

میزگرد علمی با موضوع

«حوزه‌های علمیه و علوم اجتماعی دینی/بومی»

با حضور «دکتر حسین بستان» و «دکتر حسین سوزنجی»

اشاره:

ففتح باب بحث از علم دینی/بومی در سال‌های اخیر علاوه بر نخبگان و محافل دانشگاهی، که چه بسا بیش از آن، محافل حوزوی را به تکاپو و تلاش در جهت یافتن پاسخی برای پرسش‌های متعدد حول این بحث واداشته است. در این میزگرد ما با تعاطی دیدگاه‌های دو نفر از فضایی جوان حوزه، آقایان دکتر حسین سوزنجی (عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق(ع)) و دکتر حسین بستان (عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) تلاش کردیم تا بر زوایایی از این بحث پرتو افکنیم.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

■ کتاب ماه: موضوع مورد بحث، «حوزه‌های علمیه و علوم اجتماعی بومی/دینی» است. بحث را با نوعی بررسی تغییر و تحولات علوم اجتماعی دینی/بومی در حوزه‌های علمیه آغاز می‌کنیم تا بعد از آن، به مسائل معرفت‌شناختی آن بپردازیم. به عنوان اولین پرسش، به نظر شما آیا علوم اجتماعی دینی/بومی بعد از انقلاب اسلامی تبدیل به یک مسئله شده است یا قبل از آن نیز چنین مسئله‌ای مطرح بوده است؟ اگر انقلاب اسلامی سبب طرح جدی این مسئله گردیده است، دلیل آن چیست؟

● دکتر حسین بستان: به نظر بنده، می‌توان به طور کلی، دو نگاه یا رویکرد را در برخورد حوزه‌ی علمیه با علوم جدید مطرح کرد که در ادامه برآیند آن باید به علم دینی برسد. شروع این حرکت به قبل از انقلاب اسلامی برمی‌گردد. رویکرد نخست که رویکرد هنجاری و ایدئولوژیک یا برخورد کلامی با موضوع داشته است؛ بزرگانی که قبل از انقلاب، به این عرصه وارد شدند، یک نگاه کلامی به این موضوع داشته‌اند و اغلب به عنوان رفع شبهاتی که احساس می‌کردند در این زمینه به وجود آمده، وارد این مباحث می‌شدند. به طور مشخص می‌توان از افرادی نظیر شهید مطهری و مرحوم علامه طباطبایی و برخی افراد دیگر که با نگاه فلسفی خودشان به

این موضوع نگاه می‌کردند، یاد کرد. رویکرد دوم که به گمان بنده، شکل تکامل یافته‌ی این مباحث است، رویکرد علم دینی است که در حال حاضر پیشرفت نموده و سعی کرده است تا به معیارهای علم شدن به معنای خاص کلمه نزدیک شود. این نوع دوم در فعالیت‌های قبل از انقلاب خیلی نمود ندارد؛ کمتر کسی را می‌توان یافت که به شکلی که در حال حاضر به عنوان علم دینی به آن می‌پردازند، به آن پرداخته باشند؛ حتی شهید مطهری که در رأس کسانی قرار دارد که تا حدودی به این مباحث جدید وارد شده، باز هم با این نگاه، بحث علم دینی را مطرح نکرده و اشارات کلی داشته است و بیشتر بحث‌ها مربوط به هدف دینی علوم بوده است. این نگاه دوم متأخر است و در دهه‌های اخیر و بعد از انقلاب به وجود آمده است.

اما در مورد دلیل اهمیت یافتن این مسئله، در مورد نگاه اول، به طور مشخص بایستی گفت که یک برخورد ایدئولوژیک وجود داشته و به عنوان دفاع از دین در برابر هجمه‌ها مطرح می‌شده است. بخشی از آن‌ها مربوط به مکاتب مارکسیستی بوده و در ادامه مکاتب دیگری مطرح می‌شوند که به تدریج، حوزه‌ی علمیه با آن‌ها درگیر شده و بعد از انقلاب شاهد گسترش آن‌ها هستیم. این انگیزه باعث شد که بخش‌هایی از حوزه‌ی علمیه احساس کردند که تفکر دینی مورد هجمه

قرار گرفته و باید پاسخ داده شود. نگاه دوم، فاز خاص‌تری است که ضرورت نگاه دوم را به وجود آورده و باعث شده که حوزه‌ی علمیه به این مسئله توجه کند. البته منظور از حوزه‌ی علمیه، تمام حوزه‌ی علمیه نیست، بلکه بخش‌هایی از حوزه‌ی علمیه است که در قالب مؤسساتی که تأسیس شد و یا بعضی از بزرگانی که چنین دغدغه‌ای داشتند، به این مسائل پرداختند. بنابراین رویکرد دوم اغلب به خاطر ضرورت‌هایی شکل گرفت که مربوط به بعد از انقلاب است و بیش از آنکه دغدغه‌ی رفع شبهه وجود داشته باشد، ناشی از نیازها و اقتضات نهادهای حکومت و اداره‌ی جامعه بود که این اقتضاء را به وجود آورد و توجه حوزه را به این بخش‌ها جلب کرد؛ این اندیشه مطرح شد که حوزه‌های علمیه باید وارد شوند و در برابر انتظاراتی که وجود دارد، پاسخگو باشند و علمی که مبنای اداره‌ی جامعه است و براساس آن سیاست‌ها طراحی می‌شوند و برنامه‌ها معرفی می‌شوند را مورد بررسی قرار دهد. در واقع، این مسئله مطرح شد که شکل مطلوب و آرمانی این علم که مبنای سیاست‌گذاری قرار می‌گرفت، وجود ندارد و لذا ضرورت دارد یک الگوی جایگزین را طراحی کنیم. مجموعه‌ی این مسائل، منشأ حرکت بخش‌هایی از حوزه‌های علمیه به سمت علم دینی به معنای خاص کلمه شد تا بتواند الگوهایی را ارائه دهد که ابتدا در مراکز دانشگاهی مطرح شود و بعد به سیاست‌گذاری برسد و بتواند در سیاست‌های جامعه مبنای قرار بگیرد.



● دکتر حسین سونجی: به این بحث می‌توان از منظر کلان‌تر هم نگاه کرد. به یک معنا، مسأله‌ی علم دینی همان مسأله‌ی رابطه‌ی علم و دین است؛ اگر علم را به معنای شناخت واقعیت بدانیم، برخی از ادیان، میان خود و علم خط فاصلی می‌کشند. به عنوان مثال، دیدگاه‌هایی که تحت عنوان ایمان‌گرایی در مسیحیت ظهور کرده یا برخی از دیدگاه‌هایی که در بودایی‌ها وجود دارد، زیاد به واقعیت توجهی ندارند و صرفاً می‌خواهند احساسات را در افراد برانگیزند. در چنین مواردی، مسئله‌ای میان علم و دین مطرح نمی‌شود. اما اگر دین اسلام را با تلقی رایجی که از اسلام وجود دارد در نظر بگیریم، مسئله‌ی علم و دین و به تبع، علم دینی مطرح می‌شود. در این تلقی، اگر اسلام که حرف‌هایش را به عنوان بیان واقعیت مطرح می‌کند و دستورالعمل‌هایی

را معطوف به زندگی بیان می‌کند، از یک‌سو در نظر بگیریم و از سوی دیگر علومی پدید آمده‌اند که آن‌ها هم قصد اراده‌ی دستورالعمل‌هایی برای زندگی را دارند، مواجهه‌ی علم و دین مطرح می‌شود و باید نسبت معقولی میان آن‌ها برقرار شود؛ زیرا انسان، یک زندگی بیشتر ندارد. این نکته، ریشه‌ی اصلی نزاع است. به این معنا، شاید بتوان این مسئله را در زمانی که فلسفه وارد تمدن اسلامی گردید، نیز مشاهده کرد. از آن دوره تاکنون این بحث هست که آیا فلسفه‌ی اسلامی داریم یا نداریم. امروزه هم، نگاهی که علوم مدرن در توصیف واقعیت عالم ارائه می‌کند و بر آن اساس برای زندگی انسان برنامه‌ریزی خاصی را پیشنهاد می‌کند، و نیز نگاه و برنامه‌ای که دین ارائه می‌دهد، سبب طرح این مسئله می‌شود که آیا ما می‌توانیم علمی داشته باشیم که همان‌قدر که علم هست، دینی هم باشد؟ آنگاه پاسخ این سؤال، در زمان‌ها و عرصه‌های مختلف، بروزهای مختلفی داشته است. زمانی تحت عنوان پاسخ به شبهات مطرح می‌شده و امروزه تحت عنوان علم دینی. مثلاً در مباحث زیست‌شناسی جدید، انسان در پرتو نظریه‌ی تکامل، و در حد یک حیوان پیشرفته مطرح می‌شود؛ در حالی که در نگاه دینی و با توجه به مقام خلیفه‌ی الهی، انسان به گونه‌ای دیگر تعریف و مشخص می‌شود. همین‌طور است در سایر عرصه‌های علوم جدید. بنابراین پرسش اصلی این است که تکلیف این دو را مشخص کنیم. در این فضا عده‌ای عنوان علم دینی را در خصوص راه‌حل پیشنهادی برگزیدند؛ علم دینی آن چیزی است که هم مورد نظر دین است و هم علمی است و از فضای علم دور نمی‌شود.

■ کتاب ماه: چرا اغلب کارهایی که در حوزه‌ی علوم دینی، بالاخص در دو یا سه دهه‌ی اخیر، صورت پذیرفته، کارهایی هستند که صرفاً به حوزه‌ی مسائل معرفت‌شناختی معطوف شده‌اند. اگر بنا بر دیدگاه شما، مسئله‌ی علم دینی/بومی، معطوف به معارف گوناگون و ساحت‌های مختلف است که در دین و علوم جدید مطرح است، چرا در طرح مسئله‌ی علم دینی، صرفاً پرداختن به حوزه‌های معرفت‌شناسی، آن هم از منظر برخی از فیلسوفان خاص علم مدنظر قرار گرفته است. این مسئله، ناشی از نحوه‌ی ورود حوزه‌های علمیه یا به‌طور کلی نهاد دین است یا برخاسته از طرح مسئله‌ای است که از سوی علوم مدرن در کشور ما مطرح شده است؟

● دکتر سونجی: وقتی درگیری بین دو عرصه‌ی معرفتی پیش می‌آید، خود به خود باید تکلیف این دو حوزه‌ی معرفتی را معلوم کرد. باید مشخص کرد که کدام یک معرفت است و کدام یک معرفت نیست و یا اگر هر دو مدعی معرفت هستند، نسبت این دو حوزه‌ی معرفتی با یکدیگر چگونه است؛ و این‌ها همگی مباحث معرفت‌شناسی طلب می‌کند.

اما در مورد سؤال دوم شما؛ اگر این مسأله را در ادامه‌ی بحث قبلی ببینیم، باید دقت کرد که چه شد که کار به این‌جا رسید؟ یکی از معضلاتی که کمتر به آن می‌پردازند این است که از ابتدا در کشور ما



● **دکتر سوزنچی:** به نظرم اصل طرح این سؤال، به این شکل چه بسا صحیح نباشد. اتفاقاً آنجایی که این بحث شروع شد، اصلاً حوزه‌ی معرفت‌شناختی نبود. بحث از این‌جا مطرح شد که کتاب‌هایی تحت عنوان روانشناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی و نظایر آن، منتشر شد؛ انتشار این کتاب‌ها، همراه با درگیری دو طرف بود و این مسئله، باعث عمیق‌تر شدن در بحث شد و این عمیق‌تر شدن منجر به کشیده شدن مباحث به حوزه‌هایی نظیر معرفت‌شناسی گردید.

■ **کتاب ماه:** در ابتدا برخی از علوم، مانند روان‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی و نظایر آنها، صرفاً با شباهت لفظی و نوعی اشتراک لفظ بر سر مفهوم علم، با علوم دینی یکی انگاشته می‌شدند. مقصود این است که چطور شد این توجهات پیدا شد که این دو معنا از علم، یکی نیستند؟

● **دکتر بستان:** من این طور تصور نمی‌کنم که ابتدا از متن علم شروع کردیم و در مرحله‌ی بعد متوجه شدیم که مبانی اشکال دارد و به سراغ مبانی رفتیم. آیا اگر شما به سراغ یک روان‌شناس یا اقتصاددان بروید، تلقی‌اش از علم خودش این چیزها است؟ به هر حال وقتی کتاب‌هایی را که اساتید ما نوشته‌اند می‌بینیم، بیشتر سراغ مبانی در معنای خاص خودش رفته‌اند. اما اگر این‌جا بحث جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی یا اقتصاد اسلامی مطرح می‌شود، شاهدیم که بحث‌های مبانی به عنوان پیش‌فرض‌ها و اصول کلی و بحث‌های معرفت‌شناسی فلسفی را مطرح می‌کنند. اما [مسئله این است که] روش به معنای خاص آن، که بنده مطرح کرده‌ام، در آن‌ها مفقود است؛ یعنی بحثی که به روش پردازد و مراحل و شیوه‌های عملی تحقیق را مشخص نماید. مثلاً اقتصاد اسلامی با چه روشی می‌خواهد وارد اقتصاد شود. در آن مباحثی که بیست و چند سال پیش مطرح شد، بیشتر پرداختن به مبانی وجود دارد، هرچند اسماً به روان‌شناسی اسلامی تعبیر می‌شد اما در واقع از همان زمان بحث بر سر مبناها بوده است.

یک نظام آموزشی در مقابل نظام آموزشی سنتی ایجاد شد. در فضای غرب و تجدد، این نظام آموزشی، بستر طبیعی دارد و از کلیسا که دانشگاه‌ها را در اختیار دارد شروع می‌شود و تغییرات آن در بستر خودش روی می‌دهد. اما ما یک نظام سنتی آموزشی به نام حوزه‌ی علمیه داشتیم؛ در مقابل این حوزه‌ی علمیه، ابتدا دارالفنون و بعد دانشگاه‌ها ایجاد می‌شوند و از همان آغاز بین این دو گروه، درگیری ایجاد می‌شود. در دوره‌ی قبل از انقلاب، تکلیف حاکمیت معلوم بود: بنا بود حوزه‌ی علمیه طرد شود؛ حتی دروسی نظیر الهیات، فقه و فلسفه و هر علوم دیگری که مربوط به حوزه‌ی علمیه بود، کُرسی آن در دانشگاه تأسیس شد. اما بعد از انقلاب این رابطه تبدیل به یک رابطه‌ی چالشی شد و امروز تکلیف معلوم نیست؛ به این معنا که ما برای این دو سیستم کاملاً مستقل، چه کار می‌توانیم انجام دهیم؟ این مسئله، خودبه‌خود منجر به آن بحث معرفتی می‌شود؛ این‌ها یک جور معرفت کسب می‌کنند و آن‌ها یک جور دیگر؛ این سؤال مطرح می‌شود که نسبت این دو معرفت با هم چیست؟ به همین دلیل از هر زاویه‌ای که شروع کنید، بحث به نسبت معرفتی این دو دیدگاه می‌رسد.

● **دکتر بستان:** در مورد سؤالی که مطرح کردید می‌خواهم قدری از منظر اجتماعی بحث کنم. اگر بخواهیم یک مقدار ملموس‌تر توجه کنیم، فکر می‌کنم شاید دلیل این که این مباحث صرفاً در سطح معرفت‌شناختی مطرح می‌شود، تاحدودی به دلیل این باشد که این اختلافات، خیلی شدید به نظر می‌رسید و تکلیف مسئله روشن نبود؛ به تعبیر دیگر، یک وفاق نسبی میان متفکران، چه در حوزه و چه در دانشگاه بر سر علم دینی و قابلیت گسترش آن وجود نداشته است. از سوی افرادی که این مسائل را دنبال می‌کردند دیدگاه‌های مختلفی مطرح شد؛ برخی معتقد بودند که این مسئله، سُذنی است و امکان دارد. اما در مقابل، برخی به شدت مخالفت کردند و مخصوصاً در دانشگاه افرادی بودند که مدعی بودند این حرف بی‌اساسی است و علم، ایدئولوژیک و مکتبی نمی‌شود. در مجموع، این نزاع‌ها، انگیزه‌ی لازم را از بین برد. به عبارت دیگر، کسانی که مدافع این ایده هستند به لحاظ شرایط عینی، امکان پرداختن جدی به این موضوع را نداشتند و از سوی دیگر در دانشگاه‌ها نیز این مسئله مخالفین جدی داشته است و کمتر زیر بار مسئله‌ی علم دینی رفته‌اند. به دلیل این مخالفت‌ها و محدودیت‌های عینی امکانات و مؤسسات لازم و عدم درگیر شدن جدی همه‌ی بخش‌های حوزه‌ی علمیه، این تصور قهراً حاصل می‌شد که پیگیری این مسئله، زیاد ارزش ندارد یا به نتیجه نمی‌رسد. این مسائل باعث شده که این بحث در سطح کلی و معرفت‌شناختی باقی بماند و روشی از آن استخراج نشده که بتواند فعلیت پیدا کند و مشکلات اجتماعی را حل کند.

● **دکتر سوزنجی:** خیلی از کتاب‌هایی که در آن زمان نوشته شده بود، تحت عنوان روان‌شناسی بودند که من دیده‌ام واقعاً وارد بحث روان‌شناسی شده‌اند، اما روان‌شناسی غربی است با رنگ و لعاب برخی آیات و روایات.

● **دکتر بستان:** بله، اما مسئله‌ی ما الآن این نیست.

● **دکتر سوزنجی:** شروع بحث این‌طور بود که متن روان‌شناسی را جلوی خودشان گذاشتند و چند تا آیات و روایات به آن افزودند که خود علم را تولید کنند و لکن نه روان‌شناسان، این را روان‌شناسی و نه حوزویان آن را دینی می‌دانستند.

● **دکتر بستان:** بله، بخشی از کارها این‌طور بود که وارد علم می‌شدند، اما واقعاً آن‌ها به معنای واقعی کلمه، علم دینی نبود، بلکه همان علوم موجود بود که گاهی حاشیه‌هایی به آن افزوده می‌شد. می‌توانیم بگوییم به لحاظ عملی شروع کار از این نقطه بوده است، اما منظور بنده که می‌گویم ما به روش نرسیده‌ایم و در مبانی مانده‌ایم، این نوع کارها نیست؛ این نوع کارها، همان بحث‌های علمی دانشگاه‌ها بوده است، نه علمی که حوزه‌ی علمیه بخواهد به عنوان علم دینی مطرح کند؛ این چیزی است که ضرورت بالفعل ماست و تازه به این سمت داریم حرکت می‌کنیم.

■ **کتاب ماه:** پرسش بعدی، مربوط به نسبت علوم مدرن با علوم است که در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود. در بحث از علم دینی و متونی که به این حوزه می‌پردازند، از میان علوم حوزوی، بیشتر به فلسفه‌ی اسلامی و اصول فقه پرداخته می‌شود. آیا این مسئله برخاسته از رواج این علوم در حوزه‌ها است یا به خصلت خاص این علوم مربوط می‌شود؟ به عنوان مثال، اگر در حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد به فلسفه‌ی اسلامی زیاد پرداخته نمی‌شود، آیا آن‌ها نمی‌توانند علم دینی داشته باشند یا به این حوزه بپردازند؟

● **دکتر سوزنجی:** اولاً این که «این‌ها بیشتر است» یک مقدار جای تأمل دارد. ما بحث‌های معرفت‌شناختی در فلسفه‌ی اسلامی داریم، اما همه‌ی تأثیر فلسفه‌ی اسلامی در تکوین علم دینی به مباحث معرفت‌شناختی اختصاص ندارند، بلکه مباحثی نظیر بحث نفس، خدا و نظایر آن‌ها هم در فلسفه‌ی اسلامی مطرح هستند که در علم دینی می‌توانند اثرگذار باشند. در مورد اصول فقه هم احتمالاً آنچه مدنظر تان است، بخشی از مباحث اصول فقه است که به مسائل معرفتی می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که هویت معرفتی این علم، چیست و این علم چگونه علمی است؟ سنخ این‌گونه بحث‌ها درباره‌ی علم دینی، سنخ بحث‌های منطق و معرفت‌شناسی و اصول فقه است. اما

اگر بخواهیم به سراغ محتوای علم دینی برویم و به عنوان مثال، روان‌شناسی اسلامی یا حقوق اسلامی داشته باشیم، به نظر بنده، [در پرداختن به محتوا]، غلبه‌ی علمی مثل فقه، خیلی بیشتر از اصول خواهد بود. اگر بحث در این مقام باشد که علم چگونه می‌تواند علم دینی شود یا به مباحث روش‌شناختی آن بپردازید، بحث، لاجرم به منطق و اصول فقه و نظایر آن کشیده می‌شود، اما زمانی که به سراغ محتوا و داده‌های علم می‌روید، ارزش این دسته از علوم زیاد نخواهد بود مگر در حد ابزار و روش.

● **دکتر بستان:** به نظر من هم همین‌طور است. اما به لحاظ سابقه‌ی تاریخی و یا این مسئله که در حوزه‌ی قم بیشتر به این مسئله بها می‌دهند، [این مسئله به نظرم] بیشتر ناشی از اقتضائات معرفت‌شناختی قضیه است. جنس بحث‌ها طوری است که ما باید تکلیف مبانی معرفت‌شناختی علم دینی را روشن کنیم و طبعاً در این‌جا محلی از اعراب ندارد که به عنوان مثال به سراغ علم رجال برویم. هرچند ممکن است به جایی برسیم که با کل علوم حوزوی درگیر شویم و این مسئله بستگی به هندسه‌ی علم دینی دارد که در ادامه به آن اشاره می‌کنم. زمانی که این هندسه روشن شد، جایگاه این علوم حوزوی مشخص می‌شود و معلوم می‌شود هر علمی کجا کاربرد خواهد داشت.

■ **کتاب ماه:** محور بعدی گفتگوی ما، بحث در باب کارهایی است که در حوزه‌ی علم دینی انجام شده است. در واقع به نظر شما، این مسئله در ایران چه تطوراتی را پشت سر گذاشته است؟ طرح این مباحث چه تأثیری در طرح علم دینی و وضعیت فعلی آن دارد؟

● **دکتر سوزنجی:** بنده سعی کردم در کتابم یک طبقه‌بندی منطقی ارائه دهم، هرچند در فضای تاریخی مطرح شده است. تلقی من این است که شروع این مسئله در کشور ما، از همان بحث خیلی خام شروع شد. البته من مدافع نظری جدی‌ای نسبت به این رویکرد خام ندیدم. به بیان دیگر، بنده [در جایی] ندیده‌ام که کسی صریحاً ادعا کند که مثلاً براساس این استدلال، این آیات و روایات را می‌توان کنار یکدیگر قرار داد و [علم دینی تولید کرد]. سرسخت‌ترین مدافع نظری برای این تلقی خام، امثال آقای مهدی نصیری هستند؛ ایشان معتقد است که باید به سراغ آیات و روایات رفت. کسانی که کتاب‌های روان‌شناسی اسلامی را نوشتند، در مقدمه‌ی کتاب‌شان، به چنین مسائلی اشاره کرده‌اند که به سراغ آیات و روایات رفتیم و مطالب را استخراج کرده‌ایم، اما متوجه نیستند که این متون سرشار از اطلاعات روان‌شناسی غربی است. سؤال ما این است که از مجموعه‌ی مباحث قرآن درباره‌ی انسان، چرا این اطلاعات را از آیات و روایات استخراج کردید؟ آقای مهدی نصیری، دیدگاهی را عنوان کرده‌اند که دیدگاه خامی است و



گرفت. این سؤال مطرح شد که آیا اگر روش دین، نقلی و روش علم، تجربی و روش فلسفه، عقلی است، چگونه می‌خواهید چیزی داشته باشید که هم علمی باشد هم دینی؟ یا چگونه می‌خواهید چیزی داشته باشید که هم علمی باشد هم فلسفی؟ بنده در کتابم سعی کرده‌ام این تفکیک روشی علوم را صراحتاً زیر سؤال ببرم. مدعای من این است که اگرچه بعضی گزاره‌ها اقتضایشان به گونه‌ای است که فقط با روش حسی و تجربی حاصل شوند (مثلاً این که آب در دمای ۱۰۰ درجه بخار می‌شود) و برخی گزاره‌ها اقتضایشان این است که فقط با روش برهانی فلسفی حاصل شوند (مانند این که واجب‌الوجود موجود است) اما این گونه نیست که تمایز کلی و منطقی بین عرصه‌های شمول این دو روش وجود داشته باشد. به عقیده‌ی من، این تفکیک روشی، به این معنا که امروزه مراد می‌شود (که معتقدند داده‌های تجربی ربطی به داده‌های عقلی ندارد و بالعکس) با انواع ادله، غیرمعتبر است. دو استدلال ساده را در اینجا اشاره می‌کنم. (۱) اگر روش تجربی به شما گفت «برخی الف‌ها ب هستند» و روش عقلی به شما گفت «هیچ الف ب نیست»؛ چه می‌کنید؟ آیا می‌گویید من تفکیک روشی را قبول دارم و هر دو گزاره را می‌پذیرم و این دو گزاره ربطی به هم ندارند؟ یا این که چون این‌ها متناقض‌اند، پذیرش هر دوی این‌ها ممکن نیست؟ (۲) اگر قیاسی داشتید که مقدمه‌ی اول آن (مثلاً هر الف ب است) حاصل روش حسی و تجربی بود، و مقدمه‌ی دوم آن (مثلاً هر ب ج است) حاصل روش فلسفی، آیا این قیاس منطقاً منتج است؟ قطعاً بله، (نتیجه می‌شود که: هر الف ج است). حالا این نتیجه را شما حاصل روش تجربی می‌دانید یا عقلی؟ پاسخ این است که هر دو. حالا با تفکیک روشی علوم، این گزاره نتیجه را در کدام علم می‌خواهید استفاده کنید؟ این‌ها همگی شواهد آشکاری

براساس آن، آیات و روایات مستقیماً به ما علم می‌دهند. همزمان با این جریانات، جریان فرهنگستان علوم اسلامی شکل می‌گیرد؛ آن‌ها نیز به معنایی دیگر معتقدند آیات و روایات هستند که حرف اصلی را می‌زنند و حجیت معرفتی را تعیین می‌کنند. در بین افراد غیر فرهنگستانی، بنده مدعی هستم که جزء افرادی قرار دارم که بیشترین کتاب‌ها و آثار فرهنگستانی‌ها را خوانده‌ام؛ با این حال، نمی‌توانم بگویم دیدگاه آن‌ها دقیقاً چیست؟ به نظرم دیدگاه کاملاً منقحی ندارند و نمی‌دانم چرا اصرار دارند که حرف اصلی خودشان را نزنند. بنده با حاج آقای میرباقری جلسه داشتم؛ ایشان می‌گفتند در منطق، به فلان اصول جدید رسیده‌ایم. اما هرگاه از آن‌ها خواسته‌ام که در منطق ادعای‌شان، یک کتاب یا جزوه به من بدهید، هیچ محصول خاصی به بنده نداده‌اند. چندین بار به من وعده‌ی آن را داده‌اند، ولی [اصل آن را] نداده‌اند. گاهی می‌بینیم که در حوزه‌ی منطق و معرفت‌شناسی، برخی ادعاهای خیلی سنگین مطرح می‌کنند، اما هیچ استدلالی بر این ادعاها در کتاب‌های موجودشان پیدا نمی‌کنیم تا بگوییم حکایت از یک فکر قوی دارد؛ وقتی هم که ارائه نمی‌دهند، این طور تلقی می‌شود که فکر قوی‌ای نیست و در حد شعار است؛ به همین خاطر، من مدتی است فرهنگستان را از بررسی‌های خودم کنار گذاشته‌ام. امروزه هم به نظرم می‌آید که بیشتر، کارهای سلبی می‌کنند نه ایجابی؛ هرچند ادعای‌شان این است که ما فقط کار ایجابی می‌کنیم. این جریان هم از اوایل انقلاب شکل گرفت، به تدریج کاملاً مستقل شد و الآن هم خروجی جدی‌ای در عرصه‌ی معرفت ندارند.

اگر از این گروه بگذریم، به تدریج دسته‌ی اول و کتاب‌هایی که تحت عنوان کتاب‌های مثلاً روان‌شناسی اسلامی و... تدوین شد، ذهن‌ها را درگیر کرد؛ اول، مخالفین وارد شدند و نقدهای شدیدی از طرف آقای دکتر سروش علیه علم دینی شروع شد. این ادعا مطرح شد که علم را نمی‌شود ایدئولوژیک کرد و تکلیف علم از دین جداست. از کتاب‌های خیلی سرنوشت‌ساز در این بحث، کتاب «علم چیست، فلسفه چیست؟» دکتر سروش بود. مدعای اصلی ایشان در این کتاب این است که علم، به فلسفه هیچ ربطی ندارد و به طور ضمنی به این نتیجه می‌رسد که مسائل نقلی هم به مسائل عقلی و تجربی ربطی ندارد. بنابراین شاخص دسته‌بندی دانش‌ها، تفکیک روشی است؛ یعنی آنچه با روش عقلی حاصل شده یک علم است غیر آنچه با روش تجربی حاصل شده و در بحث‌هایی که در کتاب «فلسفه علم الاجتماع» منتشر شد، تصریح می‌کند که شهید مطهری اشتباه کرد که با جامعه‌شناسی فلسفی، می‌خواست درباره‌ی جامعه‌شناسی مدرن (که یک جامعه‌شناسی تجربی است) صحبت کند. حالا نکته من این است که اگر تفکیک روشی علوم را بپذیریم، هیچ معنای موجهی از علم دینی نخواهیم داشت. این مهم‌ترین سؤالی بود که در مقابل طرفداران علم دینی قرار

است که این تفکیک روشی منطقاً نامعتبر است. خود غربی‌ها هم این تفکیک را به این معنا مطرح نکرده‌اند. آنچه در غرب رخ داد این بود که کانت ادعا کرد که تنها داده‌های حسی معرفت عینی به ما می‌دهد و از این پس، فلسفه نمی‌تواند درباره‌ی واقعیت عینی سخنی بگوید و فقط می‌تواند در عرصه‌ی ذهن و روابط ذهنی (معرفت‌شناسی به معنای مدرن آن) سخن بگوید. حالا اگر کسی این مبنا را بپذیرد، می‌تواند بگوید فلسفه و علوم، ربطی به هم ندارند، چون به دو عرصه‌ی کاملاً متمایز می‌پردازند (که البته ما این مبنا را قبول نداریم) اما خود دکتر سروش در همان زمان که کتاب علم چیست فلسفه چیست را نوشته بود و از این تفکیک دفاع می‌کرد، همان زمان کتاب نهاد ناآرام جهان را نوشت و با بحث فلسفی درباره‌ی واقعیت عینی سخن می‌گفت. به هر حال ما معتقدیم «واقعیت‌شناسی» فلسفی ممکن است و با روش عقلی می‌توان درباره‌ی واقعیت سخن گفت. بعد شما می‌بینید فیلسوفان علم غربی، به تبع کانت، معتقد می‌شوند علمی که درباره‌ی واقعیت سخن می‌گوید، هویتش در گرو روش تجربی است؛ و غیر تجربه به ما علم نمی‌دهد؛ و در کشور ما به تبع این تفکیک، طبیعی است که تفکیک روش دینی (به معنای استخراج از متون دینی) و روش تجربی هم مطرح شود و با این تفکیک، دیگر سخن از علم دینی با مشکل مواجه می‌شود. بعد فیلسوفان پست پوزیتیویست پیدا می‌شوند که نشان می‌دهند که همین علمی که تجربی قلمداد می‌شد، چقدر پر از مؤلفه‌های غیرتجربی است؛ پوپر از «تصمیم» دانشمندان سخن می‌گوید؛ لاکاتوش از «سخت هسته»؛ و کوهن از «پارادایم». آنگاه در این فضا، چند الگو پیدا می‌شود که راه را برای علم دینی باز کند، اما نه با شأن معرفتی. یک دسته افرادی هستند که دیدگاه‌های غربی، مبنای کارشان است؛ بنده در کتابم مشخصاً آقای دکتر خسروباقری و آقای دکتر سعید زیباکلام را به عنوان اشخاص برجسته‌ی این گروه مطرح کرده‌ام. دکتر باقری را تقریباً در عرصه‌ی لاکاتوش و کوهن، و دکتر زیباکلام را در ادبیات فایراند و مکتب ادینبورا. رکن این دیدگاه‌ها، این است که علوم امروزی که ادعای تجربی بودن را دارند، واقعاً تجربی نیستند، اما ناخودآگاه، هر دو دیدگاه، هویت علم را تجربی می‌دانند؛ یعنی همان ادامه‌ی راه کانت است؛ آن‌ها معرفت عینی را در گروی داده‌های حسی می‌دانند و وقتی می‌یابند که علوم موجود، کاملاً حسی و تجربی نیستند، علم بودن و معرفت عینی بودن این‌ها را منکر می‌شوند. یعنی هنوز پیش‌فرض آن‌ها این است که هویت علم و معرفت، تجربی است؛ و حالا که تجربه‌ی ناب ممکن نیست، پس علم و معرفت ممکن نیست. برای این که متوجه شویم که چرا ناخودآگاه چنین اتفاقی می‌افتد، می‌توانم به مقاله‌ای که چندی پیش از «نیکلاس ماکسول» خواندم، ارجاع بدهم. او در آن مقاله کل این دیدگاه‌ها، از پوزیتیویست‌ها تا حتی فایراند، همگی را «تجربه‌گرایی استاندارد» می‌نامد؛ چرا که این دیدگاه‌ها، علم را در گرو

روش تجربی می‌دانند. بنابراین اگر علم خوب است، روش تجربی هم خوب است (پوزیتیویست‌ها) و اگر روش تجربی بد است پس علم هم بد است (فایراند و نظایر او)؛ یعنی روش تجربی هویت را تعیین می‌کند. در حالی که حرف ما این است که قبول داریم مؤلفه‌های غیرتجربی هم وارد علم می‌شود، اما ورود این‌ها لزوماً علم را از علم بودن نمی‌اندازد؛ یعنی این مؤلفه‌های غیرتجربی لزوماً مؤلفه‌های غیرمعرفتی نیست. اشکالی که به نظر من به دکتر زیباکلام و دکتر باقری وارد است، این است که آن‌ها درصددند ورود گزاره‌های دینی (پیش‌فرض‌ها، ارزش‌ها و...) در علم را با استفاده از سنخ تبیین‌های کوهن و لاکاتوش و فایراند تبیین کنند؛ یعنی با اجتناب‌ناپذیر بودن ورود مؤلفه‌های غیرتجربی (به معنای غیرمعرفتی)؛ اما اگر این تفکیک ناروای روشی برداشته شود و نشان داده شود که اعتبار معرفتی گزاره‌های فلسفی و وحیانی کمتر از گزاره‌های تجربی نیست؛ آنگاه ورود این گزاره‌ها به علم، علم را از علم بودنش نمی‌اندازد. مثلاً این گزاره‌ها، مبادی تصویری و تصدیقی علم خواهند بود. فقط پیش‌فرض نیست، بلکه مبادی فلسفی است که قابلیت بحث معرفتی دارند. ارزش‌ها فقط ارزش فرهنگی نیستند، بلکه ریشه وجودشناختی دارند که تبدیل به ارزش شده‌اند. شما می‌توانید مؤلفه‌های معرفتی دیگری را هم وارد علم کنید که تجربی نباشد. این مسئله،

اشکالی که به نظر من به دکتر زیباکلام و دکتر باقری وارد است، این است که آن‌ها درصددند ورود گزاره‌های دینی (پیش‌فرض‌ها، ارزش‌ها و...) در علم را با استفاده از سنخ تبیین‌های کوهن و لاکاتوش و فایراند تبیین کنند؛ یعنی با اجتناب‌ناپذیر بودن ورود مؤلفه‌های غیرتجربی (به معنای غیرمعرفتی)؛ اما اگر این تفکیک ناروای روشی برداشته شود و نشان داده شود که اعتبار معرفتی گزاره‌های فلسفی و وحیانی کمتر از گزاره‌های تجربی نیست؛ آنگاه ورود این گزاره‌ها به علم، علم را از علم بودنش نمی‌اندازد.



ما می‌گذارند. بخشی دیگر کارهایی است که مرحوم شهید صدر در «اقتصاد» انجام دادند. آن هم یک الگوی دیگری است که به سمت نظام‌سازی حرکت کرد. ایشان میان علم اقتصاد و مکتب اقتصادی اسلام تفکیک کردند و علاوه بر بحث در مبانی، وارد بحث‌های جزئی‌تر نیز شده‌اند. البته نگاه ایشان بدین صورت نیست که با نگاه علم اثباتی به توصیف و تبیین واقعیت‌ها بپردازد، بلکه به سراغ آیات و روایات می‌رود تا بتواند جنبه‌های مختلف نظام هنجاری را برای یک نظام اقتصادی استخراج کند. این هم یک الگو است. نوع سومی از کارها نیز دیده می‌شود که کارهای خامی بوده‌اند و می‌کوشیدند تا نقاط تلاقی حوزه‌ی علوم مدرن را با حوزه‌ی آموزه‌های دینی مورد توجه قرار دهند و یک نگاه تلفیقی، به بحث علم دینی داشته باشند. [به نظر بنده] این کل کارهایی بود که ما در این عرصه‌ها داشتیم و می‌توانیم کار را به این شکل طبقه‌بندی کنیم.

در مورد علم دینی به نظر می‌رسد دو دیدگاه وجود دارد. برخی قائل هستند که علم دینی، علم جهانشمول نیست و موقعیت‌مند است. در واقع از آنجایی که ذات علم، بالخصوص علوم اجتماعی را موقعیت‌مند می‌دانند، علوم اجتماعی دینی را نیز موقعیت‌مند تلقی می‌کنند. دیدگاهی دیگر معتقد است که علم و به تبع، علم دینی جهانشمول بوده و موقعیت‌مند نیست. ابهام از آنجایی آغاز می‌شود که اگر موضوع علم اجتماعی دینی، جامعه و رفتار معنادار انسان‌ها باشد، آیا به عنوان مثال، علوم اجتماعی اسلامی با علوم اجتماعی مسیحی، که موضوع‌شان مسلمین یا مسیحیان هستند، تفاوتی ندارد؟ به نظر بنده، آقای سوزنچی با تمایز میان مقام ثبوت و اثبات علم، علم دینی را معطوف به حضور عالمان دینی در مقام اثبات می‌دانند. آیا این مسئله به تمایزی که آقای سوزنچی میان مقام اثبات و ثبوت علم نهاده‌اند، مرتبط است؟

● دکتر سوزنچی: نه بنده و نه آیت‌الله جوادی آملی که دیدگاه بنده متأثر از ایشان است، چنین ادعایی ندارم که اگر [موضوع علم] فیزیک

نقطه‌ی ضعف امثال آقای دکتر زیباکلام و دکتر باقری است. در دسته‌ی بعدی، آیت‌الله جوادی آملی و دکتر گلشنی، این دغدغه را دارند که مؤلفه‌های غیرتجربی هم در علم مدخلیت دارند؛ مدخلیت آن‌ها هم، مدخلیت معرفتی است. حُسن این دو نفر در این است. البته دکتر سید حسین نصر هم تقریباً چنین دیدگاهی دارد و مؤلفه‌های غیرتجربی را معرفت‌بخش دانسته و سهمیم در علم می‌داند. بنابراین، یک دسته، سعی می‌کنند با آیات و روایات مسئله را حل کنند. دسته‌ی دیگری هستند که در فضای علم مدرن و غربی مسئله را حل می‌کنند. دسته‌ی دیگری هم هستند که سعی می‌کنند این دو عرصه، یعنی هم داده‌های تجربی و امثال آن‌ها را علم تلقی کنند و هم داده‌های وحیانی و داده‌های عقلی را علم بشمارند. من طرفدار دیدگاه سوم هستم.

● دکتر بستان: عمده‌ی مطالب گفته شد اما اگر بخواهیم بر حوزه‌ی علمیه تمرکز بیشتری داشته باشیم، تکرار همان بحث‌های قبلی اتفاق می‌افتد. به طور شاخص، می‌توان به افرادی مانند شهید مطهری و قبل از ایشان، مرحوم علامه طباطبایی اشاره کرد که در چارچوبی کلی باید دید این‌ها چطور در علم دینی تأثیر گذاشته‌اند؛ [به نظر می‌رسد] بخشی از این دیدگاه‌ها، پاره‌ای از مبانی را برای علم دینی در اختیار



در مورد علم دینی به نظر می‌رسد دو دیدگاه وجود دارد. برخی قائل هستند که علم دینی، علم جهانشمول نیست و موقعیت‌مند است. در واقع از آنجایی که ذات علم، بالخصوص علوم اجتماعی را موقعیت‌مند می‌دانند، علوم اجتماعی دینی را نیز موقعیت‌مند تلقی می‌کنند. دیدگاهی دیگر معتقد است که علم و به تبع، علم دینی جهانشمول بوده و موقعیت‌مند نیست. ابهام از آنجایی آغاز می‌شود که اگر موضوع علم اجتماعی دینی، جامعه و رفتار معنادار انسان‌ها باشد، آیا به عنوان مثال، علوم اجتماعی اسلامی با علوم اجتماعی مسیحی، که موضوع‌شان مسلمین یا مسیحیان هستند، تفاوتی ندارد؟



را یک فیزیکدان مسلمان بررسی کند و ارزش‌های [دینی] خودش را وارد علم نماید، فیزیک، اسلامی می‌شود و اگر چنین امری محقق نشود، فیزیک غیراسلامی محقق می‌شود. بلکه تأکید اصلی من این بود که باید مبادی علم (که امروزه به خاطر غیر معرفتی دانستن آن‌ها از آن‌ها به پیش‌فرض‌ها تعبیر می‌شود) علم مبادی معرفتی‌ای باشد که مورد قبول دین هم هست؛ و نیز تفکیک روشی را کنار بگذاریم و اگر هر گزاره‌ی معرفتی دیگری با سایر ابزارهای معرفتی (خواه متون دینی معتبر باشد، یا برهان و...) به‌دست آورده‌ایم در عرصه‌ی علم وارد کنیم. مثلاً در فیزیک آیا اصل عدم قطعیت را (البته در صورتی که معنای آن، همان انکار علیت باشد، چون ظاهراً تقریرهای متفاوتی وجود دارد) می‌توانیم قبول کنیم؟ این مسئله قبل از این که یک بحث فیزیکی باشد، یک بحث مبنایی فلسفی است. آیا شما می‌توانید منکر علیت شوید یا خیر؟ بحث خلقت به جای طبیعت و امثال آن‌ها که آیه الله جوادی آملی آورده‌اند، به نظر صرفاً یکی دو مثال (و البته مثال مهم) برای تشریح مسئله بوده؛ برای آنکه بیان شود که این نگاه کلی را در مورد علم فیزیک هم می‌شود به‌کار برد. بحث ما این نیست که فقط و فقط دغدغه‌ها و ارزش‌های اسلامی را وارد فیزیک کنیم. ممکن است فیزیکدان مسلمان باشد و علم او اسلامی نباشد و بالعکس. منظور من هم از تفکیک مقام ثبوت و اثبات در علم، چیز دیگری بوده است. اگر گفته شد که علم در مقام ثبوت، یک حقیقت بیشتر نیست، به این دلیل بوده است که پسوند «دینی» برای علم، امری عارضی و ثانوی است و در ذات علم، تغییری ایجاد نمی‌کند. علم به‌ما هو، یعنی کشف واقع؛ یعنی واقعیت را در اختیار قرار دادن و شرح دادن آنکه این واقعیت ابعاد مختلف دارد؛ پسوند دینی کمک می‌کند که ما به یک دسته از ابعاد شناخت واقعیت که غالباً در نگاه‌های غیردینی مورد غفلت قرار می‌گیرد، توجه کنیم؛ نه این که مفهوم علم از علم بودنش خارج شود. بحث جهان‌شمولیت هم در اینجا معنی پیدا می‌کند. مخالفین علم دینی می‌گویند محک علم، تجربه است، برای تحقق علم دینی باید محک تجربه را قبول کنید. وقتی محک تجربه را قبول کردید گزاره‌های دینی فقط در مقام گردآوری به‌کار می‌آید که آن هم در عرصه‌ی علوم مهم نیست؛ زیرا در مقام گردآوری، شما از هر چیزی حتی از خرافات هم می‌توانید استفاده کنید. بنابراین این علم، دینی نیست. یک دسته هم مانند آقای زیباکلام و دیگران هستند که می‌گویند تاریخ علم نشان می‌دهد که محک علم، تجربه نبوده است؛ غربی‌ها، پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های خودشان را وارد کردند، پس ما هم پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های خودمان را وارد می‌کنیم. در هر دو نگاه، پذیرفته‌اند جهان‌شمولی علم، به خاطر پذیرش محک تجربه است؛ آنگاه یکی می‌گوید چون این محک معیار ماست، پس علم دینی نداریم و دومی می‌گوید، چون این محک واقعاً محک نبوده و علم غربی هم واقعاً جهان‌شمول نیست، پس ما هم

علم خودمان را داریم که لازمه‌ی استدلال ایشان این می‌شود که علم ما هم جهان‌شمول نیست. حرف ما این است که محک علم فقط تجربه نیست، بلکه تجربه هم با محک دیگری سنجیده می‌شود. باید دید مبنای معرفتی ما چیست؟ این مبنای معرفتی را باید مشخص کنیم. ما می‌گوییم هر راهی که به کشف واقع برسد، معتبر است؛ حالا این راه اگر تجربه باشد به‌اندازه‌ی خودش، برهان فلسفی باشد به‌اندازه‌ی خودش، و وحی هم باشد به‌اندازه‌ی خودش معتبر است. اگر به راه‌های معتبر به واقعیت دسترسی پیدا کنید، و واقعیت را توصیف و تبیین کنید، برای زندگی بشر چیزی را تجویز کنید، علم شما جهان‌شمول است؛ چه اسلامی باشد چه نباشد. عنوان اسلامی نه به این معنا است که ما می‌خواهیم دیدگاه‌های مسلمانان یا آیاتی را که از این جهت که مورد اعتقاد مسلمانان است وارد کنیم. ما در ابتدا حق بودن اسلام را اثبات می‌کنیم، عصمت نبی را با استدلال عقلی اثبات می‌کنیم، یعنی اثبات می‌کنیم که کلاً گزاره‌هایی که نبی بیان می‌کند، همگی معتبر است، بعد این گزاره‌های حقیقی و معتبر را در علم می‌توانیم استفاده کنیم و از این‌رو این علم، جهان‌شمول است.

اما بحثی که شما در مورد جامعه‌ی اسلامی گفتید بحث دیگری است. شما اگر به این معنا که گفتیم علم دینی را قبول کنید، می‌توانید در مورد هر عرصه‌ای تحقیق کنید؛ می‌توانید در مورد جامعه‌ی کفر تحقیق کنید. آیا تحقیق راجع به جامعه‌ی کفر، علم دینی نخواهد بود؟ همانگونه که غربی‌ها و مستشرقین آمدند راجع به ما تحقیق کردند؛ آیا تحلیل‌های جامعه‌شناختی آن‌ها از جوامع اسلامی، مصداق علم دینی است؟ به نظر بنده، اصلاً بحث موضوع مورد مطالعه، در بحث ما مدخلیت ندارد که این مسئله مطرح شود که آیا جامعه‌ی اسلامی یا جامعه‌ی غیراسلامی داریم، که اگر نداشته باشیم بگوییم جامعه‌شناسی اسلامی هم نخواهیم داشت. در جامعه‌شناسی اسلامی، بحث ما چیست؟ می‌خواهیم رفتارهای کنشگر را با رعایت شروط فوق (اتخاذ مبنایی فلسفی معتبر، و استفاده از تمام ابزارهای معرفتی، اعم از تجربه و برهان و وحی) تحلیل کنیم. تحلیل این رفتار یک‌سری مؤلفه‌هایی دارد. [باید دید] در تحلیل رفتارها، فقط آزمون تجربی را [ملاک] قرار دهیم و یا به قول وینچ و امثالهم، همدلی را [ملاک] قرار می‌دهیم یا مؤلفه‌های معرفتی دیگری هم داریم که این مؤلفه‌های معرفتی، می‌تواند در تحلیل رفتارها مورد توجه قرار بگیرد. اگر تمام مؤلفه‌ها را مدنظر قرار دهیم، [آنگاه] در مورد هر جامعه‌ای تحقیق کنیم، محصول ما علم دینی خواهد بود.

■ کتاب ماه: فرض کنید من یک جامعه‌شناس هستم و می‌خواهم علم اجتماعی دینی تولید کنم، موضوع تحقیق من مسلمانان باشند یا جامعه‌ی کفر، چه فرقی می‌کند؟

میزگرد علمی موضوع «موضوع‌های علمی و علوم اجتماعی دینی»

و موضوع علوم انسانی، شناخت انسان‌ها یا به بیان دقیق‌تر، معانی و انگیزه‌های رفتار انسان‌ها است. این رویکرد وقتی از همان ابتدا مسیر خودش را از رویکرد اثباتی جدا می‌کند، نتایج بحث نیز متفاوت می‌شود. رویکرد اثباتی می‌گوید ما باید قانونمندی‌های رفتار انسان‌ها و نظمی که حاکم بر جامعه است را در قالب گزاره‌های کلی و تعمیم‌پذیر استخراج کنیم و لذا نگاه روش‌شناختی‌اش متفاوت با رویکرد تفسیری است. خلاصه این‌که این دو رویکرد از لحاظ موضوع از هم جدا می‌شوند و عملاً دو موضوع را بررسی می‌کنند. وقتی دو موضوع باشد، اگر ما پیش‌فرض‌های هر یک از دو رویکرد را بپذیریم، اشکال منطقی پیش نمی‌آید. یکی می‌گوید من می‌خواهم این موضوع را بررسی کنم و این موضوع قابلیت شناختن هم دارد؛ یعنی پدیده‌ها یا اموری در زندگی انسان‌ها وجود دارد که خاص نبوده و عام هستند؛ تعمیم‌پذیرند و تفریدی نیستند. با این نگاه، به یک قوانین کلی می‌رسیم؛ پوزیتیویست‌ها، همین مسیر را می‌روند و می‌گویند علمی که ما تولید می‌کنیم، یک سری گزاره‌های کلی است که با روش‌های آماری و کمی به دست می‌آیند و هم می‌توانیم در کشورهای غربی آن‌ها را تطبیق دهیم و هم در کشورهای شرقی و آفریقایی. رویکرد دوم، رویکرد تفریدی است که می‌گوید اصلاً موضوع علم انسانی نباید چنین چیزی باشد، بلکه باید موضوع رفتار معنادار بدانیم. در رفتار معنادار، هر جامعه، نظام ارزشی خاص خودش را دارد و ارزش‌هاست که به رفتارها معنا می‌دهد. این رفتار برای او معنادار است و برای جامعه‌ی دیگری زشت یا بی‌معناست. این نگاه منجر به یک نوع نسبیت‌گرایی می‌شود؛ یعنی علمی که در اینجا تولید می‌شود با علمی که در آنجا تولید می‌شود، متفاوت است؛ اما

● **دکتر سوزنچی:** فرقی نمی‌کند. نکته‌ی اصلی بحث ما در روش‌های تحقیق است. روش‌های تحقیق پوزیتیویستی معتقدند که همه‌ی پیش‌فرض‌های ارزشی و فلسفی را کنار بگذارید و با آزمون و خطا جلو بروید و یا امثال وینچ معتقدند که همدلانه جلو بروید؛ ما معتقدیم که این‌ها یکسری از عرصه‌ها را باز می‌کند اما یکسری از عرصه‌های دیگری هم هست. به بیان دیگر، اگر آیه‌ای از آیات خداوند، یک رابطه‌ی اجتماعی را شرح داده است، شرح این آیه هم در تحلیل مسائل اجتماعی مؤثر است. آیا آیات قرآن، فقط جامعه‌ی اسلامی را شرح داده یا جامعه‌ی کفر را هم شرح داده است؟ به عنوان مثال، شهید مطهری که با برهان عقلی توانست رابطه‌ی بین امور را در جامعه کشف کند، آیا این رابطه، در همه‌ی جوامع قابل شناسایی است و می‌توانیم با این رابطه بررسی کنیم که چرا این تحول اجتماعی رخ داد؟ به عنوان مثال، ایشان قائل است که فساد اخلاقی، منجر به فساد اعتقادی می‌شود و بالعکس؛ و یک تحلیل فلسفی از این مسئله ارائه می‌دهند؛ حالا این فقط مربوط به جامعه‌ی اسلامی است، جامعه‌ی کفر را هم شامل می‌شود؟

● **دکتر بستان:** گمان می‌کنم بیان این تفکیک بد نباشد. صحبت‌هایی که آقای دکتر [سوزنچی] فرمودند ناظر به مباحث معرفت‌شناختی بود. در بحث‌های معرفت‌شناختی، این مسئله مطرح است که با مشکل نسبیت روبرو هستیم یا خیر؟ دیدگاه‌هایی طرفدار نسبیت‌گرایی هستند. بحث معرفت‌شناختی به فاعل شناسایی (سوژه) برمی‌گردد، یعنی این مسئله مطرح است که با قبول نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی، کسی که می‌خواهد واقعیت را بشناسد، می‌توان گفت این شخص، در فضای فرهنگی خودش به نحوی مسائل را تحلیل می‌کند که یک شخصی در یک فرهنگ دیگر آن‌ها را طور دیگری تفسیر می‌کند. در بحث معرفت‌شناختی، آموزه‌های ما نسبیت‌گرایی را نفی می‌کنند، چون به لحاظ معرفت‌شناختی یکسری اصول ثابت داریم که باعث می‌شود بتوانیم از یک معرفت جهانشمول سخن بگوییم. اما اگر از این بحث به بحث جامعه‌شناختی و روش‌هایی که در جامعه‌شناسی اعمال می‌شود، منتقل شویم، صورت مسئله فرق می‌کند. در این‌جا، نزاع خاصی بین پارادایم‌های اثباتی و تفسیری به وجود آمده و آن این‌که برای شناخت رفتارهای انسان، باید سراغ چه اموری برویم. این اختلاف هم در مورد روش است و هم مبانی و در واقع ناشی از این است که موضوع شناسایی چیست. در این پارادایم‌ها، چون موضوع را متفاوت می‌گیرند، قاعدتاً روش‌های‌شان متفاوت می‌شود. اگر توجه کنید می‌بینید طرفداران دیدگاه تفسیری قاعدتاً به نسبیت می‌رسند که این نسبیت با نسبیت معرفت‌شناختی فلسفی متفاوت است. در این‌جا بحث این است که آدم‌هایی که در فرهنگ‌های مختلف زندگی می‌کنند با هم متفاوت‌اند



شما اگر به این معنا که گفتیم علم دینی را قبول کنید، می‌توانید در مورد هر عرصه‌ای تحقیق کنید؛ می‌توانید در مورد جامعه‌ی کفر تحقیق کنید. آیا تحقیق راجع به جامعه‌ی کفر، علم دینی نخواهد بود؟ همانگونه که غربی‌ها و مستشرقین آمدند راجع به ما تحقیق کردند؛ آیا تحلیل‌های جامعه‌شناختی آن‌ها از جوامع اسلامی، مصداق علم دینی است؟



این نسبیت، غیر از نسبیت معرفت‌شناختی است. این نسبیتی است که مربوط به متعلق است، یعنی پدیده‌ای که در اینجا اتفاق می‌افتد، قطعاً غیر از پدیده‌ای است که در آنجا اتفاق می‌افتد.

با این مقدمه به علم دینی می‌رسیم که می‌خواهد چه کار بکند. تکلیفش با این مسئله باید مشخص شود. اگر می‌خواهد سراغ قانونمندی‌ها برود و نگاه تعمیمی داشته باشد، طبعاً علمش علمی است که در جامعه‌های دیگر هم قابل پیاده شدن است؛ یعنی جامعه‌شناسی اسلامی، مخصوص مسلمان‌ها نخواهد بود و می‌تواند گزاره‌هایی علمی تولید کند که برای جوامع غیرمسلمان هم به کار بیاید. ولی اگر نگاه دوم یعنی رویکرد تفریدی را بپذیرد، دیگر معنا ندارد که جامعه‌شناسی اسلامی برای یک کشور غیرمسلمان درست کنیم و جامعه‌شناسی اسلامی، باید رفتارهای مسلمانان را تحلیل کند. با توجه به این تفکیک، اکنون بحث بر سر اصل این دو رویکرد است. این یکی از بحث‌های جدید روشی است که -همانطور که عرض کردم- متفکران ما وارد آن‌ها نشده‌اند و در بحث‌های کلی باقی مانده‌اند. این‌ها از نقاط تاریک بحث است. بنده در تصویر اولیه‌ای که در کتاب گامی به سوی علم دینی مطرح کردم، از یک رویکرد تلفیقی سخن گفتم. وقتی تلفیق مطرح می‌شود خیلی‌ها موضع می‌گیرند که اصلاً تلفیق یعنی چه؟ ادعای تلفیق نه از این باب است که می‌توانیم هر نوع سازشی بین دیدگاه‌های متعارض ایجاد کنیم، بلکه از باب این است که مبنای منطقی دارد. اگر از این منظر که این‌ها دو جنبه‌ی متفاوت از واقعیت است به قضیه نگاه کنیم، تلفیق موجه خواهد بود و به علاوه، اگر پارادایم انتقادی را هم در نظر بگیریم، جنبه‌ی سومی هم می‌تواند مطرح شود. بنابراین، رویکرد تلفیقی مبتنی بر این است که وجود این جنبه‌های متفاوت را از نظر هستی‌شناختی بپذیریم. اگر بپذیریم که در زندگی اجتماعی هم نظمی حاکم است و قانونمندی‌هایی وجود دارد و هم یک‌سری واقعیت‌های تفریدی و انگیزه‌های خاص و محدود وجود دارد، می‌توانیم بگوییم که پس هر دو قابلیت مطالعه دارند و اگر هر دو قابلیت مطالعه دارند، روش‌های متناسب با خودشان را هم می‌طلبند. این ما را به پذیرش رویکرد تلفیقی سوق می‌دهد. البته رویکرد تلفیقی به شکل‌های مختلفی قابل طرح است. بعضی واقعاً به دنبال تلفیق هستند؛ بعضی هم می‌گویند برای پرهیز از مشکلات روش‌شناختی تلفیق بین دو رویکردی که منطق‌شان با هم متباین است، می‌توان این دو رویکرد را در امتداد هم به کار گرفت تا تحقیقات عمیق‌تر و دقیق‌تر شود و مشکل منطقی هم ندارد. به این ترتیب، علم دینی تولید شده به هر دو جنبه توجه خواهد داشت؛ بخش‌هایی از آن که مربوط به قانونمندی‌هاست می‌تواند تعمیم‌پذیر باشد و بخش‌هایی که مربوط به رفتارهای خاص است، مربوط به زمینه‌های فرهنگی خاص است.

● دکتر سوزنجی: تعبیر تلفیقی شاید خوب باشد، اما تلقی من این است که این موارد، چند تا چیز در مقابل هم نیست. اساساً موضوع علوم انسانی،

رفتار معنادار است و گرنه رفتار غیرمعنادار مثل حرکت ضربان قلب که برای انسان است، ربطی به علوم انسانی ندارد. آن چیزهایی مربوط به علوم انسانی است که با بحث معنا گره می‌خورد. به همین دلیل نگاه‌های تفسیری باید جدی گرفته شوند. منتها نکته این است که آیا رفتارهای معنادار، لزوماً با هم متفاوت‌اند و اتفاقاً اگر همین رفتارهایی که متفاوت‌اند بررسی شوند، به خاستگاه‌های مشترکی نمی‌رسند؟ ارزش‌ها واقعاً متفاوت است یا این که این ارزش‌های متفاوت، در خاستگاه‌های مشترکی، در نظام‌های ارزشی که این معنا را رقم می‌زند، نظیر هم می‌شوند؟ به عنوان مثال، آیا قواعد انقلاب، لزوماً همیشه با هم فرق دارد یا این که مثلاً در همه‌ی آن‌ها این قاعده حاکم است که فشاری که باعث سلب آزادی شود، به بروز انقلاب کمک می‌کند. این بحث، جدای از این است که در این جامعه یا در جامعه‌ی دیگری باشید. بحث، کلان است و لزوماً این نیست که هر جا که انقلاب است، حتماً عوامل آن متفاوت است. اتفاقاً عوامل خیلی مواقع متفاوت است، اما همین عوامل متفاوت را وقتی ریشه‌یابی می‌کنید، به ریشه‌های مشترک می‌رسند. به همین دلیل، وجود تفاوت‌های ارزشی در بسترهای خاص، لزوماً دلیل نمی‌شود که کل رفتارها متفاوت باشد. نکته‌ی دوم این که حتی اگر ما بخواهیم بپذیریم بخشی از رفتارها، ناشی از رفتارهایی است که این رفتارها با هم متفاوت است، آیا جامعه‌شناس اسلامی فقط باید سراغ جامعه‌ی اسلامی برود؟ حتی اگر این فرض را بپذیریم که من نمی‌پذیرم، باز نباید فقط سراغ جامعه‌ی اسلامی برویم. این علم برای چه تولید می‌شود؟ یا از سر بیکاری و تفنن است که قطعاً این نیست، بلکه ما راجع به نیازهای اجتماعی صحبت می‌کنیم. آیا نیازهای اجتماعی جامعه‌ی اسلامی، فقط آگاهی از وضعیت تحولات جامعه‌ی اسلامی است یا این که فردی که در جامعه‌ی اسلامی است، باید بتواند رفتار جامعه‌ی کفر را هم مورد بررسی قرار دهد تا این که اگر بعداً بخواهد با آن جامعه درگیر شود و هدایتش کند، بداند چه کار کند؟ پژوهش درباره‌ی جامعه‌ی غیر اسلامی هم مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی است. به نظر من همان مقدار که تحلیل جامعه‌ی مسلمان را نیاز داریم، به تحلیل جامعه‌ی کفر هم نیازمندیم. در آیات قرآن هم که نگاه می‌کنید، می‌بینید که چه مقدار از آیات مربوط به جامعه‌ی بت‌پرست است؛ چه مقدار راجع به این است که با آن‌ها چگونه باید تعامل کنیم. این تعامل نیازمند یک تحلیل رفتار است؛ نیازمند این است که بدانیم رفتار معنی‌دار آن‌ها در چه مبنایی شکل می‌گیرد. بله، ممکن است وقتی یک جامعه را تحلیل می‌کنید، بگویید که انسان‌ها بنا به اقتضانات جامعه‌ی اسلامی که اسلام را پذیرفته‌اند، رفتارشان این‌گونه شکل می‌گیرد و اما یک جامعه‌ای که اسلام را نپذیرفته، طور دیگری است. پس به دو دلیل، بحث از تحلیل جوامع غیر اسلامی هم در جامعه‌شناسی اسلامی وارد می‌شود؛ یکی این که هر دو جامعه، در دسته‌ای از رفتارها، شبیه هم عمل می‌کنند که به همین دلیل است که می‌توانیم با هم ارتباط برقرار کنیم؛ و دیگر این که در برخی

انسان‌ها به دیدگاه‌های مشترکی برسند؛ بنابراین باید بین علی‌الاصول و بالفعل تمایز قائل شد. بالفعل چشم‌انداز روشنی ندارد و در آموزه‌های دینی هم فکر نمی‌کنم چیزی استخراج شود که به تحقق حل اختلافات به این معنا ناظر باشد. ایمان و کفر از ابتدا بوده و خواهد بود و همین مسئله کافی است که نشان دهد تقابل‌ها همواره ادامه پیدا خواهد کرد.

● **دکتر سوزنجی:** اگر مسئله به این معناست که عده‌ای زیر بار حقیقت نمی‌روند؛ درست است و بنده نیز با آن موافقم. اما اگر به این معناست که تکلیف علمی مسئله حل نمی‌شود، بنده این را قبول ندارم. در جایی شما مطلب را حل می‌کنید و عده‌ای زیر بار آن نمی‌روند؛ یعنی می‌شود به طرف نشان داد که راه‌حل این است و همه می‌فهمند که نپذیرفتن وی، صرفاً از روی لجاجت است، نه مشکل علمی. محل بحث ما علم است؛ و در عرصه‌ی علم می‌توان یک مطلب را مستقر کرد. الان خیلی از مسائل هست که به لحاظ مبانی حتی غربی‌ها آن را کاملاً حل نکرده‌اند، اما برای جامعه‌های بشری جانداخته‌اند؛ مثلاً جانداخته‌اند که دموکراسی یک اصل است؛ جانداخته‌اند که آزادی یک اصل است؛ جانداخته‌اند که استبداد غلط است؛ این‌ها را در فضای معرفتی عمومی مستقر کرده‌اند. به نظر من اگر بحث بر سر حل مسئله در مقام علم است، این ممکن است؛ اما اگر می‌خواهیم بگوییم خلاصه یک عده هستند که قبول نمی‌کنند این دیگر بحث علم نیست و بحث واقعیت اجتماعی است؛ اما در عرصه‌ی علم می‌توانیم در جایی تکلیف را معلوم کنیم.

● **دکتر بستان:** بله، علی‌الاصول می‌توانیم. البته خود غرب حل نکرده است؛ نه این که ما ادعا کنیم. پس از ده‌ها سال که سعی کردند مدرنیته را جا بیندازند، آخر رسیدند به پست مدرنیسم.

● **دکتر سوزنجی:** من نمی‌گویم همه چیز را حل کرده‌اند؛ اما مثلاً همین آزادی را در نظر بگیرید؛ هیچ غربی‌ای وجود دارد که مخالف آزادی باشد؟ یعنی یک‌سری از اصل‌ها برای آن‌ها تبدیل به اصول قطعی شده است. پست‌مدرن‌ها هم از شدت آزادی، پست‌مدرن شدند. ظاهراً ادعا می‌کنند که مبانی واحد ندارند؛ اما آیا واقعاً چنین است؟ من الان آزادی را مثال زدم. شما الان در غرب کسی را پیدا می‌کنید که با آزادی مخالف باشد؟ شاید در فضای اسلامی سنتی چنین دیدگاهی را پیدا کنید، اما در فضای غربی من هیچ مکتبی از مکاتب‌شان، چه افراطی و چه تفریطی را ندیدم که آزادی را اصل قرار ندهند.

● **دکتر بستان:** بله، یک مفهوم خیلی انتزاعی که هیچ‌کس سر آن دعوا ندارد، شاید مصداق این مسئله قرار گیرد.

● **دکتر سوزنجی:** خیلی انتزاعی نیست و معنای متعینی دارد. هر کسی

از رفتار هم که متفاوت هستیم، باید در مورد آن‌ها تحلیل داشته باشیم. جامعه‌شناس غربی، با همان روش و مبانی خودش، از جامعه‌ی ما تحلیل دارد؛ حتی گاه از نظر خودش تحلیل همدلانه هم دارد. اما آیا تحلیل که از نظر او همدلانه است را ما می‌پذیریم؟ به نظر من، هم در جامعه‌ی اسلامی و هم در جامعه‌ی کفر، می‌توانیم علم و جامعه‌شناسی سکولار داشته باشیم و می‌توانیم جامعه‌شناسی اسلامی داشته باشیم و هر دو را هم همدلانه داشته باشیم. یعنی همدلانه بودن لزوماً وجود یک روش و مبانی واحد در تحلیل را نفی نمی‌کند.

● **دکتر بستان:** آیا شما هم قائل هستید که این تفاوت‌های ارزشی/ فرهنگی را می‌توان در سطح عمیق‌تری حل کرد و در واقع این دو حوزه را به طور متمایزی با هم پیش می‌برد؟

● **دکتر سوزنجی:** اجاره دهید من با مثالی این مسئله را روشن‌تر کنم. مثلاً ما می‌گوییم رفتار انسان به حب ذات برمی‌گردد؛ حب ذات یک مسئله‌ی کلان است که مهم نیست که شما مسلمان باشید یا کافر. حالا این که ذات خود را منحصر در حقیقت مادی ببیند، حب ذات یک معنا پیدا می‌کند و اگر ذات را اتصال با خدا ببیند، یک معنای دیگری پیدا می‌کند. اما مسئله در حد کلان یکی است یعنی رفتاری که شما انجام می‌دهید، براساس یک دغدغه‌ای از حب ذات است. کمال‌طلبی را در نظر بگیرید؛ اگر فردی کمال را در پول ببیند و فرد دیگری در خدا، اقدام‌ها متفاوت می‌شود؛ اما در هر دو مورد، کمال‌طلبی منشأ بسیاری از رفتارهاست. منظور من این دست امور است. برای همین است که پیامبران، روی همین مبناهای مشترک بحث می‌کردند؛ مثلاً تعقل، هر کسی هم که غیرعقل باشد، در مجموع تعقل را ترجیح می‌دهد. منظور من این دست از ارزش‌های کلان است که این‌ها هم در رفتارهای معنی‌دار ما فوق‌العاده مؤثر است و با همین‌ها می‌توانیم دسته‌ای رفتارها را شناسایی کنیم؛ البته هرچه پایین‌تر می‌آییم، به یک دسته از رفتارهای خاص می‌رسیم؛ مثلاً شما در جامعه‌ی اسلامی، خدا را هم قبول دارید و حجاب دارید، اما آن‌ها مسیحی هستند و خدا را هم قبول دارند اما حجاب ندارند و این را هم منافی مبانی خودشان نمی‌بینند.

● **دکتر بستان:** در اینجا هم مناسب است تفکیکی صورت گیرد. از نظر معرفت‌شناختی بحث عینیت علی‌الاصول را می‌توان مطرح کرد و بیشتر از این هم نمی‌توانیم ادعا کنیم؛ یعنی ادعای ما این است که نقاط مشترکی حتی در ارزش‌ها وجود دارد که علی‌القاعده امکان عقلی حل و فصل همه‌ی مسائل براساس آن‌ها وجود دارد. اما مقام بالفعل، بحث دیگری است؛ در این مقام من فکر نمی‌کنم بتوانیم به نقطه‌ای برسیم که اختلافات ایدئولوژیک و ارزشی حل شود و تفاوت فرهنگی حذف شود و

شعار آزادی دهد از او می‌پذیرند. منتها در محدوده‌هایش دعوا می‌کنند. یعنی خودشان در جهان، آزادی را جانداخته‌اند. آیا نمی‌شود معارف درست را در جهان جانداخت حتی در حد همان بار انتزاعی که دارد؟ افراد یک مقدار مقاومت می‌کنند اما در دعوی لیبرالیست‌ها و جریانات دیگر اگر دقیق نگاه کنید می‌بینید نزاع بر سر تعیین راه درست آزادی است، نه اصل آزادی. این‌ها محل دعوا است.

● دکتر بستان: مشکل همین‌جاست. عرض بنده این است که به لحاظ امکان عقلی می‌توان به نتیجه رسید، اما در عمل نباید انتظار داشته باشیم به نتیجه برسیم.

● دکتر سوزنچی: این که به لحاظ عملی به نتیجه نمی‌رسد باید برای آن دلیل بیاورید. بنده معتقدم که این که امروزه چنین گمانی پدید آمده ناشی از این است که مدت‌های مدید، دعوی باطل و باطل بوده و در دعوی باطل و باطل، حق محض و جدی وجود ندارد تا بخواهد مستقر، و مورد قبول عمومی واقع شود. برای همین است که در عرصه‌هایی که حقیقت به طور جدی‌تری مطرح می‌شود، سریع مستقر می‌شود. این که زمین کروی است برای افراد، مسجل شده است؛ یعنی دیگر کسی در آن شک ندارد و اگر کسی هم مخالفت کند، همه می‌فهمند یک لجاجتی در کار است. الان همه پذیرفته‌اند که زمین کروی است و ثابت نیست و در حال حرکت است؛ و از این‌گونه موارد که نزاع دیگر تمام شده، در عرصه‌ی علم فراوان است. منتها ما غالباً سراغ مرزهای دعوا می‌رویم؛ در فلسفه‌ی علم، یکی از مشکلات این است که همیشه سراغ مرزهای دعوا که هیچ‌گاه حل نمی‌شود، می‌روند؛ و بعد گمان می‌کنند که هیچ نزاعی حل نمی‌شود. در حالی که بعد از گذشت یک مدت، برخی واقعیات تثبیت می‌شود و واقعیت تثبیت شده در علم زیاد داریم. چون خیلی از قواعد به تدریج تثبیت شده است.

● دکتر بستان: بحث ارزش‌ها خیلی مشکل‌تر از این حرف‌هاست؛ البته در همان هم چنین قطعیتی که همه وفاق پیدا کنند، نیست، ولی در ارزش‌ها مسئله حادث‌تر است؛ چون اندیشه‌ی انسان‌ها متأثر از عوامل متعددی است که عقل فقط یکی از آنهاست و نمی‌توان تأثیر شهوت و غضب و... در گزینش‌های ارزشی انسان‌ها را نادیده گرفت.

● دکتر سوزنچی: در ارزش‌ها هم همین‌طور است و می‌توان موارد متعدد نشان داد، که چند مورد را در فضای غربی اشاره کردم. مسأله‌ی شهوت و غضب هم اگر به لجاجت برگردد، که همان است که گفتیم؛ و البته لجاجت را نمی‌توان کاری کرد.

■ کتاب ماه: به نظر شما [دکتر سوزنچی]، کسی مثل‌ها‌ب‌ز که به حب ذات به آن معنای مادی اهمیت می‌دهد با کسی در فلسفه‌ی اسلامی حب ذات را به معنای دیگری به کار می‌برد، حتی اگر هر دو حب ذات را مبنا قرار دهند، آیا تعریف‌های متفاوت باعث شکل‌گیری دو نظام معرفتی متمایز نمی‌شود؟

● دکتر سوزنچی: بله می‌شود؛ اما این تعریف‌ها را می‌توان حذف کرد یا نمی‌شود؟ گاه این مسئله در ارتباط با عده‌ای مطرح می‌شود که اهل لجاجت هستند، اما زمانی که مسئله معطوف به حل مسئله‌ی علمی است، این مشکل مرتفع می‌شود؛ حتی اگر برخی قبول نکنند. من عمداً مثال کروی بودن را زدم. شما می‌دانید که این‌قدر شواهد قطعی است که قبول نکردن از روی لجاجت است و در فضاهای علمی اگر کسی بخواهد بحث را از اینجا شروع کند واقعاً مورد تمسخر قرار می‌گیرد. بحث من سر این است که در فضای علمی می‌توان مسئله را حل کرد؟ بله یکسری موارد ساده‌تر و یکسری سخت‌تر؛ ولی این که هیچ موردی نیست که حل نشود، دلیل می‌خواهد.

● دکتر بستان: بحث مبنایی است و به بحث‌های کلامی ایمان و عقل می‌رسیم که نسبت ایمان و عقل چیست. طبق فرمایش شما تداوم اختلافات به بحث لجاجت محدود می‌شود؛ و اگر فراتر از لجاجت نگاه کنیم می‌شود به نتیجه رسید و اختلافات را حل کرد. بنده می‌خواهم بگویم چیزی فراتر از لجاجت است و خیلی محدود به لجاجت نکنیم. کسانی می‌فهمند و عالماً و عامداً قبول نمی‌کنند. شاید بتوان این را وسیع‌تر در نظر گرفت که لجاجت به معنای خیلی خاص آن به ذهن نیاید. بحث ایمان و کفر بحثی نیست که قرار باشد یک جایی تمام شود و همه بپذیرند؛ «لَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره/۱۲۰). این اختلاف به هر حال بوده و هست.

● دکتر سوزنچی: حقیقت کفر همان لجاجت است؛ تسلیم نشدن در برابر حقیقتی است که شخص آن را می‌شناسد؛ وگرنه اگر اصلاً حقیقت را نشناسد، جاهل قاصر است، نه کافر. ضمناً نزاع هم قرار است تمام شود، زیرا ما به مهدویت قائل‌ایم.

● دکتر بستان: حضرت که ظهور می‌کنند چه کار می‌کنند؟ باز روشن نیست که همه‌ی اختلافات برچیده شود؛ باید این مسئله را بررسی کرد. اما به هر حال، تصور من این گونه نیست.

● دکتر سوزنچی: همه‌ی اختلافات نه، اما اختلافات اساسی و ریشه‌ای حل می‌شود و کفر وجود ندارد.

● دکتر بستان: یعنی آن‌هایی که مخالف هستند، مجبورند تسلیم

ندارم و نمی‌گویم هرکس که خدا را قبول نکرده، مسأله‌ی علمی‌اش حل شده است) شما یکبار می‌گویید فلان مسأله را حل نکرده‌اید؛ یکبار می‌گویید حل نمی‌شود؛ و من این دومی را منکرم.

● **دکتر بستان:** به لحاظ امکان عقلی می‌توانیم تصریح کنیم که حل می‌شود، ولی به لحاظ واقعیت عینی [این‌گونه نیست].

● **دکتر سوزنچی:** این که می‌فرمایید: «به لحاظ واقعیت عینی هیچ وقت نمی‌شود»، مسأله‌ی من است. چرا نمی‌شود؟ (آیا چون تا حالا نشده، پس دیگر نمی‌شود؟) اما آنچه که در بحث کفر خیلی جدی است این است که طرف می‌داند ولی لجاجت می‌کند. به نظر من این بحث در خیلی از ادبیات قرآنی بسیار روشن است. در ادبیات قرآنی، عنوان کافر را بر کسی که نداند و به همین دلیل نپذیرد، اطلاق نمی‌کنند.

● **دکتر بستان:** چرا؛ انواع کفر داریم و کفر جُحود فقط یکی از انواع آن است.

● **دکتر سوزنچی:** کفر فقهی که مثلاً می‌خواهیم بگوییم چه کسی نجس و چه کسی پاک است با این کفر متفاوت است. اما کفر اعتقادی بحث دیگری است که فقط لجاجت است؛ شما به غیر از لجاجت چه چیز دیگری دارید؟

● **دکتر بستان:** کسی که «لم یومن» کافر است.

● **دکتر سوزنچی:** «لم یومن» کیست؟ یعنی می‌داند ولی قبول نمی‌کند.

● **دکتر بستان:** هم‌اکنون حضور ذهن ندارم، اما در اصول کافی احادیثی داریم که اقسامی برای کفر ذکر می‌کند که یکی از آنها، کفر جحود است.

● **دکتر سوزنچی:** وجه جمع این انواع کفر این است که می‌دانند، اما قبول نمی‌کنند. اگر کسی جاهل باشد و مخالفت کند به او کافر نمی‌گویند.

● **دکتر بستان:** نه، آن‌ها به اعتقاد نمی‌رسند.

● **دکتر سوزنچی:** مسئله بر سر این است که دو نوع باور داریم: باور اعتقادی و ایمانی، یا باور علمی؛ در حد باور علمی، فرد می‌داند این خبر

شوند؛ نه این که بپذیرند.

● **دکتر سوزنچی:** این یعنی لجاجت؛ یعنی مسأله‌ی آخر، لجاجت است. آیا کسی که نمی‌داند و نمی‌شناسد را مجبور به پذیرش می‌کنند یا معاندی را که می‌داند اما تن نمی‌دهد؟

● **دکتر بستان:** پس مسأله، حل نزاع ارزش‌شناختی نشد. اصل این که تبعیت از شهبوات را در زندگی پذیرفته است، شما هر چقدر استدلال عقلی هم بکنید [فایده‌ای ندارد]. مسأله این نیست که این که می‌فهمد و خدا را باور کرد و همه‌ی حقائق را قبول کرد، اما به خاطر لجاجت زیر بار نمی‌رود.

● **دکتر سوزنچی:** همین که تبعیت از شهبوات را پذیرفته است، یعنی چه؟ یعنی استدلالش را قبول می‌کند که نباید تبعیت کند، (یعنی می‌داند و می‌فهمد و مسأله‌ی علمی‌اش حل شده است) ولی دلش می‌خواهد تبعیت کند.

- **دکتر بستان:** می‌گویم من چرا باید خودم را محدود کنم و می‌خواهم آزادی داشته باشم.

● **دکتر سوزنچی:** اگر بحث علمی کند اتفاقاً همین آزادی را می‌شکافیم و نشان می‌دهیم و اثبات می‌کنیم که آزادی حقیقی چیست. کفر یعنی همین «جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا». یعنی می‌دانند و مشکل علمی ندارند، اما لجاجت می‌ورزند.

● **دکتر بستان:** وقتی قیامت را باور نمی‌کند، شما هر چقدر سعی کنید استدلال عقلی بیاورید، مسأله حل نمی‌شود.

● **دکتر سوزنچی:** این باوری که شما می‌گویید، علم نیست، ایمان است. می‌توان کاری کرد که او به باور علمی برسد. شیطان هم قیامت را هم باور علمی داشت، ولی باور علمی غیر از لجاجت نکردن است. ایمان یعنی تسلیم شدن در برابر حقیقتی که حقیقت بودنش را شناخته‌ام و کفر یعنی تسلیم نشدن در برابر حقیقتی که حقیقت بودنش را شناخته‌ام؛ هر دو مورد فرع بر شناخت واقعیت‌اند. شیطان منکر معرفتی وجود خدا نبود، خدا را می‌شناخت ولی کافر بود.

● **دکتر بستان:** آیا مثلاً بزرگان فلسفه مانند هیوم، شکاکان و مانند آن‌ها همگی لجاجت کرده‌اند؟

● **دکتر سوزنچی:** بنده آن‌ها را نگفتم، (من در مورد اشخاص علم غیب

هست؛ شیطان می‌داند خدا هست، می‌داند قیامت هست؛ خودش گفته است «أَنْظِرُنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (اعراف/۱۴).

● **دکتر بستان:** قرآن فقط در جاهای خاصی بیان کرده «حَدِّدُوا بَهَا وَاسْتَيْقِظْهَا أَنْفُسُهُمْ» اما در مورد اکثر کافران می‌گوید: «فَطَنُوا» یا «إِنْ نَطْنُ إِلَّا ظَنًّا وَ مَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِينَ»؛ ما ظن داریم و یقین نداریم. نه این که همه‌شان بگویند ما فهمیدیم و جحد کردیم.

● **دکتر سوزنجی:** دیدگاه خودشان را می‌گویند ظن است. یعنی به دیدگاه خودشان به معنای علمی، علم ندارند و به دیدگاه ما هم شک دارند. قرآن می‌گوید که شما روی هیچ موضع علمی نایستاده‌اید، چرا به ظن بسنده می‌کنید؛ بیایید سخن حق را بشنوید و فکر کنید و تعقل کنید تا به علم برسید؛ و البته بعد از علم باید ایمان بیاورید؛ ایمان غیر از علم است. ایمان غیر از باور علمی است. شیطان هم باور علمی داشت. محل بحث ما باور علمی است نه ایمان؛ و باور علمی ممکن است و البته بعد از باور علمی، بقیه لجاجت است.

■ **کتاب ماه:** به عنوان پرسش نهایی و با توجه به این مسائل، افق آینده ی حوزه‌های علمیه در مورد علم دینی را چگونه ارزیابی می‌کنند؟

● **دکتر بستان:** اگر هندسه‌ای را که ما برای یک علم دینی باید ترسیم کنیم مشخص نماییم، معلوم می‌شود علوم حوزوی چه نسبتی با این علوم دارند و چه کمکی می‌توانند برای پیشرفت و پیشبرد این هدف (علم دینی) داشته باشد. این مسئله تا حدودی روشن شد. اما در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت این علوم، چه غربی و چه غیر غربی و چه علم دینی که ما از آن صحبت می‌کنیم، بر یک سری مبانی و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، ارزش‌شناختی و وجودشناختی مبتنی هستند. براساس این‌ها، عالمان هر رشته‌ی علمی، یک سری گزاره‌ها را به عنوان علم، در هر رشته‌ی علمی مطرح می‌کنند؛ در مرحله‌ی بعد، از این مجموعه گزاره‌ها، گزاره‌های هنجاری استخراج می‌شود که مرحله‌ی بعدی علم است؛ این مجموعه گزاره‌های هنجاری، در سیاست‌گذاری‌ها به کار می‌روند که گاه از آن‌ها به علوم هنجاری تعبیر می‌شود. این‌ها یک مجموعه‌ای از علوم و معارف را به طور کلی شکل می‌دهد که با استفاده از تعبیر پارادایم می‌توان مسئله را تشریح کرد. این علوم انسانی که به این نحو شکل پیدا کرده‌اند، در درون پارادایم‌ها تحلیل می‌شوند. به عنوان مثال، در علوم اجتماعی، پارادایم‌های تفسیری، انتقادی، اثباتی و نظایر آن‌ها را داریم که مبانی مختلف و روش‌شناسی‌های گوناگونی دارند. اگر در این قالب به مسئله بنگریم، می‌توانیم با همین نگاه پارادایمی به مسئله‌ی علم دینی بپردازیم. نه در سطح مبانی بعید علم یا اصول معرفت‌شناختی عام مانند «عدم

اجتماع نقیضین» و نظایر آن‌ها، بلکه در سطح مبانی قریب علم. مثلاً در مورد جامعه‌شناسی، به این مسائل می‌پردازند که تلقی جامعه‌شناسی از هستی‌شناسی جامعه چیست؟ اصلاً جامعه را چه می‌داند؟ آیا جامعه را صرفاً مجموعه‌ی افراد می‌داند که طبق این نگاه، فرد اصالت پیدا می‌کند و این را یک مبانی هستی‌شناختی قرار می‌دهد و یا این که جامعه را یک کلیت می‌داند و معتقد است افراد، بیشتر از کلیت‌ها تأثیر می‌پذیرند و رفتارها و اخلاق‌ها و ارزش‌های‌شان برگرفته از یک وجدان جمعی و روح حاکم بر جامعه است. مباحث پارادایمی به این مسائل می‌پردازند. براساس بحث معروف کنش و ساختار که در علوم اجتماعی مطرح است، دو پارادایم مختلف شکل گرفته است و پارادایم سوم، پارادایم انتقادی، نیز مطرح است که پایه‌های اساسی شکل‌دهنده‌ی جامعه را نیروهای بنیادی می‌داند که چه بسا به چشم هم نمی‌آیند و آن‌ها تضادهای نهفته در بنیاد جوامع‌اند. این‌ها سه پارادایم و نگاه مختلف هستند. در بحث علم دینی هم، ما دچار این مسئله می‌شویم و به طور جبری و قهری با این مسئله مواجه هستیم و علم دینی باید تکلیفش را با این مسائل و مبانی معرفت‌شناختی مشخص کند. باید تکلیفش را با روش مشخص کند. روش تفریدی، اثباتی، تلفیقی و بحث‌هایی که در روش‌شناسی مطرح است و مبانی ارزش‌شناختی که نسبت ارزش‌ها را با علم چطور می‌دانیم؟ آیا ارزش‌ها در علم جایگاهی دارند یا علم به لحاظ ارزشی باید بی‌طرف باشد؟ این بحث‌هایی است که در مبانی علوم مطرح می‌شود. این مرحله‌ی اول از سه مرحله‌ی مبانی علم، خود علم و نتایج علم است.

در این مرحله و با این نگاه برویم سراغ علوم حوزوی. علوم حوزوی، چه نسبتی با علوم جدید دارند و حوزه‌ها چه کار کرده‌اند و چه کار می‌توانند بکنند. کدام یک از این مبانی به بحث علوم حوزوی مربوط می‌شود؟ من فکر می‌کنم به همه‌ی مباحث بتوان ربط داد. بخشی از کار که فرمودید چرا به اصول و فلسفه بها می‌دهید، این سخن از بحث‌ها آن‌هایی است که ما مجبوریم سراغ فلسفه‌ای که در حوزه‌هاست برویم و بخشی از جواب‌ها را باید آنجا دنبال کنیم. منتها بحث‌های موجود حوزه‌ها چون با این نگاه نبوده، باید بازخوانی و متناسب با این بحث‌ها ارائه شود که جواب این مسائل از آن استخراج گردد. کسانی شروع کرده‌اند و مثلاً در فلسفه‌ی ملاصدرا دنبال مسائل علم هستند. بعد وارد بحث خود علم می‌شویم. اینجا یک مقدار دغدغه‌ها بیشتر است. کسانی که موافق علم دینی هستند، مرحله‌ی اول را همراهی می‌کنند. در مرحله‌ی دوم موافقان کمتر می‌شوند و پذیرش این مطلب برایشان سخت‌تر است که ما در متن علم و گزاره‌های علمی و قوانین و نظریه‌های علمی هم بتوانیم بحث‌های دینی را داخل کنیم. اینجا دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، ولی به نظر می‌رسد علوم یکسان نیستند و به طور خاص علوم انسانی ظرفیت بیشتری دارند و به علاوه



برداشته شود که این ادبیات به آن ادبیات تبدیل شود و یک علم دینی غنی و همه‌جانبه داشته باشیم که هم به بحث‌های توصیفی و تبیینی و هم به بحث‌های هنجاری توجه کند.

● دکتر سوزنچی: با اغلب سخنان آقای دکتر بستان موافقم، هر چند با این نکته‌ی پارادایمی که فرمودند با آن مشکل دارم چون در پارادایم فرض بر این است نمی‌شود بین دو پارادایم ارتباط برقرار کرد و نوعی نسبی‌گرایی را در پی دارد؛ اگر این را کنار بگذاریم، عمده صحبت‌های ایشان را قبول دارم و چند نکته را به صحبت‌های ایشان اضافه می‌کنم. به نظرم دو سه دغدغه باید مهم‌تر شود که الان هم رگه‌های آن را مشاهده می‌کنیم ولو این که خام است. این نکته‌ای است که خیلی افراد ناخودآگاه در این وادی قرار می‌گیرند، خیلی افراد مطالبه دارند و مطالبه‌ی نابه‌جایی است؛ چون ماهیت علم را به لحاظ جامعه‌شناختی خوب تحلیل نمی‌کنند. علم با مسئله‌ها و حل مسئله‌ها شکل می‌گیرد و پدید می‌آید. چطور است که ابتدا علم طبیعیات بود و بعد از آن شیمی و فیزیک بیرون آمد، و بعد از دل شیمی، شیمی عالی و معدنی و...؟ این‌گونه مسائل علم زیاد می‌شود و کم‌کم به بلوغی می‌رسد و علمی جدید درست می‌شود. این حل مسئله‌ها با این نگاه‌ها به نظر من خودش موضوعیت دارد. که اگر انسان دقت کند، این طرف و آن طرف این را مشاهده می‌کند؛ این‌ها یک مقدار که زیاد شود کم‌کم علم را ایجاد می‌کند و به آن تشخیص می‌دهد. الان عده‌ی زیادی در کشور جدا از هم دارند مسأله‌هایی را حل می‌کنند؛ شاید لزوماً هم به بحث‌های ما توجه نکنند، اما عملاً دارند از مبادی معتبر فلسفی و دینی استفاده می‌کنند، به بحث‌های غربی‌ها و تحقیقات به اصطلاح

خود حوزه‌های علوم انسانی متفاوت‌اند؛ در بعضی از حوزه‌ها از لحاظ دینی خیلی حرف برای گفتن داریم و می‌توان آموزه‌های دینی را وارد گزاره‌های علمی کرد. با این نگاه، وقتی نگاه می‌کنید، بحث علم فقه و اصول و کم‌کم علم رجال درگیر می‌شوند و این‌گونه است که تمام علوم حوزوی به نحوی جایگاه خودشان را پیدا می‌کنند. مرحله‌ی بعدی هم که علم هنجاری است که علوم انسانی این‌ها را طرد نکرده‌اند و می‌پذیرند که این‌ها به عنوان علم مطرح شده و اگر خیلی نگاه پوزیتیویستی داشته باشند می‌گویند این‌ها خارج از قلمرو علم است، ولی در محافل علمی به عنوان علوم هنجاری پذیرفته شده است. در اینجا هم باز می‌توانیم جایگاه علوم حوزوی را نشان دهیم؛ اینجا هم خصوصاً فقه با علمی که به سیاست‌گذاری جامعه مربوط می‌شوند خیلی ارتباط نزدیکی دارد. درست است که علم فقه مستقیماً با هدف سیاست‌گذاری بنا نشده و گزاره‌های حقوقی هم در آن هست، ولی به لحاظ این که شکاف بین دو نوع گزاره‌ی توصیفی و هنجاری که در متن علم بارز است، همین مسئله باعث می‌شود خیلی‌ها با علم دینی مخالفت کنند و بگویند این هنجاری و دستوری است و آن توصیف و تبیین می‌کند، اما این اشکال اینجا کمتر می‌شود، لاقلاً از این جهت که هر دو به نحوی نگاه هنجاری به قضیه می‌کنند و با ادبیات هنجاری صحبت می‌کنند و باید‌ها و نبایدها را مطرح می‌کنند. لذا همگرایی فقه و علوم اجتماعی هنجاری بیشتر می‌شود. اگر در این قالب نگاه کنیم می‌توان این را به عنوان جمع‌بندی مطرح کرد که علوم حوزوی قابلیت و قوه‌ی قریب به فعل دارند که زاینده‌ی علم دینی بشوند. البته در بعضی قسمت‌ها ممکن است کار زیادی نیاز باشد، ولی در بیشتر قسمت‌ها برای تبدیل شدن به ادبیات علوم اجتماعی جدید فاصله‌ی زیادی نیست و باید یک گام

تجربی بسنده نمی‌کنند و متون دینی را هم جدی می‌گیرند و... این‌ها همه حرکت در مسیر تولید علم دینی است. نکته یدیدار این است که در نگاه کلان، اگر علوم اجتماعی امروزی و فقه موجود بسیار از هم دورند، اما من به لحاظ ماهوی بین علوم اجتماعی و فقه یعنی علوم اجتماعی مطلوب و فقه مطلوب (تفاوت جدی‌ای نمی‌بینم. فقه یعنی تعیین تکلیف فعل مکلف، فعل مکلف را یک مقدار عام‌تر کنید و از فقه فردی خارج کنید و در نگاه اجتماعی حضرت امام ببرید، می‌شود «تئوری اداره انسان از گهواره تا گور»، یعنی ما می‌خواهیم تعیین کنیم انسان در زندگی چه کارهایی باید بکند و چه کارهایی نباید بکند. علوم اجتماعی دنبال چیست؟ علوم اجتماعی هم در نگاه کلان دنبال همین است. درست است توصیفی‌تر است؛ اما هدف همه‌ی توصیف‌ها رسیدن به توصیه‌هاست. روان‌شناسی این همه توصیف دارد، اما زمانی حضور خود در جامعه را تثبیت می‌کند که بگوید مثلاً اگر افسرده شدی چه کار کن و فلان مشکل به وجود آمد چه کار کن و این مشکلات را حل کند، علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی و سیاست همه دنبال این هستند. در این نگاه کلان اگر فقه خودش را با مسائل روز جدی (واقعاً جدی) درگیر کند، می‌شود علوم اجتماعی.

■ کتاب ماه: منظور وجوه تجویزی علوم اجتماعی است؟

● دکتر سوزنچی: نه. فقه همه‌اش تجویزی نیست. اگر کسی کتاب مکاسب را خوانده باشد خیلی جاها توصیف است و خیلی اوقات در فهم واقعیات اجتماعی از عرف کمک می‌گیرد؛ این به زبان امروزی می‌شود پژوهش میدانی. مکاسب بحث از عرصه‌ی روابط اجتماعی است و توصیف مناسب از این روابط مقدمه‌ی توصیه‌هاست. البته در جای خودش توصیه هم دارد. ببینید روان‌شناسی آخرش یک دسته توصیه است؛ اما اگر خوب نگاه کنید فقط توصیه نیست؛ تا به این توصیه برسد کلی توصیف کرده است. در فقه هم این توصیفات را مکرر می‌بینیم؛ منتها چون جامعه‌ی ما از فقه فقط توضیح‌المسائل را (که توصیه‌های نهایی پس از توصیفات است) می‌شناسد، گمان می‌کند فقه را توصیه است. همان‌طور که اگر کسی هم از پزشکی فقط نسخه‌های دکتر را ببیند، فکر می‌کند علم پزشکی فقط توصیه است. من که معتقدم به این‌که باید روش‌های مختلف را در علم به کار گرفت، مکاسب شیخ انصاری مثال خوبی است که از روش‌های مختلف کسب معرفت استفاده کرده است. استفاده از روش تجربی دارد که مثلاً عرف را به چه صورت به دست می‌آورد؟ عرف را با یک پژوهش میدانی به دست می‌آورد، که الان در عرف این‌طور است و بعد مثال‌ها و پژوهش‌هایی که انجام می‌دهد با مراجعه به مثلاً عرصه‌ی بازار و... است؛ حالا نه با روش‌های پژوهشی جدید، بلکه با روش‌های زمان خود، مسائل را توصیف می‌کند، نسبت افراد را توصیف می‌کند، نسبت معاملات را توصیف می‌کند، بعد

نتیجه می‌گیرد که این معامله باید باشد یا نباشد. آخر بحث را با یک خاطره تمام کنیم. شنیده‌ام در همان اوایل که مرز عراق باز شده بود در زمان صدام، یکی از بزرگان به دیدن آیت الله سیستانی رفته بودند. ایشان می‌پرسند که الان آقایان قم در درس خارج‌هایشان چه مباحثی را می‌گویند؟ گفته آقای فلانی طهارت را می‌گوید، آقای فلانی خمس و آقای فلانی حج را... و ایشان قریب به این مضمون گفته بودند که من فکر کردم الان قوانین مجلس و لایحه‌های دولت را دارند بحث می‌کنند. این می‌شود آن نگاهی به فقه که ما دنبالش هستیم. قوانین مصوب مجلس ماهیتاً همگی‌شان مسئله‌ی اجتماعی هستند که باید حل شوند. در فضای غربی، جامعه‌شناس‌ها و متخصصان علوم اجتماعی پشت پرده هستند و البته در مجلس تصویب می‌شود، اما فکر را در حوزه‌ی دیگر تولید می‌کنند. آدم یک مقدار فقه را عمیق کند، فقه خیلی جاها به علوم اجتماعی تنه می‌زند؛ یعنی بحث‌های مشترکی دارند. البته نه فقه کنونی ما که هنوز صبغه‌ی فردیش غلبه دارد و نه علوم اجتماعی امروزی ما که کاملاً در فضاهای پوزیتیویستی قرار دارد. اگر هر دو را از این فضاها خارج کنیم، امید تحول خیلی جدی است. پیش‌بینی من از آینده این است؛ و این‌ها هم هست که به ثمر می‌رسد. این تحلیل که علم دینی چیست، برای این‌که این بت را بشکنند لازم است که این مرز برداشته شود و خود من زیاد لازم نمی‌بینم که این بحث ادامه پیدا کند. یک مقدار بحث‌های معرفت‌شناسی لازم داریم، اما اصل کار این است که این علم‌ها را تولید کنیم.

■ کتاب ماه: با تشکر از اساتید محترم

پی‌نوشت:

1-Nicholas Maxwell. The Need for a Revolution in the Philosophy of Science. Journal for General Philosophy of Science 33, 2002, 381-408