

تعبیر علوم انسانی؛ تجربه‌های ما – عبرت‌های دیگران

کار شده در روزنامه قانون، روز چهارشنبه، مورخ: ۹۴/۹/۱۸

گفتگو از: مصطفی پهلوانی

درباره مصاحبه: سروش دباغ گفت‌وگو را با نوع مواجهه روشنفکران دینی در قبل و بعد انقلاب با علوم انسانی اسلامی آغاز می‌کند و معتقد به «پارادایم‌شیف» یا تغییر نظرگاه روشنفکران دینی در قبل و بعد از انقلاب اسلامی است؛ به این صورت که اگر شریعتی و جلال در پیش از انقلاب با رویکرد بدبینانه به علوم انسانی مدرن به دنبال بومی‌سازی آن بودند، پس از انقلاب سروش و مجتهد شبستری با روی گشاده‌تری با این علوم برخورد می‌کردند. اما بومی‌سازی علوم انسانی حیات خود را پس از انقلاب نه در گفتمان روشنفکران که در گفتمان قدرت ادامه می‌دهد. دباغ معتقد است که تئوریسین‌های گفتمان اخیر تنها بر ممکن بودن ایجاد علوم انسانی اسلامی تأکید می‌کنند درحالی که تأیید فلسفی این امر به معنای وجود علوم انسانی اسلامی نیست و هرگونه تأیید و تکذیب این علم را باید به بعد از تدوین و انتشار محتوای آن سپرد. در این بین نه نگاه سنت‌گرایانی که با تمامی علوم مدرن مخالف‌اند و نه نگاه گفتمانی که با بهره‌گیری از آرای پست‌مدرن به نقد علوم انسانی مدرن می‌پردازد، درک درستی از زمینه‌های غیرهمگون اندیشه اسلامی با پارادایمی که از آن انتقاد می‌کنند ندارند. در پایان دباغ سیاست‌گذاران را به خوانش تجربه‌های شبیه به این پروژه در دیگر کشورها از جمله اتحاد جماهیر شوروی فرامی‌خواند و معتقد است که نباید از بهره‌گیری از علوم انسانی مدرن هراسید.

دکتر سروش دباغ را باید از آخرین حلقه‌های جریان روشنفکری دینی در ایران دانست. چه آن که دیری است از سایه نام پدر خارج شده و تلاش می‌کند دستگاه فکری و فلسفی خود را سامان دهد. با او که اینک پژوهشگر دپارتمان مطالعات تاریخی دانشگاه تورنتو است، درباره ابعاد معرفت‌شناختی «اسلامی کردن علوم انسانی» گفت‌وگو کرده ایم؛ پروژه‌ای که پیش از این در انقلاب فرهنگی یک بار آزموده شده و در دولت قبل و با تصویب «شورای عالی انقلاب فرهنگی» نیز نهادی با عنوان «شورای تحول و ارتقای علوم انسانی» برای اجرای آن ایجاد شد. دباغ در این گفت‌وگو اگرچه «ممکن‌الوقوع» بودن «علوم انسانی اسلامی» را می‌پذیرد اما تأکید می‌کند که این به معنای «وجود» آن نیست. از نظر وی تشکیل علمی جدید نیاز به ده‌ها سال پژوهش و تنظیم متون و سابقه تاریخی دارد و تنها پس از آن است که می‌توان قضاوت کرد که دیسیپلین مورد ادعا اساساً «علم جدید» محسوب می‌شود یا خیر.

از نخستین پروژه‌های روشنفکری دینی در دهه ۴۰ اثبات این ایده بود که میان علم و دین تضاد و تناقضی وجود ندارد. اما در دهه ۵۰ فکر بومی شدن علوم انسانی از سوی همین جریان مطرح شد چرا که معتقد بود علوم اجتماعی و انسانی مدرن در تضاد جدی با مبانی اسلام است. به نظر می‌رسد همان ایده در سالهای اخیر احیا شده و راه حل را در اسلامی شدن علوم انسانی جستجو می‌کند. شما آبخور فکری و تاریخی لزوم اسلامی‌سازی این علوم را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در باب نسبت علوم اعم از علوم تجربی انسانی مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و علوم تجربی غیرانسانی که زیست‌شناسی و فیزیک و شیمی را شامل می‌شود، با آنچه به تعبیر شما در دهه چهل شمسی رخ داد، و با عنایت به آثار مهندس مهدی بازرگان، می‌توان چنین انگاشت

که تلاش روشنفکران و نواندیشان دینی معطوف به نشان دادن تلائم و سازگاری میان علوم تجربی غیرانسانی با دین بود. فی‌المثل بازرگان در مقام وام کردن نظریات ترمودینامیک و نشان دادن علمی بودن قرآن بود و در این راستا «مطهرات در اسلام» و «باد و باران در قرآن» را نوشت؛ پیشتر از آن کتاب مهم «راه طی شده» را در ۱۳۲۶ منتشر کرد و در آن کوشید استدلال کند مسیری که کاروان علم آمده و راهی که بشر به پای خود طی کرده، کم و بیش همان راهی بوده که مد نظر پیامبران بوده است. از اواخر دهه ۴۰ و در ادامه در دهه ۵۰ دو اتفاق در فضای اندیشگی رخ داد. اول آنکه شریعتی از سازگاری علوم تجربی انسانی با دیانت سراغ گرفت و فی‌المثل کوشید نشان بدهد روایتی از مارکسیسم که سویه‌های انقلابی داشت و در آن روزگار نُقل محافل و نقل مجالس بود را می‌شود از دل سنت ایرانی - شیعی هم استخراج کرد و به تعبیر داریوش شایگان «ایدئولوژیزه کردن سنت» را پروژه خود قرار داد. شریعتی هم سودای سازگار کردن علوم تجربی انسانی با دیانت را در سر داشت. او با جامعه‌شناسی و تاریخ آشنا بود و بدین معنا ضمن نقدی که به مارکسیسم و آنچه در آن روزگار از این مکتب فهمیده می‌شد، طرح می‌کرد؛ در عین حال می‌کوشید توضیح دهد که اگر فی‌المثل از زیربنا و روبنا سخن می‌گویید و در پی انقلاب و تشکیل جامعه بی‌طبقه هستید؛ ما هم به نحوی این سخنان را در سنت اسلامی - ایرانی خود داشته ایم. ضمن اینکه می‌کوشید آموزه‌های مارکسیستی را نفی و نقد کند، در نهان با آن همدلی داشت و دچار «غرب‌زدگی ناآگاهانه» بود. این یک اتفاق بود؛ اتفاق دیگر مصداق این بیت حافظ بود: «سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد/ و آنچه خود داشت زیگانه تمنا می‌کرد». در این پروژه علاوه بر شریعتی، دیگرانی چون احمد آل احمد و احسان نراقی هم حضور داشتند و کوشیدند یک روایت بومی از آنچه تصور می‌کردند در سنت ما وجود داشته سراغ بگیرند و طرح کنند. بدین معنا ایده «بازگشت به خویش» در آثار شریعتی متضمن بازگشت به خود اسلامی - ایرانی بود؛ در مقابل جلال آل احمد و احسان نراقی بیشتر به خود ایرانی ارجاع می‌دادند و از آن سراغ می‌گرفتند. این دو اتفاق در سالهای منتهی به بهمن ۵۷ از پی هم رخ دادند. با توجه به تجربه زیسته پس از انقلاب و آشنایی عمیق‌تر با علوم انسانی رفته رفته درک و تلقی ما از این علوم اعم از علوم انسانی تجربی مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، علوم سیاسی و علوم انسانی غیرتجربی مثل فلسفه و منطق بیشتر شد. در این برهه بومی‌اندیشی به معنایی که در دهه ۵۰ محوریت داشت، کمرنگ شد و سراغ گرفتن از تلائم و تناسب میان معارف مختلف بشری و گشوده بودن نسبت میان آنها بر صدر نشست. عبدالکریم سروش طرح «قبض و بسط تئوریک شریعت» خود را در انداخت و از دیالوگ میان معارف مختلف بشری سراغ گرفت. مطابق با این تلقی، می‌توان و «باید» نسبت به شاخه‌های مختلف معرفت بشری گشوده باشیم. سروش البته از منظر معرفت‌شناختی و با استشهاد به تاریخ علم و با استفاده از آموزه‌های فلسفه علمی این طرح را در انداخت و به سنت دینی گره زد و آن‌چنان که بر روی جلد کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعتی» نگاشته شده، از «تکامل معرفت دینی» سخن گفت. این کتاب را به مثابه اثری که اکنون دیگر کلاسیک شده و در تاریخ اندیشه اهمیت یافته می‌توانید مقایسه کنید با کتاب «بازگشت به خویش» شریعتی و روایتی دیگر از آن که در آثار جلال آل احمد به عنوان مهمترین روشنفکران دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی دیده می‌شد. این «پاراادایم شیفت» با سروش آغاز شد؛ سپس مجتهد شبستری در ذیل بحث از هرمنوتیک و بکار بستن ایده‌های هرمنوتیستی برای بدست دادن فهم موجه از سنت دینی، از منظری دیگر آنرا به بحث گذاشت. در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ نشریاتی چون «نقد و نظر» و «کیان» منتشر شدند و به طرح مباحث علوم انسانی دامن زدند؛ بدین معنا که تلاش کردند آنها را چنان که هستند و در ادبیات مربوط به بحث گذاشته شده، معرفی کنند. در این بازه زمانی، آثار متعددی در قالب مقاله و کتاب ترجمه می‌شود و در کل، نوع مواجهه با علوم انسانی عوض می‌شود و قطار روی ریل دیگری می‌افتد. «آنچه خود داشت» و «بازگشت به خویش» و در پی «ایدئولوژیزه کردن سنت» روان شدن و استغناء و ورزیدن نسبت به دیگر معارف بشری به محاق رفت و آن دفتر ورق آشکاری خورد و مواجهه ما با علوم انسانی، جدی‌تر و عالمانه‌تر شد.

گفتگوی ما بر علوم انسانی تجربی و علوم انسانی غیرتجربی متمرکز است و نسبت علوم تجربی غیرانسانی با دین که مرحوم بازرگان از آن سراغ می‌گرفت محل کلام من نیست. در عین حال، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که آن دفتر هم ورق آشکاری خورده و سراغ گرفتن از رابطه میان علم و دین در پرتو مباحث پس از انقلاب، چه به لحاظ روش شناختی و چه به لحاظ محتوایی جدی تر و سودمندتر شده است. چنانکه در گفتگوی «میراث ماندگار بازرگان؛ حریت، اصالت، صداقت» آورده‌ام،^۱ هر چند بصیرت‌هایی در ایده‌های مرحوم بازرگان درباره نسبت میان علم و دین دیده می‌شود، اما به نظرم از مشکل روش شناختی جدی رنج ای می‌برد و آن عبارتست از عدم تظن به مختصات دو گفتمان دین و علم و اینکه چگونه باید میان دو فرآورده معرفتی که در دو زمینه و زمانه کاملاً متفاوتی شکل گرفته‌اند، نسبت سنجی کرد.

در مواجهه با علوم انسانی تجربی و علوم انسانی غیرتجربی، پارادایم شیفتی که از آن سخن رفت، نیمه دوم دهه شصت شمسی و پس از پایان جنگ ایران و عراق سر بر آورد. به نظر می‌رسد گفتمان غالب از آن زمان تا روزگار کنونی همین بوده، هر چند تغییراتی در این مدت در آن شکل گرفته است. گفتمان غالب متضمن مواجهه روش شناختی جامع‌الاطراف و به رسمیت شناختن دیگر شاخه‌های معرفتی و سراغ گرفتن از تشابهات و تفاوت‌ها و ربط و نسبت میان شاخه‌های گوناگون معرفتی بوده است.

علی‌رغم نظر شما درباره paradigm shift در دوره پس از انقلاب، به نظر می‌رسد اندیشه بومی‌سازی در دهه ۵۰ که در آثار روشنفکرانی چون علی شریعتی دیده می‌شود، دست کم از دهه ۸۰ در پروژه اسلامی‌سازی علوم انسانی از سوی بخشهایی از حاکمیت و هواداران آنها ادامه حیات داد. آیا شما ارتباطی میان سودای روشنفکران دینی دوره انقلاب برای ایجاد علوم انسانی اسلامی با پروژه‌های که این روزها در برخی نهادهای مرتبط با آموزش عالی کشور می‌گذرد، نمی‌بینید؟

نمی‌دانم چقدر بتوان ارتباط مستقیم یا وثیقی میان این دو برقرار کرد. همان‌طور که می‌دانید علی شریعتی و دیگران از تعبیر «اسلامی کردن علوم انسانی» استفاده نکرده‌اند و بیشتر به ایده‌هایی مثل «بازگشت به خویش» پرداخته‌اند. نکته دوم اینکه امثال شریعتی و جلال آل احمد نوعی گشودگی و آشنایی نسبی با علوم انسانی غربی داشته‌اند. می‌دانیم که شریعتی در پاره‌ای از موارد عمق کافی را نداشت اما به گواهی آثارش برخی از متخصصان علوم انسانی را می‌شناخت؛ از سارتر و هایدگر یاد می‌کرد و آثار آنها را کم و بیش در مطالعه گرفته بود. چنان که جای دیگری هم آورده‌ام، جهان او فراخ بود: از ماسینیون و بودا یاد می‌کرد و علی بن ابی‌طالب را هم بسیار دوست می‌داشت و همچنین دیگر شخصیت‌های تاریخ اسلام مثل ابوذر غفاری را. این را عرض می‌کنم تا از جاده انصاف خارج نشده باشم؛ شریعتی آشنایی با علوم انسانی جدید داشت. در فرانسه درس خوانده بود و ژانرهای مدرنی که ذیل علوم انسانی تعریف می‌شوند را می‌شناخت: تئاتر سریداران به دلالت او در حسینیه ارشاد اجرا شد، شعر می‌سرود و با سنت شعر جدید دست کم در حوزه ایران آشنا بود. با جامعه‌شناسی هم آشنایی‌هایی داشت هر چند برخلاف قول رایج مدرک جامعه‌شناسی نداشت اما در کلاس‌های جامعه‌شناسان آن روزگار مثل گورویچ حاضر می‌شد. همه اینها را گفتم تا بگویم در قیاس با آنچه به قول شما در دهه ۸۰ مطرح شده، نظرات شریعتی نسبت روشن‌تری با علوم انسانی جدید داشت؛ هر چند می‌خواست آن را بومی کند اما فی‌الجمله نسبت به آنها گشوده بود، ولی بر آن بود تا توضیح دهد ما هم زمانی دست بالا را داشته‌ایم و این سخنان را گفته‌ایم.

۱. برای مطالعه این گفتگو، به لینک زیر مراجعه کنید:

اما درباره آنچه در سالهای اخیر مطرح شده، همان طور که در مقاله «اسلامی شدن علوم انسانی: امکان یا امتناع؟» که اکنون در کتاب «ترنم موزون حزن» منتشر شده آورده ام، بر این باورم که به تعبیر فنی و فلسفی «تصور» نمی دانم که در معجون علوم انسانی اسلامی قرار است چه ماده ای با چه ماده ای ترکیب شود که بعد بخواهیم آن را «تصدیق» کنیم یا نکنیم. وقتی از اسلامی شدن علوم انسانی سخن می گوئیم باید مشخص کنیم که مرادمان این است که «موضوع» اسلامی شود یا «روش» اسلامی شود و یا «غایت» اسلامی گردد. من مسئله را اینچنین می فهمم و معنای دیگری برایم متصور نیست. مبتنی بر این سه شق، اولاً باید معلوم شود که فی‌المثل در جامعه‌شناسی اسلامی قرار است چه اتفاقی بیفتد؟ آیا قرار است به جوامع اسلامی و نحوه روابط و مناسبات بین مردمان و نهادهای مختلف در این جوامع پرداخته شود و مراد اسلامی شدن «موضوع» است؟ اگر چنین است که به نظر می‌رسد نزاع، یک نزاع لفظی است چون می‌توان از روش‌ها و راهکارهای علوم انسانی موجود بهره جست و صرفاً متعلق آنها را تغییر داد، یعنی ابژه تحقیق ما می‌تواند از جوامع اسلامی اتخاذ بشود. اگر این است که می‌توان همچنان قائل به علوم انسانی در معنای متعارف بود و تمایزی هم بین «علوم انسانی اسلامی» و «علوم انسانی غیراسلامی» قائل نشد. اگر مراد «روش» است و قرار است در دیسیپلین‌هایی مثل «جامعه‌شناسی اسلامی» و «روان‌شناسی اسلامی» روش‌های بالمره متفاوتی مطرح می‌شود، پاسخ این است که روش در معنایی که ما می‌فهمیم نه دینی است و نه غیردینی؛ چه روش‌هایی که در علوم تجربی غیرانسانی مثل انگل‌شناسی و بیوشیمی به کار می‌رود و چه روش‌هایی که در علوم تجربی انسانی مثل جامعه‌شناسی به کار می‌رود. قاعدتاً روش، دینی و غیردینی ندارد و به این معنا فرق فارق بین علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی غیراسلامی نمی‌توان متصور شد. علاوه بر این، اگر مراد غایت است که بخشی از آن در بحث «اخلاق حرفه‌ای»^۲ یافت می‌شود و عالمان و متخصصان باید به اقتضای فعالیت حرفه‌ای خود بدان عمل کنند و از منشور اخلاق حرفه‌ای تخطی نکنند. اگر مراد از «غایت» علم، بکار بستن اخلاق اسلامی و این بخش از سنت اسلامی است، آنگاه اسلامی بودن بیشتر وصف عالم است تا علم. در واقع، اگر منظور به کار بستن آموزه‌های اخلاقی و متخلق شدن به مکارم اخلاقی باشد، کثیری از این آموزه‌ها در اخلاق حرفه‌ای مطرح گشته و به کار بسته می‌شود. در آن صورت تفاوتی با علوم انسانی موجود در میان نخواهد بود؛ مگر آن که گفته شود مراد از «غایت»، بخش دیگری از سنت اسلامی است و نه اخلاق، در آن صورت باید توضیح داده شود که منظور دقیقاً چیست. نهایتاً شق چهارم این است که گفته شود علوم انسانی اسلامی ای که مطمح نظر است، چه از حیث موضوع، چه از حیث روش و چه از حیث غایت متفاوت است با آنچه تاکنون بوده؛ که ما می‌خواهیم «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم». پاسخی که می‌توان به این سخن داد این است که به چیزی که هنوز تولید نشده و سر بر نیاورده، نام علم نمی‌توان نهاد. علم هویتی جمعی و جاری دارد و بر اثر تلاش مجدانه و صادقانه جمعی در طول زمان و با پدید آمدن کتاب‌های علمی، مجلات تخصصی، کتابخانه، آکادمی‌ها و آکادمیسین‌ها می‌توان از یک دیسیپلین علمی سخن گفت. عزم و نیت چند نفر برای پی افکندن یک دیسیپلین علمی را علم نمی‌خوانند. این کار زمان معتابه و ابزار و ادوات لازم را می‌طلبد. در این صورت فی‌المثل ۵۰ سال بعد اگر چیزی تولید شد و ادبیاتی پدید آورد، آن وقت می‌توان از آن تحت عنوان علم نام برد؛ اما اینکه گروهی قصد بنا کردن علم جدیدی را داشته باشند، سپس بگویند اکنون این علم وجود دارد خطای فاحشی است. می‌توانید بگویید برنامه‌هایی برای تولید علمی دارید که موضوع، روش و غایت آن بالمره متفاوت است. این کوشش جمعی باید صورت بگیرد بعد از ۲۰ یا ۳۰ سال می‌توان قضاوت کرد که دیسیپلین جدیدی ایجاد شده یا نه. به نحو پیشینی نمی‌توان چنین ادعایی کرد. بنابراین تا زمانی که «تصور» معلوم نباشد از چه چیزی صحبت می‌کنیم، «تصدیقاً» هم نمی‌توان گفت که این علوم انسانی جدیدی که از آن یاد می‌شود، چه مؤلفه‌ها و مقوماتی دارد.

باری، در قیاس با آنچه پس از انقلاب اتفاق افتاد، روشنفکران پیش از انقلاب از تعبیری چون اسلامی کردن علوم استفاده نمی کردند و بیشتر در اندیشه بومی سازی و ایدئولوژیزه کردن سنت و سری میان سرها در آوردن بودند و فی الجمله هم با علوم انسانی آشنایی داشتند. اما آن چیزی که امروزه از آن سخن به میان می آید چنان که توضیح کردم، تصورا دچار ابهام است و به توضیحی که گفتم و شقوق آن را از یکدیگر تفکیک کردم، معلوم نیست که مراد از «علوم انسانی اسلامی» چیست. اگر شیری است که خدا هم تاکنون نیافریده، باید منتظر بمانیم تا محصولات این کوشش جمعی رفته رفته بیرون بیاید. سپس از روی آن می توان قضاوت کرد که علوم انسانی اسلامی محقق شده یا نه. اجازه دهید یک نکته دیگر را هم عرض کنم و آن اینکه نباید از آنچه به علوم انسانی غیراسلامی موسوم شده بهراسیم. مشی گذشتگان ما هم بر این امر دلالت می کند. یک مورد آن استفاده ای است که فیلسوفان مسلمان از فلسفه یونانی کردند. هیچ وقت درباره فلسفه اسلامی گفته نشده که چرا از علوم انسانی غیراسلامی استفاده کرده اند. بالاخره فرآورده های فیلسوفان یونان مثل قوه و فعل و حدوث و قدم و... تماما منتقل شد به آثار فارابی و ابن سینا و دیگر بزرگان سنت فلسفی ما. به این معنا سنت و مکاتب فلسفی ایشان قویا ملهم از آموزه های غیراسلامی بوده، چون فلسفه یونان آبخور اصلی آنها بود. اما بعدا این آموزه ها در دل نظام فلسفی ایشان هضم شد و یک نظام فلسفی ایرانی - اسلامی از دل آنها برخاست. وقتی نگاه تاریخی به مسائل نمی کنیم، چنین نگرانی هایی پدید می آید. این سخن را برای کسانی می گویم که چنین نگرانی هایی دارند والا امثال من چنین نگرانی هایی اصلا ندارند. گمان نمی کنم کسی از بین قائلان به علوم انسانی اسلامی ذره ای تردید داشته باشد که فلسفه یونانی فلسفه غیراسلامی بوده است اما همین فلسفه آبخور اصلی حکمای ما بوده و سنت ستر فلسفه اسلامی هم حول آن شکل گرفته و دست کم حکمای مشائی ما خیلی تحت تاثیر این ایده ها بوده اند. به عنوان مثالی دیگر، در سنت عرفان اسلامی می بینیم که کثیری از عرفای ما ایده های نوافلاطونی و افلوپینی داشته اند؛ مشخصا عرفای ما در طرح مفهوم عشق و مباحث متافیزیکی تحت تاثیر ایده های نوافلاطونی بوده اند. همه این مباحث به یک معنا منشاء های غیراسلامی داشته اند؛ چه عرفان مسیحی و چه عرفان افلوپینی یا نوافلاطونی. اما شما رد پای این مباحث را در آثار ابن عربی و مولوی و دیگران می بینید. در درازنای تاریخ دیالوگ و تبادل میان فیلسوفان و عرفا از یکسو و آثاری که در ذیل تمدن اسلامی تولید نشده از سوی دیگر، وجود داشته است. بدین معنا فلاسفه و عرفای مسلمان دست رد به سینه آنچه که امروزه علوم انسانی غیراسلامی قلمداد می شود نزدند و از آن آموزه ها در تقریر تاملات و یافته های خویش بهره های بسیار بردند.

می دانید که استدلال هواداران علوم انسانی اسلامی این است که فلسفه علوم انسانی غربی غیراسلامی است و لذا علوم انسانی منتج شده از آن نیز غیراسلامی است و دست کم برخی از آنها ادعا می کنند که تا زمانی که ما فلسفه اسلامی و فلاسفه اسلامی داشتیم، بالاخره با توجه به مقتضیات زمان، علم انسانی اسلامی هم داشته ایم و اکنون نیز باید با توجه به مقتضیات زمان جدید علوم انسانی اسلامی جدیدی بسازیم. به نظر شما با توجه به خصوصیات عصر مدرن ایجاد علمی متمایز از علوم اجتماعی و انسانی مدرن که داعیه جهان شمولیت دین اسلام را هم پوشش بدهد اساسا ممکن است؟

بنا به توضیحی که عرض کردم ایجاد این علوم علی الاصول امکان پذیر است و ممتنع نیست. اما نمی شود از امکان پذیری یک امری و اینکه استحاله و امتناع منطقی ندارد، وقوع آن را هم نتیجه گرفت. اینها دو امر متفاوت است. یک وقت هست که فی المثل شما ادعا می کنید که اکنون هم روز است و هم شب! من می گویم این ممتنع الوقوع است. اما اگر پرسید تشکیل علوم انسانی اسلامی ای که موضوع، روش و غایت آن بالمره متفاوت است آیا ممتنع است من می گویم: نه، ممتنع نیست. بعد اگر بگویید پس وجود دارد، خواهم گفت که

نه! این خطاست که شما از عدم امتناع امری، تحقق آنرا نتیجه بگیرید. نمی‌گوییم تحقق آن ممتنع است؛ بروند جلو، وقتی محقق شد، وجود آن را تایید می‌کنیم. به نحو پیشینی نمی‌توان نتیجه گرفت. چنانکه در می‌یابم، نقطه قوت طرف مقابل، تاکید بر عدم امتناع تحقق علوم انسانی اسلامی است و توضیح این امر که تشکیل علم انسانی‌ای که موضوع، روش و غایت آن بالمره متمایز است ممکن‌الوقوع است؛ ممتنع‌الوقوع نیست. آنچه در اینجا اهمیت دارد، محتوا و مسماست؛ به قول مولانا: «اسم جستی رو مسما را بجو/ مه به بالا دان، نه اندر آب جو». ما بر سر مسماها بحث می‌کنیم، سر اسامی بحث نمی‌کنیم؛ اگر مسمای «علوم انسانی اسلامی» وعده داده شده، آن چیزی باشد که گفتیم، یعنی عملاً تفاوت ماهوی در موضوع، روش و غایت نداشته باشد، تصورم این است که داریم از همان علم سخن می‌گوییم با عنوانی دیگر، نه با مسمایی دیگر. مگر آن که بگویید ماهیت و ساختمان بنا می‌خواهد عوض شود؛ بسیار خوب! این گوی و این میدان! تحقق این علم، امر ممکن‌الوقوعی است اما اکنون هم نمی‌توان درباره آن سخن گفت؛ چرا که علم، هویت جمعی و جاری و بین‌الذلهانی دارد. در شاخه‌های مختلف علوم تجربی هم چنین است. من پیش از اینکه فلسفه بخوانم داروسازی خوانده‌ام. در آن رشته، کلی شیمی و فیزیک می‌خواندیم؛ مجبور بودیم تاریخ علم شیمی را بخوانیم و با تئوری‌هایش آشنا باشیم. همین قصه برای علوم دیگر نیز برقرار است. چه بخوانید شیمی بخوانید، چه فیزیک، چه فلسفه و چه روانشناسی؛ یک علم باید پیشینه داشته باشد، عده و عده داشته باشد، عالم و متخصص داشته باشد...

یکی از انتقادهای مخالفان علوم اجتماعی و انسانی مدرن این است که این علوم با مقتضیات فرهنگی و اجتماعی بومی ایران هم‌خوانی ندارد و نه تنها فلسفه و موضوع آن برای جامعه ما ناآشناست بلکه کارآمدی لازم را هم برای جامعه ما ندارد. شما چقدر این انتقاد را وارد می‌دانید و برای تطبیق علوم انسانی مدرن با انسان ایرانی مسلمان چه راهکاری پیشنهاد می‌کنید؟

اجازه بدهید پاسخ به پرسش شما را از اینجا آغاز کنم که اگر از من پرسید مدرنیته یک تعبیر جهان‌شمول هست یا نه و به تعبیر مارکس که می‌گفت بورژوازی جهان را بر صورت خویش بر ساخته است، آیا مدرنیته و مدرنیاسیون هم جهان را به صورت خویش بر ساخته‌اند، پاسخ من فی‌الجمله مثبت است. بالاخره ما تحولاتی در چندصد سال اخیر داشته‌ایم که اوج آن عصر روشنگری بود. بعد از آن، وقوع انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم تأثیرات شگرفی در جهان ایجاد کرده است. اما آیا این امر مانع از آن می‌شود که ما مدرنیته ایرانی داشته باشیم؟ پاسخ من این است که نه، ما می‌توانیم مدرنیته ایرانی یا به تعبیر شما بومی خود را با عنایت به مختصات اینجایی و اکنونی خویش بسازیم. کمالینکه مدرنیته آلمانی با مدرنیته فرانسوی و مدرنیته انگلیسی متفاوت است. همانطور که روایت فرانسوی از روشنگری با روایت آلمانی و انگلیسی متفاوت بود.

اما روایت‌های مختلف از مدرنیته در پابندی به یک سری ارزش‌های یکسان مشترکند؛ همه آنها از خرد خودبنیاد تا حقوق بشر را به عنوان ارزش جهان‌شمول می‌پذیرند. اما در ایران مخالفان علوم اجتماعی و انسانی مدرن اساساً با این انگیزه پروژه اسلامی شدن این علوم را آغاز کرده‌اند که علوم انسانی فعلی حاملان همان ارزش‌های به زعم آنها غربی و به زعم غربی‌ها جهان‌شمول هستند.

ایرادی ندارد. می‌تواند آن آموزه‌ها یا به تعبیر شما آن ارزش‌ها را نقد کنند. از قضا من فکر می‌کنم پاره‌ای از این آموزه‌ها چون اخلاقی و موجه است، باید در نظام معرفتی ما گنجانده بشوند. به روایتی که در دهه ۶۰ در فضای اندیشگی مطرح شد اشاره کردم. اجازه دهید موضع معرفت‌شناسانه مختار امروزم خود را نیز بگویم: موضع من به لحاظ روش‌شناختی «موازنه متأملانه» یا reflective equilibrium

است. به لحاظ معرفت‌شناختی نیز به «مبنای معتدل» یا modest foundationalism معتقدم که کسانی چون آئودی بدان باور دارند؛ موضعی که نوعی تلائم و سازگاری میان شاخه‌های مختلف معرفت‌بشری را سراغ می‌گیرد. مطابق با این تلقی، اگر امر موجه و معرفت‌بخشی در فلان نظام معرفتی یافت شود، باید آن را در نظام معرفتی خود بگنجانم؛ اگر این کار را نکنم خطایی به لحاظ اخلاقی و معرفت‌شناختی انجام داده‌ام. فی‌المثل، من درباره مفاهیم و مقولاتی مثل حقوق بنیادین بشر؛ فارغ از اینکه از کجا آمده و در کدام سرزمین روئیده‌اند، چون موجه‌اند و برگرفته‌اند، آنرا در نظام معرفتی خود می‌گنجانم. اینکه این آموزه‌ها به تعبیر شما جهان‌شمول است تفاوتی در اصل قضیه ایجاد نمی‌کند. مرادم این است که این بخش از میراث بشری چون موجه و اخلاقی است باید آنرا برگرفت و نظام معرفتی خود را حول آن سامان بخشید، مگر اینکه استدلالی اقامه شود و بطلان آنها نشان داده شود. از اینرو باید به معنای معرفت‌شناختی کلمه گشوده باشیم یعنی نظام معرفتی خود را حول نُرْم‌های مختلف سامان ببخشیم. این یک «باید» معرفت‌شناختی است؛ یعنی انسانی که نظام معتقدات موجهی را سامان می‌بخشد، باید در پی آن باشد که اگر در جایی امر موجهی وجود دارد، آن را در نظام معرفتی خود بگنجاند؛ حالا می‌خواهد آموزه‌های نظام فلسفی کانت باشد که بعداً در اعلامیه جهانی حقوق بشر صورت‌بندی شد و یا از جای دیگری آمده باشد، فرقی نمی‌کند. اگر آموزه‌های موجهی هستند باید نظام معرفتی خود را حول آنها سامان ببخشیم و این امر منافاتی ندارد با اینکه universality را با locality متناسب سازیم و به مختصات فرهنگی و زمینه و زمانه اینجایی و اکنون توجه داشته باشیم. در سطح کلان این چنین می‌اندیشم و نگاه این دوستان به علوم انسانی را غلط می‌دانم و تصور می‌کنم اساساً بحث جغرافیایی در این باب رویکرد سودمندی نیست.

البته هواداران علوم انسانی اسلامی دست کم در انتقادی که به علوم اجتماعی و انسانی مدرن دارند، چندان به این گزاره خود پایبند نمی‌مانند و از فلسفه قاره‌ای و مشخصاً اندیشه‌های فوکو برای نقد آنچه شما در دفاع از بهره‌گیری از برخی مختصات نظام‌های معرفتی دیگر گفتید، استفاده می‌کنند و استدلال می‌کنند که جغرافیای فرهنگی و سیاسی در جهت‌گیری محتوای علوم انسانی تأثیرگذار است و علوم انسانی می‌تواند برای اهالی قدرت به عنوان ابزار مشروعیت‌بخش، تأثیرگذاری بر افکار عمومی را به ارمغان بیاورد. پاسخ شما به این انتقادات چیست؟

بنده هم آشنا هستم و می‌دانم که از نظام فلسفی فوکو و دیگران استفاده می‌کنند. اینها به قول قدمای ما تفسیر «ما لایرضی به صاحبه» می‌کنند. توجه داشته باشید که نظام فلسفه قاره‌ای کجا شکل گرفت؛ زمینه و زمانه تاریخی رشد آن چه بود. از قضا چندی پیش توفیق داشتم و در تورنتو دوره مفصلی تحت عنوان «روشنگری و فلسفه کانت» برگزار کردم و زمینه و زمانه بروز روشنگری را خصوصاً با استشهاده آثار ارنست کاسیرر توضیح دادم. شما وقتی تاریخ می‌خوانید، می‌بینید چگونه جنبش اصلاح دینی به عصر روشنگری در مغرب زمین منتج شد و چگونه مقولاتی مثل خودآینی، تفرد و عقل‌نقاد خود بنیاد، در دل آن زمینه و زمانه شکل گرفت؛ چه نسبتی این امور با الهیات مسیحیت برقرار کرد؛ چگونه بحث‌های الهیاتی کلاسیک به روایت آگوستین و دیگران به محاق رفت و مباحث دیگری جایگزین آنها شد؛ کانت به اقتضای تیندال عقل عملی را برکشید و برجسته کرد؛ آثار کپلر و نیوتن و توسعا ظهور علم تجربی چه نقشی در این میان ایفا کرد ...

مرادم این است که در دل آن سنت است که هگل ظهور می‌کند و پس از آن به لحاظ تاریخی هایدگر و فوکو می‌آیند. نمی‌شود آن عقبه را ندید و مواجهه متکلفانه و متصنعانه‌ای کرد. مرادم این است که فلسفه قاره‌ای و پاره‌ای از منتقدان مدرنیته در تعامل و دیالوگ با سنت ستر مدرنیته در مغرب زمین سخن گفته‌اند و به این معنا در دل آن سیاق باید این سخنان را فهمید. ما که آن پیشینه را نداریم. مثل این است که یک گیاهی را از موطنش بکنید و بخواهید آن را در سرزمین دیگری بکارید بدون آن که به عقبه و شرایط جوی این تغییر توجه کنید.

بعضی‌هایی که افرادی مثل فوکو می‌کنند در تعامل با سنتی است که پیش از آنها بوده است. این تفاوت‌های مهم و سرنوشت ساز را ندیدن و بی‌محابا و سطحی داوری کردن، در ترازوی تحقیق و پژوهش وزنی ندارد و به حساب نمی‌آید. آنچه موسوم است به فلسفه قاره‌ای که در قرن نوزدهم با قهرمانانی مثل هگل و نیچه شناخته می‌شود و در قرن بیستم با سنت پدیدارشناسی آلمانی ادامه پیدا می‌کند و بعداً در سنت فرانسوی قهرمانانی پیدا می‌کند، دقیقاً مبتنی بر همان پیشینه است. عقبتر بروید به تجربه‌گرایی و سنت فایده‌گرایی انگلیسی می‌رسید. پس از آن روشنگری سر بر می‌آورد که در فرانسه، انگلستان و آلمان، نمایندگانی داشته است. روایت فرانسوی آن توأم با نوعی ستیزه‌جویی نسبت به سنت دینی بوده و نامبردارانی چون ولتر، دالامبر و اصحاب دایره‌المعارف داشته، همچنان که کانت قهرمان روایت آلمانی و هیوم قهرمان روایت انگلیسی روشنگری بوده‌اند. پیش از آنها اسپینوزا را در هلند داریم. می‌خواهم بگویم در این زمینه و زمانه است که فلسفه موسوم به قاره‌ای شکل می‌گیرد، فلسفه‌ای که رابطه دیالکتیکی دارد با آنچه در دل فرهنگ مغرب زمین تا پیش از آن رخ داده بود. کسانی داخل ایران بدون توجه به آن پیشینه و عقبه، به طور مکانیکی مباحث را تفریر کرده و داوری‌های ناسنجیده می‌کنند. ما باید قصه خود را ساز کنیم و حکایت این و آن را رها کنیم. هنگامی ایده‌های فوکویی در جای خود خوش می‌نشیند که علم‌دوستی، تفرد، خودآیینی و نهادهای مدرن در میان ما شکل گرفته باشد. شخصاً با پاره‌ای از نکاتی که اصحاب مکتب فرانکفورت می‌گویند همدلی دارم؛ حرفه‌ای که هابرماس و آدورنو می‌زنند واجد بصیرت‌هایی است؛ اما آدورنو و هابرماس با سنت پس‌پشت خود دیالوگ انتقادی و رهگشا کرده‌اند. ما که در این میان تماشاگران بستان بوده‌ایم و مشارکت و مساهمتی نداشته‌ایم.

عریضم را خلاصه کنم. تا زمانی که علم جدیدی که موضوع، روش و غایت متفاوتی دارد، پدید نیامده باید منتظر ماند و دید علم انسانی جدید وعده داده شده، چه در انبان دارد و چگونه بروز و ظهور و لف و نشر پیدا می‌کند. علاوه بر این، مدد گرفتن از ایده‌های پست مدرنیستی، بدون در نظر گرفتن و لحاظ کردن پیشینه و زمینه و زمانه تکون آنها راه به جایی نمی‌برد و گرهی از کار فرو بسته ما نمی‌گشاید.

در ایران امروز دو گروه مدعی پروژه تاسیس علوم انسانی اسلامی هستند: یک گروه بر پایه نظر آیت‌الله جوادی آملی علوم تجربی را بالکل سکولار می‌دانند و معتقدند علوم تجربی اتصال پدیده‌های مورد مطالعه خود را از مبدأ و مقصد جدا کرده و عملاً به جنازه‌ای تبدیل می‌کند. گروه دیگر اما نه با همه علوم تجربی بلکه صرفاً با علوم اجتماعی و انسانی عناد دارند. سخن اصلی این گروه هم این است که مبنای این علوم ماتریالیستی است و برخی تا بدانجا جلو می‌روند که آن را راه ورود و سلطه غرب بر فرهنگ و ذهن ایرانیان و حتی اسباب استعمار می‌دانند. به نظر شما هر کدام از آنها در مسیرشان برای تاسیس علمی نوین به کدام سمت حرکت می‌کنند و با چه موانعی روبرو هستند؟

در مورد نظری که از آقای جوادی آملی نقل کردید باید بگویم در علوم انسانی و اجتماعی چنین نیست که به پدیده‌ها بسان جسد نگاه کنند. به تعبیر دیگر، پیچیدگی‌های مناسبات و روابط انسانی که در دیسپلین‌هایی چون جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی و مدیریت مد نظر قرار می‌گیرد، بسی بیش از این است. راجع به مبدأ و معاد هم که ایشان گفته‌اند، اکثر علوم انسانی جدید نفی و اثباتاً سخن نگفته؛ بلکه آنها را مغفول نهاده و لحاظ نکرده‌اند. اکنون در مقام روایت و توصیف هستم و نه ارزیابی. به قول مولانا «من نیم شاکی روایت می‌کنم / من ز جان جان حکایت می‌کنم». جناب جوادی آملی اهل فلسفه هستند و می‌دانند که تمثیل جای استدلال را نمی‌گیرد. اینکه من بگویم علوم انسانی را مثل جنازه می‌بینم، شخص دیگری هم می‌تواند مثال بزند و بگوید جهان را مثل یک انسان شاداب و متحرک می‌بیند؛ اگر مثال را عوض کنید حکمش هم عوض می‌شود. بر مبنای تمثیل نمی‌شود استدلال اقامه کرد.

بیش از چهار سال است که در دپارتمان «مطالعات تاریخی» دانشگاه تورنتو مشغول به کار و تحقیق هستم؛ حوزه‌های مختلف علوم انسانی در این دپارتمان مشغول فعالیت هستند، نظیر مطالعات زنان، مطالعات تاریخی و مطالعات خاورمیانه. درس‌هایی که در این سالیان داده و کارگاه‌هایی که برگزار کرده‌ام مثل «اسلام و حقوق بشر»، «فلسفه اخلاق تطبیقی» و «اسلام و مدرنیته» جملگی ذیل علوم انسانی قرار می‌گیرند. اما سخنی که جناب جوادی آملی گفته‌اند بر هیچیک از این موارد تطبیق نمی‌کند. اگر بخواهم صادقانه بگویم برخی از این سخن از عدم اطلاع و آشنایی گوینده با دیسپلین‌های مختلف علوم انسانی معاصر پرده بر می‌گیرد. فرض کنید در دیسپلین اسلام‌شناسی، آثار اسلام‌شناسان و اسلام‌پژوهان متعددی به بحث گذاشته می‌شود، شخصاً آثار برخی از آنها را درس داده‌ام، نظیر عبدالله النعیم و یا لیل احمد که در باب فمینیسم و نسبت آن با سنت اسلامی کارهای مهمی انجام داده‌است. آثار فراوانی در حوزه‌های اسلام‌شناسی، تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و فلسفه در دهه‌های اخیر منتشر شده؛ آنها را اینچنین صورتبندی کردن و راجع به آنها حکم کلی صادر کردن و همه را به یک چوب راندن موجه و رهگشا نیست. همان‌طور که پیشتر هم در این مصاحبه آوردم، اگر «بایدی» که طرح می‌شود، «باید» روش‌شناختی و معرفت‌شناختی است، بسیار خوب! این گوی و این میدان. دوستان بیانند و علمی که با مبانی و مبادی دیگری از انسان سروکار دارد، انسانی که به مبدأ و معاد متصل است در افکنند؛ کسی که جلوی ایشان را نگرفته. آن وقت می‌پذیریم که علوم انسانی جدیدی سر برآورده است.

تحلیل‌تان از مسیر گروه دوم چیست؟

سخنان این گروه را نیز موجه نمی‌دانم. ملاحظه کنید، شما کسی مثل ادوارد سعید را می‌بینید که یک آکادمیسین تراز اول محسوب می‌شود و کتابی تحت عنوان *Orientalism* نوشت و در آن پاره‌ای از مستشرقین را به درستی نقد کرد که از شرق یک «دیگری» درست کرده‌اند و در مقام تخفیف آن برآمده‌اند و مقولاتی مثل backwardness یا عقب‌افتادگی را به شرقیان نسبت داده‌اند. همان‌طور که در جای دیگری آورده‌ام،^۳ با پاره‌ای از سخنان ادوارد سعید بر سر مهرم و همچنین با برخی از آثاری که درباره colonialism و استعمار تولید شده است؛ اما اینکه بر تمام علوم انسانی حکم یکسان برانیم و تمام آن را با یک چوب بزیم، به نظرم ناموجه است؛ چرا که نکات آموختنی و قابل استفاده بسیار می‌توان در علوم انسانی موجود سراغ گرفت.

می‌دانید که سودای تحول در علوم انسانی در گذشته هم سوابقی داشته است. منهای تلاشی که با انقلاب فرهنگی در این حوزه صورت گرفت، کشورهای کمونیستی و جهان سومی هم چنین برنامه‌هایی داشته‌اند. آیا اطلاعی دارید از اینکه پروژه‌های مشابه به کجا رسیده‌اند؟

در مورد اتحاد جماهیر شوروی سابق می‌دانم که اتفاقاتی از این دست رخ داد و سودهایی در سر پروراندند شد تا علوم انسانی جدیدی شکل بگیرد؛ اما منتج به نتایج کامیاب و رهگشایی نشد. پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی تا جایی که می‌دانم علوم انسانی در روسیه و دیگر کشورهای استقلال یافته کم و بیش بر همان سیاقی است که در مغرب زمین تدریس می‌شود. در کشورهای کمونیستی بلوک شرق نیز آن پروژه به جایی نرسید و فرو نهاده شد؛ چرا که ناکارآمد و ناکام بود.

می‌دانید که شورایی زیر نظر شورای عالی انقلاب فرهنگی و به ریاست آقای حداد عادل به نام «شورای تحول و ارتقاء علوم انسانی» تشکیل شده که مأموریت اسلامی‌سازی سرفصل‌ها، کتب و رشته‌های علوم انسانی در دانشگاه‌ها را

۳. نگاه کنید به مصاحبه تحت عنوان "بازخوانی لیبرالیسم ایرانی" در لینک زیر:

برعهده دارد. به عنوان يك پژوهشگر و استاد علوم انسانی اگر بخواهید يك توصیه به اعضای این شورا بدهید، این توصیه چه خواهد بود؟

می توانم صمیمانه پیشنهاد کنم که به تاریخچه علوم انسانی در مغرب زمین و دیگر کشورها نظر کنند. خیلی از کسانی که در دیسپلین های مختلف علوم انسانی فعالیت کرده، دغدغه های عمیق انسانی، اجتماعی و اخلاقی داشته و با انگیزه اعتلا بخشی به آگاهی بشری کار کرده اند. چنانکه در می یابم، به عنوان يك آکادمیسین، بنا کردن علم انسانی جدیدی که به لحاظ موضوع، روش و غایت بالمره متفاوت باشد، بسیار بسیار سخت است. تصور می کنم اگر از تجربه زیسته بشر درس بگیریم، به نتایج خوبی خواهیم رسید و در پی اختراع دوباره چرخ نخواهیم رفت. خیلی از این راهها را دیگران هم رفته اند، خیلی از این سوداها را دیگران هم در سر داشته اند. واقعا بینیم آنها چقدر در اینکه سرشت و ماهیت علوم انسانی را تغییر بدهند، کامیاب بوده اند.

خوب است قائلان به «علوم انسانی اسلامی»، توضیح دهند که مرادشان از علوم انسانی چیست و کدام يك از شقوق چهارگانه ای را که ذکر آن رفت، مد نظر دارند. پس از آن می توان در این باب اتخاذ موضع کرد.

به عنوان پرسش آخر، اگر فرض کنیم پنج سال دیگر به تعبیر شما دیسپلینی به عنوان علوم انسانی اسلامی ارائه بشود، آیا می توانید می توانید حدس بزنید، چیزی که ارائه می شود چه شمایی خواهد داشت؟

اول اینکه پنج سال زمان کوتاهی است برای سربر آوردن يك دیسپلین و علم جدید. ثانيا، چنانکه به تفصیل در این گفتگو توضیح دادم، شخصا از آنچه قرار است ایجاد شود، تصور و تلقی روشنی ندارم. اگر روزی محصولی از آنچه ادعا می شود بیرون آید و تولید گردد، آن زمان می توان به این سوال پاسخ دقیقی داد.