

مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران: امکان یا امتناع مفهومی

رسول زارع زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۳ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۲/۱۵

فصلنامه آفاق امنیت / سال هفتم / شماره بیست و دوم - بهار ۱۳۹۳

چکیده

مکاتب امنیتی مختلف هر یک با توجه به مبانی و مبادی نظری و فرانظری و زمینه جغرافیایی خود به نظریه پردازی در باب امنیت پرداخته و تجویزاتی درباره بهبود وضعیت امنیت در کشورها و جهان داشته‌اند. با توجه به این مهم، مقاله پیش رو ضمن تأکید بر ضرورت نگاه بومی به امنیت در ایران، سعی دارد با استمداد از مباحث فلسفه علم به بررسی امکان یا امتناع مفهومی «مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران» بپردازد. از دید نگارنده، پاسخگویی به این مسئله، به نوع جوابی بستگی دارد که به امکان «علم بومی به مثابه موضوع» و «علم دینی» داده می‌شود. نتیجه این بحث، استخراج دو الگو است: یکی، «مکتب ایرانی امنیت» که از انکار علم دینی و پذیرش علم بومی به مثابه موضوع حاصل می‌شود و دیگری، «مکتب ایرانی - اسلامی» که از اثبات امکان علم دینی و علم بومی به دست می‌آید. از دید نگارنده، الگوی دوم می‌تواند با «مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران» هم‌پوشانی و انطباق داشته باشد؛ با این حال، تحقق این الگو الزاماتی دارد که در این مقاله به برخی از آنها اشاره شده است.

واژگان کلیدی

مکتب امنیتی، علم بومی، علم دینی، الگوی ایرانی - اسلامی

مقدمه

مذت‌هاست رهیافت پوزیتیویستی و داعیه اساسی آن مبنی بر جهان‌شمولی یافته‌های تجربی مورد نقد جدی برخی صاحب‌نظران فلسفه علم و برخی نحله‌های جامعه‌شناسی (از جمله جامعه‌شناسی معرفت، مطالعات فرهنگی، پست‌مدرن‌ها و ...) قرار گرفته است. در این میان اعتقاد به زمینه‌وند بودن علوم انسانی باعث تقویت نگرش بومی‌گرایی شده است. بومی‌گرایان بر این نظر تأکید دارند که جغرافیا و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی نقشی آشکار و تردیدناپذیر در تولید نظام‌های معرفت و دانش بشری داشته‌اند. آنها به الزامات محلی و محیطی در سیاست‌گذاری علمی و سرمایه‌گذاری برای آن تأکید دارند. علاوه بر مفهوم «بومی‌سازی علم» یا «علم بومی» به تدریج مفاهیم مشابه دیگری مانند علم عمومی، علم قومی، علم اروپایی و اروپایی شدن علوم در ادبیات علمی شکل گرفته است. حتی در هند از واژه علم پسااستعماری و در چین از نهضت چینی کردن علوم سخن گفته شده است (ذاکر صالحی، ۱۳۹۲).

در کشور ما نیز از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی، به ویژه در وضع کنونی، بومی‌سازی علم به عنوان دغدغه‌ای اساسی از سوی مسئولان نظام و برخی اندیشمندان مطرح شده است. دلیل عمده آن، تفاوت اساسی برخی مبانی معرفتی و ارزش‌های حاکم بر علوم انسانی جدید با مبانی معرفتی و ارزش‌های اسلامی است. مسئله اصلی در اینجا ناهمخوانی و تضاد بسیاری از بحث‌ها، رویکردها، مبانی و ارزش‌های حاکم بر این علوم با معارف و دغدغه‌های اسلامی رایج در جامعه ماست. دلیل دیگر (اما در ارتباط با دلیل اول)، بی‌کفایتی نظری و عملی تئوری‌های علوم انسانی غربی در تبیین و حل مسائل اجتماعی بومی است. از دید برخی، علوم انسانی رایج در کشور به دلیل پیراسته نبودن به فرهنگ زادگاه خود، یک علوم انسانی از خود بیگانه است که مسائل جامعه غربی را مسئله خود و راهکارها و راه‌حل‌های آن راه، راه‌حل معضلات خویش پنداشته است. برای نجات از این خودبیگانگی، باید مسائل، راهکارها، مفاهیم، نظریه‌ها، پارادایم‌ها و روش‌ها را در متن جامعه و فرهنگ خود جست‌وجو کرد. این افراد گرچه اقتباس خردمندانه و به‌گزین منطقی از دستاوردهای بشری را نفی نمی‌کنند، ولی معتقدند این اقتباس و به‌گزینی باید به گونه‌ای باشد که بر آن زیرساخت‌های فرهنگ اسلامی و بومی استوار و با آن هماهنگ باشد (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۱۶۴). علاوه بر این، انتقاد از هژمونی رهیافت پوزیتیویستی و مطرح شدن رهیافت‌هایی مانند رهیافت پست‌مدرنیسم که بر تأثیر فرهنگ و تاریخ در شکل‌گیری معرفت بشری تأکید دارد، باعث تقویت برخی نگاه‌ها به علم بومی در کشور ما طی سالیان اخیر شده است (علیزاده، ۱۳۹۲: ۴۶).



در این بین، موضوع «امنیت» و مفاهیم وابسته به آن (مانند امنیت ملی، امنیت انسانی و ...) از موضوعاتی است که همواره ذهن دانشمندان علوم انسانی و حوزه علوم اجتماعی را مشغول کرده است؛ زیرا امنیت را می‌توان یکی از ابتدایی‌ترین و اساسی‌ترین نیازهای بشری دانست که تمام جوامع و دولت‌ها درصدد تحصیل و تقویت آن بوده‌اند. امنیت کالایی عمومی و بس ارزشمند است که بدون آن، امکان برآورده‌سازی سایر نیازهای انسانی مشکل و سخت شده و با آن زمینه شکوفایی استعدادهای انسانی مهیا می‌شود. این ملاحظه مهم، امروزه موجب شکل‌گیری رهیافت‌ها و مکاتب گوناگونی در حوزه «مطالعات امنیتی» شده است. نگاهی به ادبیات شکل‌گرفته در این حوزه نشان می‌دهد که نظریه‌پردازان مختلف، با توجه به موقعیت‌های زمانی و مکانی و مفروضات اساسی مطرح در ذهن خود، درصدد تشخیص و تبیین مسائل و مشکلات امنیتی برآمده‌اند و به منظور پاسخگویی و ارائه راهکار به پرسش‌های علمی این حوزه، برای طراحی مکانیسم‌های مختلف و پیشنهاد رهیافت‌ها و مکاتب متعدد امنیتی همت گماشته‌اند. حاصل آنکه امروزه با فهرست بلندبالایی از مکاتب امنیتی مانند مکاتب امنیتی واقع‌گرای، لیبرالیستی، جهان سوم، کپنهاگ، سازه‌انگاری، انتقادی و فمینیستی مواجه هستیم.

با توجه به مباحث مطرح‌شده در باب بومی‌سازی علم و وجود رهیافت‌های متنوع در حوزه امنیت، سؤال اصلی این مقاله این است که آیا می‌توان از رهیافت یا مکتب بومی امنیت (مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران) صحبت کرد؟ آیا از لحاظ منطقی، امکان تحقق رهیافت بومی در حوزه امنیت وجود دارد یا نه؟ اگر آری، الزامات تحقق آن کدام‌اند؟

مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران: امکان یا امتناع مفهومی

اصطلاح مکتب در حوزه علم و فلسفه علم معمولاً به مجموعه افکار و آرای علمی منسجم و نظام‌مند متعلق به گروهی از صاحب‌نظران همفکر گفته می‌شود. مکتب در این معنای اصطلاحی، باید حاوی رأی و نظر خاصی باشد و گرنه اطلاق مکتب به آن چندان صحیح و علمی نیست. از این نظر، انسجام و نظام‌مندی از یک سو و اشتغال بر دیدگاه خاص در مقابل سایر دیدگاه‌ها، دو ویژگی اساسی یک مکتب علمی است. بنابراین صرف انسجام و ارتباط درونی اجزا و عناصر و نظام‌مندی که امری درونی است، شرط لازم تکوّن مکتب است، ولی شرط کافی نیست؛ بلکه در صورتی که این انسجام

به اختلاف در دیدگاه و نظر علمی و نتیجه (یعنی برون‌دادهای علمی) انجامید، مکتب پدید می‌آید (ضیایی فر، ۱۳۸۶: ۱۷۰).

بنا به تعریف مذکور، منظور از مکتب امنیتی، مجموعه‌ای منسجم از افکار و آرای علمی در حوزه امنیت است که مجموعه‌ای از صاحب‌نظران آن را پذیرفته‌اند و در ضمن متمایز با سایر دیدگاه‌های امنیتی است. علاوه بر این، مکتب امنیتی هم مشتمل بر یک‌سری مبادی فرانظری مانند هستی‌شناسی امنیتی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی امنیتی است و از سویی متضمن مبادی نظری و پاسخگوی پرسش‌های اساسی حوزه امنیت (سؤال‌هایی مانند چیستی امنیت، مرجع امنیت، غایت امنیت، ابعاد امنیت، منابع امنیت و ...) است (خسروی، ۱۳۹۱: ۳۱).

با این مقدمه، آشکارا مشخص است که صحبت از امکان یا امتناع مفهومی مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک مکتب امنیتی بومی، موضوعی مربوط به حوزه فلسفه علم است؛ بنابراین، داوری درباره این مسئله نیازمند بررسی رویکردهایی است که نسبت به بومی شدن علم وجود داشته و در نظر گرفتن پاسخی که هر یک از این منظرها بر اساس بنیادهای نظری و معرفتی خود به آن می‌دهند. این مسئله خود، ما را به طور خاص به دو موضوع اساسی که در سال‌های اخیر در عرصه دانشگاهی و حوزوی ایران مطرح شده است، راهنمایی می‌سازد: ۱. امکان یا امتناع علم دینی؛ ۲. امکان یا امتناع علم بومی (به معنای خاص)؛ به عبارت دیگر، صحبت از امکان یا امتناع علم بومی به طور عام و مکتب امنیتی بومی به طور خاص مستلزم پاسخگویی به دو سؤال اساسی زیر است:

۱. با توجه به ابتدای نظام جمهوری اسلامی ایران بر آموزه‌ها و معارف اسلامی و تعارض موجود میان برخی مبانی و ارزش‌های حاکم بر علوم انسانی رایج غربی با مبانی ارزش‌ها و مبانی معرفت اسلامی، آیا امکان تولید علم دینی وجود دارد؟ اگر آری، به کدام معنا، صحبت از علم دینی صحیح است؟

۲. فارغ از مسئله یادشده، آیا می‌توان از بومی شدن علم به اعتبار موضوع و متعلق دانش صحبت کرد؟ آیا می‌توان از تولید نوعی علم بومی دفاع کرد که دغدغه آن بیشتر پرداختن به مسائل جامعه ایران و نظام سیاسی آن باشد نه تقلید و پیاده‌سازی علمی که مسئله‌ها و یافته‌هایش متفاوت و گاه متعارض با شرایط کشور ماست؟ (امکان علم بومی به معنای خاص)

بدیهی است در صورت اثبات علم دینی می‌توان قائل به دیدگاه اسلامی در حوزه



امنیت بود و در صورت اثبات علم بومی (به معنای خاص)، از دیدگاه ایرانی در حوزه امنیت دفاع کرد. در ادامه، ابتدا به تشریح دیدگاه‌های رایج در حوزه علم دینی و علم بومی پرداخته می‌شود؛ سپس با استفاده از دیدگاه‌های استخراج‌شده، الگوهای ممکن در زمینه معناداری و اشکال قابل تحقق مکتب امنیتی جمهوری اسلامی مطرح و در نهایت الگوی برگزیده تبیین می‌شود.

۱. امکان یا امتناع علم دینی

با توجه به برخی تعارضات مبنایی و معرفتی میان علوم مدرن، به ویژه در حوزه علوم انسانی با آموزه‌های اسلامی، ورود این علوم به کشورهای اسلامی با چالش‌هایی روبه‌رو شد. برخی راهکار را در تولید «علم دینی» معرفی کردند؛ اما خود این عنوان نیز با چالش فلسفی دیگری مواجه شد که «مگر علم، دینی و غیردینی دارد؟». بالاخره چند دهه است که بحث از علم دینی و درافکندن تحولی اسلامی، به ویژه در عرصه علوم انسانی، به چالش فکری مهمی در جامعه فکری جهان اسلام به طور عام و ایران به طور خاص تبدیل شده و دیدگاه‌های متعددی در این باب شکل گرفته است. برخی منکر علم دینی بوده و حتی طرح آن را نامطلوب دانسته‌اند؛ برخی در چارچوب پارادایم‌های موجود در فلسفه علم به توجیه علم دینی می‌پردازند و برخی فراتر از آن، درصدد اثبات علم دینی در پارادایمی جدید هستند. در اینجا دیدگاه‌های عمده در این زمینه تشریح خواهد شد.

الف) انکار علم دینی

گرچه به دلیل هژمونی پارادایم پوزیتیویستی بر علوم انسانی کشور و فضای سیاست‌زده عرصه علم در ایران، بسیاری از دانشگاهیان به مسئله «علم دینی» با تردید می‌نگرند، افرادی مانند سروش، ملکیان و علی پایا به طور منسجم و مدون به نفی علم دینی پرداخته‌اند. آنها (به ویژه سروش و پایا) با تکیه بر رئالیسم انتقادی و آموزه‌های معرفتی آن (مطابق واقع دانستن علم، جهان‌شمولی علم، اصالت داشتن روش تجربی و تفکیک میان مقام گردآوری و مقام داور) از علوم انسانی رایج دفاع می‌کنند، امکان تولید علم دینی را غیرممکن و حتی بی‌معنا می‌دانند و بر فرض امکان، آن را غیرضروری و نامطلوب می‌شمارند.

اولین استدلال این گروه، تمایزگذاری میان علوم بر اساس روش است. گرچه قبل

از این میان فلاسفه و فقهای مسلمان موضوع یا غایت، عامل وحدت‌بخش مسائل یک علم (و به تبع آن، عامل تمایز علوم از یکدیگر) بود، به اعتقاد این افراد، «روش» مبنای اساسی تمایز میان علوم مختلف است. بر اساس روش می‌توان علوم مختلف را دسته‌بندی کرد؛ از این رو گزاره‌هایی که با روش تجربی به دست می‌آیند، در یک دسته با عنوان علوم تجربی کنار هم می‌نشینند و هر چه باشند، علمی مستقل و مغایر علمی هستند که گزاره‌های آنها با روش‌های فلسفی یا نقلی حاصل شده است. نتیجه منطقی این استدلال آن است که اگر ملاک وحدت مسائل یک علم، موضوع یا غایت بود، به طور منطقی اینکه مسائل حاصل روش‌های مختلف کسب معرفت (حس، برهان، شهود، وحی) کنار هم بنشینند، میسر می‌شد، اما وقتی ماهیت علم بر اساس روش باشد، طبیعی است که سخن از «علم دینی» تنها به معنی سخن از «علم نقلی» یا هر علم ناظر به نقل صحیح است و هر معنای دیگری از علم دینی که ناظر به نوعی تلفیق بین معارف اسلامی و علوم جدید باشد، محال و ناممکن خواهد بود (سوزنچی، ۱۳۸۹ الف: ۳۵).

بدین ترتیب، این گروه با اصالت دادن به روش تجربی در تولید علم و با تکیه بر رئالیسم انتقادی پوپر،^۱ رسیدن به علم دینی در حوزه علوم انسانی را محال می‌دانند. آنها با پذیرش تفکیک مقام داوری از گردآوری و همچنین مقام داوری را فقط از تجربه دانستن، امکان ورود معرفتی آموزه‌های وحیانی به عرصه علم را منکر می‌شوند و بر این باورند که در علم، بهره‌گیری از آموزه‌های متون دینی تنها در مقام گردآوری مجاز است و از آنجا که در مقام گردآوری، نه فقط از متون دینی، بلکه از هر امر دیگر و حتی از خرافات نیز می‌توان استفاده کرد، بهره‌گیری از گزاره‌های دینی در این مقام هیچ ویژگی خاصی برای علم به ارمغان نمی‌آورد؛ بنابراین عملاً باب هر گونه تعامل معرفتی بین داده‌های تجربی و آموزه‌های وحیانی مسدود می‌شود؛ مگر اینکه آموزه‌های وحیانی به داوری تجربه تن در دهند که در این صورت نیز نه از باب اعتبار وحیانی‌شان، بلکه از باب حکم تجربه، در علم وارد می‌شوند (سوزنچی، ۱۳۹۲: ۸۳).

علی‌پایا در این باره معتقد است: «در حوزه تولید علم، همه نظام‌های باور - خواه ادیان، خواه سنت‌های تاریخی، خواه عقاید و اندیشه‌های اسطوره‌ای و نظایر آن - از یک وزن و رتبه در عرصه زمینه‌سازی برای ساختن نظریه‌ها و فرضیه‌ها برخوردارند.

۱. پوپر در آرای تجربه‌گرایانه پوزیتیویست‌ها اصلاحاتی کرد. وی تجربه را به عنوان محک و معیار علمی بودن (و نه معیار مطلق «معناداری») پذیرفت و به تبعیت از رایشنباخ بین مقام گردآوری و مقام داوری تفکیک قائل شد و بیان کرد که شکل‌گیری فرضیه لزوماً از مشاهدات یا استقرا یا اثبات تجربی شروع نمی‌شود، بلکه فرضیه را از هر جایی می‌توان اخذ کرد. مهم این است که هنگام داوری، به داوری تجربه تن دهیم. وی همچنین داوری تجربه را اساساً ناظر به ابطال فرضیات معرفی کرد، نه اثبات آنها (سوزنچی، ۱۳۸۹ ب: ۲۲۷).



آنچه میان این محصولات تفاوت ایجاد می‌کند، موفق بیرون آمدن یا نیامدن از مرحله نقادی و ارزیابی است. فلاسفه علم رئالیست، به همین اعتبار میان دو مقام که از آنها با عنوان ظرف و زمینه اکتشاف^۱ (مقام گردآوری) یا به عبارت دیگر، تولید نظریه‌ها و فرضیه و ظرف و زمینه ارزیابی و داوری یاد می‌کنند، تفاوت قائل می‌شوند. از آنجا که فرضیه ساخته‌شده در نهایت باید از آزمون معیارهای عینی ارزیابی (یعنی محک تجربه و تحلیل نظری) سربلند بیرون آید تا به عنوان یک نظریه علمی پذیرفته شود، منشأ دینی نظریه نمی‌تواند سهمی تعیین‌کننده یا قاطع در محتوای تجربی و مفهومی نظریه علمی داشته باشد» (پایا، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

فقدان رابطه میان ارزش و واقعیت، یا هست و نیست‌ها و باید و نبایدها، و لزوم تفکیک دانش از ارزش، نکته دیگری است که برخی مسئله اسلامی و دینی کردن علم را به آن پیوند زده و از آن، نفی علم دینی را نتیجه گرفته‌اند. آنان علم دینی را آمیختن ارزش با دانش و در نتیجه، خطا و مغالطه و به غلط انداختن خود و دیگران دانسته‌اند و چون ارزش‌ها را بدون پشتوانه هستی‌شناسانه و دانش و ارزش را دو مقوله جداگانه می‌دانند که میان آن دو (باید و نبایدها و هست و نیست‌ها) رابطه منطقی وجود ندارد و نمی‌توان از یکی به دیگری پل زد، اسلامی و دینی کردن علم را بی‌معنا می‌خوانند؛ زیرا دینی و اسلامی کردن را به معنای دخالت دادن ارزش‌های اسلامی و دینی در علم و پل زدن میان این ارزش‌ها با هست‌ها و است‌های علم می‌پندارند (رجبی، ۱۳۹۰: ۱۰).

علاوه بر این، از دید این افراد، علم دینی حتی اگر امکان داشته باشد، غیرضرور و نامطلوب است. از دید سروش، گرچه پیش‌فرض‌های دینی می‌توانند در تکوین علم تأثیرگذار باشند، این پیش‌فرض‌ها تا زمانی پیش‌فرض هستند که ناخودآگاه باشند؛ اما همین که مورد توجه واقع شوند، بهترین کار آن است که آنها را کنار بگذاریم؛ زیرا پیش‌فرض از آن جهت که پیش‌فرض است، امری غیرمعرفتی (غیرکاشف واقع) و غیرمعتبر است (سوزنچی، ۱۳۸۹: ب: ۲۳۳). علی پایا نیز دخالت آموزه‌های دینی در نظریه‌پردازی علمی را نه تنها مانع رشد معرفت بشری می‌داند، بلکه آسیب‌رساننده به دین نیز معرفی می‌کند: «اگر کسی مدعی شود که آموزه‌های دینی می‌توانند در شکل‌دهی به محتوای نظریه‌های علمی تأثیر بگذارند، در آن صورت با توجه به آنکه

1 . Context of Discovery
2 . Context of Justification

همه نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی برساخته‌هایی استعجالی هستند که دیر یا زود در مصاف با نقادی تجربی یا تحلیلی (که به مدد ارتباط با ظرفیت‌های تازه واقعیت دائماً متحول و پربارتر نیز شده‌اند) باید جای خود را به فرضیه‌ای جامع‌تر بدهند، باید در نظر داشته باشد که با ابطال نظریه علمی چه بر سر پیش‌آموزه‌ها و باورهای خواهد آمد که ادعا می‌شد کمک‌کار ظهور و بروز نظریه‌های علمی بوده است» (پایا، ۱۳۸۶: ۵۶). طرفداران امکان علم دینی در مقام پاسخگویی به ایرادات فوق برآمده و ملاحظات زیر را در این باره مطرح کرده‌اند:

الف) ایراد وارده بر تمایز علوم بر اساس روش آن است که این سخن بر نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی (تکثر معرفت‌شناختی حقیقت) مبتنی است که به پذیرش تناقض و انکار حقیقت می‌انجامد: کسی که علوم را بر اساس روش به دو دسته تجربی و غیرتجربی (به تسامح عقلی یا فلسفی) تقسیم می‌کند و این تقسیم خود را تقسیمی واقعی و معتبر - و نه فقط طبقه‌بندی اعتباری در مجموعه‌های معرفتی - می‌داند، از دو حال خارج نیست: یا دسته غیرتجربی را واقع‌گرایانه (ناظر به عالم واقع) قلمداد می‌کند یا خیر. اگر همچون پوزیتیویست‌ها آنها را غیرواقع‌گرایانه معرفی کند، آنگاه مبنای شناخت را منکر شده و صحت (واقعی بودن) تمامی همین حرف‌هایش را نفی کرده است؛ زیرا تمامی این سخنان، سخنانی است غیرتجربی و اگر روش غیرتجربی به درک واقعیت منجر نشود، این سخنان نیز محمولی نخواهند داشت جز شکاکیت. اما اگر آنها را واقع‌گرایانه معرفی کند، آن وقت سؤال این است که آیا روش تجربی، ما را به واقعیتی غیر از آنچه روش عقلی رسانده، می‌رساند؟ یعنی اگر نسبت‌گرا نباشیم و حقیقت را واحد بدانیم، آنگاه اگر علمی که در ظاهر، کاملاً تجربی است، برای مثال به ما گفت «انسان یک ماشین مادی است» یا «حیات حاصل سلسله واکنش‌های شیمیایی بین سلولی است» یا «در عالم ذرات کوانتوم، تصادف ممکن است»، اما علوم کاملاً عقلی گفتند که «آدمی بُعد مجرد دارد»، «حیات، وصف روح است» و «تصادف مطلقاً محال است»، آیا خواهیم گفت که هر دو دسته، سخنان درستی است، اما چون روش‌های ما متعدد بوده، با هم متعدد شده‌اند؟ آیا این چیزی جز نسبت معرفت‌شناختی است؛ به خصوص اگر توجه شود که از نظر قائلان این نظر، همه این روش‌ها به یک عالم ناظرند؟ (سوزنچی، ۱۳۸۹ الف: ۳۶)

ب) درباره تفکیک مقام داوری از گردآوری و اصالت دادن به تجربه در مقام داوری نیز مسئله‌ای اصلی که پیش روی منکران علم دینی قرار دارد، این است که آیا تجربه



ناب داریم که بخواهد داور عینی قرار گیرد یا تجربه‌های ما همواره با سلسله باورهای غیرتجربی در هم تنیده است؟ در واقع ایرادات جدی بر این تفکیک گرفته شده است؛ زیرا تفکیک این دو، مبتنی بر ناب بودن معرفت در مقام داوری تجربی است؛ یعنی مقام داوری تجربه مقامی ثابت و قطعی است و تحت تأثیر هیچ مؤلفه غیر معرفتی قرار نمی‌گیرد و این امری است که نه تنها از جانب فیلسوفان مکتب تفهمی و فیلسوفان مکتب انتقادی فرانکفورت به خصوص در حوزه علوم انسانی مورد انتقاد جدی قرار گرفته، بلکه مورد مناقشه بسیاری از فلاسفه علم معاصر نیز واقع شده است (سوزنچی، ۱۳۸۹ ب: ۵۳). پس این سخن که دین و آموزه‌های دینی تنها در مقام گردآوری و طرح سؤال می‌توانند مفید باشند و عرصه داوری ویژه روش تجربی است، سخن قابل دفاعی نیست.

ج) مسئله جدایی دانش از ارزش نیز تردیدپذیر است. هم علوم نسانی و هم دین، مشتمل بر ارزش و دانش هستند. تلقی پوزیتیویست‌ها از علوم که به هیچ‌گونه مشتمل بر ارزش نیستند، امروز منسوخ شده است. همه علوم انسانی همان‌گونه که بینش و دانش دارند، مشتمل بر ارزش و باید و نیایدها هستند؛ برای مثال علم اقتصاد برای جلوگیری از تورم به کاهش نقدینگی در جامعه توصیه می‌کند. حتی بالاتر از آن، توصیف‌های این علوم در مواردی برخاسته از توصیه‌های آنهاست. در این مسئله، توجه به این نکته ضروری است که مقصود از دخالت ارزش‌ها در تولید علم دینی، بایسته‌ها و شایسته‌ها و ارزش‌هایی است که عین است‌ها و هست‌ها یا برخاسته از آنها و مبتنی بر آنهاست؛ نه هر ارزش یا هرگونه تمایلات و سلیق شخصی و منافع فردی و گروهی؛ آن‌گونه که برخی آگاهانه یا ناخودآگاه چنین تصور کرده و گفته‌اند پل زدن میان ارزش و دانش و اسلامی کردن علم به معنای آن است که هر کس طبق امیال و ارزش‌های خود در مباحث علم نتیجه‌گیری کند. مقصود از ارزش‌های مد نظر طرفداران علم دینی، ارزش‌هایی است که پشتوانه برهانی عقلی و قطعی یا دریافت‌شده از روش وحیانی باشد که آن هم به گونه‌ای غیرمستقیم، متکی و مبتنی بر برهان‌های قطعی است (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۱۷-۱۱۶).

د) منکران علم دینی دچار نوعی تناقض معرفت‌شناختی هستند. آنها وقتی از مباحث دین‌پژوهی سخن به میان می‌آید، به شدت گرایش به نسبی‌گرایی پیدا می‌کنند و نظریه قرائت‌های مختلف از دین را می‌پذیرند؛ اما وقتی سخن از علم دینی است، پرچم رئالیستی (مطابق واقع بودن علم) را برافراشته، از معیارمندی علم دم

می‌زنند. از دید منتقدان معلوم نیست که موضع معرفت‌شناختی این طایفه چیست؟ آیا در مکتب رئالیسم به سر می‌برند یا در جریان ایده‌آلیسم هستند؟ طرح رئالیسم پیچیده نیز مشکلی از اینها حل نمی‌کند؛ زیرا این مکتب معرفت‌شناختی نیز مدلی از نسبی‌گرایی را به ارمغان می‌آورد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۰۹-۱۰۸).

ه) تلقی خاص منکران علم دینی از اسلام نیز در انکار علم دینی مؤثر بوده است. برای مثال، سروش تا زمانی که وحی را امری کاملاً الهی و مصون از خطا می‌دانست و شناخت انسانی درباره کلیات معارف دینی را امری قطعی و معتبر قلمداد می‌کرد، از علم دینی به معنای حضور آموزه‌های دینی در مقام گردآوری دفاع می‌کرد. وی در مرحله بعد، با طرح نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت (گرچه گوهر دین امری قدسی و ثابت است، فهم ما از دین امری کاملاً تابع تحولات زمانه است) و پذیرش تئوری دین حداقلی (دین در تمام موارد مربوط به اقتصاد، حکومت، قانون و حتی اخلاق و عقاید حداقل لازم را به آموخته است) گرچه هنوز علم دینی را به همان معنای سابق، امری ممکن می‌دانست، اما از دید وی چندان مورد توصیه نبود. وی بعدها با طرح نظریه «بسط تجربه نبوی» به انکار عصمت پیامبر(ص) و ائمه(ع) در مقام تلقی، نگهداری و ابلاغ وحی فتوا داد و متن وحی را متأثر از فرهنگ زمانه پیامبر(ص) معرفی کرد که این فرهنگ، اشتباه‌های خود را نیز ناخودآگاه بر وحی پیامبر القا می‌کند. بدین ترتیب وی با باز کردن باب امکان خطا در دین و بعدها سخن گفتن از وقوع خطا در وحی، علم دینی را نه تنها ممکن نمی‌داند، بلکه نامطلوب ارزیابی می‌کند (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۲۳۸-۲۳۵).

طرفداران علم دینی اولاً به نقد قرائت‌های مختلف از دین می‌پردازند و معرفت قطعی از دین را امری ممکن می‌دانند؛ ثانیاً، تلقی حداقلی از دین را نقد و نفی می‌کنند؛ ثالثاً، دیدگاه سروش در باب وحی را مستلزم نپذیرفتن و انکار اسلام می‌دانند؛ زیرا مهم‌ترین متن اسلام - قرآن کریم - کسانی را که چنین موضعی در باب نبوت داشته‌اند و نبوت را از سنخ شاعری می‌دانسته‌اند که هر لحظه ممکن است دچار خطا شود، به صراحت کافر معرفی کرده است (طور/ ۵۲؛ صافات/ ۷-۳۶).

ب) اثبات علم دینی در چارچوب پارادایم‌های موجود در فلسفه علم

تقریباً عموم متفکرانی که پس از بررسی فیلسوفان علم مغرب‌زمین در باب علم دینی سخن گفته‌اند، به نحوی خواسته یا ناخواسته، علم تجربی را به عنوان علم معیار



قلمداد و سعی کرده‌اند از مفرها و مدخل‌های فرهنگی و غیر معرفتی که در این دسته از دانش‌های بشری وجود دارد، استفاده کنند و از این طریق راهی برای نفوذ آموزه‌های دینی در ساحت علوم تجربی بیابند. از این رو، آنها با تأکید بر هویت فرهنگی - تاریخی علم، زمینه را برای گونه‌ای از علم دینی باز می‌کنند. آنان گرچه به کاستی‌های روش تجربی اذعان دارند، به نظر می‌رسد به روش دیگری برای کسب معرفت علمی باور ندارند. دیدگاه ابتدایی سروش (متأثر از آرای پوپر)، دیدگاه خسرو باقری (متأثر از آرای لاکاتوش و تا حدودی کوهن) و دیدگاه سعید زبیاکلام (متأثر از آرای کوهن و مکتب ادینبورا) از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این زمینه هستند.

- دیدگاه حضور آموزه‌های نقلی در عرصه پیش‌فرض‌ها و زمینه‌سازی برای پردازش فرضیه‌ها خسرو باقری یکی از معدود کسانی است که به طور منسجم درباره امکان علم دینی بحث کرده است. وی از سویی دغدغه حفظ وصف «تجربی بودن» علم را دارد و از سوی دیگر، درصدد اثبات امکان علم دینی به نحوی است که تحقق نیافتن آن، نقص دین قلمداد نشود. باقری بر این باور است که اساساً بحث علم دینی در فضای مابعد اثبات‌گرایی قابل طرح است. علم در این فضا دارای ویژگی‌هایی مانند درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک و تأثیرگذاری متافیزیک بر علم، درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه و عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون، درهم‌تنیدگی علم و ارزش، پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی و تأثیر علم بر متافیزیک است. از دید باقری، با این تلقی از علم، می‌توان از تأثیرگذاری دین در تولید پیش‌فرض‌ها و زمینه‌سازی برای پردازش فرضیه‌ها دفاع کرد (باقری، ۱۳۸۲: ۲۵۶-۲۵۲).

همان‌طور که بیان شد، نوع تلقی افراد از دین، قلمرو آن و برداشت آنها درباره ماهیت معرفت دینی می‌تواند بر نگاه آنان در باب امکان یا امتناع علم دینی اثرگذار باشد؛ از این رو، باقری در مرحله بعد، به تبیین این مهم می‌پردازد. وی در بحث قلمرو دین، دیدگاه «دایره‌المعارفی» (دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی) و در بحث معرفت دینی، دو نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» (سروش) و «نظریه هرمنوتیکی» (مجتهد شبستری) را نقد و نفی می‌کند و سپس نظریه «گزیده‌گویی» را در مقابل آنها مطرح می‌سازد. این نظریه بیانگر آن است که دین، نه زبان به بیان همه حقایق هستی گشوده است، نه زبانش چنان صامت است که جز از طریق علوم و معرفت‌های بشری یارای سخن گفتن نداشته باشد؛ بلکه دین سخن معینی برای گفتن دارد. سخن یا پیام اصلی

قرآن، هدایت انسان به ساحت ربوبی است؛ به سخن دیگر، شناساندن قدر و منزلت خدا به انسان و به دست دادن دستورالعمل‌های فردی و اجتماعی برای پیمودن راه خدا و تقرب به او، کاری است که دین، به طور اعم و اسلام به طور اخص به عهده گرفته است. با این حال، دین برای تبیین هدایت و ذکر موانع حصول آن، پاره‌ای از حقایق مربوط به هستی یا انسان را طرح کرده است؛ پس قابلیت‌هایی را برای شکل‌دهی به نظام‌های علمی دارد (باقری، ۱۳۸۲: ۱۵۴). از دید وی، تولید علم وظیفه دین نیست، بلکه کاری است که ما برای رونق دادن به کسب و کار علم انجام داده‌ایم.

با روشن شدن دیدگاه باقری درباره علم (پذیرش علم در پارادایم مابعد اثبات‌گرایی) و دین (پذیرش دیدگاه گزیده‌گویی)، وی در مرحله بعد به تبیین دیدگاه خود درباره امکان علم دینی با عنوان رویکرد «تأسیسی» می‌پردازد. در این دیدگاه، آموزه‌های بنیادین دین، مانند پیش‌فرض‌های علم در نظر گرفته می‌شوند. عالم با اتکا به این پیش‌فرض‌ها و با الهام‌گیری از آنها، فرضیه‌هایی در خصوص امر مورد مطالعه فراهم می‌آورد. این فرضیه‌ها دو بعد دارند: از یک سو، ملهم از آموزه‌های دینی و از سوی دیگر، حاصل پردازش عالمان هستند. هر گاه این فرضیه‌ها در عرصه تجربه و کاربرد، توانایی تبیین، پیش‌بینی و کنترل را از خود نشان دهند، علم دینی در جریان شکل‌گیری خواهد بود (باقری، ۱۳۸۲: ۲۵۷-۲۵۶)؛ به بیان دقیق‌تر، ظهور علم دینی در گرو شروط زیر است:

الف) آموزه‌های دینی در قلمرو مد نظر از علم تجربی، چندان وفور و غنا داشته باشند که بتوان از آنها به عنوان پیش‌فرض آن علم استفاده کرد.

ب) از پیش‌فرض‌های مهیاشده برای «صورت» بندی فرضیه‌هایی در جهت قلمرو علم مد نظر استفاده کنیم. تأکید بر «صورت» فرضیه‌ها بدان علت است که امکان دارد مواد مختلفی از منابع متفاوت به فرضیه‌های ما راه یابند؛ اما دست‌کم لازم است صورتی که بر این مواد افکنده می‌شود، ملهم از آموزه‌های دینی باشد.

ج) در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین‌ها، پیش‌بینی‌ها و کنترل‌های نشئت‌یافته از آنها به دست آید.

د) تعداد این‌گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد، در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای درباره موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد.

چنین نظریه‌ای، حاوی علمی است که می‌توان آن را علم دینی نامید. دینی بودن علم در اینجا به این معناست که نظریه علمی، صبغه دینی دارد که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشئت یافته است (باقری، ۱۳۸۲: ۱۵۷).



دیدگاه دکتر باقری نقاط ضعف و کاستی‌هایی دارد که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. یکی از مراحل فرایند تولید علم دینی در مدل پیشنهادی وی، مرحله داوری تجربی است. به تعبیر باقری، پس از تکوین فرضیه‌ها، نوبت آزمون تجربی آنهاست و اگر شواهد کافی در تأیید نظریه فراهم آمد، می‌توان از یافته‌های علمی سخن گفت. این سخن، سنخیتی با رویکرد مابعد اثبات‌گرایی در مدل تأسیسی علم دینی وی که در آن «عدم تعیین نظریه مشاهده و آزمون تجربی» یکی از اصول اساسی آن است، سازگاری ندارد. بر پایه این ویژگی، اثبات و ابطال نظریات علمی با مشاهده و آزمون انجام نمی‌شود، بلکه معیار، اجماع جامعه علمی است. بدین ترتیب، وی از مبنای علم‌شناختی خود عدول کرده است (حسنی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

۲. باقری از تأثیرگذاری آموزه‌های دینی به عنوان پیش‌فرض بر فرضیه‌ها سخن گفته است، اما چگونگی تأثیرگذاری را مشخص نکرده است. ادعای صرف از تأثیرپذیری پیش‌فرض‌ها کارساز نیست؛ باید چگونگی تأثیرگذاری نیز مشخص شود. آیا تأثیرگذاری و تأثیرپذیری به صورت معللانه است یا مدللانه؟ در صورتی که تأثیر معللانه باشد، نمی‌توان آن را به سایر مسائل تعمیم داد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۵۵۷).

۳. در دیدگاه دین‌شناسی باقری نیز نوعی ضعف فلسفی وجود دارد. این مطلب که غرض اصلی دین، هدایت انسان است، امری کاملاً درست است؛ اما ظاهراً در شرح و تفسیر این مطلب نوعی ساده‌انگاری رخ داده است. اشکال اول در این زمینه، انحصار دین به متون دینی است، در حالی که دین حاصل مجموع عقل و نقل است. اشکال دوم آنکه در نظریه گزیده‌گویی، فهم ما از متن منحصر به فهم عادی و اولی از متن می‌شود؛ بنابراین، امکان اینکه گزاره‌ها، ظاهر و باطن داشته باشند و برخی گزاره‌ها دارای بطون متعدد باشند و فهم عمیق و عمیق‌تر از یک متن ممکن باشد، نادیده گرفته شده و همه گزاره‌ها به لحاظ محتوایی که منتقل می‌کنند، هم‌سطح هم قلمداد شده‌اند. اشکال سوم در تقریر مفهوم «هدایت» است. آیا هدایت تنها مربوط به حیطه‌ای خاص از زندگی انسان است یا هدایت امری ناظر به تمام ابعاد وجود آدمی است؟ اگر دین برای هدایت انسان است و علوم انسانی جدید همگی در جست‌وجوی شناخت ابعاد پیچیده انسان برای حفظ سلامت روانی، ارتقای وضعیت زندگی، ساماندهی نظام زندگی فرد، خانواده و اجتماع و ... هستند، بسیار محتمل است که «اصول جامع» این علوم در متون دینی ابراز شده است (سوزنچی، ۱۳۸۹ ب: ۲۵۸-۲۵۵).



– دیدگاه تحویل علم به فرهنگ و جایگزینی فرهنگ دینی به جای علم

هر نظریه درباره علم دینی مبتنی بر حداقل دو پیش فرض دین‌شناختی و علم‌شناختی است. دیدگاه زیباکلام به وضوح به تبیین مبانی دین‌شناختی نپرداخته و تنها بر اساس مبنای علم‌شناختی خود، درصدد توجیه علم دینی است. ایشان متأثر از دیدگاه‌های کوهن و مکتب ادینبورا، با استفاده از لوازم نهایی فلسفه علم معاصر، راه نوعی نسبت‌گرایی را باز کرده است که مفهوم علم دینی را با تعین خاصی رقم می‌زند. از نظر وی، اولاً، تمیز علم از غیر علم، امری قراردادی است؛ ثانیاً، معیار قراردادی تمیز، خادم و تابع هدف یا اهدافی است که ما انسان‌ها از تمیز معارف تعقیب می‌کنیم؛ ثالثاً، انتخاب و اخذ اهداف، منوط به تصمیم افراد است که بحث و بررسی معقول بر نمی‌تابد؛ رابعاً، اهداف ما به نوبه خود مولود و محصول مجموعه متکثر و ذوابعادی از تعلقات و تمنیات ماست (حسینی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۲۰). از این رو وی به تبعیت از مکتب ادینبورا، صدق، معقولیت و شواهد تجربی را محکوم منافع و تعلقات اجتماعی می‌داند. زیباکلام بر اساس این مبنای علم‌شناختی، می‌گوید اگر تعلقات اجتماعی و ارزش‌ها قوام‌بخش ماهیت علم هستند و نه فقط نقش استطرادی بلکه نقش تقویمی (قوام‌بخش) در ماهیت علم دارند، چرا ما دین و ارزش‌های دینی را به عنوان خاستگاه این تعلقات اجتماعی مقدم بر علم قرار ندهیم و با دین و آموزه‌های دینی، ساختار علم را رقم نزنیم؟ وی در ادامه بحث و بر همین اساس، از حضور ارزش‌ها و بینش‌های دینی برای نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی و حتی به صورت کاربردی‌تر در برخی علوم، مانند تمیز قلمرو خصوصی و عمومی در عرصه حقوق و اندیشه سیاسی، دفاع می‌کند؛ زیرا اینها عرصه‌های «ارزش» و «تصمیم» هستند که جایشان نه درون علم و با بررسی تجربی، بلکه بر اساس تعلقات انسان‌ها رقم می‌خورد (حسینی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۲۶-۱۲۱).

همانند دیدگاه‌های قبلی، این دیدگاه نیز با نقدهایی روبه‌روست: نخست آنکه مبنای نسبی‌گرایی مکتب ادینبورا با تفکر فلسفه و کلام و اندیشه اسلامی که مبتنی بر تفکر رئالیستی است، ناهماهنگ و ناسازگار است. دوم، این دیدگاه همان‌گونه که می‌تواند از علم دینی دفاع کند، از علم سکولار نیز دفاع می‌کند. سوم، به شدت گرفتار خودتناقضی است. مسئله این است که اگر تعلقات اجتماعی مؤثرند و نه دلایل و استدلال‌ها، چرا طرفداران این مکتب از جمله زیباکلام، می‌کوشند با ارائه یک دسته استدلال و دفاع فلسفی، موضع خود را به دیگران بقبولانند؟ (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۰۵) چهارم، طرح این دیدگاه، به نوعی جفای به دین است؛ به عبارت بهتر، با اتخاذ

موضوعی نسبی‌گرایانه، آن هم مبتنی بر معرفت‌شناسی اجتماعی، دیگر نمی‌توان از آموزه‌های فراتاریخی، فرانسائی و فرااجتماعی دین سخن گفت. اصلاً نمی‌توان حقانیت و صدق دین را پذیرفت؛ زیرا در این مبنا حقیقت و صدق، هیچ اعتبار واقعی و عینی و جهان‌شمول ندارد (سوزنچی، ۱۳۸۹: ب: ۲۷۴).

ج) اثبات علم دینی در پارادایم جدید از علم: توجه توأمان به آموزه‌های بشری (تجربی و عقلی) و وحیانی

پاره‌ای از مدافعان علم دینی مخالف تقلیل علم به معرفت‌های تجربی هستند. آنها به کارکردهای متنوع دستگاه ادراکی بشر باور دارند و معتقدند که هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست می‌یابد و نوعی رابطه طولی بین اندیشه‌های مختلف انسان وجود دارد. طبق این نظر باید حق هر معرفتی را در جای خود ادا کرد و هیچ معرفتی را در پای معرفت دیگر قربانی نکرد. آنها با این پیش‌فرض، به اثبات علم دینی می‌پردازند. این دسته در حالی که درباره هر گونه اقدام ناشیانه و ظاهرگرایانه در جمع بین آموزه‌های علوم جدید و آموزه‌های وحیانی و حصول یک دسته اندیشه‌های التقاطی هشدار می‌دهند، تلاش‌شان بر این است که تبیینی از نحوه جمع بین معارف مختلف ارائه کنند. آنها در عرصه علم‌شناسی می‌کوشند از مبانی «فلسفه علم» غربی که بنیادهای معرفتی‌اش با بنیادهای معرفتی خود علوم جدید (که محل بحث است) تفاوت چندانی ندارد، فاصله بگیرند و بر اساس مبانی اسلامی، علم‌شناسی‌ای ارائه دهند. از طرف دیگر، برخی از آنها کوشیده‌اند با تبیین‌های دین‌شناسی، باب تعامل را از زاویه آموزه‌های دینی نسبت به علوم بشری نیز باز کنند (سوزنچی، ۱۳۹۲: ۹۰). معروف‌ترین افراد در این جریان، آقایان مهدی گلشنی، سید حسین نصر، رضا داوری اردکانی، عبدالله جوادی آملی و عبدالحسین خسروپناه هستند. در اینجا تنها به ذکر دیدگاه دو نفر از صاحب‌نظران اکتفا می‌شود.

– دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی: نظریه علم دینی حداکثری

آیت‌الله جوادی آملی به عنوان فیلسوف و فقیهی مسلمان، با ورود تفصیلی به مباحث معرفت‌شناسی و با بهره‌گیری از مباحث منطق، الهیات (نبوت) و اصول فقه، می‌کوشد طرحی از علم دینی به دست دهد که در آن، ربط و نسبت عقل و نقل و نیز مراتب

مختلف علم (شهودی، تجربیدی و تجربی) در نظام معرفت آدمی تبیین شود و راهکار معقولی برای تحول در مفهوم اجتهاد و باز کردن عرصه عقل و نقل به روی همدیگر، برای تولید فرآورده واحدی که همان قدر که علمی است، دینی نیز هست، مهیا شود. از دید ایشان، علم در مقام ثبوت (علم بما هو علم) اسلامی است. ایشان توضیح می‌دهند که «علم اگر علم باشد، نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیراسلامی نمی‌شود. اگر علم تفسیر و فقه از این جهت که به بررسی متن کلام الهی و کتاب تشریح می‌پردازد، علمی اسلامی است، سایر علوم (چه تجربی و فنی، چه انسانی) هم که اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می‌زنند، ناچار اسلامی و دینی هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۶). به عبارت بهتر، سایر علوم از آنجا که تبیین‌کننده فعل خداوندی‌اند، اسلامی هستند.

ایشان در مرحله اثبات به آسیب‌شناسی نگاه امروزی به علم می‌پردازند و معتقدند با توجه به آنکه هر علمی، فلسفه علم خاص خود را دارد (فلسفه مضاف) و هر فلسفه علمی، برخاسته از نگرش خاص فلسفی است (فلسفه مطلق)، پس اساساً چیزی به نام علم خنثی و بی‌طرف نداریم؛ بلکه علم از دو حالت خارج نیست: یا الهی است یا الحادی. تلقی غربی از علم متأثر از فلسفه الحادی است و عالم غربی بر اثر اتکا به فلسفه علم و فلسفه مطلق الحادی، علم را ابزار الحاد خود قرار داده و تفسیر تحریف‌شده‌ای از جهان عرضه می‌کند. بر این اساس اگر قرار باشد علم تجربی کنونی به جایگاه صحیح خود بازگردد، اولاً باید حد خود را بشناسد و درصدد ارائه جهان‌بینی برنیاید، بلکه منابع معرفتی دیگر یعنی وحی و به تبع آن نقل معتبر و عقل تجربیدی (فلسفه)، عهده‌دار ارائه جهان‌بینی شوند. ثانیاً در سرشت چنین علمی باید بازنگری شود. این امر به اموری بستگی دارد که در رأس آنها تجدید نظر در مقابل قرار دادن علم و دین است؛ بدین معنا که توجه کند که دین در منظری فراتر از علم می‌نشیند و علم و عقل را در حریم خویش جای می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۰).

در موضع دین‌شناسی، قلمرو دین از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، گسترده است. اسلام دین جهان‌شمولی است و برای همه عصرها و زمان‌ها و پاسخگوی تمام نیازهای بشری است. اسلام این پاسخگویی را از طریق سه ابزار عقل و فطرت، قرآن و سنت (معصومین) انجام می‌دهد. یافته‌هایی که از این منابع به دست می‌آید، در شعاع معرفت دینی داخل می‌شوند. پس این نگاه نادرست است که معرفت دینی را صرفاً شامل قرآن و عترت دانست و عقل را نادیده گرفت. از دید ایشان، وقتی عقل و نقل دو



پایه اساسی معرفت احکام دین شدند، قلمرو دین جامع و کامل خواهد بود؛ بدون آنکه به عرفی شدن ختم شود. با این تلقی از دین، ایشان در باب رابطه علم و دین، قائل به نظریه تداخل علم در دین است؛ به عبارت بهتر، رابطه علم و دین به نحو عام و خاص مطلق بوده و دین، عام و علم، خاص است (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۴۳۷ و ۴۵۶).

آیت‌الله جوادی با تکیه بر مفروضات پیش‌گفته، چگونگی تحقق علم دینی را در سه مرحله بیان می‌کنند:

۱. قرار دادن عقل در مجموعه معرفت دینی: از دید آیت‌الله جوادی آملی، عقل و نقل دو راهی هستند که ما را به دین می‌رسانند؛ بنابراین، «عقل و نقل بعد از وحی و تحت شعاع آن، هر دو منبع معرفت‌شناختی دین را تأمین می‌کنند». به عبارت دیگر، برای فهم دین به هر دو امر عقل و نقل احتیاج است و به صرف اتکا به نقل نمی‌توان معارف و احکام دینی را به دست آورد. «پس مراحل ادراک حکم خدا و فهم حجت معتبر از دین زمانی کامل می‌شود که هر دو منبع دین، یعنی عقل و نقل را به طور کامل بررسی کنیم؛ آنگاه مجازیم در مسئله‌ای مدعی شویم که اسلام چنین می‌گوید. [به عبارت دیگر] مجموع قرآن و روایات و عقل می‌توانند معرفت احکام اسلام باشند و حجت شرعی در باب فهم دین را به دست دهند». این سخن بدین معناست که هر یک از عقل و نقل به تنهایی بدون دیگری ناکافی است. پس اگر کسی تنها با چراغ عقل یا نقل سراغ دین رود، دین‌شناسی ناقصی خواهد داشت. خلاصه آنکه میان عقل برهانی که از فعل خدا گزارش می‌دهد و نقل معتبر که از قول خدا حکایت می‌کند، فرقی نیست و عقل و نقل دو بال پرواز تفکر اسلامی‌اند و هر دو به رهبری وحی آسمانی، هدایت و تدبیر می‌شوند و باید از افراط در اهمیت دادن به عقل جداً پرهیز کرد تا مبادا در برابر وحی نشانده شود؛ چنان‌که باید از تفریط درباره آن اجتناب کرد. از دید ایشان اگر عقل حجت دینی است و حکم دین را می‌رساند، پس محصولات عقلی به معنای وسیع آن که شامل علوم طبیعی، انسانی، ریاضی و فلسفه می‌شود، مطالب دینی را می‌رساند؛ نه آنکه بیگانه و متمایز از دین باشد (رضوی، ۱۳۹۳).

۲. تنفیذ و امضای قراردادهای عقلایی: به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، قراردادهای، آداب و رسوم یک ملت و ... که عنوان بنای عقلا همه آنها را تحت پوشش قرار می‌دهد، در صورتی که از طرف شارع مخالفتی با آن نشده باشد، می‌تواند زیرمجموعه دین قرار گیرد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۴۴۱).

۳. تبیین کلیات بسیاری از علوم با دلیل نقلی: از دید آیت‌الله جوادی آملی، قرآن و سنت، کلیاتی درباره بسیاری از علوم مختلف بیان کرده‌اند؛ بنابراین عالمان هر علم وظیفه دارند اولاً، آن کلیات را تبیین کنند؛ ثانیاً، از کلیات مطرح‌شده، جزئیات را استخراج کنند. به اعتقاد ایشان، عبارت «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریح» ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم انسانی است و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان، انسان و ترسیم خطوط اصلی جهان‌بینی دارند، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست. اما باید در نظر داشت که شیوه استنباط فروع از اصول به تناسب علوم مختلف تغییر کرده است و برای هر علمی باید ابزار مناسب شناخت مجتهدانه طراحی شود (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۳۱۴-۳۱۰).

مراحل مطرح‌شده صورت تکاملی دارند؛ به عبارت دیگر، هر کدام از عناوین مطرح‌شده به تنهایی در زمره علم اسلامی قرار می‌گیرند، اما پاسخگوی دین در همه جوانب نخواهند بود و هنگامی جوابگوی دین در همه عرصه‌ها خواهند بود که ما علم اسلامی را مجموعه سه عنوان در نظر بگیریم. در مجموع همان‌طور که برخی شارحان دیدگاه آقای جوادی آملی اشاره کرده‌اند، می‌توان گفت اگر علمی بر مبادی تصویری و تصدیقی مورد قبول دین (نگرش توحیدی و لوازم آن) تکیه کند، در راستای غایات مورد انتظار دین باشد و محتوایش از منابع معرفتی مورد قبول اسلام (عقل و نقل) تغذیه کند، آن علم، علمی اسلامی است و البته چنین علمی در مجموع به دست افرادی حاصل می‌شود که کم و بیش به اخلاقیات پای‌بندند و در مسیر خودسازی گام بر می‌دارند (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۳۷۷).

بر دیدگاه آقای جوادی آملی نیز ایراداتی وارد است: اول آنکه نظریه علم دینی حداکثری بر تعریفی از دین (دین جامع) مبتنی شده که برای اثباتش به برهان عقلی یا دلیل عقلی نیاز است. دیگر اینکه این ادعا که بسیاری از کلیات علوم در متون دینی بیان شده، مبهم است. از دید برخی، حوزه تبیین ظاهری دین اسلام، امور هدایتی است و کشف طبیعت از این قلمرو خارج است؛ هرچند دین به برخی گزاره‌های طبیعت‌شناسی در راستای هدایت پرداخته است (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۴۶۸-۴۶۶).



- الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی

عبدالحسین خسروپناه با اذعان به امکان توصیه‌های کلی برای اسلامی‌سازی همه علوم، معتقد است امکان الگوی یکسان بر اسلامی‌سازی همه علوم و حتی برای همه علوم انسانی وجود ندارد. با این پیش‌فرض، وی به تبیین الگوی مد نظر خود (الگوی حکمی - اجتهادی) در زمینه تحول و اسلامی‌سازی علوم رفتاری و اجتماعی می‌پردازد. این الگو متأثر از جریان عقلانیت اسلامی به ویژه حکمت نوین اسلامی است. جریان عقلانیت اسلامی با توجه به پرسش‌های برگرفته از نظریه‌های علم غربی و با کمک نظام فلسفه اسلامی توسعه‌یافته در عرصه فلسفه‌های مضاف و با استفاده از روش‌شناسی اجتهادی به تولید علوم انسانی اسلامی می‌پردازد.

علوم انسانی از دید وی، به مثابه مثلی است که یک ضلع آن با روش‌های مختلف به توصیف انسان تحقق‌یافته می‌پردازد و در ضلع دیگر، انسان مطلوب را بیان می‌کند. این انسان مطلوب از انسان‌شناسی معینی گرفته شده است. ضلع سوم علوم انسانی، توصیه‌هایی است که می‌خواهد انسان تحقق‌یافته را به انسان مطلوب نزدیک کند. این توصیه‌ها برگرفته از نظام حقوقی و اخلاقی است. از دید خسروپناه، علوم انسانی، نظام‌مند؛ در مقام داوری از روش تجربی و غیر تجربی بهره می‌برند؛ موضوعش انسان بایسته و شایسته و تحقق‌یافته است (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۵۷۰).

وی برای تبیین الگوی مد نظر خود، بعد از تعریف علوم انسانی، به تبیین چگونگی ساختار و فرایند تولید علم در علوم انسانی می‌پردازد. به اعتقاد وی، در علوم انسانی و تجربی، صرف مشاهده باعث شکل‌گیری نظریه‌ها نمی‌شود و دانشمندان به صرف مشاهده، نظریه‌ای ابداع نمی‌کنند؛ بلکه پیشاپیش این نظریات، فلسفه و مکتب رفتاری و اجتماعی خاصی حاکم است. این فلسفه به بیان مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ... می‌پردازد. متأثر از فلسفه و مبانی آن، نظام ارزشی و الگوی انسان بایسته و بایدها و نبایدهای انسانی (حقوق و اخلاق) و نظام انسان‌شناسی (تبیین انسان شایسته و مطلوب) شکل می‌گیرد. از تلاقی این دو، مکتب رفتاری و اجتماعی معینی شکل می‌گیرد. با این نگرش، یک عقلانیت و الگو و چارچوب نظری خاص پدید می‌آید. در این الگو، رویکرد پژوهشی و روش‌شناسی معلوم می‌شود و سپس نظریه‌های علمی نسبت به واقعیت شکل می‌گیرند و از مجموعه نظریه‌ها، علوم انسانی یا دانشی از علوم انسانی شکل می‌گیرد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۵۹۹ - ۵۹۸).

با تکیه بر ساختار فوق، خسروپناه به تبیین علوم انسانی اسلامی می‌پردازد. علوم



انسانی اسلامی از نظر وی، علمی است که با بهره‌گیری از مبانی فلسفی و روش‌های اسلامی (تجربی، عقلی و نقلی) و رویکرد اجتهادی به توصیف انسان مطلوب و انسان تحقق‌یافته و ارزش‌های اسلامی پرداخته، چگونگی تبدیل انسان تحقق‌یافته به انسان مطلوب به وسیله ارزش‌های اسلامی را در راستای مقاصد شریعت و نیازهای جامعه انسانی بیان می‌کند (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۵۹۹). با توجه به ساختار یادشده، وی معتقد است که با بهره‌گیری از فلسفه مطلق و تکمیل فلسفه‌های مضاف اسلامی می‌توان به نظام ارزشی (توصیه انسان بایسته) و نظام انسان‌شناختی عام و انسان‌شناختی خاص (توصیف انسان شایسته عام و خاص) دست یافت. نظام حقوقی و فقهی و نظام اخلاقی و عرفانی از نظام ارزشی اسلام و انسان اجتماعی، انسان سیاسی، انسان تربیتی، انسان اقتصادی و انسان حقوقی نیز از نظام انسان‌شناختی اسلام استخراج می‌شود. از توصیف انسان شایسته و انسان بایسته به مکتب رفتاری و اجتماعی اسلام دست می‌یابیم. نظام روش‌شناختی اسلام با هرمنوتیک اجتهادی در مرتبه بعد قرار دارد که با شرایط خاصی توان توصیف انسان تحقق‌یافته را به پژوهشگر می‌دهد و نظریه‌های علوم انسانی اسلامی را تولید می‌کند (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۶۲۲). بدین ترتیب، مدل معرفت‌شناختی خسروپناه متشکل از چهار روش تجربه، عقل، نص و شهود است که بر اساس عقلانیت اسلامی، یک مدل ترکیبی و طولی است.

۲. امکان یا امتناع علم بومی: بومی‌سازی به اعتبار موضوع

مراد از بومی شدن به اعتبار موضوع آن است که علم به مسائل زیست‌محیطی، تاریخی و جغرافیایی محیط خود بپردازد. بر این اساس، علم در صورتی بومی است که به موضوعات پیرامونی خود بی‌توجه نباشد و در پرداختن به موضوعات مختلف، اولویت‌ها را بر اساس مسائل و نیازهای گوناگون رعایت کند. بنابراین دانش به اعتبار موضوع، زمانی بومی به شمار می‌آید که در محیطی که آموخته می‌شود، سود داشته باشد و به مسائل و مشکلات جامعه خود بپردازد (پارسانیا، ۱۳۸۲: ۲۹-۲۸).

دیدگاه‌های گوناگونی که درباره علم وجود دارد، با وجود همه اختلافات، بومی شدن علم به اعتبار موضوع را می‌پذیرند یا آنکه دست‌کم از لحاظ نظری نمی‌توانند با آن مخالفت کنند؛ حتی منکران علم دینی در ایران نیز این نوع بومی کردن را نه تنها ممکن بلکه ضرورت و وظیفه‌ای اخلاقی می‌دانند. ملکیان در این زمینه معتقد است: «اگر مراد از بومی شدن این باشد که میان مسائل و مشکلات بی‌شمار هر دانشی، باید



سراغ آن دسته از مسائل رفت که مرتبط با نیازهای جامعه پژوهشگر است، این ادعا نه تنها قابل دفاع، بلکه وظیفه اخلاقی هر انسانی است که در جامعه‌ای زندگی و از بهره‌وری‌های آن استفاده می‌کند» (ملکیان، ۱۳۸۶).

با وجود این، اهمیت بومی‌سازی به اعتبار موضوع در برخی پارادایم‌های فلسفه علم از سایر پارادایم‌ها بیشتر است. برای مثال، در نگاه تفهیمی به دانش، بومی‌نگری اهمیتی ویژه دارد. بر اساس این دیدگاه، هر جامعه‌ای به تناسب فرهنگ خود، از واقعیت‌های اجتماعی ویژه‌ای برخوردار است که الزاماً با موضوعات سایر جوامع و حتی مقاطع تاریخی دیگر یکسان نیست. همچنین شناخت این موضوعات جز از طریق همدلی و زیست مشترک با کنشگران ممکن و میسر نیست. بنابراین، بومی شدن در این نگاه به این معناست که به علت تنوع و تفاوت پدیده‌های اجتماعی، موضوع تحلیل‌های اجتماعی در هر جامعه با جامعه دیگر متفاوت است؛ در نتیجه، هر جامعه و پدیده‌های شکل‌گرفته در آن، تحلیل و تفسیر متناسب با خود را می‌خواهد و نمی‌توان نتایج به‌دست‌آمده از تحلیل در یک جامعه را به صورت مطلق به جوامع دیگر گسترش داد (قدیر دانش، ۱۳۹۲: ۳۴۷).

در مجموع به نظر می‌رسد بومی‌سازی به اعتبار موضوع نه تنها ممکن، بلکه یک ضرورت است و در غیر این صورت، از کارایی علوم کاسته خواهد شد و حتی به نتیجه‌گیری‌های اشتباه خواهد انجامید. اجرایی کردن این امر مستلزم پاسخگویی به سؤال‌هایی است مانند اینکه مسائل و موضوعات مهم و گریبان‌گیر جامعه در این حوزه دانش (برای مثال جامعه‌شناسی) چیست؟، نظریه‌های موجود تا چه حد با شرایط تاریخی و فرهنگی جامعه مد نظر انطباق دارد یا اصلاً چقدر دغدغه پاسخگویی به آنها را دارد؟، روش‌های گردآوری و تحلیل داده و شاخص‌سازی مناسب برای پاسخگویی به این مسائل کدام است؟ و ...

الگوهای برآمده از بحث

همان‌طور که در ابتدای بحث اشاره شد، صحبت از امکان یا امتناع مفهومی مکتب امنیتی جمهوری اسلامی مستلزم پاسخگویی به مسئله امکان علم دینی و امکان علم بومی است. با توجه به مباحث پیش‌گفته و تعاطی و تقاطع جواب‌های ارائه‌شده درباره این دو مسئله می‌توان از دو الگو سخن گفت:

۱. مکتب ایرانی امنیت

مکتب ایرانی امنیت منتج از این فرض است که علم دینی غیرممکن است، اما بومی شدن علم به مفهوم ایجاد تغییرات متدولوژیک و موضوعی که بتواند معضلات خاص جامعه ایران را رفع کند، امکان‌پذیر است. این مکتب سعی دارد با استمداد از روش‌ها و تا حدی با تکیه بر محتوای علمی رایج به نظریه‌پردازی در باب مسائل امنیتی ایران بپردازد. پس مکتب ایرانی امنیت به دنبال پاسخگویی به این سؤال‌هاست: مسائل و مشکلات امنیتی جامعه ایران کدام است؟ نظریه‌های موجود تا چه حد می‌توانند به این مسائل پاسخ دهند یا کدام نظریه بیشترین انطباق را با مسائل امنیتی جامعه ایران دارد؟ چگونه و با چه روش‌هایی می‌توان درباره مسائل خاص امنیتی جامعه ایران نظریه‌پردازی کرد؟ از این رو، شاید بتوان این مکتب را شکل خاص‌تر مکتب «مطالعات امنیتی جهان سوم» دانست؛ زیرا نظریه‌پردازان مکتب امنیتی جهان سوم نیز قائل بدین امر بوده و هستند که مطالعات غربی امنیت چندان انطباقی با مسائل جهان سوم ندارد و بررسی مسائل امنیتی جهان سوم نیازمند نظریه‌پردازی و مطالعات مستقل‌تری است. برای مثال، به اعتقاد آنها، مفهوم امنیت در جهان سوم با توجه به ویژگی‌های خاص آن، با مفهوم امنیت در دنیای غرب تا حدودی متفاوت است. در غرب، امنیت بیشتر در بعد خارجی تعریف می‌شود؛ یعنی مربوط به محیط و بازیگران خارجی است؛ در حالی که امنیت در جهان سوم اغلب بعد داخلی دارد و اندک مواردی که در بعد خارجی تعریف می‌شود، بیشتر متأثر از موضوعات امنیت داخلی است (عبدالله خانی، ۱۳۸۹: ۱۳۹ و ۱۴۵). در مکتب ایرانی امنیت نیز مدعا بر این است که به علت زمینه‌وندی علم، مکاتب موجود کمتر توانایی تبیین مسائل امنیتی ایران را دارند و در برخی جهات، نیازمند نظریه‌پردازی مستقل‌تری است.

۲. مکتب ایرانی - اسلامی امنیت

این دیدگاه از سویی قائل به اسلامی شدن علم به ویژه تولید علوم انسانی اسلامی است؛ آن را نه تنها مفهومی منطقی، معنادار و تحقق‌پذیر، بلکه ضروری و مطلوب می‌داند؛ زیرا علوم رایج نتیجه تجربه محض نیست و بر مبانی فلسفی خاص استوار است و بر یافته‌هایی منتج از آن تکیه دارد که در برخی جهات با مبانی و آموزه‌های دینی اسلام متفاوت و گاه متعارض است. از سوی دیگر، این دیدگاه، بومی‌نگری به اعتبار موضوع را نیز پذیرفته و خواهان پاسخگویی به مسائلی است که جامعه ایران و



نظام جمهوری اسلامی با آن دست به گریبان است. پس این مکتب با توجه به غنای اسلامی و مسئله محوری‌اش، هم نیم‌نگاهی به مسائل نظری حوزه امنیت دارد و هم به مسائل کاربردی آن بی‌توجه نیست.

به نظر می‌رسد مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران در این چارچوب، امکان مفهومی بهتر و واضح‌تری پیدا می‌کند. از سویی، نظام جمهوری اسلامی به عنوان نظام سیاسی برآمده از دین، ماهیت و فلسفه وجودی متفاوتی با سایر نظام‌های سیاسی دارد. این تفاوت، خود ملزوماتی را در نظریه‌پردازی مکتب امنیتی ایجاد کرده و مبانی فلسفی و فرانظری حاکم بر آن و به تبع آن، مبانی نظری آن را در برخی جهات متمایز با سایر مکاتب امنیتی می‌سازد. برای مثال، همان‌طور که تفاوت در برخی مبانی فرانظری (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی) در غرب یکی از علل ظهور مکاتب مختلف در حوزه امنیت بوده است (قیصری، ۱۳۹۳)، جمهوری اسلامی نیز متأثر از آموزه‌ها و معارف اسلامی دارای مبانی فرانظری خاص است که در نظریه‌پردازی امنیتی باید لحاظ شود. از این رو یکی از اندیشمندان امنیتی کشور، مکاتب امنیتی موجود در غرب را ذیل عنوان مکتب امنیتی «متدانیه» مفهوم‌پردازی کرده که هدف آن، تأمین بقای دنیوی انسان‌هاست و مکتب ایده‌آل اسلام و جمهوری اسلامی ایران را با عنوان مکتب «متعالیه» ترسیم کرده که بقای ابدی انسان و رسیدن به قرب الهی در کانون توجه آن است (لک‌زایی، ۱۳۸۹: ۲۶).

علاوه بر این، پرداختن به برخی مسائل امنیتی جمهوری اسلامی ایران و نظریه‌پردازی درباره آنها بدون توجه به آموزه‌های کلامی و فقهی به ویژه در حوزه سیاست و امنیت غیرممکن است. برای نمونه، مفهوم کانونی در امنیت داخلی، رابطه و نحوه تعامل نظام سیاسی و جامعه (مردم) است (زارع‌زاده، ۱۳۹۲)؛ بنابراین نظریه‌پردازی در حوزه امنیت داخلی بدون تبیین این مهم امکان‌پذیر نیست. نظام‌های سیاسی مختلف با توجه به مبانی فلسفی خود سعی می‌کنند به مکانیسم و الگویی مناسب در این جهت دست یابند و از طریق ترویج و پیاده‌سازی آن، ثبات سیاسی خود را تحکیم بخشند. بدیهی است پرداختن به این مهم و نظریه‌پردازی در باب امنیت داخلی جمهوری اسلامی ایران نیز باید با پشتوانه آموزه‌های اسلامی در حوزه سیاست و امنیت انجام گیرد؛ در غیر این صورت، اگر با مبانی فلسفی ناسازگار با دین (مانند فلسفه لیبرالیسم) به تبیین نظامات حاکم بر امنیت داخلی مبادرت شود، نتیجه‌ای جز بی‌ثباتی سیاسی برای نظام جمهوری اسلامی ایران به بار نخواهد آورد.

در مجموع می‌توان گفت امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران مبین این مفروض است که جمهوری اسلامی نظامی است که معنا و مفهوم خاصی از امنیت بر آن قابل انطباق است که لزوماً با معانی و مفاهیم امنیت ملی کشورهای دیگر هم‌پوشانی ندارد. این مهم از سویی ناشی از ماهیت دینی این نظام و اتکای آن بر آموزه‌های فرانظری و نظری اسلامی است (نگاه اسلامی به امنیت) و از سوی دیگر، مبتنی بر مسائل و شرایط خاص جغرافیایی و تاریخی آن (نگاه بومی به امنیت) است.

الزامات تحقق مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران

بر اساس مطالب گفته‌شده و در چارچوب الگوی ایرانی- اسلامی امنیت، به برخی الزامات تحقق مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران اشاره خواهد شد:

۱. کار جدی روی مکانیسم تولید علم اسلامی در حوزه امنیت

یک پایه اساسی تحقق مکتب امنیتی جمهوری اسلامی، تولید علم اسلامی در حوزه امنیت است. همان‌طور که اشاره شد، دو رهیافت متفاوت در این زمینه وجود دارد. برخی مانند خسرو باقری و سعید زیباکلام، علم تجربی را علم معیار قلمداد و سعی کرده‌اند از مفروضات و مدخل‌های فرهنگی و غیرمعرفتی که در این دسته از دانش‌های بشری وجود دارد، استفاده کنند و از این طریق راهی برای نفوذ آموزه‌های دینی در ساحت علوم تجربی بیابند. برخی دیگر مانند آیت‌الله جوادی و خسروپناه از تقلیل علم به معرفت تجربی پرهیز می‌کنند. آنها به کارکردهای متنوع دستگاه ادراکی بشر باور دارند و معتقدند هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست می‌یابد و نوعی رابطه طولی بین اندیشه‌های مختلف انسان وجود دارد. با وجود این، به نظر می‌رسد بیشتر این نظریه‌ها در زمینه سلبی (نقد آرای منکران علم دینی و اثبات امکان علم دینی) قوی عمل کرده؛ اما در زمینه ایجابی (نحوه تولید علم دینی) هنوز در ابتدای راه هستند. در این بین، دیدگاه آیت‌الله جوادی، باقری، به ویژه دیدگاه خسروپناه برای تولید علم در حوزه امنیت کارگشتر است.

۲. تولید علم دینی در حوزه امنیت با توجه به راهبرد قیاسی

با تکیه بر آرای آیت‌الله جوادی و خسروپناه، برای تولید علم دینی در حوزه امنیت، ابتدا لازم است با کمک آموزه‌های فلسفه اسلامی و فقه اسلامی و تفسیر قرآن مجید،



فلسفه‌های مضافی که در حوزه امنیت، مداخلیت دارد (از جمله فلسفه سیاسی و فلسفه امنیت) تولید شود؛ آنگاه بر اساس این فلسفه‌های مضاف، امنیت شایسته (وضع مطلوب امنیتی) و امنیت بایسته (بایدها و نبایدهای رسیدن به امنیت مطلوب) طراحی و از تلاقی این دو، مکتب امنیتی اسلام طراحی شود. در چارچوب این مکتب، ابتدا لازم است به سؤال‌های مشترک و بنیادینی که تمام مکاتب امنیتی ملزم به پاسخگویی به آن هستند؛ مانند ماهیت امنیت (سلبی یا ایجابی بودن آن، زمینه‌وند یا غیرزمینه‌وند بودن آن، عینی یا ذهنی بودن آن و ...)، مرجع امنیت، منابع امنیت و ... پرداخت.^۱ در مرحله بعد و در چارچوب عقلانیت امنیتی ایجادشده باید به کمک روش اجتهادی-تجربی به توصیف و تبیین امنیت تحقق‌یافته (وضعیت امنیتی کنونی) پرداخت و چگونگی رسیدن به وضع مطلوب را مشخص کرد.

۳. تحقق مکتب امنیتی جمهوری اسلامی با توجه به راهبرد استقرایی

با توجه به آنکه حوزه امنیت بیشتر حوزه کاربرد است تا مسائل نظری، از الگوی استقرایی نیز می‌توان برای تحقق مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران استفاده کرد. بر اساس این الگو، ابتدا بایستی مسائل امنیتی جامعه و نظام جمهوری اسلامی استخراج شود و در مرحله بعد، با توجه به آموزه‌های اسلامی و تجربیات بشری به تبیین آنها و ارائه راهکار برای آن پرداخت.

۴. توجه به دیدگاه‌ها امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری

دیدگاه‌های امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری با توجه به شأن اسلام‌شناسی و موضوع‌شناسی ایشان و هم به عنوان رهبر و نظریه پرداز انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران می‌تواند در تدوین مکتب امنیتی جمهوری اسلامی به ویژه در حوزه بایدها و راهکارها مفید باشد. البته باید توجه کرد که این دیدگاه‌ها دارای شدت و ضعف و محکم و متشابه است. برای مثال اگر ایشان در بحث خارج فقه خود به کاوش در حوزه مسائل امنیتی بپردازند، اتقان و استناد به این دیدگاه‌ها بسیار قابل توجه است؛ اما وقتی در یک سخنرانی و بنا به مقتضیات زمان به اظهار نظر در حوزه امنیت پرداخته باشند، ممکن است این اظهارات در حد دادن ایده در باب مطالعات امنیتی مفید باشد.

۱. البته بدهی است در چارچوب مفروضات و اصول بنیادین این مکتب، ممکن است در این سؤال‌ها جرح و تعدیل انجام شده، برخی مهم‌تر تلقی و حتی برخی حذف و چه بسا سؤال‌های جدیدی طرح شود؛ چنان که افتخاری معتقد است در مکتب امنیتی اسلام، فضاهای تازه‌ای با عنوان «پیشاتکون» موضوعیت می‌یابد که اصولاً دیدگاه‌های عرفی از آن غافل هستند. این نوع‌آوری شناخت‌شناسانه، ماهیت امنیت را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به مقوله‌ای ذاتاً نرم‌افزارانه تبدیل می‌کند که در آن عینیت‌ها اصالت خویش را از دست می‌دهند و تابعی از هنجارها می‌شوند (افتخاری، ۱۳۹۱: ۲۵۴ - ۲۵۳).

۵. آشنایی با مکاتب امنیتی موجود

تولید علم بومی در زمینه امنیت و تحقق مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران مستلزم تلاش بی‌وقفه و جدی کارشناسان و پژوهشگرانی است که با مکاتب امنیتی موجود در جهان و مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسانه و اصول بنیادین آنها آشنا و ضمن نقد و بررسی آنها به نقاط ضعف و قوت آنها اشراف داشته باشند. از آنجا که برخی یافته‌های این مکاتب نتیجه تجربه بشری است، نباید با آن برخورد صد در صد نفی‌گونه داشت. برای رد یا پذیرش هر کدام از این یافته‌ها باید دلیل و توجیه منطقی داشت.

۶. پذیرش اصل تقسیم کار و توجه به مقدمات لازم

همان‌طور که از الگوی خسروپناه برآمد، تولید علم امنیت در پارادایم دینی مستلزم مقدمات و طی مراحل است که به طور سیستمی با همدیگر در ارتباط و تعامل هستند. (تکامل فلسفه مطلق اسلامی ← شکل‌گیری و تکامل فلسفه‌های مضاف در حوزه امنیت ← شکل‌گیری مکتب امنیتی اسلام (امنیت بایسته و شایسته) ← شکل‌گیری روش‌شناسی مناسب ← مطالعه امنیت تحقق‌یافته) تحقق این امر از سویی زمان‌بر است و از سوی دیگر مستلزم کار گروهی حوزه و دانشگاه و تقسیم کار مناسب است.

نتیجه‌گیری

فضای علمی کشور طی یک دهه اخیر، شاهد طرح مباحثی مثل بومی‌سازی علوم و اسلامی‌سازی علوم بوده است. با توجه به اهمیت مقوله امنیت و موضوع بین‌رشته‌ای بودن آن، این فضا به حوزه امنیت نیز سرایت کرده است؛ از این رو در این مقاله با نگاهی علم‌شناسانه و با تکیه بر مباحث فلسفه علم به مسئله امکان یا امتناع مفهومی مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران پرداخته شده است. پرداختن به این موضوع، مستلزم جوابگویی به دو مسئله امکان تولید علم دینی و امکان تولید علم بومی است. در مسئله امکان تولید علم دینی، به تبیین، نقد و بررسی سه دیدگاه انکار علم دینی، اثبات علمی دینی در پارادایم رایج از علم و اثبات علم دینی در پارادایم جدید پرداخته شد. در بحث امکان تولید علم بومی نیز بحث شد که تقریباً همه دیدگاه‌های موجود در کشور با بومی‌سازی به مثابه موضوع موافق هستند؛ بنابراین از تعامل و رابطه جواب‌های داده‌شده به این مسئله، می‌توان به دو الگو رسید: یکی، مکتب ایرانی امنیت که از انکار علم دینی و اثبات علم بومی حاصل می‌شود و دیگری، مکتب ایرانی-



اسلامی امنیت که از اثبات علم دینی و علم بومی به دست می‌آید. به نظر می‌رسد الگوی دوم همخوانی بیشتری با مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران داشته باشد؛ زیرا امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر این مفروض است که جمهوری اسلامی، نظامی است که معنا و مفهوم خاصی از امنیت بر آن قابل انطباق است که لزوماً با معانی و مفاهیم امنیت ملی سایر کشورها هم‌پوشانی ندارد. این مهم از سویی ناشی از ماهیت دینی این نظام و اتکای آن بر آموزه‌های فرانظری و نظری اسلامی است (نگاه اسلامی به امنیت) و از سوی دیگر، مبتنی بر مسائل و شرایط خاص جغرافیایی و تاریخی آن (نگاه بومی به امنیت) است. به منظور تحقق این الگو، ملزم به رعایت برخی الزامات هستیم که تلاش جدی برای مکانیسم تحقق علم دینی در حوزه امنیت، توجه به راهبرد قیاسی و استقرایی، توجه به دیدگاه‌های امنیتی حضرت امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری، لزوم تقسیم کار میان حوزه و دانشگاه و حاکم بودن تفکر سیستمی از آن جمله است.

منابع

- افتخاری، اصغر (۱۳۹۱)، امنیت (مجموعه مفاهیم بنیادین علوم انسانی اسلامی)، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۲)، «بومی شدن علم»، پیام حوزه، ش ۳۷، بهار.
- پایا، علی (۱۳۸۶)، «ملاحظاتی نقادانه درباره دو علم دینی و بومی»، فصلنامه حکمت و فلسفه، س ۳، شماره ۲ و ۳، تابستان و پاییز.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
- حسنی، سید حمیدرضا و دیگران (۱۳۸۵)، دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، کلام جدید، ج ۳، قم: مرکز مطالعات حوزه.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲)، در جستجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی-اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.
- خسروی، علیرضا (۱۳۹۱)، مکتب امنیتی امام خمینی (ره): مبادی و مبانی فرانظری و نظری امنیت در گفتمان انقلاب اسلامی، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار.
- ذاکر صالحی، غلامرضا (۱۳۹۲)، «سنخ‌شناسی دیدگاه نویسندگان ایرانی در زمینه

بومی‌سازی علم»، دیده‌شده در سایت مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی به آدرس:

<http://irphe.ac.ir/find.php?item=26532.646.fa>

- رجبی، محمود (۱۳۹۰)، «امکان علم دینی»، فصلنامه معرفت فرهنگی-اجتماعی، س ۲، ش ۴، پاییز.

- رضوی، عبدالحسین (۱۳۹۳)، «مهندسی جامع علم‌دینی از منظر آیت‌الله جوادی

آملی»، خبرگزاری مهر: ۱۳۹۳/۱۰/۶ به آدرس:

<http://www.mehrnews.com/news/244589>

- زارع زاده، رسول (۱۳۹۲)، «الگوی تحلیل امنیت داخلی: تبیین مؤلفه‌های اثرگذار بر

امنیت داخلی در سطح کلان»، فصلنامه آفاق امنیت، س ۵، تابستان.

- سریع القلم، محمود (۱۳۷۹)، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: بازبینی نظری و

پارادایم ائتلاف، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.

- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹ الف)، «امکان علم دینی؛ بحثی در چالش‌های فلسفی

اسلامی‌سازی علوم انسانی»، س اول، ش ۴، پاییز.

- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹ ب)، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده

مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

- سوزنجی، حسین (۱۳۹۲)، «علم دینی در ایران»، دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌نامه علوم

انسانی اسلامی، دوره اول، ش ۱، بهار و تابستان.

- ضیائی فر، سعید (۱۳۸۶)، «درنگی در اصطلاح مکتب فقهی»، فصلنامه فقه، ش ۵۳، پاییز.

عبدالله خانی، علی (۱۳۸۹)، نظریه‌های امنیت، تهران: ابرار معاصر.

- علیزاده، توحید (۱۳۹۲)، «علت‌های جامعه‌شناختی بومی‌سازی علوم اجتماعی در ایران»،

ماهنامه علوم اجتماعی، ش ۶۹، آذر.

- قدیر دانش، محمد (۱۳۹۲)، «بومی کردن دانش با تأکید بر علوم اجتماعی»، در مجموعه

مقالات بومی‌سازی جامعه‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- قیصری، نوراله (۱۳۹۳)، «مکاتب امنیتی؛ نقدهای موجود و ضرورت طرح نگرشی نوین»،

فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۴، ش ۴، زمستان.

- لک زایی، نجف (۱۳۸۹)، «فلسفه امنیت از دیدگاه امام خمینی (ره)»، فصلنامه مطالعات

راهبردی، س ۱۳، ش ۳، پاییز.

- ملکیان، مصطفی (۱۳۶۸)، «بحثی در امکان علم بومی - علم بی‌تاریخ بی‌جغرافیا»

(سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۱۳۸۶/۳/۸)، در: وبلاگ نیلوفر (وبلاگ غیررسمی

آثار مصطفی ملکیان).

