

## علی شریعتی و بومی‌سازی علوم

علی اصغری صدری\*

سیدجواد میری\*\*

### چکیده

در این نوشته، نخست به آرای مخالفان علم بومی در ایران اشاره‌ای می‌کنیم؛ سپس، برداشت‌های اندیشمندان را از دیدگاه شریعتی درباره علم بومی مطرح می‌سازیم؛ بعد از آن، زمینه‌هایی که شریعتی برای مدل علمی خود شرح می‌دهد، بررسی می‌کنیم. اصلی‌ترین این زمینه‌ها عبارت‌اند از: تأثیر فرهنگ بر علم، نقش محقق در علم و تفاوت علم و فکر. اینها بستر لازم برای علم بومی را فراهم می‌کنند؛ پس از آن، به ضرورت علم بومی در چهارچوب نقد علم مدرن از یک‌سو و اهمیت علم از سوی دیگر می‌پردازیم. معنای بومی‌سازی علم نزد شریعتی، حوزه بومی‌سازی و سازوکارهای آن، مباحث انتهایی این نوشته را تشکیل می‌دهند. سرانجام، مقایسه مختصری میان شریعتی و برخی اندیشمندان صورت می‌گیرد. در مجموع، این مقاله بر آن است تا نشان دهد می‌توان شریعتی را یکی از نخستین کسانی دانست که نیاز به علم بومی را در جامعه ایران مطرح کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** امکان علم بومی، ضرورت علم بومی، نقد علم مدرن، علم انسان‌محور.

### ۱. مقدمه

علی شریعتی از اندیشمندان تأثیرگذار جامعه معاصر ایران است. یکی از دغدغه‌های شریعتی، عقب‌ماندگی جامعه ایران در زمینه تمدن بود. عدم پیشرفت علمی یکی از

\* کارشناس ارشد فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

\*\* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی seyedjavad@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۲۳

مؤلفه‌های این عقب‌ماندگی است؛ امری که جامعه ما چه در زمان شریعتی و چه اکنون با غربیان فاصله دارد.

از سوی دیگر، شریعتی دغدغه ایمان، اعتقاد و ایدئولوژی را نیز داشت. او به اصول دین اسلام اعتقاد داشت و می‌کوشید در تحلیل‌هایش از باورهای مذهب تخطی نکند. البته، مذهبی که او می‌فهمید، با مذهب سنتی رایج متفاوت بود؛ ضمن اینکه پیشرفت و تمدنی که او آن را مطلوب می‌دانست، با تجدد ظاهری متعارف فرق می‌کرد. به تعبیر خودش، روشنفکران او را متحجر و مذهبی می‌خوانند و روحانیان او را متجدد و غیرمذهبی می‌پندارند. در این میان، اگر در یک دسته‌بندی کلی (البته ناقص) مذهب را میراث جامعه خود بدانیم و علم را سوغات تمدن غرب، باید دید شریعتی چه موضعی را در برابر این دو مقوله اتخاذ می‌کند. ما در این نوشته می‌کوشیم تا نشان‌دهیم شریعتی به دنبال مدلی بومی شده از علم است تا جامعه ما را به پیشرفت حقیقی برساند و معایب علم وارداتی غربی را نیز نداشته‌باشد.

علم بومی معنای گسترده‌ای دارد. این گستره معنایی از علمی که به درد جامعه می‌خورد و به مسائل جامعه خودمان می‌پردازد، آغاز می‌شود و تا رویکردهای حداکثری به علم دینی ادامه می‌یابد. البته، بسیاری از اندیشمندان جامعه ما - که وارثان فکری شریعتی تلقی می‌شوند - امکان علم دینی را نفی می‌کنند. بنابراین، نخست باید ببینیم شریعتی چرا به دنبال مدلی بومی از علم است؟ دیگر اینکه، در میان مدل‌های بومی در چه جایگاهی قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، باید دید شریعتی به کدام معنا از علم بومی طرفداری می‌کند.

## ۲. پیشینه تحقیق

در آغاز باید یادآور شد که بحث از امکان و ضرورت علم بومی در جامعه ما بحث رایجی است. موضوع علم بومی یا علم دینی در کشور ما مخالفانی دارد؛ به عنوان نمونه، مصطفی ملکیان بر آن است که اسلامی کردن علوم نه ممکن است و نه مطلوب. وی با دسته‌بندی معانی مختلفی که برای علم اسلامی می‌توان متصور شد، به نقد آنها می‌پردازد. از دید ملکیان، در متون دینی مواد خام لازم برای پدیدآوردن علم دینی وجود ندارد. در خوش‌بینانه‌ترین حالت، در مقام کشف و گردآوری می‌توان علم دینی داشت، ولی دین راهی به مقام داوری گزاره‌های علمی ندارد (اشاره به تفکیک پوپر میان مقام کشف و مقام داوری). ملکیان در مجموع راه حل کاستی‌های دانشگاه‌ها را به جای دانشگاه اسلامی در دانشگاه معنوی می‌بیند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۵۷-۷۳ و ۸۱-۹۲).

در این میان، عبدالکریم سروش نظری متعادل‌تر دارد. او با استدلالی شبیه به ملکیان، امکان علم دینی را در حوزه داوری نفی می‌کند. سروش بر این نظر است که نتیجه‌بخشی روش علمی ارزشی نیست و اگر کسی معتقد باشد که نتیجه‌بخشی روش علم نیز ارزشی است، علم را از علم‌بودن انداخته است. در این صورت، نسبیت علم مطرح می‌شود (سروش، ۱۳۸۵: ۲۱۸). با این حال، از دید سروش، عمومی که در جامعه اسلامی ساخته می‌شود، با علوم غربی متفاوت خواهد بود، زیرا روح متفاوت عالمان در مقام کشف، تأثیر خود را نشان می‌دهد. علوم انسانی غربی، انسان‌شناسی جامع و همه‌جانبه نیستند. در نتیجه، مسلمین می‌توانند در مقام کشف، از روح پاک و عرفانی خود بهره برده و رنگ فرهنگ و شخصیت خود را به آن بزنند. اما، این ربطی به مقام داوری و روش علمی ندارد (همو، ۱۳۷۳: ۴۹-۶۱).

علی پایا نیز از دیگر اندیشمندانی است که مفاهیم علم دینی و علم بومی را سازگار نمی‌داند. او بر آن است که محصولات علمی واجد خصلت کلیت و عمومیت هستند، در حالی که فرآورده‌های تکنولوژیک رنگ ظرف و زمینه‌های محلی را به خود می‌گیرد. لذا، امکان عام تولید «فناوری‌های انسانی - اجتماعی بومی یا احیاناً دینی» وجود دارد. اما، این مسئله در مورد علم صدق نمی‌کند (پایا، ۱۳۸۶: ۳۹).

ما در این مقاله به دنبال نقد و بررسی دلایل مخالفان و موافقان امکان و ضرورت علم دینی نیستیم، زیرا نخست اینکه در این زمینه در سال‌های پس از پیروزی انقلاب و خصوصاً در سال‌های اخیر مباحث بسیاری صورت گرفته است؛ دیگر اینکه این مسئله در چهارچوب موضوع نوشته ما قرار ندارد. ما بیشتر به دنبال طرح و بررسی آرای شریعتی در این زمینه و شناخت دقیق و ارزیابی آن هستیم. بنابراین، به ذکر همین مختصر بسنده می‌کنیم و مسیر مرور پیشینه تحقیق خود را متناسب با موضوع مقاله تغییر می‌دهیم. لذا، در ادامه به بررسی آرای متفکرانی می‌پردازیم که در باب نسبت شریعتی و علم بومی سخن گفته‌اند.

سید جواد طباطبایی نیز از مخالفان امکان علم بومی است. او شریعتی را مانند آل‌احمد، راقی و شایگان طرفدار تفسیری تجددستیز از سنت می‌داند. از نظر طباطبایی، رویکرد این اندیشمندان در اصل «غرب‌زده» ناشی از جهل به ماهیت اندیشه غربی است. او جامعه‌شناسی آرمانی را توهمی می‌داند که شریعتی شالوده آن را در ایران استوار کرده است. طباطبایی قول به پروتستان‌تیسیم اسلامی را ناشی از تصور بسیار سطحی می‌داند که شریعتی

از ماهیت مسیحیت داشت. لذا، بر آن است که چنین چیزی هرگز رخ نخواهد داد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰، ۱۳۳ و ۳۳۰). این نظریات طباطبایی اگرچه به نیت نقد شریعتی ابراز شده‌اند، نشان‌دهنده این هستند که طباطبایی شریعتی را از پیشگامان مخالفت با غرب و از طرفداران بومی‌سازی می‌داند.

تقی آزاد ارمکی بر این نظر است که شریعتی با وضوح تمام از جامعه‌شناسی اسلامی یاد می‌کند. از نظر ارمکی، شریعتی این جامعه‌شناسی را در نقد جامعه‌شناسی اثباتی و مارکسیستی به کار می‌برد. شریعتی در کتاب *اسلام‌شناسی* از عبارت «جامعه‌شناسی اسلامی» یاد می‌کند و منظور او نوع جامعه‌شناسی است که در جهت بررسی عناصر اجتماعی از منظر اسلام است. ارمکی می‌گوید که شریعتی معتقد بود اسلام به‌عنوان یک مرام فکری، جهان‌بینی و ایدئولوژی، مانند دیگر گرایش‌های فکری و اعتقادی می‌تواند نسبت به جامعه، تاریخ، انسان و تحولات و وجه نظر خاص ارائه داده و به گونه‌ای متفاوت با دیگران تحلیل کند (ارمکی، ۱۳۷۸: ۲۲۰-۲۲۱).

ارمکی همچنین به اهمیت انسان‌شناسی شریعتی در دیدگاه او توجه دارد. وی «تفسیر متفاوت از انسان» را از زمینه‌های طرح جامعه‌شناسی اسلامی در ایران می‌داند و آن را با مفهوم انسان ایدئال در اندیشه شریعتی مرتبط می‌داند. از نظر ارمکی، جامعه‌شناسی اسلامی شریعتی به انسان‌شناسی اسلامی می‌انجامد. وی شریعتی را نخستین فردی می‌داند که اصطلاح جامعه‌شناسی اسلامی را در میان متفکران مسلمان به‌کار برده است (همان: ۲۱۷-۲۱۹ و ۲۲۷).

ارمکی در توصیف نقش شریعتی در جامعه‌شناسی ایران، او را مطرح‌کننده و توسعه‌دهنده دو سنت جامعه‌شناسی می‌داند: نخست، دیدگاه انتقادی جامعه‌شناسی که در آن تلاش کرده تا بین آرای مارکس و وبر و شرایط اجتماعی فرهنگی ایران رابطه برقرار کند؛ سنت دوم نیز مربوط به جامعه‌شناسی اسلامی است. منظور شریعتی طرح دیدگاه طرفدارانه علمی در چهارچوب مکتب است که رسالت آن دستیابی به انسان و جامعه مکتبی و ایدئال است. شریعتی همچنین به دلیل التزام به اسلام و باور به وجود جامعه‌شناسی اسلامی، با نظر جامعه‌شناسانی که دیدگاه‌های مخالف دین ارائه می‌دادند (مثل دورکهایم)، مقابله کرد (همان: ۲۲۸-۲۲۹).

فردین قریشی نیز قائل به وجود عناصر بومی در جامعه‌شناسی شریعتی است. از دید قریشی، شریعتی تحت تأثیر گورویچ معتقد به عدم امکان ترسیم الگویی واحد برای تحلیل

امور اجتماعی و حوادث تاریخی است. همچنین، علاوه بر تفاوت‌های جوامع گوناگون، خود محقق و ارزش‌های او بر نتایج تحقیق اثر دارند و این مسئله از امکان دسترسی به الگوی واحد تحلیل جامعه ممانعت می‌کند. قریشی می‌افزاید، چون از دید شریعتی علمای علوم انسانی در غرب به نظریات خود سامان داده‌اند، باید درباره نظریات آنها از حیث مکان مورد مطالعه و ارزش‌های آنان تأمل کرد (قریشی، ۱۳۷۹: ۱۷۵).

در این میان، متفکرانی نیز هستند که بر این باورند افکار شریعتی با پروژه اسلامی‌سازی دانش ارتباطی ندارد؛ مثلاً، به نظر فرید العطاس که نظریات شریعتی را ذیل عنوان جامعه‌شناسی دگرواره دسته‌بندی می‌کند، افکار شریعتی هیچ ارتباطی با جامعه‌شناسی اسلامی مدرن یا اسلامی‌سازی دانش یا چنین چیزهایی ندارد، زیرا آنچه شریعتی درباره مطالعه علمی می‌گوید، در چهار حوزه موضوع، مسائل، منطق و غایت قابل طرح است که فقط غایت است که می‌تواند اسلامی باشد و در مورد سه حوزه اول، اسلامی بودن یا نبودن مطرح نیست. در واقع، شریعتی از جامعه‌شناسی مدرن برای مطالعه اسلام استفاده می‌کند. از دید العطاس، شریعتی انسانی بود که جهانی می‌اندیشید (ذاکری، ۱۳۹۱).

همان‌طور که آمد، عده‌ای مستقیماً به موضوع نظر شریعتی درباره بومی‌سازی علم پرداخته‌اند. عده‌ای نیز به موضوعات مشابه و مرتبط پرداخته‌اند که اگرچه مستقیماً مسئله تحقیق ما را بررسی نمی‌کند، به فهم دقیق‌تر موضوع پژوهش کمک شایانی می‌کند. لذا، در ادامه به برخی از این آرا نیز اشاره مختصری خواهیم داشت. بر اهل فن پوشیده نیست که این اشارات تنها مثنی است نمونه‌ای از خروار.

احمد راسخی معتقد است از دید شریعتی، هویت روشنفکری فقط در قالب مکتب «زمینه‌گرا» (contextualize) قابل شناسایی است؛ یعنی، روشنفکر به‌عنوان یک تیپ ثابت جهانی وجود ندارد و روشنفکرها وجود دارند. بنابراین، الگوپذیری از تمامیت روشنفکری غرب برای اصلاح ساختار اجتماعی و فرهنگی جوامع غیرغربی، نادرست و نامتناسب با شرایط خاص جوامع است (راسخی، ۱۳۸۳: ۴۵-۵۰). محمد امین قانع‌راد نیز در این زمینه دیدگاهی مشابه دارد. از دید او، شریعتی به جای روشنفکر عمومی بر نیاز به روشنفکر خاص تأکید دارد که روح زمان و نیاز جامعه‌اش را حس می‌کند. روشنفکر باید به وضع انسانی خود در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی خود آگاه باشد (قانع‌راد، ۱۳۸۱: ۲۷۳-۲۹۳).

عباس منوچهری بر این نظر است که از دید شریعتی، مدرنیته تجربه‌ای خاص متعلق به

زمان و مکانی خاص است. لذا، متجددشدن جهان سوم، صورتی جعلی از پیشرفت است (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۱۱). وی می‌افزاید، شبیه‌سازی محصول فرآیند تاریخی تک‌فرهنگی‌سازی (monoculturalization) است که شریعتی آن را یک پدیده استعماری می‌داند. لذا، شریعتی منتقد روشنفکرانی است که هویت خود را با فرهنگ غرب تعیین می‌کنند. فرد آسیمیله شده در واقع الینه شده است.<sup>۱</sup> بنابراین، بازگشت به خویشتن یعنی کشف هویت انسانی و اصالت تاریخی - فرهنگی خود، که به معنی خودآگاهی و رهایی از بیماری از خودبیگانگی فرهنگی است (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

رضا علیجانی نقد شریعتی را بر مدرنیته، نقد استعلایی (نقد کل فرآیند مدرنیته) می‌داند. به نظر او، شریعتی شش نقد از درون به مدرنیته دارد که شامل: ۱. محدودیت عقل؛ ۲. تاریخی‌بودن عقل؛ ۳. ابزاری‌شدن عقل در خدمت قدرت؛ ۴. فردیت در تمدن جدید؛ ۵. سلطه سیاسی، استثمار اقتصادی و استعمار جهانی؛ ۶. مونتاز دموکراسی و سرمایه‌داری است. تمام این نقدها را متفکران غربی نیز ذکر کرده‌اند. اما، نقد بنیادی و از بیرون شریعتی به مدرنیته این است که مدرنیته انسان را از هم پاشیده و فروکاسته‌است. لذا، انسان چندبعدی را با ویژگی‌های گوناگون، تک‌بعدی کرده‌است. از دید علیجانی، شریعتی بر این اساس میان تمدن و تجدد تفکیک می‌کند و در نتیجه، یک نگاه ملی بر اساس هویت و منافع دینی به‌دست می‌دهد (علیجانی، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۱۵).

### ۳. امکان و زمینه‌های بومی‌سازی علم از دید شریعتی

نخست، باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا از دید شریعتی بومی‌سازی علوم امکان دارد؟ به عبارت دیگر، آیا برداشت شریعتی از علم، فضایی برای بومی‌سازی نگه می‌دارد؟ طرح این پرسش از دو جهت اهمیت دارد: یکی اینکه همان‌گونه که آمد، برخی از اندیشمندان به کلی امکان علم بومی را نفی می‌کنند. به همین دلیل، باید نخست به دنبال بسترهایی در نگاه شریعتی باشیم که امکان علم بومی را موجه می‌کند. پس، باید به این پرسش پاسخ دهیم که چه زمینه‌هایی در اندیشه شریعتی علم بومی را ممکن می‌کند. همچنین، آگاهی از زمینه‌هایی که شریعتی برای علم بومی ارائه می‌کند، کمک شایانی به فهم صحیح نگاه شریعتی به بومی‌سازی علم می‌کند. فقط پس از شناخت دقیق این زمینه‌هاست که می‌توان دیدگاه شریعتی را به علم بومی مورد نقادی قرارداد. در پاسخ به این پرسش به پنج زمینه<sup>۲</sup> اشاره می‌کنیم:

### ۱,۳ تأثیر فرهنگ بر علم

شریعتی در بحث پیرامون فرهنگ، یکی از تفاوت‌های فرهنگ و تمدن را این می‌داند که فرهنگ را یک ملت تولید می‌کنند و به شدت رنگ ملی دارد، در حالی که تمدن دارای جنبه عام و مشترک جهانی و بشری است (شریعتی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۴). به نظر او، علم و تکنولوژی به رغم اینکه بر اصول و قواعد کلی و عقلی استوارند که این قواعد در همه جا یکی است و شرقی و غربی و ایرانی و رومی ندارد، در عین حال تمام مللی که درجاتی از علم و صنعت را طی کرده‌اند، رنگ تاریخ و فرهنگ یعنی ملیت - خویش را بر این دو وجهه عام تمدن زده‌اند (همان: ۱۰۵).

از نظر شریعتی، علم و تکنولوژی مادامی که در مدرسه و کتاب است، مفهومی مجرد و ماورای ملی است؛ اما، به محض اینکه در عالم واقعیت محقق می‌شود، رنگ فرهنگ آن ملت را می‌گیرد. وی بر آن است که علم تنها مجموعه‌ای از قوانین مجرد ذهنی نیست که از عالم خارج گرفته شده باشد - که در این صورت جهانی و همه‌جا یکسان بود - بلکه علم بدون روح علمی، بینش علمی، جهت و رسالت علمی و شیوه تفکر و نگرش علمی وجود ندارد و اینها مانند آینه جلوه‌هایی از فرهنگ یک ملت را بازتاب می‌دهند.

باید توجه داشت که این نگاه به علم ناشی از نوع خاص انسان‌شناسی شریعتی است. از دید او، انسانی که پدیده علم یا تکنولوژی از او سر می‌زند، یک «انسان کلی» نیست، بلکه یک «وجود تاریخی» است که شخصیت گرفته است؛ یعنی، ویژگی‌های ذهنی و روحی خاصی دارد که او را از گروه‌های انسانی وابسته به تاریخی دیگر متمایز می‌کند و این ویژگی‌ها در بروز استعداد انسانی وی (علم، تکنولوژی، ادبیات و غیره) جلوه می‌کند (همان: ۱۰۵-۱۰۷). بنابراین، از نگاه شریعتی، علمی که در یک جامعه رشد می‌کند، رنگ فرهنگ آنجا را می‌گیرد. روح و بینش علمی و تفکر و نگرش علمی جامعه و دانشمند روی جهت‌گیری علم اثر می‌گذارد. همچنین، باید توجه کرد تفکیکی که پایا بین علم و تکنولوژی در باب تأثیرپذیری از فرهنگ می‌کند، در اندیشه شریعتی طرح نمی‌شود. بنابراین، او از این باب بین علم و تکنولوژی تفاوت نمی‌گذارد.

### ۲,۳ علم در دو فرهنگ مادی و مذهبی

از منظر شریعتی، از آنجا که فلسفه انسان‌سازی در فرهنگ مادی با فرهنگ مذهبی متفاوت است، علم نیز دو جهت متضاد به خود می‌گیرد: علم در فرهنگ مادی ابزار

تأمین نیازهای مادی، کسب قدرت و خدمت به پیشرفت تکنولوژی است؛ اما، علم در فرهنگ مذهبی، چراغ هدایت، روشنگر حقیقت و خدمت به پیشرفت ایدئولوژی است (شریعتی، ۱۳۷۸ د: ۲۲۶).

شریعتی معتقد است در بینش مذهبی، علم تجلی فطرت انسان و در خدمت تکامل معنوی و روحی اوست، درحالی‌که در بینش مادی، علم به دنبال تقویت بنیه اقتصادی، تأمین نیازهای اجتماعی و تقویت برخورداری ملی است (همان: ۲۲۷). روشن است که تلقی شریعتی از علم، بستر را برای علم بومی و علم مذهبی فراهم می‌کند؛ علمی که جهت‌گیری آن برخلاف جهت علم مدرن، به سمت آرمان‌ها و ارزش‌های انسانی باشد.

### ۳,۳ علم بورژوا و غیر بورژوا دارد!

شریعتی در بحث میان رابطه علم و دین، تعارض ظاهری میان علم و مذهب را پس از رنسانس، به تعارض میان بورژوازی و مذهب برمی‌گرداند (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۸-۲۹؛ همو، ۱۳۶۹: ۲۱۵-۲۲۰؛ همو، ۱۳۷۸ د: ۱۸۳). ظاهراً، این نظریه مخالفت عده‌ای از روشنفکران ضد مذهبی آن زمان را برانگیخته است (البته، پس از شریعتی، عده‌ای از اندیشمندان این دیدگاه شریعتی را نقد کرده‌اند<sup>۳</sup>). شریعتی در مخالفت با مخالفانش، نخست دلیل آنان را شرح می‌دهد. آنان می‌گفتند که علم بورژوا و غیربورژوا ندارد. بورژوازی به دلیل مترقی‌بودن به پیشرفت علم کمک کرد و بینش علمی اساساً مادی و ضد مذهبی است (شریعتی، ۱۳۷۸ د: ۱۸۵-۱۸۶). شریعتی در پاسخ به این نظر، به تأثیر بینش، روح، جهت، تعهد و مسئولیت علمی و غیره اشاره می‌کند. وی بر آن است که اینها، بسته به نظام اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژی و نوع و کیفیت ساخت جامعه، می‌توانند متفاوت و متضاد باشد (همان: ۱۹۳). این مسئله خصوصاً در علوم انسانی بسیار پررنگ‌تر است (همان: ۲۰۰). به عبارت دیگر، در اندیشه شریعتی، علم تنها محصول کار تحقیقاتی دانشمند در محیطی کاملاً علمی و بدون جهت‌گیری نیست، بلکه بسیاری از عوامل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی روی فعالیت علمی اثر دارند و به آن جهت می‌دهند.

### ۴,۳ نقش محقق در علوم انسانی

پذیرش تأثیرگذاری عالم در شناخت جهان، فضا را برای ارائه مدل بومی از علم مساعد



می‌کند. اگر اندیشمندی علم را پدیده‌ای انفسی بداند و دخالت عوامل شخصی در علم را بپذیرد، جای پای علم بومی را باز گذاشته‌است. به همین جهت، ما یکی از زمینه‌های علم بومی را در اندیشه شریعتی، نگاه او به نقش محقق در علوم انسانی می‌دانیم.

شریعتی یکی از تفاوت‌های علوم طبیعی و انسانی را این می‌داند که در علوم طبیعی مکاتب مختلف وجود ندارد. نتیجه آزمایش دانشمندان این علوم در تمام دنیا یکسان است؛ اما، علوم انسانی چنین نیست؛ این علوم به ذوق و شعور انسان بستگی دارد. از دید او، در علوم انسانی غیر از خود علم، انسان هم به‌عنوان یک عنصر وارد تحقیقات می‌شود (همو، ۱۳۷۸ هـ: ۵۳۵).

از نگاه شریعتی، یکی از اصلی‌ترین تفاوت‌های علوم انسانی و طبیعی دخالت انسان است. وی معتقد است علوم طبیعی از دخالت انسان مصون‌اند و ذهنیات، اعتقادات و ویژگی‌های دانشمندان در آن اثر ندارد. بنابراین، علم مستقل از عالم است و پیش‌دآوری‌های شخصی و اجتماعی و مقتضیات نژادی، طبقاتی، تاریخی، مذهبی و فرهنگی عالم، خودآگاه یا ناخودآگاه، در علم تأثیری تعیین‌کننده ندارد. اما، علوم انسانی بیشتر تابع ذهنیت عالم است تا واقعیت عینی. از دید شریعتی، علوم انسانی بیشتر به عالم وابسته‌اند تا به موضوع. متفکران علوم انسانی واقعیت‌های عینی را از پس عینک رنگین بینش خود می‌نگرند و از روح، گرایش و باور خویش رنگ می‌زنند و جهان انسانی را «تفسیر به رأی» می‌کنند. لذا، تمایلات، عادات، مقدسات، اخلاقیات، ساختمان تربیتی، اجتماعی، وابستگی‌های عاطفی، فرهنگ، شاخه‌های قومی، تاریخی، محیطی و ویژگی‌های شخصی، بینش علمی دانشمندان را جهت می‌دهند (همو، ۱۳۷۸ د: ۱۹۸-۲۰۰). بنابراین، شریعتی می‌گوید:

نباید گفت که علوم انسانی درباره جهان، انسان و زندگی چه بینش و گرایشی دارند، بلکه باید پرسید علمای علوم انسانی چگونه‌اند، چگونه می‌اندیشند، طرز فکر، فرهنگ، نظام اجتماعی و روح طبقاتی‌شان چیست (همان: ۲۰۱).

شریعتی بر این نظر است که در علوم طبیعی، محقق در مقابل واقعیت خارجی منفعل است و فقط باید آن را بفهمد، درحالی‌که در علوم انسانی، محقق همسنگ موضوع و زمینه است. محقق علوم انسانی نباید به کشف موضوع اکتفا کند. او باید نتایج به‌دست‌آمده را در شرایط زمانی خود پیاده کرده، این مسائل را به مسائل مربوط به زندگی مرتبط کند (همو، ۱۳۷۶: ۲۱۰).

### ۵,۳ تفاوت علم و فکر

شریعتی میان علم و فکر تفاوت می‌گذارد. از نظر او، فکر از علم ارزشمندتر است و بیشتر از علم به‌کار می‌آید. او یکی دانستن این دو را اشتباهی می‌داند که به قیمت گرانی تمام می‌شود. او معتقد است گرفتن علم و دم‌زدن از فکر باعث گرسنگی فکری و انسانی می‌شود. لذا، نمی‌توانیم از آنچه گرفته‌ایم، درست استفاده کنیم؛ پس، همواره مصرف‌کننده خواهیم ماند. شریعتی واردات علم بدون فکر و تقلید از اروپاییان را به این تشبیه می‌کند که در شوره‌زار، درخت‌های رفیع و میوه‌داده بکاریم، درحالی‌که اگر خودمان فکر داشته‌باشیم، مانند این است که زمین خود را حاصلخیز کنیم و بذر بپاشیم و منتظرشویم تا درختانمان میوه دهند. روش دوم طولانی‌تر و سخت‌تر اما درست است. شریعتی می‌گوید علم و تمدن یک کالای وارداتی نیست، بلکه شدنی و ساختنی است که با خودسازی، خوداندیشی، انقلاب در طرز تفکر، بینش، تعقل و احساس پدیدمی‌آید (شریعتی، ۱۳۷۸ ج: ۱۵۳-۱۵۶).

شریعتی آموختن نظریات علمی را بدون فکر نوعی اشباع علمی می‌نامد. او شخصی را که با علم سیر می‌شود و خودش فکر نمی‌کند، «عالم جاهل» می‌نامد. او معتقد است چیزی غیر از علم، فلسفه، تکنیک و قدرت وجود دارد که اگر آن را نداشته‌باشیم، از درون می‌پوسیم، حتی اگر به آخرین قله تکامل فرضی - غرب سرمایه‌دار امروز - برسیم، که نمی‌رسیم. آن چیز ایمان و ایدئولوژی است. جامعه‌ای که این را دارد، بعد از چند سال تمدن، علم و تکنولوژی هم خواهد داشت و خودش تولیدکننده خواهد بود (همان: ۱۸۵-۱۸۶). می‌بینیم که شریعتی با تمایز میان علم و فکر، مسیر را برای علم بومی باز می‌کند.

### ۴. ضرورت علم بومی از دید شریعتی: چرا باید به دنبال علم بومی رفت؟

حال که زمینه‌های علم بومی را از نگاه شریعتی بررسی کردیم، باید به ضرورت علم بومی بپردازیم. در اینجا می‌خواهیم ادعا کنیم که از دید او، علم بومی نه تنها ممکن، بلکه ضروری است و سعادت جامعه در گرو آن است. آنچه از آثار شریعتی در این زمینه استنباط می‌شود، شامل دو قسمت است: نخست، وی علم مدرنی که در جهان غرب بسط یافته‌است، مناسب نمی‌داند؛ دوم، بر ضرورت علم برای پیشرفت جامعه و انسان تأکید می‌کند. لذا، چاره‌ای جز پرداختن به علوم بومی متناسب با ارزش‌ها و نیازهای جامعه باقی نمی‌ماند.

#### ۱,۴ نقد تمدن علمی غرب

شریعتی علم مدرنی که در بستر نگرش غربی‌ها گسترش یافته‌است، نقد می‌کند. به نظر او، نمی‌توان این نسخه را برای جوامع شرقی مثل جامعه ما به‌کاربرد. شناخت دقیق نقدهای او بر علم مدرن، ما را در شناخت مدل علم بومی و بایدها و نبایدهای آن نیز کمک می‌کند. بنابراین، در اینجا در شش محور، نقد او را به علم مدرن بررسی می‌کنیم:

#### ۱,۱,۴ نقد روحیه مادی و قدرت‌طلبی غربی‌ها

شریعتی میان فرهنگ غربی و شرقی تفاوت‌های جدی قائل می‌شود. او یکی از ویژگی‌های فرهنگ غربی را در مقابل‌بینش شرقی، اصالت قدرت می‌داند. قدرت در اینجا به معنی توانایی بشر در رسیدن به هدف‌ها و تأمین نیازها و تسلط بر طبیعت است. از نظر شریعتی، غربی‌ها از دوران یونان و سپس روم باستان تا اروپای امروز بعد از رنسانس به دنبال قدرت مادی، تسلط بر طبیعت، قدرت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بوده‌اند. پیشرفت تکنولوژی در اروپا یکی از نشانه‌های این روحیه است (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۱۴۹-۱۵۰).

#### ۲,۱,۴ نقد افکار بیکن و فروید

شریعتی از قول بیکن نقل می‌کند که: «علم باید دغدغه کشف حقیقت را رها کند و به دنبال کسب قدرت برود» (همو، ۱۳۷۸ ج: ۱۳۷). شریعتی تمدن غرب را محصول این دیدگاه بیکن می‌داند، با این حال، افکار بیکن را نقد می‌کند. نقد او عمدتاً در دو حوزه کلی قابل تقسیم‌بندی است: حوزه اول مربوط به آثار سوء علم در جامعه و حوزه دوم مربوط به عدم‌شناخت صحیح انسان در نگاه بیکن به علم است.

به نظر شریعتی، راهی که بیکن برای علم برگزید، اگرچه در روزگار بیکن شاید انتخاب صحیحی بود، امروزه نباید در آن مسیر رفت (همان: ۲۶۶). از نظر شریعتی، دیدگاه بیکن انسان را به بن‌بست کشانده است. علم قداست دیرینش را ازدست‌داده‌است. در نتیجه، سرمایه‌داران خریدوفروشش می‌کنند و انسان به مصرف‌گرایی و مذهب اصالت سود کشیده شده‌است (همو، ۱۳۷۸ د: ۲۴-۲۵).

دومین اعتراض شریعتی، به انسان‌شناسی بیکن مربوط است. از نظر شریعتی، این نگاه به علم به‌رغم توفیقاتی که در شناخت و تسلط بر طبیعت داشته، موجب الینه‌شدن انسان شده‌است. امروز، انسان کمتر از هر وقت دیگری در مورد اینکه «انسان کیست؟» می‌تواند سخن بگوید. این عدم‌شناخت، انسان را بی‌پناه، بی‌معنی و بیهوده کرده‌است (شریعتی،

۱۳۷۹ ج: ۲۱۶). شریعتی علت انحطاط علم را مجهول‌ماندن انسان می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۹ ج: ۲۱۹). او در این باره به سخنی از شخصی به نام فوداسیته استناد می‌کند. فوداسیته (به نقل از شریعتی) می‌گوید:

وقتی علم نمی‌تواند یک حقیقت کلی به نام «حقیقت انسانی» را به دنیا عرضه کند، و خود را در چهارچوب جزئیات محصور می‌کند، زمینه فراهم می‌شود تا کسانی که عالم نیستند، بلکه قدرت دارند، زمام علم را به دست بگیرند و علم در خدمت نابودی آدم قرار بگیرد (شریعتی، ۱۳۷۹ ج: ۲۱۷-۲۱۸).

شاید کسی گمان کند که نقد شریعتی به بیکن، شامل علوم انسانی نمی‌شود، زیرا محتوای کلام شریعتی عمدتاً به تکنولوژی و علوم طبیعی می‌پردازد. باید توجه داشت که شریعتی اعتراض خود را به علوم طبیعی محدود نمی‌کند؛ به عنوان نمونه، او به فروید نیز حمله می‌کند. شریعتی فروید را نماد تمام‌عیار یک عالم بورژوازی می‌داند که در تحقیقات علمی خود، ارزش‌های فرهنگی و معنوی و احساسات و عواطف را روی اقتصاد به معنی معامله و مصرف می‌آورد. از نظر شریعتی، فروید پیغمبر بورژوازی است که مذهبش جنسیت و معبدش فرویدیسم است (شریعتی، ۱۳۶۹: ۲۱۷-۲۱۸).

#### ۳،۱،۴ نقد سیانتیسم و اسکولاستیک جدید

شریعتی سیانتیسم را مذهب علم مدرن می‌داند. سیانس در سیانتیسم به معنی علوم دقیقه (تجربی) است. این علم متکی بر تجربه، مشاهده، استقرا و مبتنی بر واقعیات مادی محسوس است. بنابراین، سیانتیسم یعنی آنچه از این طریق به دست می‌آید، قابل اتکا است و آنچه از این طریق به دست نیاید، مردود است (شریعتی، ۱۳۷۸ ج: ۷۶-۷۷؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۹۳). لذا، مسائل ماوراءالطبیعی، مذهبی، اخلاقی و انسانی فقط به مقداری قبول است که با سیانس قابل تجزیه و تحلیل و پیش‌بینی است. سیانتیسم هم به اصالت سیانس و هم به انحصار سیانس معتقد است. بنابراین، اصالت هر چیز را که با تجزیه و تحلیل علمی درک نشود، رد می‌کند و تمام اصول و عقاید باید از قوانین علمی سرچشمه بگیرد. شریعتی حاصل سیانتیسم را این می‌داند که علم به جای خداوند معبود بشر شد (همو، ۱۳۷۹ د: ۲۶۲-۲۶۳؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۲۵-۲۲۶).

شریعتی به این تلقی از علم نقدهای بسیاری وارد می‌کند. او سیانتیسم را ابزار دست حاکمان، عامل تحجر انسان و عامل سلب مسئولیت عالم می‌داند (همان: ۳۱۳-۳۱۴). وی

معتقد است به همان اندازه که وظیفه داریم با مذاهب خرافی مبارزه کنیم، موظفیم که به خاطر انسان، قالب‌های متحجر بینش علمی سیانتیستی را بشکنیم (همو، ۱۳۷۹: د: ۲۷۵).

به نظر می‌رسد دلایل مخالفت شریعتی با سیانتیسم در موارد زیر خلاصه می‌شود: ۱. انحصارگرایی یعنی سیانتیسم علم را در علوم دقیقه محدود می‌داند و تنها روش کشف را مشاهده و استقرا می‌بیند؛ ۲. نفی سایر حوزه‌های معرفتی بشر به این معنی که اگر چیزی با علم تجربی قابل اثبات نبود، موجود نیست. معیار واقعی بودن هر چیز علم است؛ ۳. بی‌تعهدی نسبت به جامعه و ترویج اندیشه «علم برای علم»؛ ۴. تغییر رسالت علم از آگاهی‌بخشی و هدایت به کسب قدرت؛ ۵. الینه‌کردن انسان.

یکی از اصطلاحاتی که شریعتی در توصیف وضع علم در جامعه کنونی به کار می‌گیرد، واژه «اسکولاستیک جدید» است. شریعتی با این مفهوم، علم مدرن را در استخدام و بندگی سرمایه‌داری و ماشین‌سیسم می‌داند. وی بر آن است که علم در تولید بیشتر، در مصرف بیشتر و در ایجاد و تحمیل مصرف‌های مصنوعی بر زندگی انسان اسیر شده است. لذا، هدف‌ها و مسائل اساسی امروز علم را عالم تعیین نمی‌کند، بلکه پول، ماشین و تولید تعیین می‌کند. بنابراین، می‌بینیم سرمایه‌داران نوایغ علمی و دانشمندان را خریدوفروش می‌کنند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۸۶-۳۰۱؛ همو، ۱۳۷۸: ب: ۴۹-۵۰). در مجموع، نقدهای تند شریعتی به سیانتیسم و اسکولاستیک جدید، بهترین گواه بر مطلوب نبودن علم مدرن نزد اوست.

#### ۴,۱,۴ نقد استفاده ابزاری از علم در مبارزه با مذهب

شریعتی در تعارضی که پس از رنسانس بین علم و مذهب به وجود آمد، مواضع خاصی دارد. به نظر او، علم بدون علت و تنها با شکفتن نبوغ علمی و انقلاب فکری با مذهب مخالف نشد، بلکه این بورژوازی بود که با مذهب درافتاد. در واقع، گرایش مادی اندیشمندان این عصر زاییده بینش طبقاتی‌شان است. به عبارت دیگر، بورژوازی علم را به‌عنوان اسلحه‌ای روی مذهب کشید و ادعای علمی بودن مبارزات ضد‌مذهبی پوشش فریبی بود که بیش مادی بورژوازی، خود را در زیر آن مخفی کرده بود. بورژوازی به نام علم، فرهنگ، اخلاق و ایمان را که در برابر آن مقاومت می‌کردند، کنارزد. در نتیجه، علم که در گذشته فضیلت‌ها و ارزش‌های ماورای مادی بسیاری برای انسان قائل بود و انسان را دارای روح خدایی می‌دانست، نظرش برگشت و به انسان به چشم یک حیوان اقتصادی نگریست که اگر مصرفش تأمین شود، به چیز دیگری احتیاج ندارد (همو، ۱۳۷۹: الف: ۸-۲۹؛ همو، ۱۳۷۸: د: ۱۸۳).

بنابراین، باید توجه داشت که یکی از نقدهای شریعتی به علم در دوران جدید، اسارت آن در دست سرمایه‌داری است. او از این اسارت به ازدواج علم و پول تعبیر می‌کند. به گمان او، تعارض علم با مذهب پس از رنسانس، در واقع تعارض بورژوازی با مذهب است. اما، سرمایه‌داری برای موجه جلوه‌دادن خود در مبارزه با مذهب، از سلاح علم استفاده کرده‌است. او در تأیید این مدعا به این استناد می‌کند که اکثر دانشمندان برجسته علوم طبیعی مذهبی‌اند و احساسات مذهبی را عامل پیشرفت تحقیقات علمی می‌دانند.

#### ۵,۱,۴ بدینی به علم امروز

از نظر شریعتی، علم امروز یک علم بی‌معنی، بی‌هدف و سرگشته است و فقط وجوه مختلف پدیده‌ها را تجزیه و تحلیل می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۲۶۵). علم مقدسات را نابود کرده‌است، درحالی که چیزی جایگزین نکرده‌است (همان: ۵۳). شریعتی معتقد است که پس از وقوع جنگ جهانی دوم و ظهور فاشیسم ثابت شده که علم لیاقت سعادت انسان را ندارد، زیرا علم بود که این همه بدبختی برای انسان آورد (همان: ۵۴).

شریعتی گاهی در زمینه بدینی به علم، چندان پیش‌می‌رود که باورش برای خواننده دشوار است. او در یکی از دست‌نوشته‌هایش علم را سرمایه و شمشیر چنگیز امروز می‌داند و می‌نویسد:

در طول تاریخ هرگز چنگیزی تا بدین غایت که این‌ها می‌کنند، در جهان چنگیزی نکرده‌است و نمی‌توانسته‌است بکند و نمی‌دانسته‌است چه کند و چگونه: چنگیز دیروز سلاحش شمشیری بوده‌است و مرکبش اسبی و نقابش و دفاعش سپری و همین! اما چنگیز امروز، مرکبش صنعت است و سرمایه و شمشیرش علم (شریعتی، ۱۳۷۹ ج: ۳۵۱).

#### ۶,۱,۴ نقد «علم برای علم»

شریعتی شعار «علم برای علم» را بزرگترین فاجعه قرن بیستم می‌داند. علم برای علم یعنی علم و عالم باید بی‌طرف باشد (تقوای علمی) و فقط واقعیت خارجی را تحلیل کند. بنابراین، علم مدرن به پرسش «چه هست؟» جواب می‌دهد نه «چگونه باید باشد؟»؛ لذا، هرگونه قیدی بر علم نفی می‌شود و مسئولیت و تعهد از علم سلب می‌گردد (همو، ۱۳۷۷: ۸۰-۸۳).

یکی از اعتراض‌های شریعتی به علم مدرن، اعتراض به ایده «علم برای علم» است. او معتقد است علم نمی‌تواند بی‌طرف بماند و آزادکردن آن از قید تعهدات به گرفتاری در چنگال سرمایه‌داران و قدرتمندان منجر می‌شود. شریعتی «علم برای علم» را عامل انحراف از

«خودآگاهی انسانی و اجتماعی» می‌داند. او در این زمینه از هایدگر نقل می‌کند که: «علم، ثمره لحظه‌های انبوه و متراکمی است که انسان در آن لحظات، از خود بی‌خود شده است» (همو، ۱۳۷۸ د: ۲۱۱-۲۱۲؛ همو، ۱۳۷۸ ج: ۲۳۴-۲۳۵)!

### ۲,۴ علم ضرورت جامعه است

باید دقت کرد که آنچه در اندیشه شریعتی مذموم قلمداد می‌شود علم نیست، بلکه اصالت‌بخشی به علم و نفی تعهد اجتماعی از آن و سپردن افسار فکر و زندگی به آن است. او هیچ‌گاه نیاز به علم را نفی نمی‌کند. ظاهراً، در هنگامی که شریعتی ایده‌های خویش را درباره علم طرح می‌کرد، عده‌ای فکر کرده‌اند مخالفت او با سیانتیسم، مخالفت با علم است. شریعتی تصریح می‌کند که مخالفت او با سیانتیسم به معنی مخالفت با علم نیست (همو، ۱۳۷۹ ب: ۲۴۵). او تأکید دارد که مخالفت او با ماشینیسم و سیانتیسم، مخالفت با ماشین و علم نیست، بلکه او برای علم و ماشین احترام قائل است. او در این زمینه می‌گوید:

من برخلاف آنهایی که به علم و تمدن جدید و صنعت می‌تازند، به این شکل نمی‌تازم؛ بلکه به خاطر احترام و تقدس و رسالت عظیمی که برای علم و برای تکنیک قائل‌ام، به تکنیک و به علم آن‌چنان که هست و آن‌چنان که امروز در جهان، در بند پستی و ابتدال و ستم گرفتار شده‌است. می‌تازم.... حمله من به ماشینیسم و به سیانتیسم به خاطر این است که ماشین نجات‌دهنده آدمی می‌تواند باشد؛ ماشین منجی انسان از قید طبیعت، از بند اسارت، از بند نیازها و محرومیت‌هاست، چنان‌که علم نیز چنین است (همو، ۱۳۷۹ ج: ۲۱۱-۲۱۲).

شریعتی عملاً نیز تلاش بسیاری برای ارائه تحلیل‌های علمی و فهم جامعه و مذهب کرده است. او برای روش علمی ارزش زیادی قائل است. از دید او، روش تحقیق علمی نقش مهمی در رشد زندگی بشر دارد (شریعتی، ۱۳۷۶: ۴۱). شریعتی حتی می‌کوشد تا مذهب را به همین روش علمی مورد نظرش تعریف کند (همو، ۱۳۷۹ الف: ۱۰۵-۱۰۶). بنابراین، با مرور آرای شریعتی درباره علم، به‌سادگی می‌توان دریافت که علم ارزش و اهمیت دارد و راه سعادت جامعه را باید در آن جست. جامعه‌ای که علم ندارد، جامعه متکاملی نیست، هرچند در سایر زمینه‌ها ترقی کرده باشد.

### ۳,۴ پیشنهاد مدل غیر غربی برای علم

آنچه تاکنون گفته‌ایم، بدنه اصلی استدلال ما در زمینه اهمیت رویکرد بومی را به علم از

نظر شریعتی تشکیل می‌دهد. شریعتی از یک طرف، علم مدرن را که پس از رنسانس در جامعه غربی رواج یافته است، علمی مذموم می‌داند و بسیاری از گرفتاری‌های بشر را به آن نسبت می‌دهد. از طرف دیگر، علم را کلاً نفی نمی‌کند، بلکه برای آن تقدس و رسالتی عظیم قائل است. بنابراین، با کنارهم گذاشتن این دو گزاره به این نتیجه می‌رسیم که از دید شریعتی، جامعه ما باید در جست‌وجوی مدلی غیر از مدل غربی علم باشد تا راه سعادت را بییماید. به عبارت دیگر، باید به دنبال مدل دیگری برای علم بود که مضرات علم مدرن غربی را نداشته باشد.

شریعتی خود در این باره چنین می‌گوید:

در عین حال که باید همه هم و کوششمان صرف ترقی جامعه خودمان و کشور خودمان باشد، و در عین حال که باید رسالت علم را، که آن‌چنان که بیکن می‌گوید «توانایی بخشیدن به انسان است» حفظ کنیم، در عین حال به عنوان متفکرینی که در جامعه غیراروپایی زندگی می‌کنیم، که به سرعت در راه ترقی کردن و در راه کسب مظاهر تمدن امروز است، به همان اندازه که در رسالت ما به عنوان روشنفکر است که باید به خاطر علم، با موهومات و خرافات مبارزه کنیم، به همان اندازه باید علم را از چنگال اسکولاستیک جدید یعنی شعار «تنها توانایی بخشیدن به انسان» و رسالت «ساختن وسائل روزمره زندگی» نجات دهیم (همو، ۱۳۷۶: ۳۰۲).

## ۵. علم بومی چه ویژگی‌هایی دارد؟ سازوکار آن چیست؟

باید توجه داشت که موضوع علم بومی و دینی به صورتی که اکنون در جامعه ما مطرح است، در زمان شریعتی مطرح نبوده است. بنابراین، نباید انتظار داشت که بتوان در آرای شریعتی، مباحث دقیق و فنی پیرامون علم بومی یافت. با این حال، می‌کوشیم برخی از ویژگی‌هایی که شریعتی برای علم آرمانی خود برمی‌شمرد، بررسی کنیم تا به ویژگی‌های علم بومی او دست یابیم.

### ۱،۵ معنای بومی‌سازی علم (ایرانی یا ایرانی - اسلامی؟)

علم بومی گستره معنایی وسیعی دارد. معنای حداقلی آن یعنی علمی که به موضوعات بومی می‌پردازد؛ مثلاً، اگر دانشمندان ژاپنی به بحث زلزله‌شناسی بپردازند، به دنبال علم بومی رفته‌اند، اما اگر دانشمندی در یک کشور اروپایی که زلزله‌خیز نیست چنین کند، این علم



برای او غیربومی است. باید دقت کرد که در این معنای حداقلی، روش علم و بینش و رویکرد علم و حتی غایت علم نیز امری جهانی است. معنای حداکثری علم بومی نیز یعنی علمی که تمام ویژگی‌ها و غایات و روش‌ها و رویکردها و موضوعات خود را از جامعه خود می‌گیرد. لذا، همه این موارد میان جوامع گوناگون متفاوت خواهد بود و اساساً علم و امور مرتبط با آن جهانی نیستند.

همچنین، باید توجه داشت که این سخن را درباره علم دینی نیز می‌توان گفت. در رویکردهای حداقلی به علم دینی، علم در خدمت اهداف و غایات جامعه دینی قرار می‌گیرد و پدیده‌های مربوط به جامعه دینی مطالعه می‌شوند، اما علم، همان علم موجود با همان روش‌هاست. در رویکردهای میانی، پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم بر دین استوار می‌شوند و اهداف و جهت‌گیری‌های راهبردی علم از دین استخراج می‌شود. در رویکرد حداکثری به علم دینی، آموزه‌های دین در متن علوم تجربی وارد می‌شوند و با وحی به‌عنوان یک منبع معرفتی که نقش اساسی دارد، برخورد می‌شود. علوم مفروضات و اصول خود را از دین می‌گیرند (بستان، ۱۳۹۱: ۱۲۳-۱۳۸).

باید دید شریعتی در این طیف کجا قرار می‌گیرد. توجه به این نکته ضروری است که از نظر شریعتی، هویت ملی و مذهبی قابل جمع هستند و ما برای رسیدن به پیشرفت واقعی باید مسیری مبتنی بر هویت خود بیماییم (یوسفی، ۱۳۷۹: ۷۷-۹۱). بنابراین، می‌توان گفت که علم بومی شریعتی، مشترکات بسیاری با علم دینی دارد. توجه به ویژگی‌هایی که از آرای شریعتی برای علم بومی استخراج می‌کنیم، صحت این ادعا را نشان می‌دهد.

## ۲,۵ حوزه بومی‌سازی علم (کل علوم یا فقط علوم انسانی؟)

به نظر می‌رسد که شریعتی حوزه علم بومی خود را به علوم انسانی محدود می‌کند. این تفاوت دید، در تمایز بین علوم طبیعی و انسانی از نگاه شریعتی ریشه دارد. این مدعا چند دلیل دارد: یکی اینکه شریعتی به علوم طبیعی به چشم علوم دقیقه می‌نگرد که استثناً کم دارند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۸۹). از دید او، علوم طبیعی دارای قوانین قطعی و ثابت است. بنابراین، شناخت علمی نسبت به پدیده‌های طبیعت یقینی‌تر و قوانین آنها مسلم‌تر است. لذا، تحلیل علمی قاطع‌تر و در نتیجه، پیش‌بینی علمی در این زمینه‌ها درست است (همو، ۱۳۷۸: ۱۹۴). به نظر شریعتی، در علوم طبیعی مخالفت و موافقتی وجود ندارد. لذا در تمام دنیا، همه دانشمندان در مورد این علوم به نتایج یکسانی می‌رسند (همو، ۱۳۷۸: ۵۳۵).

در مجموع، می‌توان گفت از دید شریعتی، اعتبار علوم طبیعی مجالی برای دخالت انسان باقی نمی‌گذارند. همان‌طور که در بخش آغازین نیز اشاره کردیم، ظاهراً شریعتی منکر نقش محقق در علوم طبیعی است و برعکس، نقش پررنگی برای محقق در علوم انسانی می‌بیند. او معتقد است که در علوم طبیعی، موضوع علم، خارجی و عینی است و به محقق ارتباطی ندارد. محقق این علوم جنبه انفعالی دارد و تنها می‌فهمد. همچنین، در علوم طبیعی، نفع و ضرر مطرح نیست، در حالی که علوم انسانی خودبه‌خود ارزشی ندارند و محقق این علوم است که می‌تواند ارزش لازم را به آن ببخشد. در مقابل، نقش محقق در علوم انسانی به خلاف علوم طبیعی بسیار پراهمیت است (همو، ۱۳۷۶: ۲۰۹-۲۱۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۹۹). در حقیقت، باید گفت زمینه‌هایی که شریعتی در بحث بومی‌سازی علوم طرح می‌کند - که در بخش اول آنها را آوردیم - عمدتاً مربوط به علوم انسانی است. لذا، نمی‌توان مدعی شد که علوم طبیعی نیز در حوزه علوم بومی شریعتی (به معنای وسیع خود نه معنای حداقلی علم بومی) قرار می‌گیرد. گفتنی است که برخی از اندیشمندان جامعه ما بر این نظرند که علم دینی در حوزه علوم طبیعی مانند فیزیک نیز هم ممکن است و هم ضرورت دارد (گلشنی، ۱۳۸۵: ۶۹-۹۱).

### ۳,۵ سازوکارهای بومی‌سازی (ویژگی‌هایی علم بومی)

باید توجه داشت که علم بومی از دید شریعتی، نباید ایرادهای علم مدرن را داشته باشد، زیرا همان‌گونه که دیدیم، یکی از پایه‌های استدلال ضرورت علم بومی، اعتراض به علم مدرن است. به علاوه، شریعتی برای علم مطلوب خود ویژگی‌هایی را برمی‌شمرد. روشن است که علم بومی باید این ویژگی‌ها را داشته باشد. در ادامه، ویژگی‌هایی را که شریعتی برای علم مطلوب خود طرح می‌کند، بررسی می‌کنیم:

#### ۱,۳,۵ حکمت

یکی از مسائلی که باید درباره دیدگاه شریعتی به علم به آن توجه شود، این است که جامعه بیش از اینکه به علم و آگاهی نیاز داشته باشد، به حکمت و خودآگاهی محتاج است. آنچه درد انسان‌ها را مداوا می‌کند، علم به معنای امروزی آن نیست، بلکه حکمت است. از دید شریعتی، علمی که اسلام از آن صحبت می‌کند، «حکمت» است. حکمت یعنی «خودآگاهی انسانی روشنگر، جهت‌یاب، حقیقت‌شناس، حرکت‌زا، مسئولیت‌آور و ارزش‌آفرین».

حکمت، نه اطلاع بر پدیده‌ها یا تصویر اشیا در ذهن (علم) که «آگاهی وجودی»، نه علم «بودن» که علم «شدن»، نه حکومت بر «طبیعت» که بر «خویش»، نه «واقعیت» که «حقیقت» و نه «آنچه هست» که «آنچه باید باشد» است (شریعتی، ۱۳۷۸ د: ۲۲۱-۲۲۳). با این اوصاف، حکمت یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در مدل علم بومی شریعتی باید به آن توجه شود.

### ۲,۳,۵ تفاوت عالم و روشنفکر

تفاوت گذاشتن میان عالم و روشنفکر از موضوعاتی است که درک درست آن ما را به مدل علم بومی شریعتی رهنمون می‌کند. از دید شریعتی، عالم به دنبال شناخت وضع موجود و به‌کارگیری نیروهای طبیعت و انسان برای فراهم‌آوردن امکانات زندگی است، درحالی‌که روشنفکر باید به دنبال هدایت جامعه و نشان‌دادن «جهت» باشد. روشنفکر یعنی انسان خودآگاهی که دارای علم هدایت و حکمت است و در برابر جامعه‌اش، مسئولیت رهبری احساس می‌کند. لذا، می‌توان از دستاوردهای علم برای راه یا گمراهی بهره برد، اما روشنفکر هیچ‌گاه به سمت گمراهی نمی‌برد. بنابراین، مشاهده می‌کنیم که عالم گاهی ابزار دست جهل و جور می‌شود، اما روشنفکر همواره نفی‌کنندهٔ ظلم است (همو، ۱۳۷۱: ۳۴۳؛ همو، ۱۳۷۸ ج: ۲۵۸-۲۵۹).

شریعتی با این تمایز، بیان می‌کند که علوم صرفاً معلومات ذهنی هستند و ارزش ذاتی ندارند. ارزش آنها به میزان کمکی است که به خودآگاهی فرد و روشنگری جامعه می‌کنند. بنابراین، علم بومی که باید راه سعادت جامعه را نشان دهد در این جهت است.

### ۳,۳,۵ علم متعهد و مسئول

شریعتی علم را به دو نوع علم آزاد و علم متعهد تقسیم می‌کند. از دید او، متفکران آزاد از تعصب و اعتقاد و ثابت‌کردن یک هدف و اصل تعیین‌شده، آزادند و فقط به خاطر شناخت حقیقت به علم می‌پردازند، درحالی‌که متفکران متعهد قبل از تحقیق علمی، به اصلی معتقدند و پیش از شروع تحقیقاتشان، نتیجه کلی، فایده و جهت تحقیقاتشان معلوم است (همو، ۱۳۷۸ ب: ۲۰۴)؛ متفکران آزاد فقط به حقیقت علم می‌اندیشند و متفکران متعهد به مصلحت جامعه و مردم نیز توجه دارند. شریعتی ضمن پذیرش اینکه متفکران آزاد به نفس حقیقت و علم، خدمت بیشتری می‌کنند، بر آن است که احتمال خدمتشان به زندگی و انسان کمتر است. حتی تجربه نشان داده‌است که زورمندان تحقیقات آزاد آنان را علیه انسانیت به‌کاربرده

و این تحقیقات به خدمت استعمار درآمده‌است (مانند انیشتین)، ولی متفکران متعهد به نفس حقیقت و علم غالباً صدمه می‌زنند و احتمال یافتن حقیقت در کار آنها ضعیف‌تر، اما احتمال خدمتشان به انسان و مردم بیشتر است (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۱۰۴-۱۰۵).

شریعتی اگرچه گاهی در نظرهایش می‌کوشد تا میان این دو مدل علم جمع کند (همو، ۱۳۷۹ ب: ۳۳۳-۳۳۵؛ همو، ۱۳۷۹ ه: ۵۴-۵۵). در مجموع می‌توان گفت گرایش او به علم متعهد بیشتر است. وی بر این نظر است که ایمان و هدف نه‌تنها مغایر پیشرفت علم نیست، بلکه عامل حیات‌بخش آن است. در واقع، بی‌طرفی و آزادی علمی، گریز از مسئولیت انسانی و خدمت به زورمندان است (همو، ۱۳۷۸ ب: ۲۰۷).

اینجا نیز پای ایدئولوژی و ایمان به علم باز می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که علم مطلوب شریعتی علمی است که به ارزش‌های اخلاقی و مذهبی پای‌بند باشد و در جهت آنها حرکت کند.

#### ۴,۳,۵ علم انسان‌محور

همان‌گونه که در بحث نقد شریعتی به علم بیکنی اشاره کردیم، یکی از اصلی‌ترین ایرادهای شریعتی به علم مدرن، عدم‌شناخت صحیح و کامل انسان است. شریعتی بر آن است که شناخت انسان مسئله‌ای بسیار ضروری است و بر بسیاری از مسائل تقدم دارد. از دید او، علم امروز هر پدیده‌ای را بهتر از انسان می‌تواند تعریف کند. علم منحصر در پدیده‌ها و روابط آنها مانده‌است و مسئله اصلی را رها کرده‌است. بنابراین، نمی‌تواند به نیازهای حقیقی بشر پاسخ دهد (همو، ۱۳۸۴: ۹-۱۴).

شریعتی رسالت علم را پاسخ‌گویی به همه نیازهای آدم می‌داند. او معتقد است پیش از شناخت طبیعت، باید انسان را شناخت، زیرا وقتی که نفهمیم انسان چیست و چگونه باید زندگی کند، نمی‌توانیم او را به سعادت برسانیم. شریعتی علت انحطاط علم را مجهول‌ماندن انسان می‌داند و راه حل را در مطرح‌شدن نیازهای حقیقی انسان و رسالت او می‌داند. علم هنگامی نجات‌دهنده و تکامل‌بخش است که انسان را بشناسد و بسازد تا بداند که چرا باید زندگی کند و چگونه باید زندگی کند (همو، ۱۳۷۹ ج: ۲۱۸-۲۲۷).

آنچه برای شریعتی اهمیت دارد، صیانت از انسان در قبال علم و تکنولوژی و اصالت‌دادن به انسان است. او به دنبال آزادکردن انسان از تقییدات تمدن علمی غرب است. رسالتی که او برای علم ترسیم می‌کند، مبتنی بر نگاه او به انسان به‌عنوان موجودی

چندبُعدی و داری روح خدایی و گرایش‌های اخلاقی و ماورای مادی است. این نگاه شریعتی به علم را «علم انسان‌محور» می‌نامیم.

در پایان این بخش باید یادآور شویم اگرچه شریعتی ویژگی‌های دیگری برای علم مطلوب خود معرفی می‌کند (مانند توأم بودن علم و عمل)، ما در این نوشته به جهت رعایت اختصار به آنها نمی‌پردازیم.

## ۶. نتیجه‌گیری

شریعتی برخلاف برخی از روشنفکران دینی از مدل علم بومی و دینی طرفداری می‌کند. او را می‌توان یکی از پیشگامان علم بومی در ایران دانست. همان‌گونه که در آغاز آوردیم، برخی از متفکران مانند سروش و ملکیان، تفکیک مقام کشف و داوری را مبنای مخالفت با علم دینی قرار می‌دهند. شریعتی نیز تفکیک مشابهی ارائه می‌دهد. او میان «ژورژمان دو فت» و «ژورژمان دو والور» تفکیک می‌کند. مرحله نخست، مرحله شناخت است که به‌زعم شریعتی، باید در آن مرحله یک سیانتیست بود و ارزش‌ها را دخالت نداد، اما در مرحله دوم، نوبت دخالت ارزشی، قضاوت و تحلیل خوب و بد پدیده‌هاست (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۲۳۵-۲۳۹).

بر این اساس، پس از کامل‌شدن شناخت ما از واقعیت خارجی، به مرحله ارزش‌گذاری می‌رسیم. این مرحله در مدل علمی سروش و ملکیان وجود ندارد. آنان مرحله حضور ارزش‌ها را قبل از داوری می‌دانند. داوری را نیز تنها بر اساس تجربه یا روش‌های علمی غیربومی معتبر می‌دانند، درحالی‌که شریعتی، با گذاشتن مرحله ژورژمان دو والور جای پای ایدئولوژی، عقیده و اظهارنظر را در فرآیند فعالیت علمی باز می‌گذارد (شریعتی، ۱۳۷۷: ۶۲-۶۳).

نکته دیگر اینکه مدل علم بومی شریعتی، مدل درون‌دینی نیست؛ یعنی، شریعتی چندان از متون دینی برای استدلال‌ها و ارائه مدل خود بهره نمی‌برد، بلکه با تحلیل اوضاع نابسامان جامعه غربی و نسبت‌دادن این نابسامانی‌ها به علم، پیروی جامعه را ما از مدل غربی برنمی‌تابد. یکی از دردهای شریعتی این است که علم غربی ایرادهای اساسی دارد و در جامعه ما و حتی جوامع غربی مضرات بسیاری به دنبال داشته است. به علاوه، زمینه‌هایی که برای بومی‌سازی علم نزد شریعتی ذکر کردیم، زمینه‌های مذهبی یا دینی نبود، بلکه او با الهام از برخی دستاوردهای فکری غربی‌ها می‌کوشد تا تفاوت جوامع را در بیش علمی منعکس

کند. بنابراین، نمی‌توان گفت شریعتی به معنای حداکثری به دنبال علم دینی بوده‌است. با این حال، باید توجه داشت که علم بومی او دارای ویژگی‌های پررنگ دینی است. در مجموع، می‌توان گفت رویکرد او به علم بومی و دینی، رویکرد میانه است؛ یعنی، علم بومی او اگرچه فراتر از صرف پرداختن به موضوعات بومی است، به معنای حداکثری آن نیز نیست.

اما، درباره‌ی این سخن که برخی گفته‌اند شریعتی مدلی از علم ارائه می‌دهد که جهانی است، ولی با مدل رایج کنونی تفاوت دارد، باید گفت اگرچه برخی از افکار و سخنان شریعتی این فکر را به ذهن القا می‌کند، در مجموع چنین نتیجه‌گیری صحیح به نظر نمی‌رسد. درست است که برخی آرای شریعتی مانند اهمیت انسان و محوریت آن در فرآیند علمی، مدل «علم جهانی جایگزین» را در ذهن تداعی می‌کند، اما کثرت شواهد مخالف آن نظیر تأثیر فرهنگ بر علم، نقش عالم در علم، اهمیت تاریخ و جامعه، روشنفکر محلی، مادی‌گرایی کلی غرب و غیره، ما را در جمع‌بندی به سمت مدل «بومی غیر جهانی» رهنمون می‌سازد.

### پی‌نوشت

۱. آسیمیلیسیون (Assimilation) یعنی انسان خودش را شبیه دیگران بسازد و الینه‌شدن (alienation) به معنی از خود بیگانه‌شدن آدمی است.
۲. شایان ذکر است که می‌توان در اندیشه‌ی شریعتی زمینه‌های دیگری برای بومی‌سازی علم پیدا کرد؛ به عنوان نمونه، می‌توان به تمایز تمدن و تجدد، بازگشت به خویش، آسیمیلیسیون و غیره اشاره کرد. لکن، برای احتراز از اطاله سخن به زمینه‌هایی می‌پردازیم که ارتباط مستقیم‌تری با موضوع دارند.
۳. به عنوان نمونه، حسن محدثی در *زیر سقف اعتقاد* به این مسئله پرداخته‌است.

### منابع

آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۸). *جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران*، تهران: کلمه.  
 بستان، حسین (۱۳۹۱). *گامی به سوی علم دینی (۱) ساختار علم تجربی و امکان علم دینی*، زیر نظر محمود رجبی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پایا، علی (۱۳۸۶). «ملاحظاتی نقادانه درباره‌ی دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، حکمت و فلسفه، ش ۱۱.  
 ذاکری، آرمان؛ و مهدی سلیمانی (۱۳۹۱). «افکار شریعتی هیچ ارتباطی با اسلامی‌سازی دانش ندارد» (گفت‌وگویی بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی با فرید العطاس)، پایگاه اطلاع‌رسانی علی شریعتی، کد مطلب:

<http://drshariati.org/show/?id=512.512>

- راسخی لنگرودی، احمد (۱۳۸۳). شریعتی؛ از شک تا یقین، تهران: قصیده‌سرا.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). تفرج صنع (گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی)، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع (روش تفسیر در علوم اجتماعی)، تهران: نی. شریعتی، علی (۱۳۶۹). زن (مجموعه آثار ۲۱)، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۱). حسین وارث آدم (مجموعه آثار ۱۹)، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶). ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار ۳۱)، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۷). جهان‌بینی و ایدئولوژی (مجموعه آثار ۲۳)، تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ الف). بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی (مجموعه آثار ۲۷)، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ ب). تاریخ تمدن (۲) (مجموعه آثار ۱۲)، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ ج). چه باید کرد؟ (مجموعه آثار ۲۰)، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ د). انسان (مجموعه آثار ۲۴)، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ ه). میعاد با ابراهیم (مجموعه آثار ۲۹)، تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ الف). تاریخ و شناخت ادیان (۱) (مجموعه آثار ۱۴)، تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ ب). بازگشت (مجموعه آثار ۴)، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ ج). انسان بی‌خود (مجموعه آثار ۲۵)، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ د). آثار گونه‌گون (مجموعه آثار ۳۵)، تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ ه). تشیع علوی و تشیع صفوی (مجموعه آثار ۹)، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴). علی (ع) (مجموعه آثار ۲۶)، تهران: آمون.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰). ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، تهران: ثالث.
- علیچانی، رضا (۱۳۸۲). باز صف‌ها اشتباه نشود. شریعتی‌شناسی ۳، تهران: یادآوران.
- قانع‌راد، محمد امین (۱۳۸۱). تبارشناسی عقلانیت مدرن، قرآنتی پست‌مدرن از اندیشه دکتر علی شریعتی، تهران: نقد فرهنگ.
- قریشی، فردین (۱۳۷۹). «علی شریعتی و غرب‌اندیشی از موضع نوگرایی دینی»، نامه پژوهش، ش ۱۸ و ۱۹. گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- محدثی، حسن (۱۳۸۳). زیر سقف اعتقاد، بنیان‌های ماقبل انتقادی اندیشه شریعتی، تهران: فرهنگ و اندیشه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). راهی به راهی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت)، تهران: نگاه معاصر.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۳). شریعتی، هرمنوتیک راهی و عرفان مدنی، ترجمه حسین خندق‌آبادی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۹). شریعتی و نقد سنت، تهران: یادآوران.

