

تیره‌روزی و بهروزی علوم انسانی در ایران



نویسنده: محمدرضا نیکفر

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۱، خرداد ۹۴، صفحه ۹۸ تا ۱۱۸

در ایران علوم انسانی آماج حمله‌های مداوم حکومت دینی است، حکومتی که تبیین هستی انسانی و تصمیم‌گیری درباره آن را حق انحصاری ایدئولوژی خود می‌داند. دانش‌هایی که موضوع‌شان انسان و جامعه و فرهنگ است، ممکن است پایگاه ضعیف آکادمیکی را که هم اکنون دارند، از دست بدهند. درگیری اندیشه‌ورزانه با زمینه این وضعیت و تلاش برای تحلیل انتقادی رهایی‌بخش آن می‌تواند نقطه قوت رشک‌برانگیز پژوهشگران عرصه این علوم باشد. این مقاله بدبختی و خوشبختی علوم انسانی در ایران را تشریح می‌کند.

علوم انسانی [1] در ایران در نگاه نخست وضعیت غم‌انگیزی دارد. زیر فشار حکومتی دینی قرار دارد که می‌خواهد چیزی به اسم علوم انسانی اسلامی را جایگزین آن کند. هم‌هنگام موقعیت آن، از دید موقعیت‌های عادی و کمابیش "قاعده" مند، رشک‌برانگیز است، به این اعتبار که پرسش‌ها و موضوع‌هایی در برابر آن قرار گرفته‌اند که درگیر شدن با آنها جد و جهد علمی‌ای می‌طلبد که در خور دوران‌هایی ویژه است: دوران‌های بحران و تضاد.

هگل حق دارد که می‌گوید نیاز به فلسفه از شکاف و دوگانگی برمی‌خیزد. [2] همه دانش‌های انسانی چنین سرچشمه‌ای دارند. در ایران هم علوم انسانی تکانه آغازین خود را از شکاف و بحران گرفت، همان

شکاف و بحرانی که انقلاب مشروطیت را پدید آورد. ابتدا ادراک مبهمی شکل گرفت درباره سامان نابسامان بی‌قانونی و عقب‌ماندگی و سپس پرسیده شد که قانون چیست، پیشرفت چیست، دولت چگونه قانونی می‌شود، رشد جامعه چه قانون‌هایی دارد و همانند‌های اینها. آنچه را که در توشه ادبی گذشته بتوان «اجتماعیات» [3] خواند، حتا آن توش و توان را نداشت که مجموعه‌ای از مفهوماها در اختیار بینش نو بگذارد تا با برخی تغییرها و انتقال‌های معنایی مجهزتر به توضیح جهان نو پردازد. فلسفیدن نو با بیانی الکن آغاز شد. ابتدا می‌بایست زبانی تازه شکل بگیرد، تا آثار اروپاییان به آن ترجمه شود. ناممکن بود ترجمه بی‌میانجی به زبان ادبی سنتی که زبان شعر و حکایت‌گویی و مسئله‌گویی بود و مظهر نهایت توانایی آن در بیان اجتماعیات و تاریخیات «ناسخ التواریخ» بود. پس‌اتر لازم آمد که سنت هم به این زبان ترجمه شود تا دریابیم چه می‌گفته است.

در اروپا هم در عصر جدید زبانی تازه شکل گرفت، اما نه با گسست بیگانه‌ساز از زبان پیشینیان. نوزایش، هم به لحاظ مضمونی و هم به لحاظ زبانی امکان‌های عظیمی در اختیار اندیشه نو گذاشت. پروتستانتیسم فرهنگی [4] در آلمان واسطه‌ای منحل‌کننده و در خود حل‌کننده (به اصطلاح هگلی شد میان الاهیات مسیحی و فلسفه جدید. بورژوازی فرهنگی شکل گرفت که پشت سرش (aufhebend) اشرافیت بافرهنگ قرار داشت و «ملت» را به عنوان سازه فرهنگی نمایندگی می‌کرد و هم‌هنگام آن را [می‌ساخت. 5]

مفهوماها، آن گونه که راینهارت کوزلک برمی‌نماید، هم شاخص هستند هم عامل، یعنی هم برمی‌نمایند و هم می‌سازند و برمی‌انگیزانند. [6] مثلاً مفهوم «انقلاب» هم حادثه‌ای را نام‌گذاری می‌کند و برمی‌نمایند، و هم برمی‌انگیزاند و در این معنا به صفت برانگیزاننده «انقلابی» شکل می‌دهد. مفهوم‌های سنتی ما نمی‌توانستند هر دو نقش را ایفا کنند. قدرت برنمایی‌شان کم بود، اگر چه سازنده بنای فرهنگی کهن بودند و تا حدی برانگیزاننده، به ویژه آنجایی که مفهوم‌های دینی دگرذیسی ملت‌گرایانه می‌یافتند و سنت مبارزه با کفار به فراخوان جدید برای استقلال‌طلبی و مبارزه با اجنبی و راریخته می‌شد. در بینش دینی از ابتدای عصر جدید ایرانی و سوسه تقویت توان برنمایی وجود داشت. این وسوسه در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ با الگوبرداری از علوم انسانی در غرب در تبیین ایدئولوژیک عملگرایی مفاهیم آنها تقویت شد و با «انقلاب اسلامی» اعتماد به نفس یافت. یک ریشه ایده «علوم انسانی اسلامی» این وسوسه تقویت‌شده است.

درباره شکل‌گیری علوم انسانی در اروپای مدرن نظرهای مختلفی وجود دارد که آشنایی با آنها امکان مقایسه‌ای روشن‌تر با وضعیت ما را می‌دهد. یک نظر مهم رایج، جنبه گسست میان کهنه و نو را می‌بیند و یا گسست در جامعه بر اثر «مسئله اجتماعی» شاخص سرمایه‌داری را عمده می‌کند و فلسفه جدید و علوم اجتماعی نوپا را پاسخی به آنها می‌داند. نظرهای دیگر از جهت دیدن عنصر استمرار، پیشینه و پایه اجتماعی مهم هستند. از جمله آنهاست نظری که علوم انسانی را علمی یونانی می‌داند و معتقد است تأمل‌ورزی علوم انسانی جدید، یعنی اندیشه مفهومی دقیق و استدلالی آن بر وجود انسان و جامعه و جهان او، ریشه در تأمل‌ورزی یونانی دارد. یک شکل تعمیم یافته این نظر می‌گوید که علوم انسانی حاصل انسان است (اندیشه انسان بر انسان که بازتابی است چون خوداندیشی است) (reflection) تأمل بازتابی و هر جا چنین تأملی صورت گیرد دانشی پدید می‌آید که موضوع مقدم آن انسان است، حتا در جایی که از خدا و جهان سخن می‌رود. ایده گسست هم می‌تواند در قالب این نظر درآید، آن هم با این استدلال که گسست و دوگانگی و تضاد برانگیزاننده تأمل اند. اما طبعاً باید امکان‌هایی برای این کار فراهم باشد که

از جمله آنها، زبان و نهادهایی برای تأمل‌ورزی و استمرار دهی. در تمایزی تا حدی تقابلی با نظری که علوم انسانی را علوم تاریخی می‌داند و تصور می‌کند که این علوم با اندیشه بر تاریخ هستی اجتماعی انسانی به ویژه با اندیشه بر گذار پرمسئله به عصر جدید و جامعه صنعتی شکل گرفته‌اند، نظری قرار دارد که معتقد است علوم انسانی در نهایت به ادبیات برمی‌گردند، آن هم از جنبه حفظ و تقویت زبان. رویکرد جدید به زبان و سنت ادبی در اروپا، همبسته با نوزایش و “انسان‌گرایی” (اومانیزم) است، انسان‌گرایی برانگیزاننده نوزایش و نیروگیرنده با آن. بر پایه این نظر علوم انسانی ابتدا برای تربیت پدید آمدند، تربیت فرد و جمع که تربیت ملت است، فرهنگ‌سازی و ملت‌سازی است و تقویت حس ملی است. این نظر بر نقش اشراف و بورژوازی فرهنگی در پاگیری علوم انسان تأکید ویژه‌ای دارد.

این دیدگاه اخیر ما را به یاد ایران می‌اندازد. در نزد ما تولد رسمی علوم انسانی در دانشکده ادبیات بود. چرا نه حقوق، چرا نه فلسفه؟ فلسفه، به عنوان اندیشه بر موقعیت‌های انسانی وجود نداشت و سنت فلسفی از مجموعه‌ای از کتاب‌ها تشکیل می‌شد که انگیزه برای رجوع به آنها و شرط فهم آنها نه حیرت‌زدگی فلسفی و داشتن پرسش، بلکه علاقه به ادبیات و عربیات ادیب‌وار و به همین‌سان کلام بود. اما حقوق: حقوق خود از علوم سیاسی در معنای علوم تربیت کارمند برای وزارت امور خارجه برآمد. [7] در این حقوق نشانی از حق نمی‌بینیم در آن معنایی که آرمان مشروطیت بود البته به صورتی خام. این آرمان می‌بایست با گفتمان حق پخته می‌شد، اما در ایران گفتمانی پا نگرفت که در حدی ضعیف هم مقایسه‌پذیر با بحث حق در قرن‌های شانزده تا نوزده در اروپا باشد. “ادبیات”ی که قرار بود مهد علوم انسانی در ایران باشد، نشان کمی از انسان‌گرایی داشت و باستان‌گرایی ناسیونالیستی‌اش به نوزایش اروپاییان شبیه نبود. از طرف دیگر اشرافیت ادب‌پرور و بورژوازی فرهنگی ضعیف‌تر و بی‌فرهنگ‌تر از آنی بودند که پایه اجتماعی استواری برای علوم انسانی به عنوان علوم تربیتی و مکتب فرهیخته‌سازی ایجاد کنند.

دانشکده ادبیات از ابتدا سویه‌ای محافظه‌کار داشت. اگر یادگار ماندگاری از آن به جا ماند، همانا نوشته‌های چند استاد انگشت‌شمار ادبیات فارسی و مجموعه‌ای از آثار ادبی کهن است که توسط ایشان برای انتشار آماده شده است. دانشکده ادبیات نتوانست اندیشه انتقادی و اجتماعی دوران مشروطیت را جذب کند و آن را ارتقای آکادمیک دهد. در مقایسه با آن، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران کمتر محافظه‌کار بود، و در آن می‌شد توجهی دید، اگر چه ضعیف، به مسئله اجتماعی در ایران.

مسئله اجتماعی در ایران، یعنی شکاف طبقاتی و مشکلات ساختاری، نخست توسط جناح چپ مشروطه‌خواهان دیده شد. انقلاب اکتبر در روسیه در ایران هم بازتاب یافت و به نیروگیری اندیشه چپ انجامید. اکثر کتاب‌های اصلی در زمینه علوم انسانی توسط نویسندگان چپ‌گرا تألیف یا ترجمه شده‌اند. زبان جدید فارسی را برای بیان مسائل نوین اجتماعی و سیاسی این نویسندگان شکل داده‌اند. چپ رکن اصلی رواج ایده‌های علوم انسانی و اجتماعی در ایران است. با نظر به این موضوع می‌توان مسئولیت ضعف علوم انسانی را بر دوش چپ انداخت و در این رابطه از جمله ایدئولوژیک بودن تألیفات چپ را مبنای این تقصیر تصور کرد. اما صحیح‌تر و منصفانه‌تر آن است که ضمن سپاس تاریخی از چپ کلیت مشکل را در نظر گرفت و ضعف چپ را هم بر زمینه‌ای دید که عیان و توضیح‌پذیر می‌کند ضعف آن دانشکده‌ای را نیز که قرار بود مهد علوم انسانی در ایران باشد. تشریح این زمینه با در نظر گرفتن عواملی چون استبداد، عقب‌ماندگی اجتماعی و فرهنگی، سستی بورژوازی فرهنگی بر زمینه‌ی سستی مدنیت

مدرن و در ادامه‌ی سستی اشرافیت فرهیخته ممکن می‌شود.

هر گونه که در این میان نقش فرهنگ را در نظر بگیریم به عامل دین هم می‌رسیم: دین به عنوان عاملی فرهنگ ساز و در دوره پیش از عصر جدید در کلیت متنوع خود به عنوان “مله” یا همان فرهنگ. پیش از عصر جدید عاملیت عامل دین به عنوان یک جنبش مشخص و یک نهاد مشخص، در دوره‌هایی خاص (دوره برآمد و دوره‌های نبردهای دینی) و در حوزه‌هایی خاص (در مراکز تمدنی و در نواحی همسایگی ادیان) است. تأثیر عامل خاص دین در درون یک فرهنگ دینی است، یعنی در درون دینی که نام مشخصی ندارد. بر این قرار یک “ایرانی” وقتی که در دوران یورش لشکریان پیرو آیین جدید اسلام مسلمان می‌شود، بر خلاف تصور امروزین ما گسست رادیکالی در جهان‌بینی او رخ نمی‌دهد. اسم آیین او عوض می‌شود و او به تدریج تن می‌دهد به این که بازی دیگری داشته باشد در اجرای یک نمایش جمعی که دین نام دارد. در عصر جدید است که دین به عنوان نهادی خاص پدید می‌آید، به عنوان چیزی متمایز از فرهنگ، یا چونان مرکزی در آن که مدام می‌کوشد سلطه خود را بر کلیت آن حفظ کند. به سخن دیگر با شکل‌گیری فرهنگ غیر دینی است که فرهنگ دینی و چسبیده به آن نهاد دین جلوه می‌یابد. همان هنگام که در دوران نو در برخورد با بیگانگان درمی‌یابیم که ما هم باید خود را متعلق به کشور و “ملتی” معرفی کنیم، و می‌گوییم “ایرانی” هستیم، درست در همان زمان است که درمی‌یابیم “مسلمان” ایم. این نه اقراری تکراری و عادی، بلکه کشف است، کشفی تاریخی و پرپیامد. پس از این کشف است که اسلام موظف می‌شود به پرسش‌ها درباره جهانی پاسخ دهد که آن را نمی‌شناسد. اما پاسخ می‌دهد و با این پاسخ‌ها خود را از نو معرفی می‌کند. در این معرفی و در معرفی‌ای که دیگران از آن می‌کنند، به صورت یک بسته معین از متن‌ها و مسلک‌ها درمی‌آید، نقشی به آن در تاریخ واگذار می‌شود، گرد آن هاله تازه‌ای از مفهوم‌ها و گزاره‌ها شکل می‌گیرد و با بسته‌های مشابه مقایسه می‌شود.

رفتار بسته دینی در آغاز عصر جدید بر سرنوشت علوم انسانی تأثیر مهمی دارد، دست کم بر پشتوانه ادبی، شیوه راه‌یابی آن به سنت، و دید تاریخی آن. دین در اروپا عصر جدید را به رسمیت می‌شناسد و درمی‌یابد که با مسائل تازه‌ای مواجه است که آنها را نمی‌شناسد. تحول اساسی از طریق پروتستانتیسم فرهنگی رخ می‌دهد که بر کاتولیسیسم هم تأثیر می‌گذارد و باعث تحول کل مسیحیت می‌شود. از طریق این تحول، سنت فرهنگی، گذشته خود را باز می‌کند و تبدیل به میراث همگانی می‌شود. علوم انسانی بر این میراث همگانی تکیه می‌کند و آنگاه که “انسان” را موضوع بررسی قرار می‌دهد، گذشته و تاریخ آن را در دسترس خود می‌بیند. در راه‌یابی به گذشته، دین سد راه نمی‌شود و ادعای مالکیت نمی‌کند. “ستیز دانشکده‌ها” به پیروزی فلسفه بر الاهیات راه می‌برد، از جمله، آن گونه که کانت می‌گوید، به خاطر توانایی فلسفه در نقد متن و بررسی سنجیده تاریخی. فلسفه در این ستیز بر حقوق هم غلبه می‌کند، آن هم به خاطر ایده‌های آزادی و اخلاق، و سرانجام این که به گفته کانت فلسفه راهنمای “دانشکده پزشکی” هم می‌شود به خاطر ادراکش از حقیقت و روش حقیقت‌یابی. [8] در “ستیز دانشکده‌ها” این خرد روشنگری است که پیروز می‌شود. این پیروزی در اروپا هم نظری است و هم تا حد تعیین‌کننده‌ای عملی. خرد روشنگری فرا گیر نمی‌شود، اما این خرد است که هنجار دانشی بودن دانشگاه را تعیین می‌کند. “ستیز دانشکده‌ها” ی کانت، تئوری دانشکده فلسفه [9] و بر این قرار حاوی اندیشه بنیانی علوم انسانی است. هدف صریح آن دفاع از منزلت خرد روشنگری است.

در غرب، “ستیز دانشکده‌ها” همواره جاری است. خرد روشنگر، زمانی می‌بایست در برابر کلیسا و برای

تغییر شأن قیمومیت در برابر شأن ولایت بایستد، و اینک بایستی در برابر تکنیک و سرمایه ایستادگی کند. چنین نیست که ستیزی درگرفته و زمانی پایان یافته باشد.

در ایران ما چیزی نداریم که بتوانیم آن را همتراز با “ستیز دانشکده‌ها” به روایت کانت بدانیم. اما از ابتدای عصر جدید ایرانی که در آستانه انقلاب مشروطیت آغاز می‌شود، می‌توان خط سرخ ستیزی را دید که تا امروز ادامه می‌یابد: ستیز مدارس. ابتدا ستیز، مخالفت با مدارس جدید است که از زمان تأسیس دارالفنون آغاز می‌شود. [10] انگیزه آغازین ستیز با مدارس جدید از نوع “بوکو حرامی [11]” است. این انگیزه با اینکه تا امروز پایدار است اما دگرپسندی و تعدیل می‌یابد و چندی نمی‌گذرد که می‌بینیم فرزندان اشرف علما هم شروع به تحصیل در مدارس جدید می‌کنند. بیشترین پایداری را سیاست اصیل “بوکو حرامی” در مورد تحصیل دختران نشان می‌دهد. [12]

گرایانه بیابد، چون دین تفکیک جهان به “ما” و “دیگران” است و از سوی اسلام می‌تواند دگرپسندی ملی دیگر در آن اراده به قدرت قوی است. اسلام از ابتدا دینی بوده است توصیه‌گر به مجهز شدن. مجهز شدن در عصر جدید، معنایی تکنیکی دارد. از ابتدا هم داشته است به شکل تجهیز جنگی: وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ. پس از جنگ ایران و روس، گام به گام اما شتابان، این آگاهی حاصل می‌شود که “قوه” دیگر به سادگی گذشته حاصل شدنی نیست. “قوه” اگر توپ باشد نیاز به ریخته‌گری دارد، نیاز به علم فلزات دارد و توپچی باید حساب و کتاب سرش شود. سیاست تجهیز، اقتباس تکنیک از کفار را روا می‌دارد. حرام، حلال می‌شود و بر این قرار “بوکو حرامیسم” آغازین تعدیل می‌یابد.

بومی‌سازی و بومی‌پروری از ابتدا مورد تشویق علما قرار می‌گیرد [13] و به این اعتبار نیز آنان “ملی” محسوب می‌شوند. آنچه آنان برای اقتباس به قصد تجهیز روا می‌دانستند، علوم طبیعی در معنایی تکنیکی بود. در برخورد با اندیشه‌های جدید سیاسی و اجتماعی به دو شکل واکنش نشان می‌دادند: یا در صدد مقابله با آنها برمی‌آمدند و بی هیچ تلاشی برای فهم آنها نفی‌شان می‌کردند؛ یا آنکه مدعی می‌شدند آنچه را که در آن اندیشه‌ها خوب و به حق است، در اسلام نیز بیان شده، و حتی بهتر، اما مسلمانان آن ایده‌ها را نپروورانه‌اند و اکنون بایستی با بازگشت به خویش در پی کشف و تبیین و تشریح آنها برآیند، که اگر چنین کنند از فرودستی به درمی‌آیند و دوباره در جهان فرادست می‌شوند. این نگرش دوم، به تدریج دست بالا را می‌گیرد و “بوکو حرامیسم” در برخورد با علوم “غربی” را تعدیل می‌کند.

به نظر می‌رسد که معاصر شدن با جهان معاصر در اسلام به صورت منفی و واکنشی باشد. هم آن گونه که کاتولیسیسم در مقابله با پروتستانتیسم گام به گام اصلاح شد، چشم زعمای اسلام هم در جریان مقابله و رقابت به روی جهان معاصر گشوده می‌شود. اگر قدرت‌طلبی سیاسی نبود، شاید این گشودگی به حد قابل ذکری از اصلاح‌گری فکری راه می‌برد، اما اراده به قدرت سیاسی مانع از آن شده که اقتباس از جهان معاصر چندان از وجه تجهیزاتی فراتر رود و از آن فکر حاصل شود. علما، به دنیا رو آورده‌اند، به دنیای معاصر. آنان نیز “سکولاریزاسیون” خود را دارند که در ادامه قدرت‌طلبی دنیایی سنتی‌شان است. این گیتیانگی‌ای است به قول هگل “بد” [14]. علما ادراکی فنی-قدرت‌مدار از جهان دارند. مفاهیم الاهیاتی‌شان استراتژیک است؛ خدایشان سلطان اعظم است و مقدسان‌شان در هیئت سرداران جنگی یا رهبران متعصب حزبی ظاهر می‌شوند. الهیات حوزوی، آموزهٔ بندگی یک سلطان و همراهی با لشکریان او برای غلبه بر جهان است.

شان به علوم انسانی جدید، توجهی که در پیش از انقلاب روآوری بخشی از حوزویان به فلسفه و توجه بسیار ضعیف و محدود به برخی کتاب‌های سیاسی و تاریخی عامه‌پسند بود، با انگیزه مقابله و رقابت با مارکسیسم صورت گرفت. فلسفه‌دانان اقلیت انگشت‌شماری در حوزه بودند که در گوشه انزوا قرار داشتند. فلسفه، نه ارج معنوی داشت و نه نان و آب به دنبال می‌آورد. کتاب آموزشی کسب و کار آخوندی، “مکاسب” است، نه “اشارات و تنبیهات”. از زمان ملاصدرا تا امروز، یعنی در دوره‌ای نزدیک به سه قرن و نیم، مهمترین اثر “فلسفی” ای که ملایان تولید کرده‌اند “اصول فلسفه و روش رئالیسم” طباطبایی-مطهری است. هنوز هم، پس از کسب قدرت دولتی و اختصاص بودجه‌های کلان به مؤسسه‌های حوزوی، نتوانسته‌اند کتابی عرضه کنند که خودشان آن را در جایی فراتر از “روش رئالیسم” نشانند. جالب است که این کتاب در حوزه، اثری زاینده و پیوندپذیر نشده است و بر خلاف آنچه در تاریخ فکر رسم است، اثری توسط حوزویان خلق نشده که به آن متصل باشد و همزمان از آن درگذرد. عنوان کتاب جالب است: “روش رئالیسم”. “رئالیسم” به عنوان “روش” آن هم در حوزه؟ و چرا “رئالیسم”؟ چرا یک عنوان فرنگی؟ به احتمال بسیار نه طباطبایی و نه مطهری، هیچ کدامشان نمی‌توانستند واژه “رئالیسم” را به انگلیسی یا فرانسوی بنویسند. مطمئناً آگاهی ناچیزی در این باره داشتند که این مفهوم چه تاریخی پشت سر دارد. اما چرا مکتب خود را “رئالیسم” نامیدند؟ چرا واژه “روش” را به کار بستند؟ چنین برمی‌آید که نمی‌دانستند درست این واژه شیطانی بود که فلسفه مدرسی مسیحی را برافکند و شاخص اندیشه نو شد. گویا نمی‌دانستند که “فلسفه مادی” جدید اتفاقاً با “روش” زاده شد و با روش بود که فلسفه الهی را سرنگون کرد. آنان نمی‌گویند که بنابر قاعده “اکل میته” و از سر اضطرار از واژه‌های “روش” و “رئالیسم” استفاده می‌کنند. آنان از این واژه‌ها استفاده می‌کنند، چون شیک هستند و می‌توانند برجسب‌های مناسبی باشند برای نمایش یک متاع در بازار جدید کالاهای فکری. این نکته را در خاطر ثبت کنیم چون برای در سیر بعدی حوزویان در پهنه فلسفه و دیگر علوم انسانی مهم است: آنان نه وارد پهنه نبرد اندیشه‌ها، بلکه وارد یک بازار می‌شوند و به فکر رونق کسب خود هستند. آنچه آنان را به تحرک وامی‌دارد، نه پرسش، بلکه پاسخ‌های حاضر و آماده و تلاش برای تحکیم موقعیت خود با توسل به آنان است. در کتاب‌هایشان هیچ پرسشی نمی‌بینیم که صمیمانه و صادقانه طرح شده باشد، پرشور، درافکننده، خردکننده، و گشاینده.

در مقدمه جلد اول “اصول فلسفه و روش رئالیسم” تصریح می‌شود که کتاب به قصد مقابله با مارکسیسم فراهم گشته، و این اعترافی جالب و پرمعناست. از معنای آن این برداشت رواست: این مارکسیسم بود که فلسفه را در حوزه از خواب گران خود بیدار کرد. اما فلسفه آنگاه که در حوزه بیدار شد، خواب خود را به مسئله تبدیل نکرد، درباره آن نیندیشید، و به جای آن پنداشت که اینک وظیفه دارد دیگران را از خواب بیدار کند. این ادعا، آنگاه که کتاب “اصول فلسفه و روش رئالیسم” طباطبائی-مطهری منتشر شد (در اوائل دهه ۱۳۳۰، پس از سرکوب شدید مارکسیست‌ها در ایران به دنبال کودتای ۲۸ مرداد)، توجه خاصی را برنینگیخت. در نوشته‌های حوزویان اشارات اندکی به آن می‌بینیم، مارکسیست‌ها هم به آن توجهی نشان ندادند با اینکه کتاب در اصل در نقد ماتریالیسم دیالکتیک نوشته شده بود. کتاب فراموش می‌شد اگر “انقلاب اسلامی” در نمی‌گرفت. پس از انقلاب به این کتاب به عنوان یک سلاح ایدئولوژیک مهم علیه مارکسیست‌ها نگرسیستند. کتاب مکتب‌ساز شد، نه به اعتبار محتوای آن و داعیه “رئالیسم” در بحث معرفت، بلکه به این عنوان که اسلام فلسفه برتری را عرضه می‌کند و مارکسیسم را که مدعی است فلسفه دوران است، در هم می‌کوبد.

انقلاب اسلامی به حوزه حس اعتماد برخورداری از برتری و توان درهم‌کوبی داد. کسب قدرت سیاسی حجت تازه‌ای شد بر این تصور که: الاسلام یعلو ولا یعلی علیه (اسلام بر هر چیزی برتری دارد و هیچ چیزی بر اسلام برتری ندارد). در فقه، تصور "برتری" اسلام یک "قاعده" است، قاعده‌ای که اجرا می‌شود. این قاعده پس از انقلاب اسلامی فرصت کم‌نظیری برای اجرا می‌یابد. ایران امروز محصول این اجراگری است. در دانشگاه محصول اجرای قاعده، "انقلاب فرهنگی" بود. الاهیات سیاسی برتری خود را با اخراج دانشجویان و استادان دگراندیش، تبعیض جنسی، اجباری کردن درس "معارف اسلامی" و تغییر برخی مواد درسی به نمایش گذاشت. اما انقلاب فرهنگی به جایی نرسید که مقامات بتوانند بگویند به نتیجه رسیده است و اینک دانشگاه اسلامی شده است. "اسلامی" کردن جهاد کفایی نیست یعنی هیچ‌گاه به کفایت نمی‌رسد. اسلامی کردن، جهاد ابتدایی بی‌انتهاست. اسلامی را هم باید اسلامی کرد و "اسلامی کردن اسلام" [15]، آنگاه که آغاز شود، دیگر پایانی ندارد؛ چرخ فلکی است که با هر دور کسانی را به بیرون پرت می‌کند.

انقلاب اسلامی فرهنگی پس از برآمد جنبش سبز حمله خود را بر روی علوم انسانی تشدید کرد. در محاکمه‌های نمایشی بزرگ تابستان ۱۳۸۸ ماکس وبر و یورگن هابرماس از متهمان اصلی بودند. [16] در رسانه‌های دولتی همراهی دانشجویان با جنبش سبز به تأثیری برگردانده می‌شد که از "علوم انسانی غربی" و استادان سکولار گرفته بودند. پس از ۱۳۸۸ انقلاب فرهنگی وارد مرحله دوم خود شد و دست‌اندرکاران ضمن تلاش همیشگی برای تفکیک و تبعیض جنسیتی، اسلامی کردن علوم انسانی را با حدت و شدتی پیش بردند که آشکارا بیشتر از گذشته بود. دوباره از فتح دانشگاه سخن گفتند. برای اسلامی کردن علوم انسانی کنگره پشت کنگره تشکیل دادند. حوزویان در تلویزیون به ادای خطابه درباره علوم انسانی و ضرورت اسلامی کردن آنها پرداختند. پس از روی کار آمدن حسن روحانی، چیزی از شدت تلاش برای فتح دانشگاه کاسته نشد. اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها و به ویژه علوم انسانی اکنون جزئی از برنامه‌ای است که ولی فقیه به آن "مهندسی فرهنگی" می‌گوید. [17] جالب، این عنوان "مهندسی" است. می‌خواهند "علوم انسانی" را "مهندسی" کنند. این نیز مظهر گره‌خوردگی ایمان و تکنیک است، ترکیبی که پویش آن [18] را تکنیک تعیین می‌کند.

در توجیه ضرورت اسلامی‌سازی علوم انسانی دلایلی می‌آورند که عمده‌ترین‌شان به اعتبار میزان تکرار در نوشته‌ها از این قرارند: در یک دسته دلیل به نظر می‌رسد منظور از اسلامی‌سازی بومی‌سازی باشد. دیدگاه حاکم بر این گرایش، نسبیت‌باوری فرهنگی است که با اسلام‌خواهی مطلق‌بین اختلافی اساسی دارد. اسلام‌خواهان آیین‌شان را آیینی در کنار آیین‌های دیگر نمی‌دانند، آن را برتر می‌دانند و یقین دارند که ای بومی نمی‌گیرند و برآنند که آن حقیقت مطلق به آیین آنان تعلق دارد. آنان به آیین‌شان به چشم پدیده را جهانگیر کنند. از همین رو به بومی‌گرایی انتقاد می‌کنند. [19] اما بومی‌گرایی چون با ملی‌گرایی قرابت دارد و توجیه‌های ملی‌گرایانه عامه‌پسند هستند، کنار زده نمی‌شود و حضوری ثابت در بحث‌ها بر سر دانشگاه دارد. دلیل دیگر انسان‌شناسانه است: می‌گویند: موضوع علوم انسانی، انسان است، چون اسلام درک متفاوتی با غربیان از انسان دارد، پس بایستی دارای علوم انسانی خودش باشد و علوم انسانی حقیقی همانی است که اسلام به طور بالقوه از آن برخوردار است و حال باید آن قوه به فعل درآید. دلیلی دیگر را معرفت‌شناسانه می‌نامند؛ مدعی‌اند چارچوب معرفتی اسلام موجه می‌کند که علم خودش را داشته باشد. دلیل دیگر که همبسته با دو دلیل اخیر است ارزش‌شناسانه است: برپایه آن می‌گویند که علم

مسلمانان باید با ارزش‌های اسلامی بخواند.[20] در استدلال‌های اصلی تأکید بر هنجار و بایستی است و از هنجاری که اسلام در باره رفتار انسان و لزوم بندگی او در برابر خدا وضع می‌کند، عزیمت می‌شود برای آنچه وظیفه علم محسوب می‌شود: بررسی و تحلیل آنچه هست. در اینجا با مغالطه هستی-بایستی در شکل بایستی-هستی مواجه هستیم. در مغالطه هستی-بایستی که دیوید هیوم آن را تقریر کرده و از در افتادن به دام آن هشدار داده است، از اینکه چه هست، به اینکه چه باید باشد می‌رسیم. در مغالطه معکوس از اینکه چه باید باشد، می‌رسیم به اینکه آنچه هست، چه هست. می‌توانیم چنین کنیم به شرط اینکه یک گزاره میانجی یقینی داشته باشیم، و آن گزاره در بحث علوم انسانی اسلامی تنها می‌تواند روایتی از این حکم باشد: واقعیت را در پرتو فرمان اسلام ببینید و اگر واقعیت با هنجار اسلامی نخواند، بر آن مهر باطل بزنید و چنین تغییرش دهید که اسلامی شود.

می‌توانیم به مغالطه بایستی-هستی اسلام‌خواهان در قیاس با عنوان مغالطه طبیعت‌باورانه مغالطه اسلام‌خواهانه نام دهیم.[21] مغالطه اسلام‌خواهانه، که در نهایت به (naturalistic fallacy) قاعده “برتری” (الاسلام یعلو ولا یعلی علیه: اسلام بر هر چیزی برتری دارد و هیچ چیزی بر اسلام برتری ندارد) برمی‌گردد، تبیین یک اراده به قدرت است. از طریق آن مفهوم تبیینی اسلام به عنوان اسم آیینی که زمانی در عربستان شکل گرفته، تبدیل به مفهومی سازنده و برانگیزاننده می‌شود. مضمون عملی مغالطه این است: ما حق داریم، پس اعمال زور می‌کنیم. و چنین است که می‌کوشند به زور علوم انسانی اسلامی را سرهم‌بندی کنند، به اصطلاح ولی فقیه “مهندسی” کنند. نتیجه این مهندسی تا کنون هیچ بوده است.[22]

در آغاز حکومت جمهوری اسلامی، جنبه اعتقادی و تعصبی اسلامی‌سازی برجسته می‌نمود. اینک اما این جریان به صورت “بیزینس” درآمده است.[23] توضیح‌دهنده آن بیش از آن که مسائل اعتقادی و معرفتی باشد، اقتصاد سیاسی است. دین در جامعه کنونی ایران، به قول پیر بوردیو، ارزش نمادینی دارد که کیفیت آن را نرخ بالای تبدیل‌پذیری آن به ارزش‌های دیگر، که از جنس پول و قدرت هستند، تعیین می‌کند. ارز دینی را که داشتید، دست کم به شکل سکه‌ای که صورتی خاص بر آن نقش شده باشد، می‌توانید آن را به ارزش‌های دیگر تبدیل کنید: به پست و مقام، و مال و منال. در نظام ولایی “علوم انسانی اسلامی” برچسب کالایی است که در بازار رسمی قدرت فروش دارد. اما از معجزات نظام حاکم بر ایران این است که این کالا عملاً وجود ندارد. یک سفته است که یک دستگاه عریض و طویل درست شده است برای ارزش بخشیدن به آن. پس عملاً یک دستگاه است، یک جهاز است، با مفهوم آن مجهز می‌شوند و نظام خود را با آن تجهیز می‌کند، همان گونه که مثلاً با توپ و تفنگ تجهیز می‌کند. کهریزک و اوین دارند، “علوم انسانی اسلامی” هم دارند.

خلاصه کنیم: “علوم انسانی اسلامی” سازه‌ای ایدئولوژیک-امنیتی-اقتصادی است. ایدئولوژیک است، چون علوم انسانی را می‌خواهد بر مبنای یک ایدئولوژی تأسیس کند، امنیتی است چون در خدمت تصرف و کنترل دانشگاه و مغزشویی برای حفظ امنیت دستگاه است، و اقتصادی است چون مشغله‌ای است که پست و مقام و مال و منال دارد.

سازوکار شکل‌گیری چنین پدیده‌ای موضوع فوق العاده جالبی برای علوم انسانی است. علوم با بررسی چنین پدیده‌های خارق العاده‌ای شکوفا می‌شوند. این پدیده در متن همتفاافته‌ای شکل گرفته که واقعیت

امروز ایران است. سرنوشت علوم انسانی نیز تابع این همتافته است، اما از علوم انسانی به عنوان علوم هرمنوتیکی انتظار می‌رود که موقعیت خود را به مسئله تبدیل کنند. در این تبدیل به کردن است که علوم انسانی زاده می‌شوند.

در وضعیت کنونی در میان عامل‌های اصلی در تعیین سرنوشت علوم انسانی و بسیاری موضوع‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی دیگر همتافته‌ای که با عنوان‌هایی چون دین و دولت، ولایت فقیه و یا سکولاریزاسیون به آن اشاره می‌شود، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. همه عرصه‌های اصلی فکری و اجتماعی در ایران متأثر از “انقلاب اسلامی” و “برپایی نظام ولایی” است. بگذارید بر مسئله کانونی موجود مسئله ولایت نام بگذاریم؛ به آن از زاویه‌ای دیگر هم می‌توانیم بنگریم و به اعتبار بحثی جاری، آن را مسئله “سکولاریسم” هم بنامیم. نظام ولایی چیست و چه مختصاتی دارد؟ آیا لازم نیست مفهوم “ولایت” را به سازه ولایت فقیه محدود نکنیم و با آن نظمی را توضیح دهیم که در خانواده و مدرسه و محله و محل کار و گروه سیاسی هم حضور دارد؟ اگر چنین کنیم، به دلیل نمایان شدنش در پیکری درشت، بهتر می‌توانیم بحران‌زدگی آن را دریابیم. ولایت می‌تواند مسئله مرکزی همه شاخه‌های علوم انسانی در ایران باشد. اما “ولایت” چه بنیادهای فرهنگی و اجتماعی‌ای دارد، اقتصاد سیاسی آن چیست، نظام سیاسی ولایی چه مختصاتی دارد و ... بحث “سکولاریسم” پاسخ به چه ضرورتی است؟ در نمونه همین پرسش‌ها که تازگی ندارند، می‌بینیم که تحلیل وضعیت فعلی به ناچار به گذشته هم رو می‌کند و سویه‌ای تبارشناسانه می‌یابد. سلطنت هم نوعی اعمال ولایت می‌شود. استبداد موجود ریشه‌های کهنی دارد. برخی مسائل هم که با حکومت کنونی عمده شده‌اند، از جمله مسئله زنان و مسئله خشونت، با طرح خود افقی را گشوده‌اند که گستره تاریخ خطه ما را در برمی‌گیرد. یک مشخصه نظم سیاسی ولایت، بحرانی است که از ابتدا به آن دچار بوده است. هر گونه بررسی وضعیت فعلی با نظر به نظم ولایی، خود به خود این پرسش را مطرح کند که عاقبت چه خواهد شد. از طرف دیگر می‌بینیم که تحلیل مسائل عمده مربوط به وضعیت کنونی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به مسائل و بحث‌های جهانی گره خورده‌اند. اکنون هیچ تعجبی ندارد که در تحلیل فکر حوزوی پای تئوری‌های “پست‌مدرن” هم به میان کشیده می‌شود. خلاصه اینکه می‌بینیم موضوع نظام موجود، یا از زاویه‌ای دیگر سکولاریزاسیون، هم ناظر است به اکنون ما، هم به گذشته ما و هم به آینده ما، از طرف دیگر موضوعی است که به شکل تشخیصی به مجموعه‌ای از مسائل و بحث‌های جاری در جهان گره خورده است. البته در مورد هر موضوع دیگر در جهان می‌توان چنین چیزی گفت یعنی در آن گذشته و آینده را هم دید و به آن به چشم آینه‌ای نگاه کرد که در آن جهان منعکس می‌شود. اما ویژگی وضعیتی چون وضعیت ما در فشردگی و شدت مسائل آن است. انگار ما در یک حوزه مغناطیسی قرار داریم که جایگاه ما در آن موقعیتی ممتاز از نظر چگالی بردارهای جاذبه دارد. موقعیت زمانی ما در تاریخ ایران کانونی است. هیچ زمانی را نمی‌شناسیم که در آن گذشته و حال و آینده این گونه در هم پیچینند. از طرف دیگر ما به نوعی در کانون جهان قرار داریم، یعنی در موقعیتی هستیم که تفسیر مسائل باستانی هم پای مفهوم‌ها، دیدگاه‌ها و بحث‌های روز را به میان می‌آورند. ما هیچگاه این گونه به روی جهان باز نبوده‌ایم و جهان هیچگاه اینگونه برای ما همچون متن مفهوم‌ها و گزاره‌های ما عمل نمی‌کرده است.

و فقط این گونه نیست که ما به متن جهان رو کنیم، برای اینکه بتوانیم خود را تفسیر کنیم. اکنون جهان نیز باید به ما رو کند تا معنای خود را دریابد. این ادعای سترگ، و در ظاهر خودپسندانه را با نظر به

تئوری جامعه‌شناسی توضیح می‌دهیم: ابرنظریه، نظریهٔ راهنما و الگوساز (پارادیمی) در جامعه‌شناسی، نظریه مدرنیزاسیون است، نظریه‌ای که گذار از جامعه سنتی به جامعه جدید را توضیح می‌دهد و مشخصه‌های جامعه مدرن را برمی‌نماید. طبق این نظریه، که تبیین کلاسیکی از آن را در نزد ماکس وبر می‌بینیم، پیشرفت عقلانیت مدرن همپای پسرقت جهان‌بینی اسطوره‌ای پیش می‌رود. عقل جای جادو را می‌گیرد. این تز مدرنیزاسیون است. تز کلاسیک سکولاریزاسیون بیان خاصی از این تز است: دین زوال می‌یابد؛ رابطه این-جهان و آنچه "آن-جهان" اش می‌پندارند می‌گسلد و کسی که تبیین علمی جهان را تا حدی وجودی نپذیرد، داستان سلیقه‌ای خود را برای آن می‌بافد و داستان‌هایی که بافته می‌شوند دیگر تن به باید و شایدهای کلیسایی / مفتیان نمی‌دهند. بیان سیاسی این تز چنین است: سلطنت زمینی دیگر نمی‌تواند مشروعیت خود را از یک سلطنت پنداشته آسمانی بگیرد. (از این "نمی‌تواند" اخباری یک "نباید" نهی‌کننده هم استخراج می‌شود). حد میان این دو تز این است: (مهم نیست که مابعدالطبیعه/ماوراءالطبیعه‌ای وجود دارد یا نه، مهم این است که) هیچ چیزی در طبیعت (جهان) وجود ندارد که روا باشد به آن یک امتیاز ماوراءالطبیعی دهیم. در طبیعت در نهایت به یکسانی می‌رسیم؛ اختلاف‌ها به جایگاه‌ها و کارکردها برمی‌گردند، نه به ذات‌ها؛ همه در این جهان هم‌ذاتیم. با این تز در سطح سیاسی به عمق لیبرالیسم می‌رسیم و نیز به عمق مارکسیسم. تز مدرنیزاسیون، به گونه‌ای چشمگیر و مثال‌زدنی از توضیح دو پدیده و امانده است: پدیده اول فاشیسم است. در فاشیسم تفکر اسطوره‌ای فعال می‌شود و با عقلانیت مدرن درمی‌آمیزد. آنچه را که در فاشیسم اسطوره‌ای می‌نامیم، عناصری در فکر و عمل فاشیستی است که متکی به اشرافیت پنداشته ماوراءالطبیعی برخی پدیده‌های طبیعی است. در نمونه نازیسم نژاد آریا برخوردار از این شرف است. "ماورائیت" آن به طور قطبی در برابر "مادونیت" نژاد سامی قرار دارد. این دو نژاد، هر دو خارج از طبیعت قرار دارند که پدیده‌های آن هم‌ذات‌اند و با هم اختلاف ارزشی جوهری ندارند. تز مدرنیزاسیون می‌تواند حضور اسطوره را در جهان مدرن به صورت توصیف آنها به عنوان بقایای جهان کهن توضیح دهد، اما نمی‌تواند توضیح دهد که اسطوره چگونه می‌تواند در گردش امور نقش محوری یابد و همه مختصات عقلانیت مدرن را برگیرد، مختصاتی چون حسابگری، برنامه‌ریزی، سازمانگری، کنترل حذف‌کننده عناصر اتفاقی را. ضد عقل عقلانی عمل می‌کند. در چارچوب تئوری مدرنیزاسیون می‌توانیم چنین گزاره‌ای پیش‌گذاریم، گزارشی که در اصل در فراسوی آن چارچوب قرار دارد. زیگموند باومن، در نقدش بر جامعه‌شناسی مبتنی بر تز مدرنیزاسیون [24]، قضیه را بر عکس دیده است: در نمونه فاشیسم عقل را دیدیم که ضد عقلی عمل کرد. او قضیه را برعکس دیده است برای اینکه نشان دهد نازیسم و هولوکاست خارج از منطق مدرنیت قرار ندارند. او می‌خواهد نشان دهد که اینها پیامد مدرنیته هستند و اصول عقلانیت مدرن را نقض نمی‌کنند. به جزئیات نقد او بر تئوری مدرنیزاسیون، به عنوان تئوری بنیادی جامعه‌شناسی کاری نداریم. فقط می‌گوییم که او حق داشته است که با اشاره به نازیسم و هولوکاست گفته: اینجا مسئله‌ای وجود دارد، مسئله‌ای که جامعه‌شناسی آن را حل نمی‌کند، اما خود جامعه‌شناسی را در عوض به مسئله تبدیل می‌سازد. پدیده اول فاشیسم بود، پدیده دوم اسلام‌یسم جدید است، اسلام‌یسمی که اعلام حضور برجسته آغازینش انقلاب اسلامی ایران و تشکیل جمهوری اسلامی و آخرین مظهرش "داعش" است. ما نیز می‌توانیم همچون زیگموند باومن به انقلاب ۱۳۵۷ اشاره کنیم و بگوییم: اینجا یک مسئله است، مسئله‌ای که راه‌های کلاسیک را به سرگیجه می‌کشاند و خود آنها را به مسئله تبدیل می‌کنند. در اینجا آنچه "سنت" اش می‌نامند و در تئوری مدرنیزاسیون مختصاتی دارد در برابر عقلانیت مدرن - نداشتن حساب و کتاب، نداشتن برنامه و سازمان و دستخوش اتفاق بودن - عقلانیت مدرن را به خدمت می‌گیرد. تکنیک با ایمان

پیوند می‌خورد، مهندسان در خدمت ملایان درمی‌آیند و ملایان همه چیز را می‌خواهند مهندسی کنند، از جمله فرهنگ را، از جمله علوم انسانی را. ما می‌توانیم به جهان بگوییم اینجا مسئله‌ای وجود دارد؛ وصله‌پینه‌هایی که در تئوری مدرنیزاسیون شده، آن را توضیح نداده است. نشان دادن اینکه در ایران مسئله‌ای وجود دارد، اینکه انقلاب اسلامی همانند فاشیسم مسئله‌ای تراز اول و مسئله‌ساز است، کمترین سهمی است که ما می‌توانیم به علوم انسانی جهانی ادا کنیم.

اگر اصل برای دانش مسئله باشد که هست، می‌توانیم بگوییم علوم انسانی در ایران در موقعیت ممتازی قرار دارند. سرکوب و سانسور و تبعید به وضعیتی تعلق دارند که این موقعیت ممتاز را موجب شده‌اند. تیره‌روزی ما به لحاظ پرسشگری علمی عین بهروزی ماست. آیا ممکن است که بتوانیم از این موقعیت بهره‌بریم و با تحلیل زندان پاسخی شکننده به مسئله زندان دهیم؟ تضمینی وجود ندارد. اگر نتوانیم، لازم نیست از نظر پیشرفت علم نگران باشیم: نسل آینده ناتوانی ما را به یک پرسش اساسی تبدیل خواهد کرد. و خواهد پرسید که چرا ما در موقعیت چگالی پرسش‌ها بودیم، اما تکاپویی شایسته نداشتیم.

پانویس‌ها

من در اینجا مفهوم علوم انسانی را چنان جامع در نظر می‌گیرم که شامل علوم اجتماعی هم شود. [1] بحث درباره اینکه فرق علوم اجتماعی با علوم انسانی در معنای اخص آن در چیست و در ایران بهتر است از چه ترمینولوژی‌ای استفاده کنیم، در حوصله این نوشته نمی‌گنجد.

[2] G. W. F. Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, in: Werke Bd. 2, Frankfurt/M 1970, S. 20.

اصطلاح رواج یافته توسط غلامحسین صدیقی که پدر جامعه‌شناسی در ایران خوانده می‌شود [3]

درباره “پروتستانتیسم فرهنگی” رجوع کنید به [4]

محمدرضا نیکفر: اصلاح‌گری دینی، فصلنامه “مدرسه”، شماره ۶، تهران ۱۳۸۵

در باره فرهنگ در معنای سازندگی بنگرید به [5]

Manfred Fuhrmann: *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Stuttgart 2002

در این باره رجوع کنید به [6]

(محمدرضا نیکفر: تاریخ مفهوم‌ها، ۱۳۸۸ (سایت نیلگون

درباره شکل‌گیری مفهوم حقوق و تشکیل دانشکده حقوق رجوع کنید به [7]

محمدعلی فروغی: مخاطرات تدوین قوانین مدنی ایران، ۱۳۱۵، چاپ شده در مجله یغما. لینک نشر

آنلاین.

اثر ایمانوئل کانت (۱۷۸۹). شرحی بر این "ستیز" در *Der Streit der Fakultäten* بنگرید به [8]

Reinhard Brandt: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants "Streit der Fakultäten", mit einem Anhang zu Heideggers "Rektoratsrede"*, Berlin 2003.

[9] Jürgen Mittelstraß, "Der Streit der Fakultäten und die Philosophie", in: Volker Gerhardt (Hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin 2005, S. 40

این کتاب تاریخچه‌ای از تأسیس مدارس جدید در ایران عهد قاجار و روایت کمرنگی از [10] های حوزویان با آنها را به دست می‌دهد مخالفت

Monica M. Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*, California 2001

کتاب به فارسی ترجمه شده است

مونیکا ام. رینگر، آموزش دین، و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: نشر ققنوس ۱۳۸۱

به زبان هوسایی، که زبانی رایج در بخش‌هایی از (Boko Haram) معنای مشخص بوکو حرام [11] شرق و مرکز آفریقا است، این است که تحصیل در مدارس مدرن به شیوه غربیان حرام است. "بوکو حرام" عنوان گروهی تروریستی در نیجریه است که به ویژه حمله به مدارس دخترانه و به اسارت گرفتن دانش‌آموزان شهرت یافت. عنوان رسمی این گروه از سال ۲۰۱۰ "جماعه أهل السنه للدعوه والجهاد" است.

این کتاب بر زمینه تاریخ زن در عصر جدید ایرانی، نشان می‌دهد که راه تحصیل زنان با چه [12] دشواری‌هایی گشوده شد

Parvin Paidar, *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge 1995

در این رابطه جالب است انتقاد روح الله خمینی جوان به پزشکی جدید و در مقابل دفاع او از [13] پزشکی قدیم "یونانی"، در: *کشف الاسرار* (چاپ اول ۱۳۲۳)، تهران، بی‌نا، ص. ۲۷۹ تا ۲۸۲

[14] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke Bd. 19, Frankfurt/M 1971, S. 536.

اصطلاح عزیز الاظمه در این کتاب [15]:

Aziz Al-Azmeh: *Islams and Modernities*, London, 1996

بنگرید به محمدرضا نیکفر: "هابرماس و شطرنج‌بازی با گوریل"، سایت فارسی بی بی سی، ۲۲ [16] مرداد ۱۳۸۸.

بنگرید به عنوان مثال به خطاب او به "شورای انقلاب فرهنگی" در تاریخ مهر ۱۳۹۳ (منبع آنلاین). [17] کتاب زیر قول‌های فراوانی را از ولی فقیه در مورد "مهندسی فرهنگی" نقل کرده است:

ناصر بروجردی، مهندسی فرهنگی در کلام امام خامنه‌ای، تهران ۱۳۹۲.

جالب اینجاست که برخی از مغز متفکرهای انقلاب فرهنگی اسلامی و پیش‌برندگان اسلامی‌سازی [18] از مکتب فرید می‌آیند و مشهور است که هایدگری هستند. هایدگر در خدمت "مهندسی فرهنگی" قرار گرفته است! این از معجزات اسلامی‌سازی است.

به عنوان نمونه نگاه کنید به این مقاله [19]:

محمد دهداری، "علوم انسانی بومی یا علوم انسانی اسلامی! آسیب شناسی نحوه طرح مبحث تحول در علوم انسانی"، در: صدرا (فصلنامه مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی)، شماره ۳، ۱۳۹۱، در دسترس به صورت آنلاین در این لینک.

این مطلب حاوی فشرده استدلال‌های اسلام‌خواهان در بحث علوم انسانی اسلامی است [20]:

مصباح یزدی: جستاری در ماهیت اسلامی سازی علوم. دسترس به صورت آنلاین از طریق این لینک.

همچنین نگاه کنید به این مقاله:

سید طه قریشی‌نسب: روند اسلامی سازی علوم انسانی از منظر علامه مصباح‌یزدی. لینک

بحث طرفداران اسلامی‌سازی علوم انسانی، که این سفسطه جانمایه استدلال‌هایشان را می‌سازد، با [21] بحث مشهور به "ارزش" یا "جانبداری" تفاوت دارد. فیلسوفی چون یورگن هابرماس شناخت را بدون □ خود او هم در نقد شناخت، از دل‌بستگی‌ای عزیمت می‌کند که پنهانش نمی‌سازد: آزادی. اما او (1968) در کل نقدش بر یافت‌باوری (پوزیتویسیسم) و علم‌باوری (ساینتیسم) اجتناب می‌کند از این که از منظر بایستی، هستی را تحلیل کند و محکوم به تغییر طبق هنجارهای مطلوب خود داند.

صادق زیباکلام، استاد علوم سیاسی در دانشگاه تهران در یک مناظره بر سر علوم انسانی اسلامی [22] می‌گوید: «با وجود همه تلاش‌هایی که در زمینه علوم انسانی اسلامی صورت گرفته امروز حتی یک خط با عنوان علوم انسانی اسلامی نداریم و این خودش بالاترین دلیل امتناع وجود علوم انسانی است.» (منبع) و حسن رحیم پور ازغدی، عضو شورای انقلاب فرهنگی و از مدافعان اصلی علوم انسانی اسلامی دستاوردهای فکری حوزویان را چنین توصیف می‌کند: «مرتب در حال ساختمان ساختن ایم، ساختمان

های مذهبی میسازیم و کاش نمیساختیم این همه ساختمان را، یک آقای مطهری، یک مرحوم جعفری، یک آقای طباطبایی، هفت هشت نفر اینجوری، ده برابر کل این تشکیلات ها کار کرده اند، ما همین چیزی هم که داریم از فرهنگ دینی از همین ها داریم، من که هرچه یاد گرفتم از همین آقایانی بوده که قبل انقلاب نشسته اند و با دست خالی کار کرده اند. از این بعد انقلابی ها با اینهمه گسترش رسانه ها من (تقریباً چیزی یاد نگرفته ام.)» (منبع

در مقاله‌ای منتشر شده در “الف”، سایت احمد توکلی، نماینده مجلس، چنین می‌خوانیم [23]

روحانیونی هستند که با استفاده از قانون تبدیل تحصیل حوزوی به دانشگاهی به یکباره از دوره دکتری وارد دانشگاهها شده و در دانشگاهها هم چیزی به جز علوم دینی نمی‌خوانند. ایشان در این زمینه [اسلامی‌سازی] پیش قدم هستند. بیشتر این عزیزان (نه همه) در دوره دکتری دوباره همان چیزی را خوانده اند که در حوزه خوانده بودند و چیزی از نظر علم جدید بر خود اضافه نکرده اند و بنابراین با Science داشتن عنوان دکتری به هیچ وجه با اصول علمی تجربی و ریاضی گونه علم جدید به عنوان آگاه نیستند. ایشان مصداق کامل عبارت “خود گویند و خود خندند” انتقاداتی را در تلویزیون و برنامه های یک طرفه با رانت صدا و سیما به علم جدید وارد کرده که نشان می دهد از علم جدید اطلاعی ندارند و سپس بر پایه پیش فرض های غلط خود از علم جدید، آن را مورد نوازش گرزهای آهنین خود کرده و سپس نتیجه گیری می کنند... اسلامی کردن علم از آنجا که بخش نامه ای شده و در پی ایجاد ساختار برای خود می باشد ، حالتی بالا به پایین به خود گرفته است . این شرایط موجب شده که این کار برای عده ای نان داشته باشد اگر برای دیگران آبی نداشته باشد. سازمانهایی در حال ایجاد هستند بدون اینکه بدانند چه می خواهند بکنند. دخالتهایی در برخی دانشکده ها و رشته های دانشگاهی شده و می شود که طی آن عده ای بدون صلاحیت و با این نام برای خود موقعیت های بی ربطی را تدارک دیده اند. این رفتارها به شدت موجب مخدوش شدن احساس نیاز خودجوش علمی در این مورد شده و می رود این روند و اصل درست را دچار فرسودگی ، رخوت و فرمالیسم کند. چیزی مانند بقیه خواسته های نظام که «..بعد از مدتی به شعار تبدیل می شود

[24] Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1989