

مبانی، مسائل و اهداف در هفت بهره

زمینه‌های حضور دین در قلمرو علوم انسانی

محمد مهدی نادری

بهره اول

به همین دلیل هم می‌تواند در چهره هر دینی ظاهر شود و گاهی به صورت اسلام، گاهی به صورت مسیحیت و گاهی هم یهودیت و سایر ادیان تجسم یابد. بنابراین، وقتی فی‌المثل می‌گوییم: «اگر با جهان بینی دینی نگاه کنیم» می‌تواند جهان بینی اسلامی مراد باشد و می‌تواند دو یا چند و یا همه‌ی ادیان در نظر باشد. البته

ابتدا باید معلوم باشد مراد راقم این سطور از دین، در این نوشتار مجموعه مطالبی است که از ناحیه متولیان اصلی دین یعنی خدا یا پیامبران و یا امامان معصوم بیان گردیده و اختصاصی به فروع یا اصول دین و یا اخلاقیات و غیر آن ندارد.

همچنین از آنجا که به تعبیر فلاسفه، «لابشرط یجتمع مع الف شرط» [ماهیت لابلشرط با هزار شرط قابل جمع است] واژه‌ی «دین» را به صورت لابلشرط به کار برده‌ایم؛ بدین معنی که دین را آزاد گذاشته‌ایم تا بتواند بر هر دینی قابل تطبیق باشد، البته نه اینکه «آزاد» بودن قید آن باشد بلکه هیچ قید و شرطی در آن لحاظ نگردیده و

همه جا، مراد از دین، ادیان آسمانی است.

چنین لابلشرطیتی که گفته آمد در مورد اصطلاح «علم» و «عالمان» در این مقاله نیز باید در نظر گرفته شود. بنابراین اگر گفته‌ایم «علم و عالمان چنین اند»، صور مختلفی می‌تواند برای آن فرض گردد.

و بالاخره اینکه، آنچه در سطور آتی خواهد

آمد تنها برخی از جنبه‌هایی است که در رابطه با این موضوع، ذهن نویسنده را به خود مشغول داشته است و از نظری و زوایای متعدد دیگری نیز قابل طرح بوده که به علت رعایت تناسب و محدودیتهایی که در ارائه‌ی بحث در یک مقاله وجود دارد به ناچار از طرح آنها خودداری ورزیده و کام فرو بسته است.

بهره دوم

یکی از نکاتی که توجه به آن می‌تواند برای این بحث روشنگر باشد و تأثیر مستقیمی در آن دارد، پاسخ به دو سؤال است: یکی در مقام ثبوت و یکی در مقام اثبات یکی اینکه آیا دانشهای موجود بشری که هر یک تحت عنوان علمی خاص تدوین گشته و قرار می‌گیرند، جدا از جهان‌بینیهای عالمان شکل گرفته و به وجود آمده‌اند؟ این پرسش مربوط به مقام ثبوت است. دوم اینکه آیا اصولاً تدوین دانشی جدا و بریده از جهان‌بینی عالم ممکن است یا چنین چیزی امکان ندارد؟ این پرسش در مقام اثبات مطرح است. روشن است که پاسخ به سؤال دوم، موضع ما را در مقام دیگر نیز روشی خواهد ساخت و لیکن پاسخ به سؤال اول، ما را از تحقیق در پرسش دوم بی‌نیاز نمی‌کند. یکی از نویسندگان و محققان معاصر، درباره‌ی سؤال دوم می‌گوید:

دانشها از جهان‌بینیهای عالمان، آزاد و بی‌تأثیر نیستند بلکه هر علمی ضرورتاً بر فلسفه‌ای مبتنی است. اکثریت دانشمندان

موافقند بر اینکه علوم تجربی در بستر جهان‌بینی خاصی متولد می‌شوند، به طوری که اگر آن جهان‌بینی عوض شود تمام آن علم فرومی‌ریزد. درحقیقت این جهان‌بینی پشت سر علم همان فلسفه‌ای است که متکای دانشهای تجربی بوده و دانشمندان یافته‌های خویش را به کمک آن فلسفه تفسیر می‌کنند. چنین جهان‌بینی و فلسفه با جهان‌بینی دینی در می‌افتد.^(۱)

اگر این نظر صائب باشد - که به نظر ما این فرض در طریق حقیقت گام می‌نهد - آنگاه علوم، به طور کلی و در بحث ما علوم انسانی مبتنی بر جهان‌بینی دینی، با دانشهایی که بر مبنای جهان‌بینی غیردینی استوار می‌شوند تفاوت اساسی خواهد داشت. این تفاوت تا بدان حد جدی و اساسی است که همان گونه که در کلام نویسنده‌ی فوق‌الذکر آمده است با عوض شدن جهان‌بینی، چنان تزلزلی در پایه‌های آن علم ایجاد خواهد شد که آن را از اساس ویران می‌سازد و این بدان سبب است که زایش این علم از آن جهان‌بینی است و آن جهان‌بینی بستری است که این علم در آن تولد یافته است. آبخور هر دانش علمی [علم به معنای رایج امروزی آن در غرب یعنی دانش مبتنی بر تجربه] یک تفکر فلسفی است که آن دانش علمی از آن تغذیه می‌کند و این رابطه هم، نه از نوع امکان بلکه از نوع ضرورت است.

اگر فلسفه و دیدگاهی مادی را برگزینیم، بررسی پدیده‌ها و رخدادهایی همچون سیل،

صاعقه، باد، طوفان، مرگ و میر، حرکت شهاب سنگها، امراض و بیماریها، آفات کشاورزی، کم شدن آب و باران، گرما و سرمای بیش از حد و بی موقع، قحطی و چیزهایی نظیر آنها مربوط به علمی چون فیزیک، پزشکی، نجوم، گیاه شناسی، زیست شناسی و مانند آن می شود. در حالی که اگر بر مسند باورهای دینی نشسته و با عینکی که رنگ باورها و اعتقادات دینی را گرفته و ذهنی که مشوب به جهان بینی دینی است به این پدیده ها بنگریم ممکن است یک صاعقه نتیجه رفتار یک فرد یا یک جامعه باشد،^(۲) یک سیل در اثر عصیان و نافرمانی یک اجتماع در مقابل خدا و دین باشد^(۳) و بالا رفتن آمار مرگ و میر در اثر افزایش فحشا در میان افراد یک جامعه تحلیل شود^(۴) و یا مرگی برای ابتلاء و آزمایش ما رقم خورده باشد. با این عینک، ممکن است حرکت یک شهاب سنگ در آسمان برای دور کردن

توجیه یک رخداد و حرکت طبیعی را فقط با یک تئوری فیزیکی یا نجومی و یا زیست شناختی و پزشکی و مانند آن معقول می دانیم، اما نظرگاه دیگر به ما می گوید که کلید این مسائل و تفسیر نهایی آن را باید در علمی همچون جامعه شناسی، روان شناسی، علوم سیاسی و نظایر آن جستجو کرد.

از منظر جهان بینی و تفکر فلسفی مادی و غیر دینی، خشک شدن انبوه درختان میوه دار و سرسبز یک باغ در مدت یک شب تا به صبح و تبدیل آن به زمینی خشک و لم یزرع، تفسیری جز یک تفسیر گیاه شناختی و مربوط به آفات گیاهی را بر نمی تابد. اما عالمی که دانش خود را با جهان بینی دینی همراه کرده است تفسیرهای دیگری را نیز بر می تابد و آنها را نیز توجیه کننده می داند زیرا در کتاب آسمانی اش خوانده است که:

موجودی باشد که برای استراق سمع به محدوده ای ممنوعه ای از فضا نزدیک شده است^(۵) و علت اصلی زلزله ای نه حرکات صفحات زمین بلکه اعمال زشت گروهی از انسانها باشد^(۶) و یا بالا رفتن و پایین آمدن بی موقع درجه حرارت هوا برای تنبیه و گوشمالی افرادی باشد که نسبت به اوامر و نواهی الهی بی اعتنائی کرده اند و یا حاکم شدن یک فرد یا گروه خاصی در یک نظام سیاسی، نتیجه ای گناهی به نام ترک امر به معروف و نهی از منکر باشد.^(۷)

بنابراین، براساس یک باور فلسفی خاص،

ما آنان را همان گونه که باغداران را آزمودیم مورد آزمایش قرار دادیم. آنگاه سوگند خوردند که صبح برخیزند و میوه ی آن باغ را حتماً بچینند. ولی «ان شاء الله» نگفتند. پس درحالی که آنان غنوده بودند بلایی از جانب پروردگارت بر آن باغ به گردش در آمد و باغ آفت زده و زمین بایر گردید. پس بامدادان یکدیگر را صدا زدند که اگر میوه می چینید، بامدادان به سوی کشت خویش روید. پس به راه افتادند و آهسته به هم می گفتند که امروز نباید در باغ، بینوایی بر شما درآید و

در تفسیر دیگری، در ورای این همه، آنچه یونس را به کام نهنگ و اعماق آبها فرو می‌بلعد نه امواج خروشان اقیانوس، بلکه خطایی است که یونس مرتکب شده است.^(۸) تأثیر تفاوت جهان بینی عالمان تا بدان حد است که یکی چاره‌ی وبا و ریشه‌کنی آن را منوط به مراقبت‌های بهداشتی و پزشکی می‌داند و آن دیگری نسخه زیارت عاشورا را تجویز می‌کند!^(۹)

بهره سوم

محورهای مهم تمایز جهان بینی دینی و غیردینی را می‌توان در سه عنصر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خلاصه کرد. در جهان بینی غیردینی می‌توان مشخصاً بر ماده‌گرایی (ماتریالیسم)، انسان‌گرایی (اومانیزم)، عقل‌گرایی (راسیونالیسم)، و تجربه‌گرایی (پوزیتیویسم) تأکید نمود. ابتدا به بررسی محور هستی‌شناسی می‌پردازیم:

جهان بینی دینی و غیردینی دو هستی‌شناسی متفاوت ارائه می‌دهند. در جهان بینی دینی، هستی را صاحبی است خدا نام، که خلقت همه چیز به او نسبت داده می‌شود. در هستی‌شناسی دینی، در زمره‌ی «هست»‌های عالم، چیزهایی وجود دارد که در دایره محسوسات نمی‌گنجد و از حس ظاهر بین بشر غایب است:

خداست که آسمانها و زمین و هر آنچه را که بین آنهاست در شش روز آفرید.
(سجده، ۴)

و همه چیز را آفرید پس برای آن اندازه‌ای

صبحگاهان در حالی که خود را بر منع بینویان توانا دیدند رفتند و چون باغ را دیدند گفتند ما قطعاً راه را گم کرده‌ایم. نه بلکه ما محرومیم. خردمندترینشان گفت آیا به شما نگفتم چرا خدا را به پاکی نمی‌ستایید. گفتند: پروردگارا تو را به پاکی می‌ستاییم، ما واقعاً ستمگر بودیم. پس بعضی‌شان رو به بعضی دیگر آوردند و همدیگر را به نکوهش گرفتند. گفتند: وای بر ما که سرکش بوده‌ایم. امید است که پروردگار ما، بهتر از آن را به ما عوض دهد زیرا ما به پروردگاران مشتاقیم. عذاب دنیا چنین است و عذاب آخرت اگر می‌دانستند قطعاً بزرگتر خواهد بود.

بنابراین، عالمی که بالهای دانش تجربی خود را در فضای تفکر فلسفی نشئت گرفته از دین می‌گستراند با عالمی که در فضایی پرواز می‌کند که از رنگ و بوی مبانی دینی حظی نبرده است، در دو افق مختلف و متضاد پرواز خواهند کرد؛ آنچنان که غایت پرواز یکی به قلمرو علوم طبیعی مانند فیزیک و نجوم می‌انجامد اما دیگری در قلمرو علوم انسانی از قبیل جامعه‌شناسی و روان‌شناسی فرود می‌آید. یکی سعی می‌کند با دستکاری عوامل و متغیرهای فیزیکی مسئله را توجیه و تبیین نماید و دیگری چاره را از دستکاری و مطالعه عوامل و متغیرهای اجتماعی می‌طلبد. در تفسیر یکی، آنچه که یونس را به کام اقیانوس و اعماق تاریک آن می‌کشاند امواج پرتلاطم و بلعیده شدن توسط ماهی است، ولی

قرن هیجدهم در میان دانشمندان آغاز شد و به مرور رواج قابل توجهی یافت و کسانی مانند هیوم و لاپلاس^۱ و دیگران به تشکیک در خدا و یا انکار او روی آوردند:

در حالی که نیوتون رخنه‌های علمی نظریات خود را با به میدان آوردن خداوند می‌پوشاند لاپلاس تحلیل ریاضی مکانیک حرکت سیارات را دنبال کرد و ثابت نمود که اختلالات ناشی از جاذبه‌ی مقابل سیارات که نیوتون فکر می‌کرد اگر خداوند برای تصحیح آنها دخالت نکند متراکم خواهد شد، خود به خود در دراز مدت بی اثر خواهد شد و از بین خواهد رفت. فرضیه‌ی سبحانی او که می‌گفت منظومه‌ی شمسی از سرد شدن و درهم فشرده شدن گازهای سبحانی حاصل شده توجیه‌کننده مدارهای هم صفحه سیارات است بی‌آنکه به دخالت خداوند نیازی باشد؛ و به همین دلیل وقتی که ناپلئون به او گفت «موسیو لاپلاس این طور می‌گویند که شما این کتاب بزرگ را راجع به نظام عالم نوشته‌اید و حتی اسمی از آفریدگار عالم نبرده‌اید» توانست پاسخ مشهورش را بدهد: «نیازی به آن فرضیه نداشتم».... اگر علل طبیعی بر همه‌ی حوادث حکمفرماست در این صورت همه‌ی رخنه‌های بازمانده در توصیف و تبیین

معین کرد. (فرقان، ۲)
و خدا هر جنبنده‌ای را از آب آفرید.
(نور، ۴۵)

و اوست که شب و روز و خورشید و ماه را بیافرید. (انبیاء، ۳۳)
انسان را از نطفه آفرید. (نحل، ۴)
چشمها او را در نمی‌یابند. (انعام، ۱۰۳)
او [شیطان] و قبیله‌اش، شما را از آنجا که آنها را نمی‌بینید می‌بینند. (اعراف، ۲۷)
و سپاهسانی فرورستاد که آنها را نمی‌دیدید و کسانی را که کفر ورزیدند عذاب کرد. (توبه، ۲۶)

اما چنین باوری در تفکر فلسفی فیلسوف تجربی و ماده‌گرا غایب است. متمدن‌مادی‌انگاران‌هی تحقیق تجربی، او را نسبت به هر عامل غیرمادی غافل کرده و از غیب و خدا بیگانه کرده است. لذا در تفکر نوین علمی، جهان به همین ماده و خاصیت‌های مادی اشیاء منحصر است. در حالی که در بینش عالم دین باور، هر موجودی در ورای ظاهر مادی خود دنیایی پیچیده و سر به مهر دارد:

آسمانهای هفت گانه و زمین و هر آنچه در آنهاست تسبیح او را می‌گویند و هیچ موجودی نیست مگر آنکه به تنزیه و تسبیح او مشغول است ولی شما تسبیح آنها را فهم نمی‌کنید. (اسراء، ۴۴)
و آنچه در آسمانها و آنچه در زمین، از جنبندگان و فرشتگان است برای خدا سجده می‌کنند. (نحل، ۴۹)

اندیشه‌ی شک در وجود خدا و انکار او، از

وحی مانع شوند و آفات، بیماریها، سیلها و زلزله‌ها عذابهای الهی اند که توسط ملائکه‌ی عذاب بر انسانهای گناهکار نازل می‌شوند و یا مصداقی از «سنت امتحان» در دستگاه خلقت محسوب می‌گردند،^(۱۴) در سوی دیگر، از منظر جهان بینی و فلسفه‌ی مادی، چنین فرضیاتی مهملائی نامعقول و دهشت آور؛ فرضیاتی یاوه و خنده آور محسوب می‌شوند.

بدین ترتیب همان گونه که در حیطه‌ی علوم طبیعی بسیاری از چیزهایی که در چشم عالم معتقد به دین از حقایق مسلم و عینی طبیعت اند از دید منکران و شکاکان دین و خدا مستور خواهد ماند، در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی نیز بسیاری از عوامل و متغیرهایی که دخلی واقعی و حقیقی و نقشی مؤثر و تعیین کننده در رخدادهای اجتماعی و مربوط به انسان دارند از نگاه مادی‌گرایان و تجربی مسلکان به دور خواهند ماند و رخ درپرده خواهند کشید و دست ایشان از دامان آنها کوتاه خواهد ماند. درباره‌ی نمونه‌هایی از این دست، به زودی در همین مقال به تفصیل سخن خواهیم گفت.

نکته‌ی مهم دیگر در محور هستی‌شناسی مسئله‌ی هدفداری جهان و انسان است. در تفکر دینی، جهان بیهوده و عبث آفریده نشده^(۱۵) و هر چیز در عالم سرّی دارد و به سویی هدایت شده است.^(۱۶) از منظر دین، جهان همچون کاروانی است که مبدئی دارد و مقصدی و به سوی کمالی

علمی باید هموار شود، اما نه با به میان آوردن یک امدادگر غیبی بلکه با جستجوی بیشتر در طلب تبیینهای طبیعی.^(۱۷) و این بیرون راندن خدا از علم و نظریات علمی، اختصاصی به علوم طبیعی و فیزیکی نداشت بلکه جنبشی فراگیر بود که همه چیز و از جمله علوم انسانی را نیز شامل می‌شد. ایان باربور^۲ در این باره می‌گوید:

قرن هیجدهم را عصر عقل نامیدند و انتظار می‌رفت که آرمان عقلانیت که در علم جلوه‌گر شده بود عرصه‌ی فعالیت‌های انسانی را دربرگیرد.^(۱۸) ... متفکران عصر روشنفکری از توانایی عقل نه فقط در حوزه‌ی علم و دین بلکه در همه‌ی شئون حیات انسانی مطمئن بودند. همه بی‌صبرانه در انتظار ظهور «نیوتون علوم اجتماعی» دقیقه‌شماری می‌کردند.^(۱۹) ... بسیاری بر این باور بودند که اگر افراد و جوامع فقط از اصول عقل تبعیت کنند ریشه شر از جهان کنده خواهد شد.^(۲۰)

بنابراین، گستره‌ی این تفکر نه فقط علوم طبیعی بلکه علوم انسانی را نیز شامل می‌شد و آن را نیز زیر چتر مادی‌گرایانه‌ی خود قرار می‌داد و همه چیز و از جمله پدیده‌های اجتماعی و مربوط به علوم انسانی را در چنبره‌ی ماده و مادیات قرار می‌داد. در حالی که در آن سو، در جهان بینی دینی، شهاب سنگ‌ها تیرهایی هستند که از طرف ملائکه به سوی شیاطین انداخته می‌شوند تا آنها را از صعود به آسمان و استماع

2. Ian G. Barbour

در حرکت است و دنیا تنها، پلی است که معبر انسان به سرایی دیگر است و انسان زارعی است که این دنیای مادی، زمین شخم و فرصت کشت اوست تا از آن خوشه برچیند و برای سفری که در پیش دارد زاد و راحله برگردد. هم مبداء و هم غایت حرکت جهان و انسان خداست، که فرمود: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم.^(۱۷) جهان آفریده شده تا انسان در آن رشد کند و تکامل یابد^(۱۸) و تصریح قرآن این است که آن کسانی که گمان می کنند جهان آفرینش بر حکمت و هدفی الهی استوار نیست گمراهان و کافرانند:

ما آسمان و زمین و آنچه را بین آنهاست باطل و بویچ نیافریده ایم. آن گمان کسانی است که با حقیقت از در عناد درآمده اند. پس وای بر کسانی که کافر شدند از آتش. (ص، ۲۷)

طبیعت، به تنهایی کافی و توجیه کننده است. ایان بار بور، تفکر غالب در میان اندیشمندان قرن هیجدهم به بعد را چنین بازگو می کند: ...دیگر جهان بسان نمایش هدفداری که در قرون وسطی انگاشته می شدند می نمود، یا حتی موضوع و معروض مشیت و عنایت الهی - چنان که نیوتون عقیده داشت - نبود بلکه مجموعه ای از نیروهای همکنش طبیعی بود.^(۱۹)

سؤال این است که آیا یک حرکت راه‌دهنده و غایتمند دانستن، همان تفسیر و تحلیلی را در پی خواهد داشت که اگر آن را اتفاقی و تصادفی و بی آنکه مطلوبی خاص را بجوید، بدانیم؟ آیا حرکتی مثل سقوط آزاد یک کارگر ساختمان که تصادفاً بر اثر لغزیدن پایش، از بالای یک برج سقوط کرده با سقوط آزاد کسی که عمدتاً و با تفکر و اراده قبلی، خود را از بالای همان برج به پایین پرت کرده است تفسیر واحدی دارند؟ یا اینکه یکی اتفاقی ساده و یک «حادثه» تلقی می شود اما دیگری برحسب «خودکشی» می خورد که حکایت از روان پر تلاطم و نامتعادل یک انسان می کند که دهها چون و چرا به دنبال خود آورده و ما را به چالشی جدی و اساسی در این قضیه می کشاند تا آنجا که موضوع یکی از تحقیقات مهم جامعه شناس برجسته ای چون دورکیم در کتاب «خودکشی»^۳ او قرار می گیرد. در اینجا گرچه

در سوی دیگر، از منظر جهان بینی مادی، جهان کهنه کتابی است که براساس تصادف به وجود آمده و اول و آخر آن افتاده است. تغییر و تکامل آن در طول میلیونها سال از طریق موتاسیون و جهشهای کروموزومی و عوامل ژنتیکی بر طبق قانون تنازع بقا و انتخاب اصلح اتفاق افتاده است و فلسفه ی هستی و تکامل آن، تفسیری جز این و یا فرضیاتی شبیه آن را بر نمی تابد و سخن از هدفداری جهان و مشیت الهی گفتن، مقوله ای فلسفی و غیر علمی است که نه تأییدی بر آن وجود دارد و نه ابزاری را برای تسلط بر جهان در اختیار انسان می نهد.

پوسته هر دو رخداد شباهت کاملی با هم دارند اما توجه به هسته عمل موجب می‌گردد که دو تفسیر کاملاً متفاوت از دو قضیه ارائه شود و ریشه‌ی این تفاوت اساسی نیز فقط در این است که ما این واقعه را صرفاً یک حادثه و تصادف تلقی نماییم یا آن را حرکتی عمدی و هدفدار فرض کنیم. در اینجا بار دیگر سؤال پیشین را تکرار می‌کنیم: آیا جهان و انسان را تصادفی دیدن و دانستن با همان تفسیری راست می‌آید که آن را هدفمند و غایت مدار فرض کرده باشیم؟

بهره چهارم

در بعد انسان‌شناسی نیز بین دو جهان بینی دینی و غیر دینی تفاوت عمده و اساسی وجود دارد. در نگاه جهان بینی مادی، انسان موجودی صرفاً مادی است که همه‌ی آمال او در تمتع بیشتر از لذایذ دنیا و رفاه مادی خلاصه می‌شود و غایت آرزوها و خوشبختی وی، اوج قلّه‌ی رفاه و بهره‌های دنیایی است و ذغدغه‌ی علم و عالمان تنها این است که دنیایی هر چه آبادتر، مرفه‌تر، و پر رونق‌تر و کم رنج‌تر برای انسان دست و پا کنند. در اینجا انسان، حداکثر، حیوان برتری است که تنها به علت برخورداری از هوش بیشتر و سلولهای خاکستری ورزیده‌تر، و نه چیزی بیشتر از این، در صدر می‌نشیند. انسان هم مانند همه‌ی موجودات دیگر چند صباحی در برهوت هستی، سرگردان رها شده تا چندی را با نرونها و اکسونها و گیرنده‌های حسّی و حرکتی اش به بازیهای عصبی بگذراند و دیگر هیچ. در این

جهان بینی انسانها گرگ یکدیگرند که هر یک در کمین دریدن و پاره نمودن دیگری است و همان طور که قانون تنازع بقا و انتخاب اصلح در جنگل و در میان حیوانات وجود دارد و به عنوان یک قانون طبیعی حکومت می‌کند، سرنوشت محتوم جامعه انسانی نیز چیزی جز داروینسم اجتماعی نیست که در آن این چنین رقم خورده که ضعیف پایمال و قوی حاکم و ماندنی است. لذا برای ماندن چاره‌ای جز دریدن دیگران نیست و تنها راه به وجود آمدن انسان ابرمرد، ساختن نردبانی از انسانهای ضعیف و پای گذاشتن بر جنازه‌های آنان است. در مسیر تکامل انسانی، رحم و شفقت و دلسوزی به حال دیگران هیچ ثمره‌ای جز عقب ماندن از قافله‌ی کمال و نردبان دیگران شدن در پی نخواهد داشت.^(۲۰)

انسان جهان بینی مادی گاهی اسیر جبر تاریخ و سرنوشت مقطوع ماتریالیسم تاریخی است و گاهی اسیر تام و تمام ژنها و وراثت، و زمانی دست و پا بسته و تسلیم کامل محیط است و زمانی دیگر نیز در چنگ ترکیبی از وراثت و محیط دست و پا می‌زند. گاهی نیز محور همه چیز می‌شود که هیچ کس و هیچ چیز نمی‌تواند و نباید او را مقید و محدود نماید و این خواسته‌ها و تمایلات انسان است که اصالت دارد و هیچ خواست و اراده‌ای را نباید بر او تحمیل کرد، زیرا که این با کرامت انسان سازگار نیست. اینجا انسان بر مسند خدایی می‌نشیند و محور همه‌ی عالم است.

اما در جهان بینی دینی، انسان آمیزه‌ای از جسم و روح، ملک و ملکوت، ماده و معناست. از این منظر، انسان فقط جسم نیست بلکه خلقی آخر دارد که در آن، رگ حیات و جان او به سر منشاء هستی، یعنی خداوند پیوند می‌خورد.^(۳۱) انسان موجودی است دوقابلیتی که هم فجور و زشتی را می‌شناسد و هم خوبی و پاکی را و با تسویه‌ای که دست خلقت نسبت به این دو قابلیت در او ایجاد کرده، در ابتدای خلقتش در نقطه‌ی تعادل ایستاده است^(۳۲) و در گرایش به یک سمت نه محیط می‌تواند کاملاً او را تسلیم و بیچاره نماید؛ و نه میراث گذشتگان و تقلید پدران او را بدان سو می‌راند؛ و نه هم حکومت ژنها و دخالت وراثت تا بدان حد است که همه‌ی راهها را بر او مسدود کرده و سرنوشتی حتمی برایش نوشته و رقم زده باشد؛ بلکه علی‌رغم وجود وراثت و محیط، انسان مختار و آزاد است و می‌تواند انتخاب کند.

بنایی را که دین بنیان می‌نهد، محورش نه انسان بلکه خداست و هستی، خدا محور است و انسان نیز باید به عنوان جزئی از هستی، متوجه و مطیع این محور باشد که همه چیز در برابر او ساجد است و بی هیچ تکبری به تسلیم درآمده است.^(۳۳) اصالت نه با خواست و اراده‌ی انسان بلکه با خواست و اراده‌ی خداست و اراده‌ی انسان و خواست او باید تابع و پیرو خواست و اراده‌ی خالق هستی باشد. در اینجا انسان نه خدا بلکه بنده‌ی خداست و نگرانی و دغدغه‌ی علم و عالمان؛ تنها متوجه رفاه مادی و تمتعات دنیایی

و مشتتهیات حیوانی انسان نیست، بلکه دلمشغولی مهم بلکه اهم دیگری نیز وجود دارد که ریشه در «ما خلقت الجن والانس الایعبدون»^(۳۴) دارد. اینکه فرد و جامعه‌ی انسانی تا چه حد در مسیر تنها هدف یگانه‌ی خلقت، یعنی عبادت و بندگی، گام برمی‌دارد یکی از مسائل اصلی و اساسی در غوغای علم و عالمان دینی است.

اکنون زمان طرح این پرسش فرارسیده که پرسیم آیا اگر انسان برساخته از باورهای جهان بینی غیردینی و مادی را به اتاق تشریح علم و علوم انسانی و اجتماعی ببریم همان نتایجی را خواهد داد که اگر انسان برساخته از باورهای جهان بینی دینی را کالبدشکافی نماییم؟! شگفتار و عجا اگر پاسخ، مثبت باشد! آیا اگر شما چیزی را به تیغ تشریح بسپارید که آن را مرکب از ماده و معنا، روح و جسم و امتزاجی از ملک و ملکوت می‌دانید، همان اعضا و اجزایی را خواهید دید که اگر معتقد باشید زیر تیغ تشریح شما یک موجود سراسر مادی و یک حیوان پیشرفته و دارای کورتکس پیچیده به نام انسان قرار دارد؛ مگر علوم انسانی چیزی غیر از تشریح و توصیف انسان و امور مربوط به اوست؟ و مگر دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی تخصصی غیر از کالبدشناسی و آناتومی روابط فردی و اجتماعی انسان دارند؟ و با این همه آیا زیر ذره بین گذاشتن موجودی که معتقدیم اسیر چنگالهای قوی وراثت و محیط و جبر اجتماعی و تاریخی است منجر به ارائه و کشف قوانینی یکسان با هنگامی که معتقد به اختیار و حاکمیت

انسان بر سر نوشت خویش باشیم خواهد گردید؟ در ختم این قسمت از بحث، مناسب است به تعبیری از یکی از نویسندگان و روشنفکران معاصر اشاره کنیم:

«علم علی الاصول بر عقل متکی است و نه بر دل. اگر ما یکی از ابعاد شخصیت انسانی را دل او بدانیم علم نقشی به آن نمی‌دهد. کسانی که می‌خواهند انسان‌شناسی جامعی بکنند علم را یک چشمی می‌دانند.»^(۲۵)

بهره پنجم

مقوله‌ای فلسفی است که علم را با آن کاری نیست زیرا که عالمان کنکاشهای فیلسوفانه را نه تنها سودمند نمی‌دانند بلکه جداً آن را خطرناک می‌شمرند چون باعث می‌شود که از پیروی روشهای آزموده شده‌ی جوامع علمی، اخلاقی و سیاسی باز بمانیم. برک^۴ در این باره می‌گوید: مردم مثل پسر بچه‌یی که بر دوچرخه سوار است خوب جلو می‌روند اما کار از وقتی خراب می‌شود که بایستند و فکر کنند دارند چه می‌کنند.^(۲۶) اینان با چنین دیدی، بحث درباره‌ی وجود خدا و معاد و بهشت و جهنم و امثال آن را بحثهایی غیر علمی می‌دانند که در جمع علم و عالمان مهجور و متروک است و علم را بدانها کاری نیست و عالمان نیازی به آن ندارند. و بدین ترتیب، دنیای آنان که تنها بر معرفت‌شناسی تجربی و عصای حس اعتماد می‌کنند دنیایی سراسر ماده و مادی است و ماوراء طبیعت و متافیزیک در آن غایب محض است. البته علم تجربی ممکن است از نظر مبنا ماتریالیسم نباشد و یا به گونه‌ای نباشد که منطقاً به ماتریالیسم منجر شود ولی از نظر متد و روشی که به کار می‌برد (که همان تجربه است) به این دلیل که جز ماده و مادی به تور تجربه شکار نمی‌شود، پژوهشهای تجربی رواناً آنها را به غفلت از متافیزیک و حذف علل ماوراءطبیعی می‌رساند^(۲۷) و دقیقاً به خاطر همین انتخاب در معرفت‌شناسی است که جهان‌بینی تجربی بدان صورت که

و اما در زمینه‌ی معرفت‌شناسی باید گفت علم تنگ نظر امروز که گویی با اصالت تجربه، عهدی ازلی و پیوندی ناگسستنی بسته است همه چیز را در حصار تنگ حس و تجربه جای داده و گویی بشر برای نگاه به هستی، یک چشم بیشتر ندارد و تنها یک پنجره از عمارت وجود انسان به افق هستی باز می‌شود و تنها با عینک تجربه است که سره از ناسره و پندار از واقعیت قابل تشخیص است. بلکه اساساً علم و سخن علمی آن است که با محک تجربه بتوان در سرای اهل معرفت، عیار آن را تعیین کرد و هر آنچه که نتواند تن به تیغ تجربت بسپارد از محل گفتگوی علم و عالمان بیرون و از بذل عنایت آنان محروم است و دریغ از نیم‌نگاهی که بدرقه‌ی راهش نمایند. علم و عالم به چیزی بها می‌دهد که بتوان به مقیاس تجربه آن را اثبات یا ابطال کرد و اگر چنین نباشد آن امر،

4. Burke

پیش تر باز گفتیم در می آید. زیرا در بحث معرفت شناسی، عالم عینکهایی را که با آن می توان جهان را نظاره کرد ارزیابی نموده و برخی از آنها را معتبر تشخیص داده و برمی گزیند و بقیه را از درجه اعتبار و ارزش ساقط می کند. عالمی که تنها عینک معتبر برای مطالعه و تحقیق در عالم را عینک تجربه می داند طبیعی است که در بحث هستی شناسی و انسان شناسی بر چنان آراء و تفسیرهایی پای بفشارد.

اما دین و عالمان معتقد به دین، غیر از تجربه، برای پرواز در آسمان معرفت از بال وحی نیز کمک می گیرند و در چنان اوجی پرواز می کنند که افق دیدشان با عالمی که تنها بر بال تجربه نشسته است قابل مقایسه نیست و از همین روی، عالمان دین باور، پدیده ها و علت و معلولهایی را شکار می کنند که هرگز به چنگ تجربی مسلکان نیفتاده و نخواهد افتاد. این نظریه علمی که «آرامش قلبها تنها با یاد خدا ممکن می شود»،^(۲۸) که حکایت از یک مسئله ی روان شناختی می کند، تنها به کمند کسی می افتد که به خدایی معتقد باشد و شکارچیان بیشه تجربه را هرگز چنین صیدی ممکن نخواهد گشت. از گزاره های معرفت شناختی دین، یکی این است که «اگر از خدا پروا داشته باشید برای شما قدرت تشخیص بین حق و باطل قرار می دهد»؛^(۲۹) اما اجتناب از محرّمات و انجام واجبات (تقوا) را علت پیدایش قدرت تشخیص صحیح از سقیم دانستن، به هیچ روی از کوزه تجربه برون نمی تراود و ماده پرستان تجربی هرگز به دیدار

چنین ظریفی نائل نخواهند آمد. این مسئله در مورد علوم انسانی و اجتماعی از غموض بیشتری برخوردار است و تجربه را ملاک و محور معرفت قرار دادن منجر به این بحث شده که آیا علوم انسانی واقعاً علم اند یا نه؟ تا آنجا که تردید در علمی بودن علوم انسانی تردیدی شایع و همگانی است.^(۳۰)

بسیاری از نظریات موجود در علوم انسانی بر اساس یکسان انگاری علوم طبیعی (فیزیکی) و علوم انسانی ارائه گردیده اند که در نتیجه اگر کسی در اساس این یکسان انگاری تشکیک روا دارد، طوفان شک و تردید طومار تمامی این نظریات را به هم خواهد پیچید. از نظرگاه کلاسیک تجربی مذهب، علی الاصول تفاوتی میان تحقیق در پدیدارهای اجتماعی و پدیدارهای طبیعی نیست. قائلان به این نظر، مدعی وحدت روش شناسی در سراسر علوم طبیعی اند و علوم اجتماعی را هم به قوت در میان علوم طبیعی می نشانند. اصول اساسی این نظر در آراء جان استوارت میل یافت می شود آنجا که می نویسد: دو گونه پدیدار، یکی طبیعی و دیگری غیر طبیعی که نداریم. همه پدیده ها نهایتاً تن به تبیین علمی مؤسس بر استقراء خواهند داد.^(۳۱)

این در حالی است که کسانی به جدّ احتجاج کرده اند که روشها و مفاهیم خاص علوم طبیعی را بر جامعه تطبیق کردن و تلقی این علوم از علّیت و اندازه گیری و امثال آن رادر انسان شناسی به کار گرفتن، کاری است ناشدنی یا

تحقیق شبه تجربی، گروه‌های کنترل، و کامپیوترها در علوم انسانی را به شدت مورد انتقاد قرار داده و معتقدند چنین دیدگاهی را در تحقیقات سازمانی اشراب کردن، علاوه بر اشکال متدلوزیک و روش‌شناسانه، دارای این اشکال است که اساساً موجب می‌شود اجزاء و عناصر موهوم و غیر دخیل در پدیده‌های سازمانی مورد توجه و مطالعه قرار گیرند.^(۳۶)

اما عالم دین باور هیچ‌گاه در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، دست و پای خود را با زنجیر تجربه نمی‌بندد و خود را در قلعه‌ی تجربه‌ی مادی محصور نمی‌کند و بر چنان حکمی جمود نمی‌ورزد که «اثبات و ابطال قضایای علمی تنها از طریق تجربه میسر است» تا به چنان ورطه‌ای گرفتار آید که به گفته‌ی این گروه از نظریه‌پردازان علم مدیریت و سازمان، با ابزار غلط، عناصر غلطی را در یک یا همه‌ی علوم انسانی مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار دهد. و آنچنان به بیراهه کشانده شود که نتیجه‌ی مطالعات و تحقیقاتش قضایایی از این دست باشد که «خسن و خسین، هر سه دختران معاویه‌اند». آن گروه از عالمانی که دین را نه اسماً بلکه آنچنان پذیرفته‌اند که شریف‌ترین و صادق‌ترین میهمانانِ خوان معرفت خویش را از دین تلقی کرده‌اند، به وحی، اگر نگوئیم در حدی بسیار والاتر و فراتر از تجربه، لاف‌ل هم سنگ آن اعتبار می‌دهند و به علت همین پیوندی که در شاخه‌ی معرفت‌شناسی، با دین و معارف وحیانی برقرار می‌کنند، در انسان‌شناسی خود چنان با غیر دین

ناروا و لذا اطلاعاتی که بدان شیوه‌ها به دست می‌آیند اطلاعاتی نیستند که مطلوب ما باشد و نظریه‌هایی هم که بدان طرق به دست می‌آیند حکایت صحیحی از واقعیات اجتماعی و سیاسی نمی‌کنند.^(۳۲) این دیدگاه، یکسان‌انگاری علوم طبیعی و انسانی را فرضی نادرست دانسته و صحت جمع آراء یاد شده را انکار می‌کند و سخن اصلی‌اش این است که پدیدار رفتار آدمی ماهیتاً با پدیدار رفتار ماده‌ی بی‌جان متفاوت است و تفاوتشان هم در این است که رفتار انسان، «معنی‌دار» است در حالی که رفتار ماده چنین نیست. قول به اینکه درک رفتار جمعی آدمیان، ضمن همان مقولاتی میسر است که علوم طبیعی از آن بهره می‌جویند توسعی است نامجاز در مسیر تاریخ علم.^(۳۳)

هورکهایمر یکی از چهره‌های سرشناس مکتب فرانکفورت (که با تشکیل مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی در شهر فرانکفورت در سال ۱۹۲۳ آغاز شد) یکی از انتقاداتش بر پوزیتیویسم همین یکسان‌قلمداد کردن مطالعه‌ی طبیعت و جامعه است.^(۳۴) همچنین هربرت مارکوزه در کتاب «خرد و انقلاب»، در نقد علم اجتماعی پوزیتیویستی به اشکال یکسان‌انگاری علوم طبیعی و اجتماعی اشاره می‌کند.^(۳۵) در برخی نظریات اخیر مدیریت و سازمان نیز استفاده از روشهای کمی معمول در علوم طبیعی و روشهای

باوران متفاوت می‌شوند که حکایتشان به آن پیل می‌ماند که در تاریکی شب، یکی آن را به بادبزنی و دیگری به تختی نرم و بزرگ و سوومی به ستون تفسیر می‌کرد اما آنکه خود، پیل را آورده بود به این تعبیر و تفسیرهای عجیب، عالمانه می‌خندید.

بهره ششم

برای نشان دادن ملموس‌تر و عینی‌تر تأثیرات پیش‌گفته و برای آنکه چنین توهمی پیش نیاید که آنچه باز گفتیم سخنانی کلی و اندیشه‌هایی فلسفی مآبانه است که نمی‌توان آنها را به حوزه‌ی عمل و تأثیرات بالفعل نزدیک کرد، اکنون زمان آن رسیده که نمونه‌هایی عملی و کاربردی از این تأثیرات را نشان دهیم. البته با توجه به محدودیت طبعی که در چنین مقالی وجود دارد ناگزیر تنها به ذکر چند نمونه و آن هم به اختصار بسنده می‌کنیم. و آلا گرچه بضاعت نویسنده ناچیز است اما با همین بضاعت کم نیز به شرط وجود مجالی فراخ‌تر، نمونه‌های متعدد دیگری نیز قابل ذکر است.

۱- تأثیر دو جهان‌بینی دینی و غیر دینی در تفکر عالم علوم انسانی، از همان حیث که عالم علوم انسانی است آن قدر مستقیم و قوی است که از همان ابتدای تشکیل نطفه‌ی نظریه و جوانه زدن فرضیه در ذهن عالم، تأثیر خود را نشان می‌دهد. مثلاً کلیه‌ی فرضیات و نظریاتی که در هر یک از رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، گرایشها و ملزومات جبری دارند و با اعتقادات جبرگرایانه

درباره‌ی ماهیت انسان سازگارند، از همان ابتدای امر حتی به عنوان یک فرضیه برای تبیین و تحلیل واقعیتها و پدیده‌های انسانی و اجتماعی، ذهن عالم معتقد به دین را به خود مشغول نخواهد ساخت. مثلاً در روان‌شناسی، فرضیه‌ای که تمامی شخصیت انسان را به طور در بست و کامل نتیجه‌ی عامل وراثت یا محیط یا ترکیبی از آن دو بدانند، برای او اصلاً مطرح نخواهد بود.

در حالی که این هر سه فرضیه در روان‌شناسی در بحث شخصیت مطرح شده و طرفدارانی داشته یا دارد.

و یا مثلاً در علم مدیریت، بر اساس برخی از تقسیم‌بندیهای نظریات مدیریت و سازمان، این نظریات به دودسته‌ی جبرگرا و اختیارگرا تقسیم می‌شوند. یعنی نظریاتی که انسان را مجبور می‌دانند در مقابل نظریاتی که ماهیت انسان را مختار می‌بینند.^(۳۷) در اینجا نیز آن عالم مدیریتی که مبانی تفکر خود را از دین اخذ کرده باشد برای تبیین و تحلیل پدیده‌های سازمانی به سراغ آن گروه از نظریاتی که صبغه‌ی جبرگرایانه دارند نخواهد رفت.

در جامعه‌شناسی نیز نظریاتی نظیر ماتریالیسم تاریخی مارکس و غیر آن وجود دارد که رنگ و بوی جبرگرایانه دارد و انسان و جامعه‌ی بشری را محکوم جبرهای مختلفی نظیر جبر رابطه‌ی دیالکتیکی در روابط اجتماعی و مربوط به ابزار تولید می‌دانند و سرنوشتی محتوم و پیش‌نوشته را برای جوامع انسانی قائلند. البته جامعه‌شناسان و نظریاتی نیز وجود

حرکت کنند. او بر این باور است که انسانها آزادند. آنها مسئول آنچه انجام می دهند هستند و هیچ عذری ندارند. سرنوشت آنها در دست خودشان است.^(۳۸)

روشن است که در نزاعی این چنین، جامعه‌شناسی که با اندیشه‌هایی نظیر آنچه در قرآن و اسلام مطرح شده، پیوند خورده است طرح دعوی بر مبنای جبرگرایی را اصولاً از اساس باطل می‌داند و برای ختم نزاع و داوری آن، نوبت را به مقایسه و مقابله‌ی این دو نظر نخواهد داد زیرا که دعوی یک طرف در نظر او اساساً مسموع نیست.

مسئله‌ی جبر و اختیار، در علم امروز و نظریات آن دخالت قابل توجهی دارد و انتخاب مبنای اختیار می‌تواند تأثیرات اساسی و مهمی در آن داشته باشد. علم جدید قائل به قسر و جبر است. تمامی دانش جدید متکی به این است که در تفسیرهای علمی به علل بیرونی تکیه شود نه درونی و طبیعی. این بیرون کردن طبایع و عالم را [برعکس گذشتگان] یک نظام غیر طبیعی دیدن، یکی از خصصتهای علم جدید است. این مسئله به ویژه در موضوعات انسان شناختی بسیار اهمیت دارد. به عنوان مثال در علم جدید در تحلیل مسئله‌ی حسادت گفته نمی‌شود که این میل طبیعی حسود است و علت حسادت، خود او می‌باشد بلکه روی عوامل محیطی تأکید می‌گردد و گفته می‌شود علت حسادت حسود

دارند که مبنای جبرگرایی را باطل می‌دانند و قائل به حاکمیت انسانها و جوامع بر سرنوشت خویش هستند و در مورد ماهیت انسان، مبنای اختیار را می‌پذیرند. جرج ریتزر^۵ در این باره می‌نویسد:

به اعتقاد جامعه‌شناس اگزیستانسیالیست، انسان موجودی تغییرپذیر، نامعلوم و مملو از تضاد است و تا حدودی هم اختیار دارد که آنچه‌رامی خواهد انتخاب کند زیرا او باید در دنیایی وجود داشته باشد که تغییرپذیر، نامعلوم و مملو از تضاد است (داگلاس، ۱۴: ۱۹۷۴). این امر تأکیدی بر مضمون غالب در جامعه‌شناسی اگزیستانسیالیسم می‌باشد. انسانها هم آزادند هم مجبور... سارتر بین آزادی فردی و جبر اجتماعی ارتباط برقرار کرد. او بر این باور وفادار مانده بود که انسانها بر حسب قوانین اجتماعی رفتار نمی‌کنند و در واقع در شرایط اجبار قرار ندارند. به عبارت دیگر انسان نمی‌تواند برای توجیه رفتار خود به چیزی خارج از وجود خود رجوع کند (کرایپ، ۴: ۱۹۷۶). سارتر به اندیشه‌ای که اعتقاد دارد رفتار انسان تحت قید و بندهای ساختهای عینی قرار دارد، حمله می‌کند (هایم، ۵: ۱۹۸۰). به اعتقاد سارتر و اگزیستانسیالیستها، به طور کلی کنش‌گران این توانایی را دارند که از شرایط خاص فراتر روند و به سوی آینده

5. George Ritzer

مثلاً، محرکهایی است که از محیط بر او اعمال می‌شود و او صرفاً یک عمل بازتابی در پاسخ به آن محرکها انجام می‌دهد.^(۳۹) یعنی آنچه که اتفاق می‌افتد مسئله‌ی کنش و واکنش، محرک و پاسخ است. همان گونه که تزریق یا ترشح محرکی به نام آدرنالین در ارگانیزم بدن انسان پاسخی به نام تندتر شدن ضربان قلب را به دنبال خواهد داشت، حضور عوامل تحریک‌کننده‌ی احساس حسادت در محیط نیز خواه ناخواه معلولی به نام حسادت را در پی خواهد آورد. همان گونه که نمی‌توان از انسان انتظار داشت که در مقابل تزریق آدرنالین، قلبش تندتر نزند نباید انتظار داشته باشیم که علی‌رغم حضور عوامل برانگیزاننده‌ی حسادت در محیط، حسادت انسان گل نکند؛ که این انتظاری نابجا و غیرعلمی بلکه ضد علم است. این چیزی است که علم امروز و مشخصاً روان‌شناسی به ما می‌گوید.

این در حالی است که در طرف دیگر، دین حسادت را امری مذموم دانسته و آن را امری قابل کنترل می‌داند و به همین دلیل نیز شخص حسود را مستحق عقوبت و کیفر دانسته و از آن نهی کرده است. گناه بزرگ قابیل در کشتن برادرش هابیل، حسادت اوست و این به هیچ روی با تفسیرهای کنش - واکنش، و محرک - پاسخ صرف که علم امروز در تبیین این مسئله بیان می‌دارد سازگار نیست و البته در مواردی از این قبیل یک ریشه‌ی مهم اختلاف نیز به جدایی دانش و ارزش باز می‌گردد که خود داستان دیگری دارد.

۲- شکّی وجود ندارد که دین اسلام برای تصحیح رفتار فردی و اجتماعی، در مواردی روش اجرای حد را پیشنهاد کرده و آن را لازم و واجب دانسته است و از وجوب آن می‌توان دریافت که تا چه حد بر این روش و درست بودن آن اصرار دارد:

«هر زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید هرگز دردین خدا نسبت به آنان دلسوزی نکنید و باید گروهی از مؤمنان شاهد مجازاتشان باشند». (نور، ۳)

از نکات قابل توجه در حکم مذکور این است که می‌فرماید این حکم نباید در خلوت و پنهان و به دور از چشم دیگران اجرا شود بلکه حتماً باید در ملاء عام و انظار عموم باشد. روشن است در این صورت علاوه بر آزار جسمی، فشار روانی و شکست شخصیتی سنگینی نیز بر فرد مجرم وار می‌شود. و یا می‌فرماید:

«مرد و زن دزد را به سزای آنچه که کرده‌اند دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا بپیرید». (مائده، ۳۸)

صرف نظر از جنبه‌های حقوقی مسئله و بحثهایی از قبیل تناسب جرم و جزا و نظایر آن، هنگامی که با دیدی روان‌شناسانه به قضیه نگاه کنیم، آنچه که علم امروز از زبان روان‌شناسی جرم و جنایت به ما می‌گوید این است که شخص مجرم و جانی یک بیمار است و روحیه ارتکاب جرم و جنایت دقیقاً مانند پیدایش بیماری در بدن یک فرد است. آیا اگر کسی تنگی عروق پیدا کرد،

خوابگاهها از ایشان دوری کنید و [اگر تأثیری نکرد] آنان را بزنید، پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آنها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید که خدا بلند مرتبه و بزرگ است». (نساء، ۳۴)

اگر بخواهیم این مسئله را با زبان علمی بیان کنیم به این صورت درمی آید که ما با یک انحراف رفتاری در جنس مؤنث، به نام «نشوز» روبه‌رو هستیم و سؤال این است که برای تغییر و اصلاح این رفتار چه باید کرد.

پاسخ قرآن به عنوان سخنگوی دین این است که در اولین مرحله سعی کنید با موعظه و نصیحت، و به اصطلاح علم امروز با راهنمایی و مشاوره این مشکل را حل کرده و رفتار را اصلاح نمایید. اگر مشاوره نتیجه نداد در مرحله بعد، از تاکتیک مبارزه‌ی منفی استفاده کنید، بدین صورت که از هم‌خوابی با چنین همسری اجتناب کنید و اگر مبارزه‌ی منفی هم راه به جایی نبرد و انحراف رفتاری همچنان ادامه پیدا کرد، در مرحله‌ی سوم به برخورد انقلابی و فیزیکی روی آورید.

آنچه باید به آن توجه کرد و آن را باز شناخت، تفکر فلسفی و هستی‌شناسانه‌ای است که در پشت این مسئله وجود دارد. جهان‌بینی خاصی در ورای این حکم وجود دارد که متضمن انسان‌شناسی و زن‌شناسی ویژه‌ای است که این روش اجرایی برگرفته شده‌ی از آن است. در پزشکی، طبیب دارو را بر حسب تفسیرش از بیماری تجویز می‌کند. روشهایی که کلیسا در

یا به سرطان غدد لنفاوی مبتلا شد شما خواهید گفت که این فرد به خاطر بیماری و سرطانش باید مورد آزار و اذیت قرار گرفته و کتک بخورد؟ یا اینکه می‌گویید این یک نوع انحراف و اختلال در مکانیزم بدن است که باید اصلاح شود؟

بر اساس آنچه که امروزه آن را نگرش علمی می‌نامند، نگاه ما به فرد مجرم باید نگاه به یک فرد بیمار و نگاهی طبیب‌گونه و نه انتقام‌جویانه باشد. با تازیانه زدن و بریدن دست و آبروی اشخاص را لگه دار کردن، جلوی فحشاء و دزدی گرفته نمی‌شود و از این طریق نمی‌توان فرد و جامعه را اصلاح کرد. راه مبارزه با جرم و جنایت چیز دیگری است و علم امروز با استناد به تجربه و مطالعات تجربی مدعی است که پیشنهادی بهتر از اجرای حدّ برای حلّ این مسئله یافته است. اگر بنا باشد کاخ روان‌شناسی جرم و جنایت را حقیقتاً بر شالوده‌های تفکر فلسفی و باورهای دینی بنیان نهیم، بیهوده نخواهد بود اگر منتظر بنایی کاملاً متفاوت با آنچه امروزه در این علم وجود دارد، باشیم.

۳- یکی از موارد مسلم احکام اسلامی که منکران را یارای انکار آن نخواهد بود حکمی است که در مورد نشوز زن وجود دارد؛ که این حکم در خود قرآن کریم آمده و لذا کسی نمی‌تواند آن را از بافته‌ها و مجعولات جاعلان و از اسرائیلیات و احکام محرف دین بینگارد. قرآن در این باره می‌فرماید:

«و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در

مورد دیوانه‌ها به کار می‌گرفت مبتنی بر دیوانه‌شناسی کلیسایی بود. دیوانگی در تفسیر کلیسا، ناشی از دیوزدگی و تسلط شیطان شناخته می‌شد و برای علاج آن، توصیه به آزار و اذیت فرد برای فراری دادن شیطان می‌کردند و نسخه‌ی نهایی نیز کشتن فرد بود. اما امروزه چون دیوانگی را شیطان زدگی نمی‌دانند لذا چنین توصیه‌ای هم نمی‌کنند بلکه می‌گویند این یک اختلال هورمونی یا ژنتیکی یا عضوی است و در نتیجه، روش علاج نیز تفاوت دارد. در مورد مسئله‌ی انحراف رفتاری «نشوز زن» چه تصویری از روحیه‌ی انسان و به ویژه زن و همچنین روابط زناشویی و خانوادگی باید داشته باشیم که این روش را برای درمان پیشنهاد کنیم؟ چنین روشی در این مسئله و روشهای مشابه آن در مسائل دیگر، اگر نگوییم قطعاً، به احتمال قریب به یقین از نظر روان‌شناسان و متخصصین علوم رفتاری مردود شناخته می‌شود و به حکمی که در این مسئله بیان شده بادیده‌ی تمسخر‌نگریسته می‌شود و به شدت مورد انتقاد قرار می‌گیرد؛ اما عالم دین باور آن را می‌پذیرد و به کار می‌گیرد.

۴- چارلز وست چرچمن^۶ یکی از صاحب‌نظران و محققان علم مدیریت و سازمان، کتابی را به نام «نظریه‌ی سیستمی و دشمنانش»^۷ به رشته‌ی تحریر درآورده است. سابقه‌ی نظریه‌ی سیستمی به دهه‌ی پنجاه میلادی بازمی‌گردد، زمانی که نظریه‌ی سیستمهای عام^۸ برای اولین بار توسط لودویک برتالانفی^۹ پیشنهاد شد.

نگرش سیستمی در واقع یک فراتئوری است که علوم مختلف طبیعی و انسانی را تحت تأثیر قرار داده است. نظریه‌ی سیستمی، بر کل‌نگری در تبیین پدیده‌ها به جای تحلیل جزء نگرانه‌ی آنها تأکید دارد. علم مدیریت و سازمان نیز به عنوان یکی از رشته‌های علوم انسانی از این تأثیر برکنار نمانده و نظریه‌های سیستمی جایگاهی مهم و ویژه در نظریات سازمانی و تجزیه و تحلیل مسائل مدیریت و سازمان دارند. چرچمن به عنوان یکی از مدافعان نگرش سیستمی در مدیریت، در کتاب «نظریه‌ی سیستمی و دشمنانش» به بررسی امکان تبیین و تحلیل وقایع و رخدادهای کل جامع‌ی بشری به عنوان «یک سیستم» پرداخته و مفصلاً در این باره به بحث می‌نشیند. سؤال اصلی او در این کتاب این است که چگونه می‌توانیم همه‌ی انسانها و جوامع انسانی در کشورهای مختلف دنیا را به عنوان یک پیکر واحد و «یک سیستم» در نظر بگیریم تا بتوانیم بر اساس نگرش سیستمی به تجزیه و تحلیل آن پرداخته و به کشف قانونمندیهای آن نائل آییم. مشکل او در این راه این است که اقتضای نگرش سیستمی این است که مارشته‌ها و ارتباطاتی را بیابیم که از طریق آنها کل جامع‌ی بشری موجود و حتی بشریت دیروز و فردا را که در ظاهر

6. Charls west churchman

7. Systems approach and enemies

8. General systems theory

9. Ludwig von Bertalanffy

بسیار پراکنده و از هم جدا هستند به یکدیگر پیوند زده و به عنوان پیکری واحد لحاظ نمایم تا همچون پیکر انسان که علی‌رغم آنکه از میلیاردها سلول تشکیل یافته و بافتها و اعضای مختلفی با کارها و وظایفی کاملاً متفاوت وجود دارند ولی همه‌ی آنها در کل، تحت «یک نظم» و «یک سیستم» قرار می‌گیرند؛ کل جامعه‌ی بشری

نیز از چنین ویژگی برخوردار شده و علی‌رغم تکثر بسیار پر شمار اجزای خود، تحت یک نظام واحد عمل کرده و همه‌ی انسانهای گذشته و حال و آینده، «یک سیستم واحد» در نظر آیند.

مشکل چرچمن در این راه این است که نگرش سیستمی اقتضای وحدت و یک پارچه شدن کل جامعه‌ی بشری را دارد اما در درون این سیستم اجزایی وجود دارند که نتیجه‌ی وجود آنها در سیستم، تفرق انسانها و جوامع از یکدیگر و تکه‌تکه شدن سیستم است. به عبارت دیگر، فرض وجود این اجزاء در سیستم، فرضی متناقض و پارادوکس گونه است. پارادوکس موجود بدان علت است که اگر بخواهیم این اجزاء را جزء سیستم قرار داده و سیستم را متشکل از آنها و اجزای دیگر فرض کنیم با این مشکل مواجهیم که نمی‌توانیم یک پارچگی سیستم و «یکی بودن» آن را حفظ کنیم و ناچار باید به وجود سیستمهای مختلف مستقل از یکدیگر و بلکه متضاد با هم معتقد شویم. و اگر بخواهیم برای حفظ وحدت و یک پارچگی سیستم، اجزای مذکور را در نظر نگرفته و آنها را حذف کرده و نادیده بینگاریم آنگاه دیگر

نتوانسته‌ایم کل جامعه‌ی بشری و اجزای موجود در آن را تحت یک سیستم قرار دهیم، بلکه چیزهایی از دایره‌ی سیستم مفروض ما بیرون مانده و عناصری قطعاً از قلم افتاده‌اند. و درست به دلیل همین تناقضی که از ناحیه‌ی این اجزاء متوجه نگرش سیستمی می‌شود، و ستم آنها را دشمنان نظریه‌ی سیستمی نامیده است.

برای توضیح بیشتر تناقض مورد نظر او ابتدا باید توجه کنیم که سیستم به مجموعه‌ی اجزایی اطلاق می‌شود که فعالیت آنها در ارتباط با یکدیگر بوده و مکمل هم باشند و در کل، هدف واحدی را تأمین می‌کنند.^(۴۰) اما اجزای مورد نظر چرچمن - که آنها را دشمنان نظریه‌ی سیستمی نام نهاده - به گونه‌ای هستند که وجود آنها در سیستم موجب می‌شود حرکت و فعالیت پاره‌های جامعه‌ی بشری نه تنها مکمل یکدیگر نبوده بلکه برعکس، یکدیگر را خنثی کرده و رابطه‌ی آنها از نوع رابطه‌ی تضاد باشد که اجتماع آنها ممکن نیست. این اجزای تناقض آفرین عبارتند از: سیاست، اخلاق، دین، و زیبایی‌شناسی. از میان این اجزاء، آنچه فعلاً در اینجا مد نظر ماست و به بحث ما ارتباط پیدا می‌کند، سومین دشمنی که چرچمن بر شمرده یعنی «دین» است. وجود عنصری به نام «دین» در جوامع انسانی دیروز و امروز تردیدناپذیر است و نقش این جزء در میان سایر اجزای هر جامعه‌ای نقشی بارز و برجسته می‌باشد. بنابراین اگر کسی بخواهد کل جامعه‌ی بشری را با تمام اجزاء و عناصر آن، به عنوان یک پیکر

واحد و «یک سیستم» در نظر بگیرد باید در این سیستم جایی را هم برای جزئی به نام دین پیش بینی نماید.

اما وجود این جزء در جوامع انسانی موجب پیدایش تنش و تضاد در میان آنها و در نتیجه،

پیدایش چند سیستم مستقل و متضاد می شود که هر یک دیگری را نفی می کند و نه تنها با

سیستم دیگر ارتباط برقرار نمی کند بلکه در پی حذف آن است. درگیریهای زیادی که منشاء

دینی داشته و بین طرفداران ادیان مختلف در طول تاریخ اتفاق افتاده و می افتد شاهدی گویا

و زنده بر این واقعیت است. چه کسی است که نداند در گذشته، جنگهای طولانی و فرسایشی

صلیبی بین مسیحیان و مسلمانان، ریشه در دین داشته است. چه کسی است که نداند امروز در

ابتدای قرن بیست و یکم که بشر آن را با نام سال «گفتگوی تمدن‌ها» پیشنهاد کرده، نسل کشیهای

که در بوسنی، آلبانی، افغانستان، فلسطین، لبنان و مناطق دیگر، با حمایت و سکوت دول

استعماری اتفاق می افتد چیزی نیست جز یک اقدام حساب شده که برای حذف گروهی از

دین داران صورت می پذیرد. مسیحیت، یهود، اسلام و سایر ادیان - و هر

یک با مذاهب مختلف - سیستمهایی هستند که رابطه ی آنها رابطه ی تضاد است و این تضاد،

هم در تئوری و هم در عمل مشاهده می گردد؛ به گونه ای که هر یک، دیگران را نه به عنوان

اجزایی از یک پیکرو سیستم که خود هم جزئی از آن است، بلکه به عنوان بیگانگانی از

«سیستمی دیگر» می داند که خود را در تضاد و تعارض با آنان می بیند. و این بیگانه پنداشتن دیگران و نفی آنان، نه یک پندار، یا میل و سلیقه ای شخصی بلکه متن دین او و تصریح روشن و قطعی رهبران و کتاب آسمانی اوست:

و هر کجا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید. (بقره، ۱۹۱)

پس چون ماههای حرام سپری شد، مشرکان را هر کجا یافتید بکشید و آنان را

دستگیر کنید و به محاصره در آورید، و در هر کمین گاهی به کمین آنان بنشینید.

(توبه، ۵)

با آنان بجنگید تا دیگر فتنه ای نباشد و دین، مخصوص خدا شود. (بقره، ۱۹۳)

به یقین، یهودیان و مشرکان را دشمن ترین مردم نسبت به مؤمنان خواهی یافت. (مائده، ۸۲)

اکنون در رابطه با تلاش چرچمن، سؤال این است که آیا عالمان مدیریتی که باورهای

دینی داشته و دانش مدیریت خود را در کنار و بلکه در شعاع آیات مذکور و معارف دینی شبیه

آن قرار داده باشند، خواهند توانست چنین تعمیمی را برای نگرش سیستمی بپذیرند و نگرش

سیستمی را برای تفسیر و تحلیل یک پارچه ی جوامع بشری دیروز و امروز و فردا به کار گیرند؛

و چنین جوامعی با چنین محتوای دینی غلاظ و شداد ضد یکدیگر را «یک سیستم» به

حساب آورند که چونان اجزای «یک پیکرو واحد» با هم در ارتباط بوده و فعالیتهای آنان مکمل

یکدیگر و در راستای هدفی واحد باشد؟ و آیا می‌توانند با شاعر شیراز موافق باشند که:

بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

جو عضوی به درد آورد

روزگار دگر عضوهارانماند قرار

این شعر سعدی، دقیقاً تصویرگر نگرش سیستمی مورد نظر چرچمن است. زیرا در تعریف سیستم - و یا به عنوان یکی از مشخصات آن - گفته می‌شود خاصیت سیستم این است که هر تغییری در یک جزء، موجب تغییر در اجزای دیگر و کل سیستم خواهد شد.

در اینجا عالم متأثر از جهان بینی و تفکر دینی، خواهد گفت که شاعر شیراز گرچه استاد سخن و شعر و نثر پارسی بوده است اما در برگردان و ترجمه‌ی شعر گونه‌ی فرموده‌ی پیامبر اسلام (ص)^(۴۱) مقداری مسامحه کرده است؛ زیرا آنچه آن حضرت فرموده این است که جمع مؤمنان به دین اسلام همچون پیکری واحدند که هر تغییری در یک جزء و عضو آن، کل سیستم را تحت تأثیر قرار خواهد داد، و نه جمله‌ی آدمیان، آنچنان که در تعبیر پارسی گوی شیرین سخن شیراز آمده است.

۵- نظریه‌ی تکامل انواع، در علوم زیستی، توسط داروین ارائه گردید و توجه زیادی را به خود جلب نمود. امروزه، همه‌ی اندیشه‌وران و کسانی که دستی در علم دارند با این نظریه، به اجمال یا به تفصیل، آشنا هستند. بعد از پیدایش این نظریه و طرح آن توسط داروین در زیست‌شناسی،

برخی از محققان سعی کردند این نظریه را به جرگه‌ی علوم اجتماعی نیز وارد کنند و بر این اعتقاد پای بشارند که این نظریه در صحنه‌ی جامعه‌ی انسانی و پدیده‌های اجتماعی نیز صادق بوده و حاکم است. نظریه‌ی داروین در علوم زیستی، الهام بخش آنان برای ابداع نظریه‌ای شبیه به آن، در علوم اجتماعی شد و خود نظریه‌ای مستقل محسوب می‌گشت که حتی با فرض ابطال نظریه داروین در علوم زیستی، نظریه مشابه آن در علوم اجتماعی همچنان پا برجا بوده و قابل دفاع است.

این نظریه، در جامعه‌شناسی به «داروینیسیم اجتماعی» شهرت دارد و بر اساس آن، در جوامع انسانی بر طبق یک قانون طبیعی اجتماعی - که از مقوله‌ی هستها و نیستها است و نه مربوط به بایدها و نبایدها - انسانهای ضعیف و طبقات محروم جامعه، محکوم به نابودی و حذف از صحنه‌ی اجتماع اند و در یک تنازع طبیعی برای بقا، این انسانهای قوی‌تر و برخوردارترند که باقی و برقرار می‌مانند.

این گروه از متفکران بر اساس همین نظریه، دخالت دولت در جامعه را محکوم کرده و حداًقل دخالت دولت در جامعه را پیشنهاد می‌کنند و معتقدند دولت‌ها نباید در این جریان طبیعی، دستکاری کنند و به عنوان وکیل و قیم گروهی از مردم، در صدد دفاع از حقوق آنان و احقاق حقیقت‌شان باشند؛ و با این کار فقط خود را به زحمت انداخته و وقت خود را تلف می‌کنند زیرا این قانون طبیعت است که قوی برقرار و

ماندگار و ضعیف پایمال و بی مقدار و محکوم به انقراض است. دولتها با دخالت‌های بیجای خود فقط در روند تحقق و تأثیر این قانون، تأخیر ایجاد می‌کنند ولی هیچ‌گاه نمی‌توانند جلوی آن را بگیرند؛ پس چه بهتر که خود را در زحمت نینداخته و اجازه دهند قانون طبیعت بر منوال طبیعی خود جریان پیدا کرده و کار خود را بکند. دو تن از پایه گذاران این دیدگاه، که یکی پیش‌کسوت تراز دیگری است، هربرت اسپنسر^{۱۰} (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) و ویلیام گراهام سامنر^{۱۱} (۱۹۱۰ - ۱۸۴۰) هستند. اسپنسر، انگلیسی و سامنر، آمریکایی و شاگرد وی است. جورج ریتزر درباره‌ی سامنر می‌نویسد:

«سامنر اساساً سیستم اجتماعی جهان را با اصل بقای نوع اصلح انطباق داد، او نیز مانند اسپنسر مردم را در جنگ بر علیه محیط خود می‌بیند. اصلح‌ترین افراد کسانی هستند که در این جنگ پیروز می‌شوند. بنابراین، سامنر یکی از حامیان سلطه‌جویی و رقابت بشر است. کسانی موفق هستند که لیاقت پیروزی را دارند و کسانی که ناموفق اند شایسته‌ی شکست هستند. سامنر نیز همانند اسپنسر مخالف کمک (خصوصاً کمک دولت) به افراد شکست خورده است. از دیدگاه او چنین مداخله‌ای در جهت مخالفت با انتخاب طبیعت است که اجازه می‌دهد مناسب‌ترین نوع، بقا یابد»^(۴۲)

سؤال این است که اندیشمند دین باور،

نظریه‌ی داروین‌یسم اجتماعی را چگونه تلقی و ارزیابی خواهد کرد؟ اندیشمندی که اساس دین او و فلسفه‌ی آن بر نفی طاغوت‌های برخوردار از زور و زور است. فلسفه‌ای که بر اساس آن، انسان دیندار یاد می‌گیرد که هر سلطه‌ای غیر از سلطه‌ی الهی را نفی کند و سرسپرده‌ی هیچ چیز و هیچ کس جز خداوند نبوده و تمتعات و برخورداریه‌ها و برتری‌های مادی دیگران موجب کرنش و تسلیم او در مقابل آنان نگردد. کسی که به او آموخته‌اند که دشمن ظالم و یاور مظلوم باشد.^(۴۳)

انبیاء که پیام‌آوران دین اند بر یاری رساندن به مظلومان و گرفتن دست توده‌های محرومی قیام کرده‌اند که با انواع ترندها در فقر و استضعاف فکری و فرهنگی، مادی و اجتماعی نگاه داشته شده بودند. موضع‌گیری انبیاء به عنوان خط دهندگان فکری و الگوها و نظریه پردازان اصلی دین، به گونه‌ای بوده که همیشه به نفع طبقه‌ی محروم و محکوم و به ضرر طبقه‌ی برخوردار و حاکم تمام می‌شده است. رویارویی و درگیری انبیاء با خداوندان زورور، به عنوان یکی از پرده‌ها و صحنه‌های همیشگی تاریخ، شاهدی زنده و گواهی متقن بر این ادعاست. کار ابراهیم و موسی اساساً این است که بر علیه نظام اجتماعی موجود که بر اساس تسلط و برتری زورمندان و اقویا و بردگی و بی‌مقداری محرومان و مستضعفان شکل گرفته قیام کنند و

10. Herbert Spenser

11. William Graham Sumner

برچنین نظام اجتماعی که اسپنسر و سامنر و امثال آنان، آن را نظام طبیعی جامعه‌ی انسانی می‌دانند خطاً بطلان کشیده و آن را واژگون کنند. عالم جامعه شناس دین‌دار و دین‌باور که مخاطب به این خطاب است که: «چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان مستضعف نمی‌جنگید؟» (نساء، ۷۵)، چگونه می‌تواند نظریه‌ی داروین‌سیم اجتماعی را در مجموعه دانشها و باورهای خود جای دهد بی آنکه تناقضی آشکار و تعارضی پایدار میان آنها نبیند؟ او ملزم است بین نظر اسپنسر مذهب‌ان و این فرموده‌ی خالق هستی و انسان که:

«و اراده کردیم که بر مستضعفان آن دیار منت گذاریم و آنان را پیشوایان مردم و وارثان زمین قرار دهیم». (قصص، ۵)، یکی را برگزیند؛ که بر اساس آن نه تنها بر طبق قانون تنازع بقا و انتخاب اصلح، نسل مستضعفان حذف و منقرض نمی‌شود بلکه تا انتهای تاریخ باقی و ماندگار است و پابرهنگان و بی‌مقداران امروز، حاکمان فردای تاریخ بشریت‌اند. و آنچه عملاً هم در جامعه‌ی بشری رخ داده و رقم خورده است نابودی و حذف فرعون و فرعونیان، نمرود و نمرودی‌ان و صاحبان بهشت شداد و پیل سواران مکه، ماندگاری و حیات پابرهنگان بنی اسرائیل و بردگان فلسطین و محرومان و گرسنگان جزیره‌العرب بوده است.

بهره هفتم

پرداختن به این نکته، خالی از لطف نخواهد بود

که التزام به «تئوری قبض و بسط» و روح حاکم بر آن و تلقی آن به قبول، اثر مهمی در این بحث خواهد داشت. اگر به عنوان یک قضیه هستی‌شناسانه و توصیفی^{۴۲} و نه هنجارگرایانه و تجویزی^{۴۳} بر این عقیده باشیم که پاره‌های مختلف معرفت، اعم از علوم انسانی و طبیعی و فلسفی و دینی و عرفانی، همه با هم در ترابط و تفاهم‌اند و دائماً رو به هم سطحی می‌روند و هر جا فزونی رخ دهد بر بقیه سرریز می‌کند. هر جا تغییری حادث گردد سایرین را هم به تحوّل و ادار خواهد کرد^{۴۴} باید بپذیریم آن دانشمند جامعه‌شناسی که کاخ جامعه‌شناسی خود را در غیبت اعتقاد به خدا ساخته است اگر روزی بر اثر تحوّل [مانند اقامه‌ی یک برهان فلسفی مصیب در نظر او] بپذیرد که عالم هستی، علّة‌العللی به نام خدا دارد، باورهای جامعه‌شناختی او نیز متحوّل خواهند شد و این معنای همان چیزی است که ما معتقدیم علوم انسانی و به‌طورمثال جامعه‌شناسی، که در فضای اعتقاد به خدا و دین تدوین گردد با آن علمی که در خلاء خدا و غیبت باورهای دینی پدید آمده متفاوت خواهد بود.

اگر درباره‌ی انبان معارف بشری بپذیریم که همه در ترابطند و قیام و قعودشان و فراز و فرودشان جمعی و متلازم است^{۴۵} باید تسلیم شویم که علوم انسانی‌ای که در سایه‌ی هستی‌شناسی‌ای که خورشید و ماه^{۴۶} و ستاره

12. Descriptive

13. Normative

و درخت^(۴۷) و همه‌ی هستی در برابر خدا ساجدند^(۴۸) و قیام و قعود دارند، و در آسمان آن امین و وحی الهی به نام جبرئیل و ملائکه فراز و فرود دارند، رقم خورده است، نمی‌تواند با علوم انسانی‌ای که در کنار اندیشه‌ی انکار خدا و وحی نشسته برابر باشد.

اگر رأیمان چنین باشد که در هنگامه‌ی توفان تحولات معرفت بشری فرقی نمی‌کند که توفان در کدام نقطه بوزد. همین که وزید همه چیز را به ایلغار دگرگونی خواهد سپرد^(۴۹) و فرض کنیم که روزی توفان میمون و مبارکی شروع به وزیدن کند و بذره‌های اعتقاد و باور به وحی و نبوت و عصمت و امامت و بهشت و جهنم و برزخ را از کرانه‌های دور حمل کرده و بر زمین ذهن همه‌ی اندیشمندان علوم انسانی بنشانند آیا نباید در انتظار امواج عظیم تحول در معرفت بشری و از جمله علوم انسانی باشیم؟

اگر حقیقتاً پاره‌های مختلف معارف در قبض و بسط یکدیگر مؤثرند و هیچ دانشی از تحولات حادث در دانش دیگر مصون و بی نصیب نمی‌ماند،^(۵۰) فرض می‌کنیم در معارف دینی یک عالم دیندار روان شناس تغییری رخ دهد؛ بدین صورت که مسیحیت را رها کرده و به حقانیت دین حنیف اسلام معترف گردد. در این صورت آیا نباید منتظر قبض و بسطی در معلومات روان‌شناسی او باشیم و آیا دانش روان‌شناسی او از این تغییر مصون و بی نصیب خواهد ماند؟ اگر فهمهای فلسفی هم آغوشند و درکهای تجربی راه به هم دارند و اندیشه‌های منطقی

کمانهای یک دایره‌اند و معارف تو در توی بشری آینه‌های درهم تابنده و رشته‌های درهم تنیده‌اند؛ و از این رو هرگاه در کارگاه معرفت به سوهان برهان یکی را صیقلی کنند و یا به تیغ تجربیت یکی را براندازند و یا به نور مکاشفت جمال تازه‌ای ببینند، همه با هم در سور و عزا و سود و زیان شرکت می‌جویند و همین که ضلعی از کثیرالاضلاع دانش بشری بگردد یا بر آید هندسه‌ی تمام آن شکل عوض می‌شود؛^(۵۱) می‌پرسیم آیا معارف بشری و از جمله علوم انسانی که محاط در یک کمان بی‌انتهای نام خدا هستند با علوم انسانی‌ای که به چنین کمانی اعتقاد ندارد یا لااقل بدون فرض وجود چنین کمانی در هندسه‌ی هستی، متولد شده است هم شکل و هم قیافه‌اند؟ و آیا آن عالم علوم انسانی که در آینه‌ی هستی خدا را می‌بیند همان تصویری را از انسان و قانونمندیهای مربوط به او ارائه خواهد کرد که علم ماده پرست تجربه محور ترسیم می‌کند؟ و آیا آن گروه از دانشمندانی که در هندسه‌ی معرفتی خود، کثیرالاضلاع هستی و عالم وجود را قائم به وجود «الله» می‌بینند ضلع علوم انسانی معارف بشری را به همان شکل و اندازه‌ای گونیا می‌کنند که عالم غیر معتقد به دین توصیف می‌کند؟

صاحب قبض و بسط و هم رأیان ایشان معتقدند اگر کسی باور کند صفحه‌ی کاغذی که اینک در برابر اوست سپید نیست و سیاه است و سطوری که بر آن نوشته شده به رنگ سپید است نه سیاه، این باور مدلولات و لوازم معرفت‌شناسی

و جهان‌شناسی بسیار دارد و اگر به واقع این باور را جدی و قابل اعتنا بدانند، باید در تمام نظام معرفتی بشری از دیدگاه تازه‌ای بنگرد. لاجرم باید نظریه‌ی تازه‌ای درباره‌ی فیزیولوژی چشم (و انسان) بیاورد و سرّ خطای همه‌ی آدمیان را باز نماید و نه تنها معرفت آدمیان را در تمیز رنگها، بلکه در تمیز جمیع اوصاف اشیاء قابل مناقشه بشمارد و خطا کاری را نه فقط در عرصه‌ی محسوسات که در جمیع مدرکات بشری جریان دهد و آتش تردید در خرمن علم و فلسفه و روش‌شناسی و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی آدمیان بزند و علم و فلسفه‌ی تازه‌ای بنا کند تا آن باور نوین و غریب را بتواند در خود جا دهد.^(۵۲)

جای بسی تعجب خواهد بود اگر بر این رأی پای بفشاریم که یک سپید را سیاه دیدن و یک سیاه را سپید دیدن با افکندن آتش تردید و تزلزل در تمام نظام معرفت بشری ملازمت دارد اما معترف نباشیم که هستی را بی سرو صاحب دانستن یا ندانستن، و غایت مدار و هدفمند دیدن یا ندیدن و صرفاً مادی دیدن یا ندیدن، هیچ جرّقه‌ای بر خرمن علوم انسانی نخواهد افکند و ولوله‌ای در آن به پا نخواهد نمود!

اگر یک سیاه را سپید دیدن موجب زیر و رو شدن و در هم ریختن همه چیز شود آنچنان که باید تمامی کاخ معرفت علمی و فلسفی بشر را از نو بنا کرد، چگونه می‌توانیم علوم انسانی‌ای را که انسان مرکب از روح و جسم را صرفاً مادی دیده و قانونمندیهای مربوط به او را براساس چنین دیدی، در کپسولهایی به نام جامعه‌شناسی،

روان‌شناسی، مدیریت، روان‌شناسی اجتماعی و مانند آن جای داده، بدون هیچ تغییر و بی هیچ دغدغه‌ای، در نظام علمی و معرفتی جامعه‌ای قرار دهیم که براساس معتقدات دینی خوداصالت انسان را با روح او و نه جسم حیوانی‌اش می‌داند؛ و بهره‌ی اصلی او از حیات و خوشبختی را در سرایی دیگر تعریف می‌کند.^(۵۳)

همان گونه که صاحب قبض و بسط نیز معترف است متفکران نمی‌توانند در علوم انسانی از یک انسان سخن گویند و در علوم طبیعی از انسانی دیگر و در علوم شرعی از انسان نوع سوم. این سه باید متلائم و متوافق باشند و هر یک که واژگون شود دو نوع دیگر را نیز با خود واژگون خواهد کرد.^(۵۴) باید به قبض و بسط و هم‌سرایانش متذکر گردید که اگر بین یک تغییر سیاهی به سفیدی، با آتش تردید در خرمن علم و فلسفه و روش‌شناسی و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی آدمیان زدن ملازمه وجود دارد، پس آیا می‌توان ذره‌ای تردید روا داشت که علوم انسانی امروز که همگی در مهد غربیان مسیحی [اگر واقعاً مسیحیتی در اعماق اعتقادات و تفکرات آنان وجود داشته باشد] تولّد یافته و رشد نموده‌اند، اگر در دامن متفکران اسلامی پرورش می‌یافتند داستان علوم انسانی به گونه‌ای دیگر اتفاق می‌افتاد و کتابی کاملاً متفاوت نوشته می‌شد؟ و این نه فقط، فرضی مربوط به گذشته است بلکه هم اکنون نیز اگر باور به تثلیث مسیحیت را با توحید اسلام عوض کنیم و خدا را نه سه تایی در عین یکی بلکه یکی در عین یکی ببینیم،

مصرانه براین باورند که پاره‌های مختلف معارف بشری در داد و ستدی مستمرند و ربطی وثیق با یکدیگر دارند.... یعنی حقیقتی کوچک و بسیط که در گوشه‌ای متولد می‌شود، دلیرانه و متواضعانه به آهستگی چنان پیش می‌رود که کل جغرافیای معرفت را دگرگون کند و چنان جای باز می‌کند که همه‌ی معارف دیگر را از جای بجنباند. مگر می‌شود مهمان تازه‌ای به جمع در آید و مهمانان پیشین محفل را جابجا نکند و یا وضع و نسبت تازه‌ای در میانشان نیفکند.^(۵۷)

با این وصف، اگر حقایق بزرگ و نورانی‌ای همچون خدا، اسلام، عصمت، قرآن و نظایر آن در جدول معرفتی امثال پوپر، هیوم، دورکیم، پاولوف، تیلور^{۱۴}، مزلو^{۱۵}، اسکینر، پیازه و تافلر^{۱۶} درآید و مهمان باورهای ذهنی آنان گردد چه تابشها و اوضاع ونسبتهای تازه‌ای در بنای علمی آدمیان رخ خواهد نمود؟

در خاتمه‌ی این قسمت، نکته سنجان و باریک بینان را به لطافت نکته‌ای که در بیانمان بود توجه می‌دهیم که گفتیم، اگر ترسایان غربی، عقیده‌های پیشین به مسیحیت و تثلیث و انجیل موجود را رها کرده و باورهای نو و پسینی به نام اسلام و توحید و قرآن را به جمع معارف خود دعوت کنند و یا آنان که اساساً منکر دین اند یا بی فرض حضور دین، بنیانهای بنای علمی خود را نهاده‌اند به دین و باورهای دینی اذعان نموده و آنها را به حساب آورند.

داستان ملازمه‌ی آتش زدن در خرمن معرفت آدمیان و از جمله علوم انسانی آنان سروده خواهد شد. جای بسی شگفتی خواهد بود که جایگزین کردن انجیل با قرآن، همان ملازمه‌ای را که نشاندن سپیدی به جای سیاهی در پی دارد در چنته‌ی باور و معارف عالمان قبض و بسطی نیندازد. هم آنان که معتقدند رشد معرفت آدمی به بزرگ‌تر شدن مستمر یک مولکول شیمیایی می‌ماند که دائماً با حذف عنصری پیشین، عواملی تازه را با خود می‌آمیزد و در خود جای می‌دهد و هویت تازه‌ای می‌یابد. به عبارت دیگر، این رشد، رشدی کمی نیست بلکه تحوکی جوهری است. هر مولکول شیمیایی تازه، خود مولکول جدیدی است که بر ویرانه‌های مولکول پیشین بنا می‌شود و به عبارت فلسفی‌تر، مولکول پیشین ماده‌ی صورت نوین می‌شود و تک تک عناصر کهن به حیات و هویت تازه‌ای می‌رسند و لذا هیچ معلوم تازه‌ای، معلومات پیشین را به حال خود وا نمی‌گذارد بلکه معنا و مفاد آن را عوض می‌کند.... از این رو علم و فلسفه و دین، یا معرفت علمی و فلسفی و دینی، چون آینه‌هایی رو بروی هم در هم می‌تابند و هر جا تصویری برآید، در دیگری هم روی خواهد نمود. و هر جا دگرگونی‌ای حادث شود، بقیه هم آن را باز می‌نماید^(۵۵) و هم آنان که رأی صائب درباره‌ی نسبت میان معارف بشری را این رأی می‌دانند که جدول معرفت بشری که ستونهای قائم و افقی دارد یک جا حل می‌شود. و ستونهای آن یکدیگر را تصحیح و تکمیل می‌کنند^(۵۶) و هم آنان که

14. Taylor
16. Toffler

15. Maslow

پانوشتها

پایروبی

۲۸. ر.ک: قرآن، رعد، آیه ۲۸.
۲۹. ر.ک: قرآن، انفال، آیه ۲۹.
۳۰. رابن، آلن، فلسفه علوم اجتماعی، ص ۱۵.
۳۱. همان، ص ۱۵.
۳۲. همان، ص ۱۴.
۳۳. همان، ص ۱۹.
۳۴. آزادارمکی، تقی، نظریه‌های جامعه‌شناختی، (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۶)، صص ۶-۱۴۵.
۳۵. مارکوزه، هربرت، خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، (تهران: سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۷)، ص ۴۰۶.
36. Shafritz, Jay M, and ott, J. steven, **Classics of Organization theory**, Brooks / cole, 3rd. edition, p 483.
37. **Ibid.** p 7.
۳۸. ریتزر، جورج، نظریه‌های جامعه‌شناختی، ترجمه محمد صادق مهدوی و همکاران، (تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴)، ص ۳۹۴.
۳۹. سروش، عبدالکریم، جزوه‌ی علم و دین، ص ۵۸.
۴۰. هیچینز، درک، کاربرد اندیشه سیستمی، ترجمه رشید اصلانی، (تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۶)، فصل دوم.
۴۱. مجلسی، محمد تقی، بحارالانوار، ج ۶۱، ص ۱۵۰، روایت ۲۹.
۴۲. ریتزر، جورج، همان، ص ۱۶.
۴۳. فیض الاسلام، علینقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، نامه ۴۷.
۴۴. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰)، ص ۱۰۴.
۴۵. همان، ص ۹۰.
۴۶. ر.ک: قرآن، حج، آیه ۱۸.
۴۷. ر.ک: قرآن، الرحمن، آیه ۶.
۴۸. ر.ک: قرآن، نحل، آیه ۴۹.
۴۹. قبض و بسط، ص ۹۰.
۵۰. همان، ص ۱۱۵.
۵۱. همان، ص ۹۰.
۵۲. همان، ص ۶-۸۵.
۵۳. ر.ک: قرآن، توبه، آیه ۳۸.
۵۴. قبض و بسط، ص ۱۰۴.
۵۵. همان، ص ۸۴.
۵۶. همان، ص ۱۱۴.
۵۷. همان، ص ۸۵.
۱. سروش، عبدالکریم، جزوه‌ی علم و دین، قسمت اول، ص ۵۲ (این جزوه که در این مقاله مطالبی را از آن نقل کرده‌ایم مجموعه‌ی درس‌هایی است که ایشان برای دانش پژوهان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره) قم - که سابقاً بنیاد باقرالعلوم نامیده می‌شد - تدریس کرده‌اند و در کتابخانه این مؤسسه موجود است).
۲. ر.ک: قرآن، فصلت، آیه ۱۷.
۳. ر.ک: قرآن، فرقان، آیه ۳۵.
۴. ر.ک: مجلسی، محمد تقی، بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۳۶۹، روایت سوم.
۵. ر.ک: قرآن، حجر، آیه ۱۸.
۶. ر.ک: قرآن، عنکبوت، آیه ۴۰.
۷. فیض الاسلام، علینقی، ترجمه نهج البلاغه، نامه ۴۷.
۸. ر.ک: قرآن، صافات، آیه ۱۴۴-۱۳۹.
۹. ر.ک: دستغیب، سید عبدالحسین، داستانهای شگفت، داستان شماره ۱۴۸.
۱۰. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)، ص ۷۲.
۱۱. باربور، ایان، علم و دین، ص ۷۱.
۱۲. همان، ص ۷۸.
۱۳. همان، ص ۷۹.
۱۴. ر.ک: قرآن، بقره، آیه ۱۵۵.
۱۵. ر.ک: قرآن، ص، آیه ۲۷.
۱۶. ر.ک: قرآن، طه، آیه ۵۰.
۱۷. ر.ک: قرآن، حدید، آیه ۳.
۱۸. ر.ک: قرآن، ملک، آیه ۲.
۱۹. باربور، ایان، علم و دین، ص ۷۲.
۲۰. ر.ک: مرتضوی، جمشید، تاریخ جامعه‌شناسی، فصل ۱۹-۱۷.
۲۱. ر.ک: قرآن، مؤمنون، آیه ۱۴-۱۲.
۲۲. ر.ک: قرآن، شمس، آیه ۸ و ۷.
۲۳. ر.ک: قرآن، نحل، آیه ۴۹ و روم، آیه ۲۶.
۲۴. ر.ک: قرآن، ذاریات، آیه ۵۶.
۲۵. سروش، عبدالکریم، جزوه‌ی علم و دین، قسمت اول، ص ۵۹.
۲۶. رابن، آلن، فلسفه‌ی علوم اجتماعی، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷)، ص ۱۱.
۲۷. سروش، عبدالکریم، جزوه‌ی علم و دین، ص ۵۱.