

## رابطه علم و فرهنگ، زیرساخت نظری تمدن اسلامی

عباس جهانبخش

پژوهشگر دوره دکتری معماری اسلامی، دانشگاه هنر. اصفهان. ایران.

a.jahnbakhsh@gmail.com

حسن شیخ العراقین زاده

پژوهشگر گروه منطق و روش‌شناسی فرهنگستان علوم اسلامی. قم. ایران.

Hasan.karbala@chmail.ir

### چکیده

تعاریف پوزیتیویستی از علم، رابطه فرهنگ و علم را یک رابطه بیرونی تعریف کرده و علم را از تأثرات فرهنگی مبرا می‌دانستند؛ اما تحقیقات و تأملات متعددی که در زمینه جامعه‌شناسی و فلسفه علم انجام شده نشان‌دهنده حضور مؤثر فرهنگ در محتوای علوم، حتی در علوم فنی و دقیقه است. پارادایم‌های پست‌مدرن با پذیرش چنین تأثیری، علم را اساساً مقوله‌ای فرهنگی دانسته و رابطه علم و فرهنگ را به‌گونه‌ای تشریح می‌کنند که منجر به نسبیت مطلق معرفتی و تولید جبری علم تحت فرهنگ می‌شود. مقاله پیش رو نشان داده است که براساس هر دو پارادایم، تلاش برای نیل به علم دینی به‌عنوان ابزار ساخت تمدن اسلامی

بی‌معناست. از سوی دیگر، برخی نحله‌های فکری نیل به علم دینی را منوط به تحقق عالم و جامعه اسلامی دانسته و دستیابی به علم دینی به‌عنوان ابزار تحقق تمدن اسلامی را به دلیل دوران غلبه مدرنیته غیرممکن می‌دانند؛ اما براساس فلسفه نظام ولایت، تأثیر فرهنگ بر علم برخلاف نگاه اثباتی، پذیرفته می‌شود و برخلاف پارادایم پست‌مدرن، دارای معیار تشخیص فرهنگ حق از باطل است؛ بر این اساس، تولید علم، فرایندی تاریخی و امری اجتماعی است که تحت نظام‌های ولایت تاریخی اجتماعی، محتوایی متفاوت می‌یابد. در چنین زمینه‌ای می‌توان علوم دینی (اسلامی) را علومی دانست که تحت‌تأثیر فرهنگ اسلامی شکل گرفته‌اند و جامعه را از وضع موجود به سمت وضع مطلوب (که اسلامی‌تر است) منتقل کرده و منجر به تحقق تمدن اسلامی می‌شوند. با چنین تعریفی، زمینه طرح این سؤال مطرح می‌شود که علمی که خود به میزانی تحت‌تأثیر فرهنگ اجتماعی التقاطی شکل گرفته چگونه می‌تواند محیط حاکم بر خود را اسلامی‌تر کند؟ و مکانیسم تأثیر علم بر روی فرهنگ اجتماعی چیست؟ مقاله حاضر با روش اسنادی و استدلال منطقی و در چهارچوب فلسفه نظام ولایت به بررسی تطبیقی پارادایم‌های رایج در زمینه رابطه علم و فرهنگ پرداخته و درنهایت، توضیحی فرایندی از نحوه تأثیر و تأثر این دو ارائه داده است.

**کلیدواژه‌ها:** رابطه علم و فرهنگ، علم دینی، تمدن اسلامی.

#### مقدمه

رابطه فرهنگ و علم از نکات کلیدی در توصیف ماهیت تمدن اسلامی است. پذیرش و یا عدم پذیرش تأثیرگذاری فرهنگ بر علم، موجب می‌شود که معنای تمدن اسلامی دستخوش تغییر شود. اگر فرهنگ (به‌عنوان محمل جریان ارزش‌ها) بر علم تأثیر نگذارد، علم به‌عنوان امری ذاتی که در همه جوامع کیفیت یکسان دارد، تعریف می‌شود و درنتیجه، تمدنی که بر مبنای این علم ایجاد می‌شود را نمی‌توان متصف به اسلامی و غیراسلامی کرد؛ بلکه عامل اسلامیت و غیراسلامیت تمدن، امری دیگر خواهد بود؛ اما

اگر فرهنگ بر علم تأثیرگذار باشد، علم و به تبع آن، تمدن از این منظر، به اسلامی و غیراسلامی قابل تقسیم خواهد بود.

قبل از بررسی نسبت بین علم و فرهنگ لازم است این دو مفهوم تعریف شوند: «فرهنگ، مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ای از شیوه‌های تفکر، احساس و عمل است که کم و بیش مشخص است و توسط تعداد زیادی افراد فراگرفته می‌شود و بین آن‌ها مشترک است و به دو شیوه عینی و متمایز به کار گرفته می‌شود تا این اشخاص را به یک جمع خاص و متمایز مبدل کند» (روشه، ۱۳۶۷: ص ۱۲۳). فرهنگ به پذیرش‌های هنجاریافته در جامعه معنا می‌شود. هنجار به اموری گفته می‌شود که مبدأ ارزش‌گذاری در جامعه واقع شود؛ به گونه‌ای که مخالفت با آن امری ناپسند و مورد کراهت و نفرت جامعه قلمداد می‌شود (پیروزمند، ۱۳۹۲: ص ۱۴۷) و به تعبیر دیگر، فرهنگ قاعده‌مندی اجتماعی حاکم بر یک جامعه است که تابع نظام حساسیت‌های جامعه شکل گرفته است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۱ الف) به همین دلیل، فرهنگ محمل جریان ارزش‌های جامعه است و می‌توان از فرهنگ اسلامی و غیراسلامی در جوامع سخن گفت.

تعاریف مختلف و متنوعی از فرهنگ ارائه شده است؛ اما می‌توان تعاریف یادشده را واجد نوعی اجماع نسبی بین صاحب‌نظران دانست. در مقدمه مقاله برای تعریف علم تلاش می‌شود تا به قدر متیقنی از ویژگی‌های علم یا معرفت اکتفا شود:

از ویژگی‌های علم یا معرفت، اطمینان (یا ظن قوی) به این است که پدیده‌ای واقعیت دارد و دارای خصوصیات ویژه است (برگر، ۱۹۶۷: ص ۲) که موضوع معرفت قرار گرفته است. منظور از واقعیت در این توضیح، هر چیزی است که بقای آن صرفاً به اراده فاعل شناسا وابسته نیست.

ویژگی دوم علم، اذعان به نوعی رابطه، هماهنگی و قاعده‌مندی بین واقعیات یادشده است. بدون قاعده‌مندی هر اثری را می‌توان از هر علتی انتظار داشت و هر پدیده‌ای در هر لحظه ممکن است ویژگی متفاوتی داشته باشد و شرط پیدایش علم وجود نخواهد داشت. منظور از علم در این مقاله معرفت نظام‌مند جمعی (دیسپلین) بشری است. به این معنا، علم دارای امکان خطا و رشد است. برخلاف معانی دیگری از علم که علم الهی و علم معصوم را هم شامل شده و طبعاً نمی‌تواند خطاپذیر باشد و هر شناخت غیرمطابق با علم الهی را نیز تحت‌عنوان جهل از دامنه تعریف خارج می‌کند.

برای علم ویژگی‌های دیگری نیز می‌توان برشمرد که خاص هر نحله فکری خواهد بود؛ اما دقت فلسفی و براساس یک مکتب خاص در تعریف مفهوم علم، در نقش یک پیش‌فرض عمل کرده و حکم رابطه‌اش با فرهنگ از قبل مشخص می‌شود. در نتیجه، امکان تفاهم حول آن کاهش می‌یابد. به نظر می‌رسد می‌توان دو ویژگی نخست را انکارناپذیر و مشترک بین نگرش‌های گوناگون دانست؛ زیرا کسی که درصدد انکار آن‌ها باشد باید از خود این دو ویژگی استفاده کند.

### رایج‌ترین تحلیل‌ها از رابطه علم و فرهنگ

رابطه و نسبت علم و فرهنگ در رویکردهای زیر به‌نحو متفاوتی تبیین شده و در نتیجه معنای تفصیلی متفاوتی را نیز پدید می‌آورد که در ادامه خواهند آمد.

#### تحلیل رابطه علم و فرهنگ در رویکرد اثباتی (پوزیتیویستی)

نزد اثبات‌گرایان، علم عبارت است از معرفتی که صحت آن به‌وسیله شواهد تجربی، تحصیل (اثبات) شده است. این معرفت محصل (اثبات‌شده‌ای) نه می‌تواند و نه شایسته است که تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی همچون فرهنگ قرار بگیرد و در طول تاریخ نیز انباشت حقایق بی‌زمان موجب پیشرفت علم می‌شود (لاکاتوش، ۱۹۷۰: ص ۱۹۷۰). این رویکرد به‌خصوص در حلقه وین به اوج می‌رسد. پوزیتیویست‌های منطقی، با بی‌معنا دانستن عناصر فرهنگی، به‌ویژه گزاره‌های متافیزیکی، به دنبال زبانی برای علم بودند که از کژتابی‌های زبان عرفی به دور بوده و دامن علم را از نفوذ فرهنگ مبرا دارد. کارناپ در این زمینه می‌نویسد: «جای تأسف است که زبان ما دارای چنین ابهامی است که منشأ بسیاری از سوءتفاهمات است» (کارناپ، ۱۳۷۸: ص ۱۸). ابتدای دستگاه علمی صرفاً بر شواهد تجربی دارای نقص‌های منطقی بود که خود نظریه‌پردازان حلقه وین نیز به برخی از این نقص‌ها اشاره کرده بودند: «اگر خوب فکر کنیم می‌بینیم که قوی‌بنیادترین قوانین فیزیک فقط براساس تعداد محدودی مشاهدات تدوین شده است. همیشه این امکان وجود دارد که فردا موردی متناقض آن کشف شود. به‌هیچ‌وجه ممکن نیست که به تحقق کامل یک قانون نائل شویم؛ درواقع، اگر منظورمان از واژه تحقق برقراری

قاطعانه حقیقت است، نباید سخنی به میان آورد، بلکه باید تنها به استعمال واژه «تأیید» اکتفا کرد. جالب اینجاست که اگرچه هیچ راهی برای اثبات تحقق قانونی وجود ندارد، اثبات سقم آن کار بسیار ساده‌ای است. تنها کافی است که یک مورد متناقض قانون را کشف کنیم. البته دانستن یک مورد متناقض، خود می‌تواند مورد شک باشد. ممکن است در مشاهده خطایی داشته یا به نحوی فریب خورده باشیم... پس چطور می‌توان به تأیید یک قانون رسید؟ اگر موارد مثبت بسیار زیادی را مشاهده کنیم ولی مورد نقض پیدا نشود، آنگاه قانون قویاً تأیید می‌شود. اینکه قدرت این تأیید چقدر است و آیا می‌تواند به شکل یک عدد بیان شود، هنوز در فلسفه علم سؤالی است مجادله‌آمیز» (کارناپ، ۱۳۷۸: ص ۴۴).

آن‌ها تأثیر منطقی آن بر دستگاه علمی‌شان را کم‌اهمیت انگاشته و یا آن را قابل برطرف کردن می‌دانستند: «در اینجا فقط می‌خواهیم این نکته را روشن کنیم که اولین اقدام در تأیید یک قانون، آزمایش کردن موارد مثبت و منفی آن است».

پیگیری همین نقص‌ها از سوی سایر محققان به‌ویژه پوپر بود که موجب افول نگاه‌های اثباتی در فلسفه علم شد: «پوزیتیویست‌ها در گیرودار نابودسازی متافیزیک، علوم تجربی را هم به ورطه نابودی انداختند. قبول معیار معنی‌داری ویتگنشتاین ایجاب می‌کند که آن قوانین طبیعی را هم که اینشتین جستجوی‌شان را شریف‌ترین رسالت فیزیک‌دان می‌دانست، بی‌معنی اعلام کنیم؛ چراکه این قوانین طبیعی را نیز نمی‌توان گزاره‌های اصیل یا حقیقی دانست. حکم معنی‌داری پوزیتیویستی که مبتنی بر هیچ دلیلی هم نیست، معیاری است که منطق استقرایی برای تمییز علم از غیر علم، لاجرم به آن متشبث می‌شود ... درحالی‌که استنتاج نظریه‌ها از گزاره‌های شخصی که "به اثبات تجربی رسیده‌اند" منطقیاً محال است» (پوپر، ۱۳۸۸: ۵۵)؛ چراکه بر گزاره‌ها یا پیش‌فرض‌هایی نظیر اصل علیت یا یکنواختی عالم یا «الاتفاقی لا یکون دائمیا ولا اکثریا» مبتنی است که خود قابل اثبات تجربی نبوده و در نتیجه، از دید آن‌ها باید بی‌معنی محسوب شوند. هرچند پوپر به این نقص منطقی-فلسفی در آرای پوزیتیویست‌ها اشاره کرد و تلاش کرد با طرح نظریه ابطال‌پذیری به جای اثبات‌پذیری آن را جبران کند؛ اما لاکاتوش با بسط این واقعیت که حتی شواهد مخالف نیز به‌راحتی موجب ابطال یک فرضیه علمی نمی‌شوند، مفهوم

برنامه‌های پژوهشی را جایگزین مفاهیم انباشت تدریجی علم و ابطال‌گرایی کرد (لاکاتوش، ۱۹۶۸ الف و ۱۹۶۸ ب).

ضربه قوی‌تر به نگاه اثبات‌گرایی، عدم توجه به شواهد تاریخ علم در کتاب تأثیرگذار کوهن، *ساختار انقلاب‌های علمی* ارائه شد. وی با تحلیل تاریخی عملکرد دانشمندان، زمینه را برای پیدایش پارادایم‌های نسبی‌گرا آماده کرد (کوهن، ۱۹۶۲ و ۱۹۶۵). تحلیل رابطه علم و فرهنگ در نگاه اثبات‌گرایی را به‌طور خلاصه می‌توان به شرح زیر ذکر کرد:

همه فرهنگ‌ها دارای مجموعه‌ای از نگاه‌های ارزشی، آرمان‌ها، حب و بغض‌ها و مفاهیمی هستند که دارای قابلیت تأیید تجربی نیستند؛ اما چون علم در نگاه پوزیتیویستی به دور از این عناصر دانسته و خواسته شده است؛ بنابراین، ارتباط علم با فرهنگ، یک ارتباط بیرونی خواهد بود. در این رویکرد فرض می‌شود که علم از فرهنگ تأثیر نمی‌پذیرد؛ بلکه این فرهنگ است که از علم متأثر می‌شود. ولی یک فرهنگ ممکن است آغوش خود را بر روی تمامی یا بخشی از علم بگشاید و از کاربردهای آن بهره‌مند شود و یا کلاً از ورود یافته علمی به فرهنگ خود جلوگیری کند؛ اما رابطه این دو همواره «بیرونی» باقی می‌ماند: «تأثیرات فرهنگ بر علم و تأثیرات علم بر بخش‌هایی از فرهنگ که غیر از علم است همواره بیرونی است؛ به این معنا که علم، هویت و شکل خود را همواره حفظ می‌کند و معارف غیرعلمی درونی فرهنگ نیز هرگز هویتی علمی پیدا نمی‌کنند» (پارسانیا، ۱۳۸۷: ص ۵۸).

با این توصیف در دیدگاه اثبات‌گرایی، ارزش‌های دینی به‌عنوان امری غیر قابل تأیید تجربی، امکان حضور در محتوای علم را ندارند. همچنین، چنانچه از این ارزش‌ها به‌عنوان فرهنگ یاد شود نیز نسبت بیرونی با علم می‌یابند و بنابراین، نمی‌توانند بر محتوای علم تأثیرگذار باشند. در نتیجه نمی‌توان از مفهوم علم دینی دفاع کرد و تنها می‌توان از علم به‌عنوان امری جهان‌شمول که دینی‌بردار نیست و متأثر از ارزش‌ها نمی‌شود، سخن گفت.

### تحلیل‌های پست‌مدرن از رابطه علم و فرهنگ

ریشه تاریخی نسبی‌گرایی به جمله معروف پروتاگوراس که «انسان معیار همه‌چیز

است» نسبت داده شده است. به این معنا که علم، معیار حقانیت فرازمانی و مطلق نداشته و فقط با داوری انسان‌هاست که اعتبار می‌یابد. نسبی‌گرایی، علی‌رغم این تاریخ طولانی، در دوارن روشنگری و با سلطهٔ عینیت‌گرایی و اثبات‌گرایی، از سوی جامعه طرد شده بود؛ اما در قرن بیستم، شاهد آغاز گسترش مجدد این موضع هستیم. از پیشگامان این موضع می‌توان به شلر (۱۹۳۷-۱۸۶۴) اشاره کرد که اعتقاد داشت روش و محتوای علم، محصول ذهن تفکر انسان است و نمی‌توان طبق تصور اثبات‌گرایان، معیار حقیقی و واقعی برای علم، در جهان بیرونی یافت. از نظر دیلتای نیز انسان‌ها در شبکه‌های معنایی که خود تنیده‌اند، زندگی می‌کنند؛ اما یکی از مؤثرترین ضربه‌ها به نگاه‌های اثبات‌گرایی به‌وسیلهٔ کوهن و کتاب *ساختار/انقلاب‌های علمی* (۱۹۶۲) وی زده شد. کوهن بیان می‌دارد که هیچ معیاری بالاتر از موافقت جامعهٔ علمی وجود ندارد؛ از این رو، برتری نظریه بر نظریهٔ دیگر با توجه به خاستگاه فرهنگی و تاریخی جامعه تغییر خواهد کرد (چالمرز ۱۳۹۰: ص ۱۳۰). چنین نگاهی باعث تنزل جایگاه علم در اجتماع شده است، تا جایی که فایرabend رسالت خود را دفاع از جامعه در برابر سلطهٔ علم می‌داند (فایرabend، ۱۹۷۵).

از دیدگاه تفسیری، معنا با فعالیت مؤثر انسان «ساخته» می‌شود نه اینکه «کشف» انفعالی ذهن او باشد. در این نگاه، علم چیزی به‌جز صورت‌های نظم‌یافته و بازتفسیرشدهٔ دانش عامه نیست (محمدپور، ۱۳۸۹: ص ۳۳۸). در تقریری افراطی از ساخت‌انگاری، واقعیت عینی خارج از فعالیت ذهنی انکار شده و واقعیت، حاصل گفتمان (دیسکورس)‌هایی اجتماعی است (خندان و فدایی، ۱۳۸۸: ص ۱۸)؛ از این رو، نسبی‌گرایان منکر وجود حوزه‌ای منحصربه‌فرد به نام علم می‌شوند که ذاتاً از سایر اشکال معرفت برتر باشد. آنچه علم خوانده می‌شود با تصمیمات و انتخاب‌های دانشمندان ساخته شده و برای فهم‌گزینش‌هایی که دانشمندی خاص انجام می‌دهد، باید به دنبال چیزی باشیم که نزد وی دارای ارزش و ارج است و این امر نیازمند پژوهش‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است.

دیدگاه‌های پست‌مدرن، با ایجاد تردید در بعد کاشفیت علم، به‌سوی غلبهٔ اراده بر آگاهی در مقیاس فردی و غلبهٔ فرهنگ بر علم در مقیاس اجتماعی گام برداشته‌اند

(پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۲۸۷). از نگاه اگزیستانسیالیسم، اطلاع عبارت است از «صورت‌بندی یک فهم عملی پیشین از عالم مشترک؛ این پیش‌فهم، ضمنی است و ما آن را به صورت گفتار یا نوشتار بیان می‌کنیم. ما در افعالمان همواره واجد پیش‌فهمیم؛ یعنی از قبل Inform شده‌ایم و زمینه مشترکی از امکان کشف‌نشده برای بودن داریم» (خندان، ۱۳۸۸: ص ۱۶۸). در این رویکرد، علم در درون فرهنگ محاط بوده و از آن تأثیر می‌پذیرد. به تعبیری، علم رنگ هر فرهنگ را خواهد گرفت و علومی که در دل فرهنگ‌ها و پارادایم‌های مختلف شکل گرفته‌اند را نمی‌توان با هم مقایسه کرد.

فیلسوفان پست‌مدرن نظیر فوکو، بوردیا، لیوتار و دریدا به‌رغم اختلافاتی که دارند، در هویت فرهنگی علم اتفاق نظر دارند. براساس این رویکرد، علم، هویتی فرهنگی - تاریخی و تمدنی دارد و فرهنگ به حسب برخی از نیازهای خویش، معرفت علمی را متناسب با دیگر لایه‌های معرفتی خویش پدید می‌آورد. در این نگرش، علم نیز به‌عنوان بخشی از فرهنگ، به‌نوبه خود، بخشی از نیازهای کلی و جزئی فرهنگ را تأمین می‌کند. با این بیان، گرچه بین علم و فرهنگ تعاملی دیالکتیکی و دوسویه برقرار است؛ اما در هر حال، علم جزئی از فرهنگ بوده و متأثر از زمینه غالب بر فرهنگ است (پارسانیا، ۱۳۸۷: ص ۶۱).

### نقد دیدگاه‌های پست‌مدرن از منظر تولید علم دینی

پذیرش دیدگاه پست‌مدرن باعث جبری شدن حرکت و رشد علمی در بستر فرهنگ می‌شود و مفهوم ارزشی بودن علم را نفی می‌کند. انسان به‌عنوان عامل تولید علم، از بستر فرهنگی خود متأثر است و این بستر فرهنگی نوعی جبر محیطی حاکم بر انسان است که تنها انسان می‌تواند دیالکتیک تعاملی با آن (به‌عنوان ماده‌ای در تعامل با ماده دیگر) داشته باشد و به‌عنوان جزئی از این بستر، تحت قوانین حاکم بر سیر تحول فرهنگ عمل کند؛ بنابراین، در پیدایش مفهوم، قوانین حاکم بر حرکت ماده اصل است. یعنی انسان در جریان تکامل و متناسب با مراحل کمال تحت قوانین مادی، درون شرایطی قرار می‌گیرد که پیدایش یک کیفیت خاص ذهنی (معنا) را به‌نحو جبری در او پدید می‌آورد (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۴). جبری شدن هر پدیده‌ای امکان تقسیم آن به



اسلامی و غیراسلامی را منتفی می‌کند؛ چراکه اسلام آوردن به معنای تسلیم اراده ربوبی شدن و فرع بر اختیار داشتن است.

به‌علاوه نسبت مطلق دیدگاه‌های پست‌مدرن منجر به نفی اصل دین به‌عنوان حقیقتی برتر شده و در نتیجه، مفهوم دینی بودن و نبودن علم برابر می‌شود. طبق منطق و فلسفه قدما، فقط اندیشه کلید اندیشه است. در آن منطق معرفت به دو بخش تصور و تصدیق تقسیم شده و هر کدام شامل دو بخش بدیهی و نظری می‌شود. بر این اساس، اندیشه‌های بدیهی کلید اندیشه‌های نظری است و جوهر انسان و تمایز او از سایر حیوانات، همین قوه نطق و کمال او، کسب علم است (یقینی‌پور، ۱۳۹۲: ص ۷۸). همچنان که مولوی در این زمینه می‌گوید:

«ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

بر این اساس، مرجع ضمیر حقیقی در مخاطب با انسان، «اندیشه» است و مابقی بین انسان و حیوان مشترک است (زنجانی، ۱۳۷۵: ص ۷۶).

از آنجاکه معرفت کشف واقع تعریف شده و ذهن نیز قابل یا منعفل دانسته می‌شود نه فعال، سؤال نحوه تأثیر عوامل غیر معرفتی در معرفت خود به خود منحل می‌شود. فیلسوفان مسلمان نقش همه عوامل غیر علمی<sup>۱</sup> در علم را در نقش علل معده می‌دانند؛ از این رو، فرهنگ می‌تواند زمینه‌ساز رشد یا افول علم در یک بستر خاص شود، ولی در کیفیت محتوای علم دخیل نخواهد بود؛ اما با ورود مباحث نسبی‌گرایی از فلسفه غرب، شاهد موضع‌گیری فلاسفه مسلمان و پاسخ به سؤالات مطرح‌شده در این زمینه هستیم.

برخلاف تعریف منطق قدیم از علم، به کرات در تجارب روزانه شاهد بوده‌ایم جنبه‌های غیر معرفتی حیات بشری بر معرفت او تأثیر می‌گذارند و این تأثیر امری است که اجمالاً قابل انکار نیست: «فرض کنید یک نفر در شهر تهران بزرگ شده باشد و یا در شهر دیگری مثل تهران که در آنجا کر و آب جاری فراوان است، حوض‌ها و

۱. هرچند که طبق تحلیل فلسفی، حتی عوامل معرفتی نظیر تعلیم و تعلم نیز فقط علت معده بوده و علت تامه چیزی جز افاضه حضرت حق نخواهد بود.

آب‌انبارها و نهرها هست، همین شخص فقیه باشد و بخواهد در احکام طهارت و نجاست فتوا بدهد. این شخص با سوابق زندگی شخصی خود وقتی که به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند، طوری استنباط می‌کند که خیلی مقرون به احتیاط و لزوم اجتناب از بسیاری چیزها باشد. ولی همین شخص که یک سفر به زیارت خانه خدا می‌رود و وضع طهارت و نجاست و بی‌آبی را در آنجا می‌بیند، نظرش در باب طهارت و نجاست فرق می‌کند؛ یعنی بعد از این مسافرت اگر به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند، آن اخبار و روایات برای او یک مفهوم دیگر دارد. اگر کسی فتوای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آن‌ها در مسائل زندگی توجه کند، می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر داشته است؛ به طوری که فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری» (مطهری، ۱۳۹۰: ص ۱۳۰).

اما مشکل اینجاست که برساخت‌گرایان یک حکم کلی برای تمام معارف بشری صادر کرده و همه را برساخت انسان می‌دانند و هیچ مسلمان معتقدی نمی‌تواند مفاهیمی همچون توحید و معاد را برساخت انسانی بدانند. شهید مطهری ضمن نقد نسبی‌گرایی فرهنگی می‌نویسد: «دربارۀ مواد فرهنگ انسانی نیز به غلط فرض شده که این‌ها مانند ماده‌های بی‌رنگ هستند که شکل و تعیین خاص ندارند ... و اینکه چه رنگ و چه کیفیت و چه شکلی داشته باشند، امری نسبی و وابسته به تاریخ است و تاریخ و فرهنگ هر قوم فلسفه‌ای علمی، مذهبی، اخلاقی، هنری ایجاد می‌کند که مخصوص خود اوست؛ به عبارت دیگر، همچنان که انسان در ذات خود بی‌هویت و بی‌شکل است و فرهنگ او به او هویت و شکل می‌دهد، اصول و مواد اصلی فرهنگ انسانی نیز در ذات خود بی‌شکل و رنگ و بی‌چهره‌اند و تاریخ به آن‌ها هویت و شکل و رنگ و چهره می‌دهد و نقش خاص خود را بر آن‌ها می‌زند. برخی در این نظریه تا آنجا پیش رفته‌اند که این نظریه همان نظریه نسبی بودن فرهنگ انسانی است. ما در اصول فلسفه درباره اطلاق و نسبیت اصول اندیشه بحث کرده‌ایم و ثابت کرده‌ایم آنچه نسبی است علوم و ادراکات اعتباری و عملی است. این ادراکات است که در فرهنگ‌های مختلف

برحسب شرایط مختلف زمانی و مکانی، مختلف است و این ادراکات است که واقعیتی ماورای خود که از آن حکایت کند و معیار حق و باطل و صحیح و غلط بودن آن‌ها باشد، ندارند؛ اما علوم و ادراکات و اندیشه‌های نظری که فلسفه و علوم نظری انسان را می‌سازند، همچون اصول جهان‌بینی مذهب و اصول اولیه اخلاق، اصولی ثابت و مطلق و غیرنسبی می‌باشند...» (مطهری، ۱۳۸۵: ص ۶۱)؛ بنابراین، پذیرش دیدگاه پست‌مدرن در رابطه علم و فرهنگ منجر به نفی ارزش‌ها می‌شود و در نتیجه، معنی دینی بودن علم زیر سؤال می‌رود.

فلاسفه مسلمان برای مقابله با این دیدگاه به صورت‌بندی‌ای از معرفت نیاز دارند که مرز بین معارف برساختی و غیربرساختی را مشخص کند. علامه طباطبایی مبحث اعتباریات را در پاسخ به همین نقش فعال انسان در برساخت معرفت مطرح کرده است؛ اما این مبحث از سوی شاگردان وی همچون آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی پذیرفته نشد؛ چراکه اگر اعتباریات و به تعبیری، «باید»ها نسبی فرض شوند و اطلاق و غیربرساختی بودن فقط به «هست»ها محدود شود، آنگاه فقه و اخلاق که اساساً با «باید»ها سروکار دارند نیز نسبی و فرهنگی خواهند شد و طبیعی است که فقیهان با چنین تعبیری موافق نخواهند بود (سوزنچی، ۱۳۹۵).

شهید مطهری، به‌عنوان یک استثنا از میان شاگردان علامه طباطبایی، با پذیرش نظر ایشان، مشکل نسبی شدن فقه و اخلاق را با در نظر گرفتن فطرت به‌عنوان پایگاه ثابت برای گرایش‌ها و اعتبارات انسانی حل می‌کند: «انسان به حکم نوعیت خاص خود، ولو بالقوه، شخصیت معین و راه و مقصد معین دارد که قائم به فطرت خدایی اوست و خود واقعی او را آن فطرت تعیین می‌کند. مسخ شدن و نشدن انسان را با ملاک‌های فطری و نوعی انسان می‌توان سنجید نه با ملاک‌های تاریخی. هر تعلیم و هر فرهنگ که با فطرت انسانی انسان سازگار باشد و پرورش‌دهنده آن باشد، آن فرهنگ اصیل است؛ هر چند اولین فرهنگی نباشد که شرایط تاریخ به او تحمیل کرده است و هر فرهنگ که با فطرت انسانی انسان ناسازگار باشد، بیگانه با اوست و نوعی مسخ و تغییر هویت واقعی او و تبدیل خود به ناخود است؛ هر چند زاده تاریخ ملی او باشد. مثلاً اندیشه ثنویت و تقدیس آتش، مسخ انسانیت ایرانی است، هر چند زاده تاریخ او شمرده شود؛

اما توحید و یگانه‌پرستی و طرد پرستش هرچه غیر خداست، بازگشت او به هویت واقعی انسانی اوست، ولو زاده مرز و بوم خود او نباشد» (مطهری، همان).

پارسانیا در برخی آثار خود، ساحت علم را مبرا از فرهنگ دانسته و آن را محیط بر فرهنگ ذکر کرده بود: «اگر علم درون فرهنگ باشد، معیار صحتی برای سنجش و قضاوت بین فرهنگ حق و فرهنگ باطل وجود نخواهد داشت؛ لذا این فرهنگ است که در دل علم قرار دارد» (پارسانیا، ۱۳۸۷: ص ۶۲). اما در نظریه‌های متأخرتر خود، با تفکیک بین مراتب و ساحت‌های مختلف علم، تبیین بهتری از معرفت‌های برساختی ارائه داده است. وی برای نظریه علمی سه مرتبه و به عبارتی، سه جهان ذکر می‌کند: «مرتبه نخست، مرتبه ذات و حقیقت این صور است که از آن با عنوان نفس‌الامر آن‌ها یاد می‌شود. زیرا مراد از نفس‌الامر، امر و یا شیء در نفس و ذات خود است. صور حقایق علمی، صرف‌نظر از آگاهی انسان‌ها، روابط، مناسبات و احکامی دارند که مربوط به زمان و مکان خاصی نیست.

در مرتبه دوم، افراد انسانی با دیالکتیک، گفت‌وگو، تفکر، تمرین و بالأخره با حرکت و سلوک جوهری خود، به آن معانی راه می‌برند و براساس اتحاد عالم و معلوم با آن‌ها متحد می‌شوند. صور علمی پس از اتحاد با افراد، بدون آنکه موطن و جایگاه نخست خود و احکام آن را ازدست بدهند، در مرتبه و جایگاه دوم یعنی در عرصه ذهن و اندیشه و به دنبال آن به دلیل وحدتی که فرد با عمل و اراده خود دارد، در عرصه عمل و رفتار انسان قرار می‌گیرند.

در مرتبه سوم، معانی و صور علمی به وساطت افراد انسانی به عرصه زندگی مشترک آدمیان وارد شده و هویت بین‌الذهانی و عمومی پیدا می‌کند. معانی در این مقام از زاویه ذهن و گوشه رفتار فرد خارج شده و به متن زندگی و رفتار اجتماعی وارد می‌شوند و باورها، عادت‌ها و نهادها و کنش‌های اجتماعی را تسخیر می‌کنند. این مرتبه، مرتبه فرهنگ است. فرهنگ درحقیقت صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است... زندگی انسان و به دنبال آن، جهان اجتماعی به وساطت آگاهی، اراده و اختیار انسان، تحقق پیدا می‌کند. هیچ فردی نیازهای شخصی خود را بدون آگاهی از آن‌ها و بدون عزم و اراده تأمین نمی‌کند. تداوم

زندگی فردی به آگاهی شخصی و تداوم حیات و زندگی اجتماعی به آگاهی و معرفت مشترک و فرهنگ است» (پارسانیا، ۱۳۹۱: صص ۱۲۷-۱۲۵).

در فلسفه نظام ولایت چنین نگاهی در تبیین خود فرهنگ صورت پذیرفته و فرهنگ نیز در مراتب و ساحتهای مختلف بررسی شده است و از این منظر رابطه علم و فرهنگ بررسی شده است. در بخش بعد، پس از ذکر مقدماتی، این دیدگاه توضیح داده خواهد شد؛ ولی قبل از آن، به اختصار فلسفه نظام ولایت معرفی می‌شود.

مفهوم ولایت در عبارت فلسفه نظام ولایت به معنای سرپرستی است؛ سرپرستی با هدف به رشد رساندن کسی انجام می‌شود که تحت سرپرستی بوده و برای او رشدی فرض شده است؛ بنابراین، سرپرستی بدون فرض ارتباط قابل تصور نبوده و سرپرستی به صورت غیر نظام‌مند در اینجا موضوع بحث نیست.

نظام ولایت در بزرگ‌ترین و عام‌ترین شکل خود، سه مرتبه از سرپرستی را در یک نظام مشاهده می‌کند:

۱. سرپرستی خداوند متعال که ربوبیت مطلقه الهی است و به آن سرپرستی تکوینی و سرپرستی در شدن هستی گفته می‌شود.

۲. سرپرستی انبیا و ائمه طاهرين که ولایت تاریخی را دارند و مراحل شدن تکامل انسان را در دنیا سرپرستی می‌کنند. علاوه بر اینکه از پایگاه تکوین مجرای رسیدن مواهب الهی به بخش تحت سرپرستی هستند، خود نیز اسمای فاعلی حضرت حق در جریان ربوبیت حضرت حق نسبت به انسان هستند؛ علاوه بر این، به وسیله آوردن شرع، قوانین حاکم بر جریان رشد را تبیین کرده و سرپرستی تاریخی را به عهده دارند.

۳. مرحله سوم، سرپرستی اجتماعی است که ولی فقیه در عین آنکه از طریق فقاہت (فقاہت تکاملی) در اصول اعتقادات، فروع اعتقادات و اجرا از راه به کارگیری عقل و رشد عقلانیت در فهم دین (نسبیت الهی در فهم دین)، واسطه بین جامعه غیرمتخصص مذهبی با دین (یعنی با ولایت تاریخی) محسوب می‌شود؛ از طرف دیگر، خود نیز با پرورش مذهبی مجرای موضع‌گیری متناسب با جریان ولایت الهی است. یعنی علماً و عملاً حلقه ارتباط بین ولایت تاریخی و ولایت اجتماعی است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹ب). اگرچه ولایت تکوینی و تاریخی در عالم جاری و ساری است، ولی در

سطح ولایت اجتماعی، قدرت اختیار انسانی می‌تواند نظام‌های ولایت اجتماعی را در طیف‌های مختلف از اشتداد در ناسازگاری تا سازگاری با ولایت تاریخی و تکوینی ایجاد کند و توسعه دهد و بزرگ‌ترین و مستمرترین درگیری بشری در طول تاریخ، درگیری بین نظام‌های ولایت اجتماعی متخاصم بوده و خواهد بود.

با توجه به توصیف یادشده، فلسفه نظام ولایت ابزار مفهومی تکامل نظام ولایت اجتماعی متناسب با ولایت تاریخی و تکوینی را در اختیار انسان قرار می‌دهد؛ به عبارت دیگر، منطق تکامل تمدن دین محور و وسیله تبیین تحول سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بر محور تکامل دینی است؛ شالوده‌ای است که «تکامل حجیت در فهم دین، اسلامیت در فهم کاربردی دانشگاه و جریان اسلام در فهم اجرایی دولت» (به‌عنوان سه بستر تولید اطلاعات) را هماهنگ کرده و بر این اساس، جریان توسعه نیاز و ارضا در جامعه را در جهت دینی رقم می‌زند (همان).

### تحلیل رابطه علم و فرهنگ از منظر فلسفه نظام ولایت

در نگاه فلسفه نظام ولایت، فهم براساس ولایت و تولی پیدا می‌شود و به لحاظ هستی‌شناسی، هیچ‌کس جزیره‌ای «فهم» نمی‌کند و یا در دستگاه حق می‌فهمد یا در دستگاه باطل. انسان حتی هنگامی که به پندار خود به‌تنهایی و در خلوت فکر می‌کند، در یکی از این دو جریان و یا التقاطی از آن دو فهم می‌کند و هرکدام از این دو جریان، زبان و فرهنگ و تاریخ متناسبی داشته و در بسط و توسعه آن امداد می‌شوند<sup>۱</sup> (میرباقری، ۱۳۹۵). همان‌طور که ذکر شد، شهید مطهری برای مهار تأثیر فرهنگ، به فطرت متوسل شد. به تعبیری، ابزاری که به‌وسیله آن می‌توانیم فهم خود را (در حوزه‌هایی که می‌تواند تحت تأثیر فرهنگ قرار بگیرد) پالایش کرده و فهم صحیح‌تر را

۱. علاوه بر تأثیر غیرمستقیم جریان ولایت از طریق زبان و فرهنگ و تاریخ، در روایات عنوان شده است که انسان دو گوش باطنی دارد که در یکی ملک می‌دمد و در یکی شیطان. امام صادق علیه السلام فرمودند: «مؤمنی نیست جز آنکه قلبش از درون دو گوش دارد: ۱. گوش‌ی که وسواس خناس در آن دمد؛ ۲. گوش‌ی که فرشته در آن دمد، و خدا مؤمن را به سبب فرشته تقویت کند و همین است گفتار خدای تعالی». در آیه ۲۲ سوره مجادله آمده است: «آن‌ها را به‌وسیله روحی از جانب خود تقویت کرده است» (اصول الکافی / ترجمه مصطفوی، ج ۳: ص ۳۶۹).

انتخاب کنیم، فطرت است. فلاسفه دیگری نیز برای این منظور به «عقل» پناه می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۸۷). فلاسفه غربی غیرنسبی‌گرا نیز برای در امان ماندن از آسیب نسبی‌گرایی به طبیعت و تکوین عالم پناه می‌برند. به‌عنوان مثال، چالمرز با پذیرش تأثیر فرهنگ بر علم چنین نتیجه می‌گیرد: «درعین حال که برخلاف تصور تجربه‌گرایان افراطی، نتایج علمی به‌مثابه نتیجه مواجهه‌ای رودرو با جهان فیزیکی، توسط جهان فیزیکی متعین نمی‌شوند؛ اما آزمایش‌ها با این هدف طراحی می‌شوند که به جهان فیزیکی امکان دهند تا نقشی حیاتی در قبول یا رد این نتایج ایفا کند... روش‌ها و استانداردهای علم از لحاظ تاریخی محصولاتی اجتماعی و در معرض تغییرند؛ اما تلاش می‌کنم آن قسم از نتایج نسبی‌گرایانه افراطی را که ممکن است از این نکات گرفته شوند با نشان دادن این امر که چگونه می‌توان این تغییرات را برحسب هدف علم درک کرد، خنثی کنم» (چالمرز، ۱۳۹۵: ص ۱۱۱).

موضع چالمرز را می‌توان جست‌وجویی برای یافتن نقطه تعادلی بین نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی پوزیتیویستی دانست. فلسفه نظام ولایت نیز هر دو این سرطیف (مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی مطلق) را رد می‌کند؛ ولی معاذ و پناه اصلی را عقل مستقل بشری یا طبیعت نمی‌داند. از نگاه مختار، معاذ و پناهی بالاتر از خدای متعال و تحت سرپرستی فرهنگ وحی و انبیا و اولیا قرار گرفتن وجود ندارد و عقل نیز با قرار گرفتن تحت چنین سرپرستی می‌تواند راه رشد را طی کند. هرچند عقل عامل شناخت واقعیت عینی است و این شناخت تناسب با واقعیت عینی دارد؛ اما عقل به‌تنهایی و مستقلاً نمی‌تواند به شناخت پردازد و انسان برای عمل تعقل، نیاز به منبع انرژی و حرکتی خارج از عقل دارد. رنگ و تأثیر این منبع همواره با عقل همراه خواهد بود و هرچند عقل بر «واقعیت عینی» پرتوافشانی می‌کند، متأثر از آن منبع و بستر، واقعیت را با کیفیت متفاوتی بازنمایی می‌کند؛ بنابراین، محقق و نظریه‌پرداز می‌تواند با ایجاد و انتخاب بسترهای متفاوت، به‌وسیله ابزارهای ذهنی و عینی تحت ولایت عوامل مختلف قرار گرفته و در نتیجه، فهم‌های گوناگونی برای وی پدید آید.

از نگاه فلسفه نظام ولایت، دو جریان اصلی ولایت خدای متعال و ولایت طاغوت در عالم برقرار است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا

أُولِيَاءُ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵۷) و افراد و جوامع با پیوستن به این دو جریان، دو نوع نظام عقلانیت را انتخاب و گسترش می دهند.

سؤال قابل در طرح در برابر دیدگاه یادشده این است که اگر فهم تحت نظام‌های ولایت متفاوت شکل می گیرد، فهم و قضاوت در مورد حقانیت خود این نظام‌ها چگونه شکل می پذیرد؟ اگر اختیار انسان در فهم مطلق شود و هرگونه که اختیار کرد بستر فهم شکل گیرد، نسبت مطلق حاکم خواهد شد و در نتیجه، امکان تفاهم از میان می رود و معیار حقانیت منتفی و به نسبت مطلق منتهی می شود. ولی اگر عالم یک اله دارد و تحت یک ربوبیت تکامل و گسترش می یابد، او مانع نسبت مطلق است، نقش اختیار انسان تولی است و خدای متعال است که ربوبیت می کند؛ بنابراین، اختیار انسان مقید به اختیارات فرادست خود می شود و در نتیجه هرگونه که بخواهد بستر فهم شکل نمی گیرد. حتی میزانی از تفاهم بین مؤمن و کافر محض هم قابل تصور است و انبیا با سران کفر نیز احتجاج می کردند. به عنوان مثال، فرعون نمی تواند فهم خود را مطلقاً به گونه ای متحول و منحرف کند که حضرت موسی علیه السلام نتواند با او احتجاج کند؛ بر این اساس، سطحی از فهم بین نوع انسان عمومیت داشته و انکارناپذیر است؛ بدین معنا که قدرت انکار به اختیار انسان اعطا نشده تا بتوان حجت را بر او تمام کرد؛ بنابراین، به دلیل وجود ربوبیت واحد در گسترش و توسعه عالم، سطح اولیه ای از تفاهم بین همه فهم‌ها امکان پذیر است که به مفاهیمی بازگشت می کند که هیچ کس را یارای انکار آن نیست. از این مفاهیم به مفاهیم غیر قابل انکار نام برده می شود. از این منظر، چنین مفاهیمی در منزلت مفاهیم بدیهی اولیه قرار می گیرد که انسان نسبت به این مفاهیم، تابع است؛ با این تفاوت که برخلاف مفاهیم بدیهی که با انکار آن‌ها، باب تفاهم بسته می شود، برای انکار مفاهیم غیر قابل انکار، عملاً مجبور به استفاده از آن هستیم و ناچار از پذیرش آن‌ها خواهیم بود؛ ولی این استفاده عملی، همچون استفاده از امکانات طبیعت است که چه برای عصیان و چه برای اتیان بدان‌ها محتاجیم و بنابراین، اسلامیت کاربرد ما به خود این مفاهیم باز نمی گردد. بلکه به کمک این مفاهیم، جریان ولایت حق از جریان ولایت باطل تشخیص داده شده و این گرایش و اختیار انسان است که



انتخاب می‌کند به کدام جریان بپیوندد؛ از این رو، یکی از پایه‌های تشخیص حقانیت علم ایجاد می‌شود.

در دیدگاه فرهنگستان، این پایگاه مشترک در فهم به‌تنهایی نمی‌تواند عامل و معیار تفاهم و حقانیت در سطوح بعدی مفاهیم شود؛ چراکه در فرایند انتقال از این پایگاه مشترک به مفاهیم پیچیده‌تر، گرایش‌ها و ارزش‌ها حاضر هستند و هنگامی می‌توان به حقانیت مفاهیم پیچیده‌تر پی برد که گرایش‌ها و ارزش‌های پذیرفته‌شده، که در فرایند انتقال به مفاهیم پیچیده‌تر حضور دارند نیز متناسب با فرهنگ تاریخی ارائه‌شده توسط جریان انبیا و اولیا باشد؛ بنابراین، در سطوح بالاتر، فهم تابع اختیار شده و فرعون از یک مرحله‌ای به بعد واقعاً حرف حضرت موسی را نمی‌فهمد. اشارات قرآنی نظیر «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ» (روم: ۵۲ و نمل: ۸۰)، «فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ» (فصلت: ۴۴)، «عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره: ۷) و «عَلَىٰ قُلُوبِ أَقْفَالِهِا» (محمد: ۲۴) شاهدی از این سوءاختیار و در نتیجه، خبط و مسخ فهم و عقل انسان است (پیروزمند و جهانبخش، ۱۳۹۷: ص ۸۰). تبعیت فهم از اختیار در سطوح بالاتر از مفاهیم غیرقابل‌انکار به معنی نسبی‌شدن و عدم امکان تمایز حق از باطل نیست؛ چراکه همان اختیارات فرادست اختیارات انسانی که باعث مقیدشدن و محدودشدن انسان شد و در سطوح اولیه تفاهم و فهم، مفاهیم غیر قابل‌انکار را پدید آورد، فرهنگ تاریخی ارائه‌شده توسط جریان انبیا و اولیا را ایجاد کرده و در نتیجه، تنها تبعیت گرایش‌های انسان از این فرهنگ تاریخی با لوازم مفاهیم غیر قابل‌انکار هماهنگ است و انسان از طریق ناهماهنگی میان نتایج به‌دست‌آمده از مفاهیم پیچیده‌تر با لوازم مفاهیم غیرقابل‌انکار می‌تواند در عالم مفاهیم، تشخیص دهد که آیا گرایش درستی داشته است یا خیر.

با توجه به نکات یادشده رابطه نظریه‌پرداز با بستر حاکم را نباید به‌نحوی تحلیل کرد که به جبر محیط (اعم از محیط مادی یا فرهنگی) منجر شود. براساس نگاه جبرگرایی، تفکر به‌صورت عام و نظریه علمی به‌صورت خاص زائیده محیط هستند؛ اما براساس فلسفه نظام ولایت، ساختارهای اجتماعی اساس پیدایش یک دسته از نظم‌ها و فهم‌ها هستند، نه تمامی نظم‌ها. جامعه می‌تواند برخلاف حقایق عالم، نظم‌ها و فهم‌هایی را

تحمیل کند؛ ولی خود جامعه محاط در ساختارهای فرهنگی کلان‌تری است که از آن‌ها به ساختار تاریخی و تکوینی تعبیر می‌شود (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹ الف: ص ۳۰). براساس آموزه‌های اسلامی، نخستین خانواده بشری بر روی زمین، با هبوط یک نبی (حضرت آدم علیه السلام) شکل می‌گیرد و پیدایش نخستین شهر عرفی و آغاز تشریح قانون اجتماعی مدنی به زمان پس از طوفان حضرت نوح علیه السلام بازمی‌گردد (اراکی، ۱۳۹۷: ص ۲۸) و طبق آموزه‌های شیعی، وجود حجت الهی تا آخرین لحظه برای بقای دنیا ضروری است. این ساختار تکوینی و تاریخی، تابع ولایت ائمه اطهار علیهم السلام شکل گرفته است و این تبعیت امری واقعی است؛ از این رو، جوامع بشری به دلیل محاط بودن در این ساختار، نمی‌توانند هر گونه که خواستند همه فهم‌ها را سامان دهند، بلکه به دلیل حکومت آن ساختارها بر جامعه، ناهماهنگی مفاهیم خلاف حقایق عالم عیان می‌شود. هرچند با عیان‌شدن ناهماهنگی چنین مفاهیمی، الزامی وجود ندارد که انسان و یا جامعه الحادی قهراً و جبراً خود را ملزم به تبعیت از جریان حق کند؛ چراکه در این صورت، اختیار انسان نفی می‌شود و بلکه عیان‌شدن ناهماهنگی به معنای عجز و قدرت اتمام حجت جریان حق نسبت به جریان باطل است و معیار حق از باطل در همین جا خود را نشان می‌دهد؛ از این رو، لزومی ندارد برای پرهیز از نسبیّت مطلق با انکار این شواهد، برای همه انسان‌ها در همه مراحل، فهم برابر و تحت یک مکانیسم علیت جبری قائل شد.

تبیین یادشده تمایز اجمالی نگاه مختار با نگرش‌های جبرگرایی و نسبی‌گرایی را نشان می‌دهد. این تمایز منجر به توضیح جدیدی از نسبت فرهنگ و علم می‌شود که تفصیل آن در ادامه ارائه می‌شود.

### مکانیسم تأثیر فرهنگ بر علم

بر مبنای دیدگاه فرهنگستان، شناخت و آگاهی از هر پدیده به تمامه برای ذهن محدود بشری امکان‌پذیر نیست. برای هر شیء بی‌شمار روابط قابل تصویر بوده و در نتیجه توصیف آن، وضعیت‌های متفاوت به خود می‌گیرد. نظریه علمی در نقش یک مدل و الگو برای حل این مشکل با ساده‌سازی واقعیت پیچیده امکان‌پیش‌بینی، هدایت و کنترل را فراهم می‌کند. ساده‌سازی به معنای اغماض از اطلاعاتی است که غیرمهم و

غیرمؤثر فرض شده و برجسته‌سازی و جایگاه مناسب دادن به مفاهیم و اطلاعاتی است که حیاتی دانسته می‌شوند؛ تشخیص اینکه کدام داده‌ها قابل اغماض و کدام حیاتی‌اند و جایگاه دادن به آن‌ها، هم به منطق و هم به زمینه فرهنگی و نظام حساسیت‌های نظریه‌پرداز بازمی‌گردد. نظریه‌پرداز نمی‌تواند تولید نظریه را بدون زمینه فرهنگی قبلی آغاز کند. محقق در دل یک جامعه «زبان» می‌آموزد و اگر نخواهیم زبان را همچون فیلسوفان تحلیلی، ابزار و وسیله تفکر (کاپلستون، ۱۳۸۸) و یا بالاتر همچون هایدگر (۱۳۹۱)، زبان را خانه وجود بدانیم، نمی‌توانیم انکار کنیم که دست‌کم «اگر انسان زبان نمی‌داشت، تفکر او شکل دیگری به خود می‌گرفت» (باطنی، ۱۳۸۷: ص ۶۸).

زبان‌دار شدن هر امری به معنی پذیرفته‌شدن اجتماعی آن است؛ به این معنا که آن امر خصوصیات مقننی در جامعه یافته است و مردم در مورد آن به تفاهم رسیده‌اند (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹ الف: ص ۱۱۳). البته زبان، چه عرفی و چه تخصصی، یکی از ابزارهای تسهیل و تقنین تأثیر فرهنگ و جامعه بر محقق است؛ اما تنها ابزار نیست.

فرهنگ جامعه با فرم‌دهی به حساسیت‌ها، منطق سنجش و رفتار محقق، باعث تأثیر در محتوای علم می‌شود. در این نگاه، فرهنگ صرفاً مفاهیمی در کتاب‌ها نیست، بلکه مشتمل بر ساختارهایی عینی است که شخصیت را می‌سازند. برای جریان ارزش‌های فرهنگی، صرف تبلیغ کافی نیست. بلکه ایجاد بستر پرورشی مناسب نیز لازم است. همان‌گونه که نظام سرمایه‌داری همچون یک فلسفه و عرفان به بحث نظری اکتفا نکرده و برای پرورش انسان‌ها، محیط‌سازی می‌کند و در عمل، به جای اکتفا به برهان آوردن، ساختار می‌سازد و بستر مناسب نشر خود را ترویج می‌کند نه مبانی تحلیلی‌اش را.

ساختارهای فرهنگی با به دست گرفتن جریان نیاز و ارضای جامعه، حساسیت‌های محققان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. هر نیاز و مسئله‌ای به صورت اجتماعی و در بستر جامعه پدید می‌آید (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۷ ب). ساختارهای تصمیم‌سازی اجتماعی با جهت‌دهی به گسترش نظام نیاز و ارضای جامعه، باعث جهت‌دهی به نیازمندی‌های جامعه می‌شوند و محقق در برخورد با این نیازمندی‌ها و در تعامل با جامعه، دارای نظام حساسیت‌های خاصی می‌شود. نظام «حساسیت»‌های محقق منجر به ایجاد سؤال و پیدایش مسئله در مرحله اول و گردآوری داده‌ها در مرحله بعد می‌شود.

از دیگر ابزارهای فرهنگ جامعه برای تغییر در حساسیت‌های محقق، ایجاد اعتبارات اجتماعی و به رسمیت شناختن فعالیت‌های محققان است. ساختار اجتماعی به وسیله ایجاد اعتبارات، سیاست‌های تشویقی و توییحی ارائه می‌کند که با حفظ آزادی فردی، علت حرکت گروهی می‌شوند (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۹ الف: ص ۱۱۶) و جامعه محققان را به سمت خاصی سوق داده و نگرش خاصی را در آن‌ها ایجاد می‌کند که باعث حضور محتوایی نظام حساسیت‌ها در نظام تحقیقات می‌شود. تحقیق پیرامون یک مسئله، تابع این است که آن مسئله چه منزلتی در نظام اجتماعی داشته و جامعه چه ارزش و جایگاهی به پاسخ ارائه شده می‌دهد (حسینی الهاشمی: ۱۳۷۱ ج). در واقع، جامعه از محقق نمی‌پذیرد که روی هر مسئله‌ای که می‌خواهد تحقیق کند و برای پاسخ به مسائلی که برایش اولویت ندارد، ارزشی قائل نیست؛ در اغلب موارد نیز هزینه مالی چنین تحقیقاتی را نیز فراهم نمی‌کند. هر جامعه‌ای سعی می‌کند منابع مالی خود را در جهتی صرف کند که نیازهای ضروری‌تر برطرف شود. حتی اگر محقق بخواهد با هزینه شخصی خود به تحقیق پیرامون مسئله‌ای ادامه دهد که اولیبتی از منظر جامعه ندارد، اگر برای پاسخ‌هایی که به دست می‌آورد، موفق به جلب توجه اجتماعی نشود، نتیجه تحقیقاتش ارزشی برای جامعه ندارد و به مرور محقق و تحقیقاتش منزوی می‌شود. حتی گاهی جامعه، فعالیت محقق را تحقیق قلمداد نمی‌کند؛ چراکه اصلاً آن مسئله را مسئله خود نمی‌داند که نیاز به تحقیق برای یافتن پاسخ داشته باشد. به عنوان مثال، انجام تحقیقات برای پاسخ به مسئله دستیابی به مشروبات الکلی در دوزها و با عملکرد متنوع که بتوان حین رانندگی یا جلسه اداری نیز مصرف کرد، گرچه یک مسئله تحقیق واقعی برای تمدن غرب است؛ اما از اساس مورد قبول جامعه اسلامی نیست و اصولاً چنین فعالیتی را اعتبار علمی قائل نیست و محقق آن را دانشمند نمی‌داند، بلکه چنین دغدغه‌ای را شیطنت و خبائت می‌داند و اگر هم محقق موفق به انجام این تحقیق شود، چنانچه نتواند نظام حساسیت‌های اجتماعی را تغییر دهد، نتایج تحقیقش با فراموشی و انزوا از نظام علمی جامعه خارج خواهد شد؛ از این رو، محقق یا باید انزوا را بپذیرد و یا خود را تابع شرایط جامعه کرده و براساس حساسیت‌های اجتماعی به تحقیق بپردازد. به همین دلیل است که ساختار اجتماعی می‌تواند حساسیت‌های محققان را از طریق ایجاد اعتبارات هدایت کند.

از منظر دیگر، فرهنگ با استفاده از ساختارهای بینشی خود بر تولید علم محققان تأثیر می‌گذارد. اینکه محقق چگونه به پدیده مورد تحقیق خود نظر کند و با چه جنسی از مفاهیم می‌تواند از پدیده مورد مطالعه حکایت کند، تابع ساختار بینشی است که محقق در آن تنفس می‌کند. اگر ساختار بینشی جامعه براساس منطق ارسطویی به پدیده نظر می‌کند، حتماً از علل اربعه موضوع صحبت خواهد شد؛ درحالی‌که در ساختار بینشی عمل‌گرا، که برای تصرف در پدیده طراحی شده است، محقق به دنبال تعیین متغیرهای درونی و بیرونی پدیده برای کنترل عملکرد آن است؛ از این رو، با تغییر بینش‌های فلسفی، داده‌های متفاوتی گردآوری خواهند شد. سپس به وسیله یک نظام منطقی، بین داده‌هایی که در جریان یک تحقیق گردآوری می‌شوند نسبت و رابطه برقرار می‌شود. این نظام منطقی، قبل از یک تحقیق مشخص برای محقق شکل گرفته و البته قابل بهینه‌سازی است. به تعبیر جان دیویی، منطق، خود «تئوری تحقیق» است (دیویی، ۱۳۷۶).

علاوه بر این، فرهنگ با استفاده از ساختارهای دانشی خود (اعم از طبقه‌بندی مفاهیم و نهاد تولید علم) رفتار محقق را جهت‌دهی می‌کند؛ در واقع، پردازش داده‌ها در دل نظامی از دانش‌ها و تجارب و با کمک ابزارهای ذهنی و عینی انجام می‌گیرد. ارزیابی داده‌ها و تأیید یا رد نتایج تحقیق هم به طبقه‌بندی علوم (تعیین علوم بالادست و حاکم) و هم به طراحی نهاد علم وابسته است (جهانبخش و شیخ‌العراقین‌زاده، ۱۳۹۶). هر محققی برای تحقیق، نیازمند موادی است؛ تحقیق در خلأ صورت نمی‌گیرد. فعل تحقیق با توجه به موضوع و غایتی که دارد بر روی مفاهیمی انجام می‌گیرد (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۱ب). گاهی خود محقق این مفاهیم را تولید می‌کند و در اکثر موارد ارتکازات جامعه است که این مفاهیم را در اختیار او قرار می‌دهد؛ چراکه انسان موجودی اجتماعی است و در تعامل با جامعه، مفاهیمی را از آن اکتساب می‌کند. در واقع، انسان بدون استفاده از مفاهیم و ارتکازاتی که جامعه قبل از او تولید کرده است، امکان پاسخگویی به نیازها و مسائل را ندارد. هر محققی حتی اگر بخواهد تحقیقی فردی انجام دهد، ناچار به استفاده از کتابخانه و اطلاعات موجود جامعه است. اینکه مسئله کنونی جامعه چیست محتاج مطالعه نیازهای جامعه و تولیدات علمی است که برای پاسخ به آن‌ها ایجاد شده است. همچنین، پاسخ به هر مسئله نیازمند شناخت مفاهیمی

است که در حل مسئله او را کمک خواهند کرد؛ بنابراین، اطلاع جدید در فضای خلأ و بدون استفاده از ارتکازات و اطلاعات قبلی جامعه تولید نمی‌شود.

اطلاعات جامعه صرفاً به صورت علل معده در فرایند تحقیق تأثیر نمی‌گذارند، بلکه محتوا و مفاهیم ماحصل تحقیق را تحت‌الشعاع خود دارند؛ در واقع، ما با ساختارهایی سروکار داریم که به اطلاعات معنی می‌دهند. اطلاعات همواره دارای جهت‌گیری و در خدمت غایات فرهنگی-تمدنی خاصی است (خندان، ۱۳۸۸: ص ۲۱۲).

طبقه‌بندی مفاهیم تابع ارزش‌های جامعه شکل گرفته و در محتوای علم اثر می‌گذارد. در طبقه‌بندی مفاهیم مشخص می‌شود به کدام مفهوم بیش از مفاهیم دیگر باید ملتزم بود و بدان جایگاه بالاتری را اختصاص داده و آن را ملاک صحت مفاهیم منزلت پایین‌تر قرار داد. هنگامی که برای پاسخ به مسئله‌ای، مجموعه مفاهیم موجود توانایی پاسخ به مسئله را ندارند، باید نظم و ارتباط مفاهیم تغییر کند و یا مفهوم جدیدی تولید شود و در نظام مفاهیم جایگاه پیدا کند. انتخاب اینکه از چه مفاهیمی در پاسخ به مسئله استفاده شود و زمینه ایجاد ارتباط جدید میان مفاهیم و یا زمینه تولید مفهوم جدید شود، تابع این نکته است که به کدام مفهوم اعتماد بیشتری وجود دارد و منزلت رفیع‌تری برای محقق دارد؛ در واقع، محقق با وقوع یک ناکارآمدی در نظام مفاهیم خود، تمامی مفاهیم موجود در این نظام را دور نمی‌ریزد؛ هرچند به صحت برخی از آن‌ها و یا روابط میان مفاهیم مضمون خواهد شد. رابطه نظام مفاهیم و تحقیق برای برآوردن نیاز جدید که نظام مفاهیم توانایی پاسخ به آن را ندارد نیز به همین نکته بازمی‌گردد که کدام مفهوم و یا رابطه میان مفاهیم، منزلت بیشتری نزد محقق دارد که مبنای پاسخ‌گویی و یا راهنمای محقق برای یافتن پاسخ نیازمندی‌های جدید است. طبقه‌بندی نظام مفاهیم از منظر هر محقق، هم با انگیزه‌ها و گرایش‌های شخص محقق تناسب دارد و هم با گرایش‌ها و حساسیت‌های جامعه ارتباط وثیقی پیدا می‌کند؛ چراکه اولاً، اکثر قریب به اتفاق محققان طبقه‌بندی مفاهیم را از جامعه اکتساب می‌کنند و در نتیجه، تابع طبقه‌بندی مفاهیمی هستند که جامعه تعریف می‌کند. هرچند ممکن است در بخش‌های بسیار محدود، به دلیل گرایش‌ها و حساسیت‌های خاص خود، تغییراتی جزئی در طبقه‌بندی مفاهیم ذهنی خود داشته باشند. ثانیاً، خود انگیزه‌ها و گرایش‌های

محقق نیز متأثر از شرایط پیرامونی خود است و در نتیجه، حتی اگر محقق تابع طبقه‌بندی مفاهیم ارائه شده توسط جامعه نباشد، به دلیل اینکه انگیزه‌هایش متأثر از جامعه است، طبقه‌بندی مفهومی که در ذهن محقق شکل می‌گیرد نیز متأثر از جامعه خواهد شد. بنابراین، نظام مفاهیم مورد استفاده محقق در هر صورت وابسته به فرهنگ جامعه شکل می‌گیرد و منفک از آن نیست.

از جنبه دیگر، نهاد تولید علم رفتار محقق را مقید می‌کند و محقق نمی‌تواند هرگونه که خواست عمل کند. از نکاتی که هر محقق باید به آن توجه داشته باشد، ضرورت قابل تفاهم بودن محصولات ایجاد شده در تحقیق است. علوم به‌عنوان محصول تحقیقات، زمانی کارآمد و رافع نیازهای جامعه می‌شوند که قابلیت انتقال به دیگران و تفاهم جمعی را داشته باشند. اصولاً زمانی می‌توان گفت مفهوم جدیدی ایجاد شده است که اولاً، قابل فهم باشد و گرنه نمی‌توان به آن مفهوم و آگاهی اطلاق کرد و ثانیاً، منجر به تفاهم شود و گرنه مفهوم جدیدی تلقی نخواهد شد؛ بنابراین، پاسخ‌هایی را که نتوان به‌هیچ‌وجه با دیگران به تفاهم گذاشت، به معنی این است که هنوز به پاسخی دست نیافته‌ایم که بتوان آن را علم جدید نام نهاد که نیازمندی‌های جامعه را برطرف کند و منجر به توسعه اجتماعی شود (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۵). برای تفاهم پیرامون تولیدات علمی باید در نهاد تولید علم عمل کرد. فرایند تحقیق باید مورد قبول محققان باشد تا بتوان صحت تحقیق را تضمین کرد. این کار نیز با قاعده‌مند بودن و هماهنگ بودن فرایند تحقیق امکان‌پذیر است (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۷ الف) که توسط نهاد تولید علم به محققان ارائه می‌شود؛ بر این اساس، علم متأثر از ساختارهای عینی-اجرائی تولید خواهد شد. نهاد تولید علم در حالت مطلوب از ارتباط وثیق و عمیق با بدنه اجتماع برخوردار بوده و از انحصار اطلاعات در طبقه نخبگان، جلوگیری می‌کند.

### مکانیسم تأثیر علم بر تکامل و تحول فرهنگ

از دیدگاه فرهنگستان، فرایند نظریه‌پردازی فرایندی انسانی و ارادی است نه فرایندی مکانیکی یا رباتیک. اینکه فرایند نظریه‌پردازی از ویژگی‌های فکری محقق و توان نظری و دانشی او تأثیر می‌پذیرد اجمالاً امری تجربه‌شده و مورد قبول است؛ اما علاوه بر این،

ویژگی‌های اخلاقی محقق نیز بر فرایند نظریه‌پردازی حاکم بوده و دارای تأثیرات محتوایی در نظریه ارائه شده است. برخی تحلیل‌ها، تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت را محدود به علل معده می‌دانند. به‌عنوان مثال، اگر ویژگی‌هایی چون صداقت، سخت‌کوشی و خستگی‌ناپذیری در دانشمندان افزایش یابد، زمینه برای اکتشافات جدید فراهم خواهد شد. اما این به آن معنا نیست که ویژگی‌های اخلاقی حضور محتوایی در معرفت دارند. در نقطه مقابل، فلسفه نظام ولایت برای عوامل اخلاقی و اختیار محقق نیز سهم تأثیر محتوایی قائل است و این تأثیر را قابل رهگیری و بهینه شدن می‌داند. از همین دریچه است که امکان تصرف در فرهنگ جامعه پدید می‌آید.

در ادبیات فلسفه نظام ولایت، محقق در منزلت تبعی تحت تأثیر محیط قرار دارد؛ اما می‌تواند جایگاه خود را به یک فاعل تصرفی ارتقا داده و در محیط و فرهنگ حاکم بر خود تصرف کند.<sup>۱</sup> درست است که انسان به‌عنوان یک فاعل، به‌صورت تبعی در جامعه خلق می‌شود و متأثر از «نظام حساسیت‌ها و ارزش‌ها»، «نظام قاعده‌مندی و فرهنگی» و

۱. در شرح این مکانیسم ناچار به استفاده از برخی اصطلاحات تخصصی این نظام فکری هستیم؛ از این رو، تعریف مختصری از این اصطلاحات ذکر می‌شود:

نظام: نظام عبارت است از مجموعه‌ای مرکب، که در آن نسبت ملاحظه شود؛ پس اگر در یک مجموعه مرکب، بین اجزاء، رابطه تأثیر و تأثری ملاحظه نشود نمی‌توان به آن اطلاق «نظام» کرد (بالوئیان، ۱۳۸۹: ص ۶۳). نگاه انتزاعی و کلی‌نگر، هر کلی را شامل تعدادی اعضای مستقل می‌داند که هویت و ذات مستقل دارند و حدزدن و تعریف، با نادیده گرفتن تأثیر ارتباطات انجام می‌شود؛ درحالی‌که مجموعه‌های غیرانتزاعی جمع جبری تعدادی اجزای مستقل نیستند و نحوه چیدمان و ارتباط اجزا نه‌تنها در کارایی کل بلکه در هویت خود اجزا نیز تأثیرگذار است.

فاعل تبعی: فاعلی است که در قانونمندی حاکم بر رفتارش نمی‌تواند تأثیرگذار باشد و در اتفاقاتی که ذیل این قانونمندی واقع می‌شود، صرفاً می‌تواند پذیرش و عدم پذیرش نسبی داشته باشد. یعنی قدرت انکار مطلق هم ندارد؛ بنابراین، هر جا از مفهوم تبعی استفاده شود، به معنی این است که آن فاعل محکوم قاعده‌مندی خاصی است و تنها در درون خودش می‌تواند در مقابل این قانونمندی اقبال یا تاحدودی اعراض داشته باشد.

فاعل تصرفی: فاعلی است که در کیفیت قانونمندی حاکم بر رفتارش تأثیرگذار است. مشخصاً در جهت‌گیری (الهی یا الحادی) قانونمندی حاکم بر رفتارش تأثیر می‌گذارد.

فاعل محوری: فاعل اعطاکننده متناسب با درخواست فاعل‌ها و شاء خود است به‌گونه‌ای که عالم را به‌صورت هماهنگ به‌سوی هدفی خاص سوق می‌دهد. در این متن واژه ولی تاریخی برای آن استفاده شده است.



«نظام رفتاری و عملکردی» جامعه، در او حساسیت‌هایی شکل می‌گیرد، هنجارهایی را می‌پذیرد و به رفتارهایی عادت می‌کند؛ اما همین انسان می‌تواند درخواست و طلبی برای تغییر در نظام حساسیت‌های خود از ولی تاریخی داشته باشد که بر همان جامعه احاطه دارد. با اعطای ولی تاریخی و تغییر در نظام حساسیت‌های انسان، همان‌گونه که قبلاً مطرح شد، فهم جدیدی در انسان شکل می‌گیرد. ایجاد فهم جدید به معنی امکان تغییر در فرهنگ جامعه است. فرهنگ به‌عنوان مجموعه هنجارها و ارتکازات اجتماعی معنی شده است که به تفاهم اجتماعی رسیده‌اند؛ بنابراین، اگر بتوان مفاهیم جدید تولیدشده را به تفاهم اجتماعی رساند، به معنی ایجاد هنجارهای جدید در جامعه و در نتیجه، تغییر در فرهنگ جامعه است.

البته اندیشمندانی به مفهوم ساخت تمدن اسلامی اشکال وارد می‌کنند. در نظر ایشان تا عالم فرهنگی اسلامی شکل نگیرد و همه نیازها و خواست‌ها به سمت ایجاد مدنیت اسلامی تغییر نکند، سخن گفتن از ایجاد تمدن اسلامی، امری بی‌معناست. چنانچه فرهنگ جامعه در شکل‌گیری تمدن (که وجه اتم آن تولید نظریات علمی متناسب با فرهنگ جامعه است) دخیل است، چگونه می‌توان ابتدا نظریات علمی برای ساخت تمدن ساخت؟ به عبارت دیگر، تمدن اسلامی (و ساخت نظریه علمی متناسب با فرهنگ جامعه) به صورت طبیعی و پس از تغییر عالم فرهنگی جامعه شکل خواهد گرفت و معنا ندارد که برای تحقق تمدن اسلامی و تولید علوم اسلامی برنامه‌ریزی کرد؛ بلکه ابتدا باید جامعه و عالم فرهنگی آن اسلامی شود و سپس امیدوار بود که علم اسلامی و تمدن اسلامی یافت شود (داوری اردکانی: ۱۳۹۶). در پاسخ باید گفت درست است که تا عالم فرهنگی جامعه و خواست جامعه اسلامی نشود نمی‌توان از تحقق مدنیت اسلامی سخن گفت، ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جامعه، فهم خاصی را برای انسان ایجاد می‌کنند و چنانچه این فرهنگ، اسلامی شود، فهم اسلامی در انسان‌ها ایجاد می‌شود؛ اما ایجاد عالم فرهنگی اسلامی در جامعه به‌گونه‌ای نیست که به‌صورت دفعی محقق شود. هر پدیده متغیری به تدریج و در بستر خود تحول می‌یابد و دارای گسست در حرکت خود نیست و چنانچه نخواهیم به تدریجی بودن تحقق پدیده‌های متغیر التفات کنیم، نخواهیم توانست هدایت تحولات پدیده را در اختیار بگیریم. تحقق

فرهنگ اسلامی در جامعه ایران نیز به صورت تدریجی در سطوحی محقق می‌شود و اصلی‌ترین سطح آن خواست اساسی جامعه برای تحقق اسلام است که با پیروزی انقلاب اسلامی محقق شده است و به همین میزان مدنیت جدیدی بنا شده است. جامعه ایران با تولی به ظرفیت تاریخی که تشیع در اختیارش نهاده بود، بر فرهنگ حاکم بر خود شورید و ساختار حاکمیتی را به نفع تحقق فرهنگ اسلامی تغییر داد.

طبیعی است که با این تغییر، فرهنگ مجملی از اسلام در جامعه پیاده شده که بیشتر گرایش جامعه را تبیین می‌کند تا تفصیل کاملی از مدنیت، روابط و ابزارهای متعین اجتماعی باشد. چنانچه بخواهیم برای تفصیل این عالم فرهنگی به گونه‌ای اقدام کنیم که منجر به نقض آن فرهنگ مجمل نشود، راهی جز توسعه فرهنگ اسلامی محقق شده بر اساس نظریات علمی نداریم. محقق بر پایه همان فرهنگ اجمالی تحقق یافته و با تولی به ظرفیت تاریخی شیعه، علیه فرهنگ تفصیلی موجود در جامعه، که از جامعه پیش از انقلاب اسلامی باقی مانده است و تناسبی با فرهنگ اسلامی مجمل ندارد، قیام می‌کند و با تولید مفاهیم جدید و ایجاد تفاهم اجتماعی حول آن، فرهنگ اسلامی را در جامعه تفصیل می‌دهد؛ بنابراین، تولید نظریات علمی ضمانت تحقق آن گرایش‌ها و گسترش آن‌ها را فراهم می‌کند؛ به عبارت دیگر، تفصیل این گرایش و فرهنگ غنی (که مجمل است)، نیازمند ارائه نظریه‌ای است که با کمترین هزینه و تعارضات اجتماعی و با بیشترین راندمان، بتوان به مدنیته دست یافت که هماهنگی بیشتری با اسلام دارد؛ البته تولید چنین نظریاتی در فضای فرهنگی خاص خود نیز محقق می‌شود، یعنی یک تعامل دوسویه بین نظریات علمی و فرهنگ جامعه برقرار می‌شود. نظریات علمی برای جریان گرایش‌ها و فرهنگ اجمالی حاکم بر خود ایجاد می‌شوند و عمل به آن‌ها باعث تفصیل فرهنگ حاکم بر خود می‌شوند. در نتیجه، بر اساس فرهنگ تفصیل یافته، باز هم به علوم مترقی‌تری نیاز خواهیم داشت و این سیکل و تأثیر و تأثر دوسویه علم و فرهنگ، باعث تحول و ایجاد مدنیت اسلامی بر پایه تولید علوم اسلامی می‌شود.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نسبیت مطلق و حذف معیار تشخیص حقانیت در دیدگاه برساخت‌گرایان به انکار حقایق

ازلی همچون توحید خواهد انجامید. برخی محققان مسلمان، برای پرهیز از این تالی فاسد، از اساس، بر ساختی بودن علم را انکار کرده و به تأثیرناپذیری مطلق معرفت از زمینه‌های گوناگون از جمله بسترهای فرهنگی قائل شده‌اند؛ درحالی‌که تأثیر زمینه‌های فرهنگی بر یک محقق و در نتیجه، بر ساختی بودن برخی معرفت‌ها و علوم، اجمالاً امری مشهود و تجربه شده است. دستگاه فکری نظام ولایت با در نظر گرفتن مراتب و انواع، برای هر دو مقوله «علم» و «فرهنگ»، تبیینی به دور از دو اطلاق یادشده از رابطه میان این دو مقوله ارائه کرده است. همچنان که در تبیین پارسانیا (۱۳۹۱) تقسیم علم بر حسب موطن آن، توانسته بود جایگاهی برای معارف بر ساختی ایجاد کند، ملاحظه فرهنگ در جریان ولایت تاریخی و شکل‌گیری دو جریان ولایت انبیا و اولیای الهی و ولایت طاغوت، ساختاری نظری برای تولید علوم دینی و در نتیجه نیل به تمدن اسلامی فراهم می‌آورد.

خاستگاه فرهنگی از راه‌های گوناگونی همچون نظام نیازمندی‌ها، نظام حساسیت‌ها و در نتیجه نظام مسائل تحقیق، طبقه‌بندی علوم و طبقه‌بندی مفاهیم، تخصیص مقدرات و به رسمیت شناختن‌ها، چهارچوب بینشی و دستگاه منطقی و ابزارهای علمی و فناوری متداول، بر عملکرد محقق تأثیر تعیین‌کننده‌ای دارد. البته نباید سیطره فرهنگ از تمامی راه‌های یادشده را به نحوی تحلیل کرد که به جبر محیط (اعم از محیط مادی یا فرهنگی) منجر شود. بر اساس نگاه جبرگرایی، تفکر به صورت عام و نظریات علمی به صورت خاص زائیده محیط هستند. در مقابل بر اساس فلسفه نظام ولایت، ساختارهای اجتماعی اساس پیدایش برخی از نظم‌ها و فهم‌ها هستند، نه تمامی نظم‌ها. جامعه می‌تواند برخلاف حقایق عالم، نظم‌ها و فهم‌هایی را تحمیل کند؛ اما سطحی از معرفت وجود دارد که به دلیل سیطره ربوبیت الهی و فرهنگ انبیا بر کل تاریخ، قدرتی بالقوه برای اتمام حجت و راهنمایی افراد ذیل فرهنگ‌های مختلف را دارد. گرچه همین سطح از معرفت نیز در صورت سوء اختیار خود فرد و ایجاد مفاهیم پیچیده‌تر با گرایش ناهماهنگ با این سطح از معرفت، دچار پوشانده شدن، تقلب و دگرگونی خواهد شد و به تعبیر قرآنی، فهم و قلب دچار طبع شده و دیگر استغفار و دستگیری و معجزه انبیا و یا حتی مشاهده عینی ملکوت و صحبت رودررو با ملائکه (حجر: ۱۵-۱۴؛ انعام: ۱۱۱-۱۱۰) نیز نخواهد توانست فهم چنین فردی را اصلاح کند.

به تعبیر دیگر، علم معیار صحت بالقوه واحد و فرااجتماعی دارد، ولی معیاری که اختیار انسان در کفر یا ایمان را سلب نخواهد کرد و فعلیت آن منوط به عدم کفران عمدی فهم‌های سابق است. با کمک چنین معیار صحتی است که می‌توان محیط‌های سازگار با ولایت الهیه را از محیط‌های ناسازگار تشخیص داد. در محیط‌های ناسازگار، محقق می‌تواند تغییر در نظام حساسیت‌ها و ارزش‌های خود را با تولی به ظرفیت‌های اولیای تاریخی درخواست کند و با تغییر این نظام، به فهم جدیدی دست یابد و در صورت پذیرش جمعی، زمینه برای اصلاح فرهنگ اجتماعی را فراهم آورد و اگر بنای تغییر و اصلاح نداشته باشد، به جز دو راه انزوا و یا تسلیم، گزینه دیگری باقی نخواهد ماند. عموم انسان‌ها نسبت به ساختارهای اجتماعی تبعی هستند و محدود افرادی هستند که انگیزه، توان و خلاقیت لازم برای شکستن و فراتر رفتن و درنهایت، اصلاح ساختارهای فرهنگی را دارند. البته اصلاح ساختاری برای همین دسته نیز به سهولت و سادگی فراهم نخواهد شد و چنین اصلاحاتی برای گسترش و بهینه‌شدن نیازمند تأیید و وفاق جمعی بوده و خود بستری هموارتر خواهد شد برای طی طریق آیندگانی که مقصدی مشابه را برگزیده‌اند. با این توضیحات می‌توان انجام اصلاحات ساختاری و فرهنگی را نسبت به کاربرد انفرادی روش‌ها و مبانی، دارای تقدم رتبی دانست. ساختارهای حاکم بر نهاد تولید علم و نیز حاکم بر نظریه‌پرداز، مهم‌ترین ابزار جریان مطلوبیت‌ها و ارزش‌های فرهنگی هستند و برای تولید نظریه‌ای که قابل استناد به یک نظام فرهنگی خاص (فرهنگ اسلامی) باشد، در گام اول باید خاستگاه فرهنگی اصلاح شود؛ ولی اصلاح خاستگاه فرهنگی خود به نظریه‌ای اسلامی نیاز دارد؛ از این رو، تولی به ولی تاریخی برای تولید فهمی بالاتر از بستر اجتماعی محیط بر محقق، که با تأثیرپذیری از فرهنگ تاریخی انبیا سعی در غلبه و اصلاح تأثرات فرهنگ اجتماعی را دارد، دارای تقدم زمانی بر اصلاح فرهنگ اجتماعی است.

## کتابنامه

۱. اراکی، محسن. ۱۳۹۷. **فقه عمران شهری**. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲. باطنی، محمدرضا. ۱۳۸۷. «زبان‌شناسی: رابطه زبان و تفکر». بخارا. شماره ۶۶. صص ۷۵-۶۲.
۳. پارسانیا، حمید. ۱۳۸۷. «نسبت علم و فرهنگ». فرهنگ. شماره ۲. صص ۶۴-۵۲.
۴. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۱. **جهان‌های اجتماعی**. قم: کتاب فردا.
۵. پیروزمند، علیرضا. ۱۳۹۲. **نظریه بنیادین در مناسبات دین و فرهنگ**. قم: دفتر نشر معارف.
۶. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷. **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**. قم: اسراء.
۷. جهانبخش، عباس؛ شیخ العراقین‌زاده، حسن. ۱۳۹۶. «بازتعریف سازمان تولید علم در ایران، براساس نظریه علم دینی فرهنگستان علوم اسلامی قم». شیراز: اولین همایش ملی چیستی و چگونگی تحول در علوم انسانی از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای.
۸. چالمرز، آلن. ۱۳۹۰. **چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی**. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سمت.
۹. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۵. **علم و تولید آن**. ترجمه مصطفی تقوی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. حسینی الهاشمی، سید منیرالدین. ۱۳۷۱ الف. **جامعه‌شناسی علم (جلسه اول)**. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۱. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۱ ب. **مباحثی پیرامون مدل (جلسه دوم)**. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۱ ج. **مباحثی پیرامون مدل (جلسه سوم)**. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۳. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۲. **دوره استدلالی مدل (جلسه اول)**. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۴. **زمینه آشنایی با تعریف بانک توسعه اطلاعات (جلسه یازدهم)**. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۵. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۵. **الگوی تنظیم برنامه آموزشی حوزه (جلسه چهارم)**. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۶. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۷ الف. **مدل برنامه تحقیق (جلسه سی)**. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.

۱۷. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۷ ب. جدول زیرساخت روش تحقیق در پزشکی (جلسه هفتم). قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۸. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۹ الف. جهانی شدن فرهنگی دوره دوم. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۹ ب. دوره معرفی فلسفه نظام ولایت (جلسه اول). قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۰. خندان، محمد. ۱۳۸۸. فلسفه اطلاعات. تهران: نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور.
۲۱. خندان، محمد؛ فدایی، غلامرضا. ۱۳۸۸. «نگاهی به مبادی و مسائل فلسفه اطلاعات لوجیانو فوری». پژوهش‌های فلسفی-کلامی. شماره ۳۹. صص ۴۰-۵.
۲۲. دیوئی، جان. ۱۳۷۶. منطق: تئوری تحقیق. ترجمه علی شریعتمداری. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۲۳. داوری اردکانی، رضا. ۱۳۹۶. «نامه به دبیرخانه هم‌اندیشی اسلامی». روزنامه ایران. (۶۷۲۳). مورخ: ۹۶/۱۲/۲.
۲۴. روشه، گی. ۱۳۶۷. کنش اجتماعی. ترجمه هما زنجانی‌زاده. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۵. زنجانی، برات. ۱۳۷۵. «تبلور معانی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۱ و ۲. صص ۱۸۰-۵۱.
۲۶. سوزنچی، حسین. ۱۳۹۵. درسنامه جامعه‌شناسی معرفت. قم: دانشگاه باقرالعلوم. درج شده در تارنمای <http://lms.bou.ac.ir/lms/mod/forum/view.php?id=۲۸>. بازیابی شده در تاریخ ۹۷/۱۱/۱۳.
۲۷. کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۸۸. تاریخ فلسفه؛ از بتام تا راسل. جلد ۸. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. کارناپ، رودلف. ۱۳۷۸. مقدمه‌ای بر فلسفه علم. ترجمه یوسف عقیفی. تهران: نیلوفر.
۲۹. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۵. جامعه و تاریخ. تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
۳۰. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۰. ده گفتار. تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
۳۱. میرباقری، سید مهدی. ۱۳۹۴. اندیشه تمدن نوین اسلامی. قم: انتشارات تمدن نوین اسلامی.
۳۲. هیدگر، مارتین. ۱۳۹۱. زبان، خانه وجود: گفت و گوی هیدگر با یک ژاپنی. ترجمه ناصر جهانبخش. تهران: هرمس.

۳۳. یقینی پور، مصطفیٰ. ۱۳۹۲. «الگوی جامعه‌شناسی معرفت استاد مطهری». اسلام و علوم اجتماعی. شماره ۹. صص ۵۹-۸۹.

34. Berger, P.L; Luckman, Thomas. 1967. **The Social Construction of Reality**. A Doubleday Anchor Books.
35. Feyerabend, P. 1975. **How to defend society against science**. Introductory Readings in the Philosophy of science, 1998: pp 54-65.
36. Kuhn, Thomas. 1962. **the Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: University of Chicago Press.
37. \_\_\_\_\_ . 1965. Logic of Discovery or Psychology of Research. pp 1-23.
38. Lakatos, I. 1968a. "Changes in the Problem of Inductive Logic", in **Lakatos** (ed.), the Problem of Inductive Logic, 1968, pp. 315-417.
39. \_\_\_\_\_ . 1968b. "Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes". In **Proceedings of the Aristotelian Society**. 69: pp 149-86.
40. \_\_\_\_\_ . 1970. **Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes**. In Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press.

