از تأمل فراوان و مشورت با صاحب نظران رشته‌های مختلف در چهار مرحله فرهنگ‌سازی، نقد، تولید و ترویج به شرح ذیل بیان می‌گردد:

مرحله نخست: فرهنگ سازی: این مرحله به صورت تدریجی از آغاز تا انجام تحول علوم انسانی با برگزاری نشست‌های تخصصی دانشگاهی و حوزوی و همایش‌های ملی تحقق می‌یابد.

مرحله دوم: نقد: این مرحله با تدوین و نشر مقالات علمی و برگزاری نشست‌های تخصصی و کرسی‌های نقد و مناظره صورت می‌پذیرد.

مرحله سوم: تولید: مرحله تولید به همراه برگزاری کرسی‌های نظریه‌پردازی و نوآوری و نشر نظریه‌ها در مجلات علمی - پژوهشی انجام می‌پذیرد.

فرایند اجرایی تحول در علوم انسانی

پس از تبیین فرایند راهبردی، نوبت به بیان فرایند اجرایی می‌رسد و اینکه چگونه فرایند راهبردی، عملیاتی گردد. نگارنده، سه مرحله ذیل را برای تحول علوم انسانی پیشنهاد می‌دهد: مرحله اول: تشکیل شورای مقدماتی تحول؛ مرحله دوم: تشکیل شورای سیاست‌گذاری تحول و مرحله سوم: تشکیل گروه‌های تخصصی تحول.

فرایند معرفتی تحول در علوم انسانی

تحول در علوم انسانی، علاوه بر فرایند راهبردی و اجرایی به فرایند معرفتی هم نیازمند است که به شرح ذیل بیان می‌گردد:

مرحله اول: نقد میراث غربی: ۱. نشان دادن ثنوری‌های علوم انسانی غربی و معارض با آموزه‌های آشکار اسلامی در علوم انسانی؛ ۲. تهذیب و پاکسازی آموزه‌های معارض غربی با کمک آموزه‌های اسلامی از عناصر کلیدی تمدن غرب؛ ۳. معرفی و نقد پارادایم‌های فلسفی و معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و روش‌شناختی غربی در عرصه علوم انسانی با یکدیگر و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی و جهان‌بینی و انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی و روش‌شناختی اسلام.

مرحله دوم: کشف میراث اسلامی: ۱. شناسایی و تدوین میراث علوم انسانی اسلامی؛
 ۲. کشف الگوها و نظام‌های علوم انسانی در تمدن گذشته اسلامی.

مرحله سوم: تولید فلسفه و نظریه‌های علوم انسانی اسلامی: ۱. کشف عناصر کلیدی علوم انسانی اسلامی؛ ۲. تدوین نظام و الگوی فلسفی و جهان بینی اسلامی؛ ۳. تدوین نظام انسان شناسی اسلامی عام برای همه علوم انسانی اسلامی؛ ۴. تدوین نظام انسان شناسی اسلامی خاص برای هر یک از علوم انسانی جهت کشف انسان اقتصادی و سیاسی و مدیریتی و تربیتی و حقوقی و غیره در اسلام؛ ۵. تدوین نظام ارزش شناسی عام برای همه علوم انسانی اسلامی؛ ۶. تدوین نظام ارزش شناسی خاص برای هر یک از علوم انسانی اسلامی؛ ۷. تدوین نظام روش شناسی اسلام؛ ۸. تدوین تعاریف و مدل‌های مختلف اسلامی سازی علوم انسانی؛ ۹. تعیین فرایند تعاریف و مدل‌های علم دینی بر اساس امکان وقوعی (اول: تعریف نصر، مرحله اول نظریه العطاس، گلشنی و باقری؛ دوم: مرحله دوم نظریه العطاس؛ سوم: الگوی حکمی - اجتهادی (نظریه مختار) یا دیدگاه آیت الله جوادی آملی)؛ ۱۰. ساده سازی مدل‌های گزینشی برای استفاده عالمان علوم انسانی؛ ۱۱. آزمون پذیری مدل‌های علم دینی؛ ۱۲. کشف نظریه‌های علوم انسانی اسلامی؛ ۱۳. تولید علوم انسانی اسلامی؛ ۱۴. باز سازی و بالندگی علوم انسانی اسلامی

نتیجه

فلسفه علوم انسانی، یکی از فلسفه‌های مضاف به علوم است که با رویکرد درجه دوم و منطقی و تاریخی به پرسش‌های برون علوم انسانی پاسخ می‌دهد. علوم انسانی رفتاری و اجتماعی به تبیین انسان مطلوب و انسان تحقق یافته و چگونگی تغییر انسان از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب می‌پردازد. روش شناسی علوم انسانی مطابق دیدگاه پوزیتیویست‌ها، تجربی محض و مطابق هرمنوتیست‌ها، تفسیر محض است؛ ولی حق مطلب آن است که روش تجربی و عقلی و نقلی و همچنین تبیین و تفسیر در سه ضلع علوم انسانی جریان دارد. پارادایم علوم انسانی، به دو دسته پارادایم‌های مدرن و پسامدرن تقسیم می‌شوند و پارادایم برگزیده، عبارت از پارادایم هرمنوتیک اجتهادی است. اسلامی سازی علوم انسانی نیز در هر سه ضلع پیشگفته معنا و تحقق دارد. تحول علوم

انسانی در سه ساحت بهینه سازی و بومی سازی و اسلامی سازی مطرح است و به سه فرایند راهبردی و اجرایی و معرفتی نیازمند است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دانیل لیتل، *تیین در علوم اجتماعی؛ سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟*؛ ویلیام فرانکنا؛ هری وارنوک؛ حسین ضیایی؛ براین مگی؛ گودرز شفیعیان؛ آل راین.

منابع

- اکبریان، رضا، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- الوافی، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، اصفهان، ۱۳۶۵.
- العطاس، سید محمد نقیب، *اسلام و دنیوی گری (سکولاریسم)*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی کوالامپور، ۱۳۷۴.
- _____، *درآمدی بر جهان شناسی اسلامی*، جمع مترجمان، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی کوالامپور، ۱۳۷۴.
- ایمان، محمد تقی، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
- باقری، خسرو، *هویت علم دینی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- پایا، علی، "ملاحظاتی نقادانه درباره دو علم دینی و علم بومی"، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال سوم، شماره ۲ و ۳، ۱۳۸۶.
- تفسیر صافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم احمد واعظی، چ ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- حقیقت، سید صادق، *روش شناسی علوم سیاسی*، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۷.

حسینی هاشمی، سید منیرالدین، "نقد مدرنیته و اخلاق"، مندرج در: محمدحسن جعفرزاده، تولید علم با نگاهی به دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، قم، فجر ولایت، ۱۳۸۵.

خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، انتشارات مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۸۳.

_____، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، مؤسسه حکمت نوین اسلامی، قم، ۱۳۸۸.

_____، فلسفه فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹. ديلتای، ویلهلم، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸.

راین، آل، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.

زیا کلام، سعید، معرفت‌شناسی اجتماعی طرح و نقد مکتب ادینبورا، تهران، سمت، ۱۳۸۴.

ژولین، فروند، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

سروش، عبدالکریم، تفرج صانع، تهران، صراط، ۱۳۷۳.

_____، علم چیست، فلسفه چیست؟ تهران، صراط، ۱۳۷۱.

_____، «اسلام و علوم انسانی و اجتماعی»، مندرج در علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش: حسنی، سید حمیدرضا، مهدی علی پور، محمد تقی موحد ابطحی، تهران پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.

شفیعیان، گودرز، فلسفه زبان، نشریه دانش و مردم، شماره چهارم.

صلاح اسماعیل، «اسلامیه المعرفه»، عارف، نصر محمد، قضا یا اشکالیه فی الفکر الاسلامی المعاصر، قاهره، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۷۷.

ضیایی، حسین، فلسفه ریاضی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.

علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی اسلامی، به کوشش: عبدالحسین خسروپناه، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اصفهانی، میرزا مهدی، تقریرات، تدوین: محمود حلبی، مخطوط، آستان قدس رضوی.

عابدی شاهرودی، علی، نشریه کیهان اندیشه، شماره‌های ۳۰-۳۶ و ۴۵ و ۴۶ و ۵۳ و ۵۴ و ۵۶ و ۵۷ و مقاله «نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین» مندرج در علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات.

علی پور، مهدی و حمید رضا حسنی، پارادیم اجتهادی دینی "پاد"، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

غزالی، ابوحامد، المتقذ من الضلال (شک و شناخت)، صادق آئینه وند، امیرکبیر، تهران، بی تا.

_____، جواهر القرآن، بیروت، المراكز العربی للکتاب دمشق، ۱۴۱۱ ق.

_____، مجموعه رسائل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶.

فخر رازی، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح: سید محمدباقر سبزواری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

_____، التفسیر الکبیر، بیروت، دار الاحیاء، ۱۴۰۰.

فرانکنا، ویلیام، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.

کاشانی، فیض، المحجة البيضاء، انتشارات اسلامی ۱۳۷۳.

گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

لینل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۷۳.

مرادی، مجید، اسلامی سازی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.

مگی، براین، مردان اندیشه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.

ملکیان، مصطفی، «پیش فرض های بازسازی اسلامی علوم انسانی»، مندرج در علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش: حسنی، سید حمیدرضا، مهدی علی پور،

محمدتقی موحد ابطحی، تهران پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.

- نصر، سید حسین، معرفت جاودان، ج ۳، زندگی نامه و فهرست آثار سید حسین نصر، ترجمه سید رضا ملیح، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات مهر نیوشا، ۱۳۸۶.
- نصیری، مهدی، اسلام و تجدد، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۱.
- نصر، سید حسین، "جهان بینی اسلامی و علم جدید"، ترجمه ضیاء تاج الدین؛ مجله نامه فرهنگ، شماره ۳۰، ۱۳۷۷.
- _____، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری ویراستاری احمد جلیلی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
- _____، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، فرزاد روز، ۱۳۸۰.
- وارنو ک، هری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنانی، قم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰.

Sarantakos, S., *Social Research*, Australia, Macmillan Education Australia Pty Ltb, 1993.

Routledge, Encyclopedia of Philosophy, General Editor: Edward Craig, Vol:4 , 1998.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی