بحران در علوم انسانى معاصر(1)

محمد مهدى بهداروند

يكى از مسائلى كه در گستره علوم انسانى در سطح انديشوران مطرح است موضوع ((بحران در علوم انسانى معاصر)) مى باشد كه گاهى به ((بحران محنت)) هم تعبير مى شود.(1)

به نظر مى رسد اين مسئله را مى توان در دو قسمت بررسى كرد: نخست در رابطه با ((علوم انسانى معاصر)) و بحران هايى كه در آن وجود دارد و سپس درباره ((علوم انسانى)). چون درصدد بررسى قسمت اول نيستيم فقط نماى كلى بعضى از مسايل آن را مطرح كرده سپس به بخش دوم مى پردازيم.

نشانه هاى بحران در علوم انسانى معاصر

از ميان سخنان كسانى كه درباره ((نشانه هاى بحران در علوم انسانى معاصر)) بحث كرده اند, مى توان اين نشانه ها را يافت:

اولين نشانه ((ناكامى در اهداف و آرمان ها)) است, بدين معنا كه علوم انسانى را در خصوص ادعاهايى كه در قرن اخير درباره ((تإمين عدالت اجتماعى)), ((مبارزه با جهل)), ((تعصبات قومى)) و غيره داشته ناكام و ناموفق دانسته اند و عموما معترف اند كه نتوانسته اين آرمان ها و اهداف را تإمين كنند.

دومين نشانه (( جهت گيرى سازشى و انطباقى)) است. به اين معنا كه اين علوم به جاى آن كه در ساختارهاى اجتماعى دنياى كنونى تغيير و تحول ايجاد كنند, بيشتر در مسير حفظ و تداوم وضع موجود قدم گذاشتند (علت تعبير به (( جهت گيرى سازشى و انطباقى)) نيز همين است) و دو ((ديدگاه سازشى)) و ((ديدگاه زايشى)) را ذكر مى كنند و معتقدند, علوم كنونى قبل از آن كه در پى به هم ريختن و تغيير و تحول هاى بنيادى باشد, متمايل به ديدگاه سازشى شده است و مى خواهد وضع موجود را تحليل و تبيين كند. به تعبير ديگر, در علوم معاصر, بيشتر, راه هاى سازش افراد و جامعه با محيط عنوان مى شود.

سومين نشانه ((نارسايى در روش)) است. به اين معنا كه علوم انسانى از ارائه يك قانون نسبتا عام و فراگير ناتوان است و در دايره تحليل مسايل انسانى قدرت ارائه چنين قانون عام و فراگيرى را ندارند. علت آن را هم پيروى از الگوهاى روش شناسى علوم تجربى در شناخت مسايل انسانى ذكر مى كنند; يعنى دليل ناتوانى ارائه يك قانون عام و نسبتا فراگير را در سرايت دادن روش شناخت علوم تجربى به تحليل مسايل انسانى مى دانند.

به تعبير ديگر وقتى از ((انسان)) تفسير مادى ارائه دهند و روش حسى هم قدرت ارائه قانون فراگير نسبت به علوم مادى را داشته باشد پس در اين جا هم, بايد قدرت فراگيرى داشته باشد. در حالى كه اگر درباره صوت, نور, حركت و دما كه مقوله هاى مختلفى اند, يك روش فراگير مادى باشد همان روش فراگير نمى تواند در علوم انسانى نيز يك نظر واحد بدهد. البته كسانى كه از اين زاويه اشكال مى كنند قبول دارند كه موضوع علوم تجربى و انسانى متفاوت است.

علاوه بر اين, اذعان دارند روشى كه در شناخت مسايل انسانى به كار مى رود بايد با مسايل تجربى متفاوت باشد; يعنى اين دو فرض را مقدمه قرار داده و سپس ادعا مى شود كه همان گونه كه ما در مسايل علوم تجربى قوانين عام و نسبتا فراگير داريم, بايد در علوم انسانى هم اين گونه باشد. اما به علت آن كه علوم موجود توان ارائه قوانين عام را ندارند در شناخت مسايل انسانى دچار بحران و محنت اند.

نكته چهارمى كه مى توان در نظريات متقدمين يافت, مسئله ((تزلزل در بنيان ها)) است. اينان معتقدند چون مبانى نظرى علوم انسانى موجود از ((فلسفه اومانيزم)) اخذ شده بيشتر افرادى كه در اين مورد نظر داده اند ديدگاه هايشان بسيار متفرق, ناهماهنگ و بلكه متضاد با همين مبانى بوده است. لذا چندان واضح نيست كه حتى كيفيت انتساب به همين ريشه اومانيزم هم صحيح باشد. يعنى اگر بپذيريم مبنا اومانيزم است باز معلوم نيست آن چه در صحنه علوم انسانى معاصر ارائه مى شود به چه ميزانى با آن مبنا هماهنگى داشته باشد.

ديدگاه هاى مطرح در علوم انسانى اسلامى

قسمت دوم بحث, مسئله ((علوم انسانى ـ اسلامى)) است كه در اين مورد ـ به خصوص پس از انقلاب ـ در داخل و بعضا خارج از كشور نظرياتى مطرح شده كه با يك جمع آورى صورت گرفته, حدود شش نظريه به دست مىآيد:

الف: نظريه انفعالى

عنوان ديدگاه اول را ((نظريه انفعالى)) ذكر كرده اند. همان نظريه اى كه به انديشه عالمان اسلامى بازگشت مى كند و معتقد است: علوم انسانى معاصر به صورت مطلق باطل اند و در نتيجه آن ها را يكسره رد مى كنند. راه حل مسئله را هم اين مى دانند كه بايد به همان نظريات علماى اسلامى در سده هاى پيشين بازگشت و در مسايل كنونى از آن ها بهره برد و همان ها را جايگزين كرد.(2)

ب: نظريه دستگاه معيار

صاحبان اين ديدگاه معتقدند بايد مقايسه اى بين يافته ها و دانش علوم انسانى معاصر با اصول و مبانى مكتب اسلامى صورت بگيرد تا آن قسمت هايى كه در تضاد است كنار گذاشته شود و از آن بخش هايى هم كه (در واقع) جنبه قطعى و علمى دارد استفاده كرد. علت اين كه از اين نظريه به دستگاه معيار, تعبير مى كنند بر همين اساس است; مثلا در بعد ((روان شناسى)) معتقدند بسيارى از مسايل مربوط به روان شناسى معاصر كه در تضاد با مبانى مكتب است, بايد كنار گذاشته شوند و از بعضى قسمت ها در تحليل مسايل روانى انسان استفاده شود.(3)

ج: نظريه رشد آزاد علوم(4)

اين نظريه بر اين باور است كه براى رسيدن به علوم انسانى اسلامى بايد به پرورش آزاد علوم انسانى به وسيله پرورش عالمان واقف به شرع, مسلط بر معارف دينى و متبحر در علوم اسلامى معاصر تإكيد كرد. صاحبان اين نظريه دو مطلب را مد نظر دارند: اول آن كه اگر بخواهيم عالمان انسانى ـ اسلامى داشته باشيم بايد فضاى رشد آزاد علم را براى آنان به وجود بياوريم و دوم آن كه داده هاى دينى و غيردينى را در آن ها تقويت كنيم. اگر اين برخورد دو طرفه و اين فضاى آزاد در محيط فرهنگى به وجود آيد, آن چه كه از آن ظرف تراوش مى كند قطعا علم اسلامى است و راه اسلامى كردن علوم انسانى نيز همين است.(5)

د:نظريه پيش كشى(6)

پس از انقلاب اسلامى كمتر فردى از علماى دينى اين نظريه را دارد. در اين نظريه استفاده از علوم انسانى معاصر براى مسلمين يك ضرورت است و معتقد به پذيرش مودبانه اين پيش كش از جانب ((غرب)) هستند, زيرا اين امر باعث مى شود كه نه از مسلمانان و نه از غرب چيزى كم بشود بلكه اين پيش كش است كه مسلمانان مى توانند از جانب غربى ها براى خود بپذيرند و به اين طريق خود را تقويت كنند.

ه: نظريه تركيبى(7)

اين ديدگاه معتقد است كه براى بناى علوم انسانى ـ اسلامى بايد از دو عنصر كمك گرفت:((وحى قطعى)) و ((عقل قطعى)). وحى قطعى آن است كه داراى علت صدور, دلالت و جهت صدور قطعى باشد و عقل قطعى نيز همان است كه تكيه بر بديهيات اوليه مى كند و غير اين ها هم ((وحى ظنى)) و ((عقل ظنى)) هستند. بنابراين اگر بخواهيم به علوم انسانى ـ اسلامى دست يابيم بايد تركيبى از ((وحى قطعى)) و ((تجربه قطعى)) به وجود آوريم و اگر بين ظنى ها با قطعى ها نيز تعارضى پيدا شد واضح است كه در ((تعارض)), امر((قطعى)) ترجيح دارد و البته دليلشان هم نيز همان اصل ((امتناع اجتماع نقيضين)) است. بنابراين:

اولا: تعارض بين عقل قطعى و وحى قطعى بر اساس اصل امتناع اجتماع نقيضين محال است, ثانيا: اگر تعارضى هم به وجود آمد هر جا كه قطعى بود, ((قطعى)) را بر ((ظنى)) ترجيح مى دهيم, زيرا ادله ظنى در تور ادله قطعى هستند. و علت آن كه معارض قرار نمى گيرند اين است كه اين دو هم عرض با يكديگر نيستند. بنابراين تإكيد مى شود كه بايد هم از تجربه قطعى و هم از وحى قطعى استفاده بكنيم تا با تركيب اين دو به علوم انسانى ـ اسلامى دست يابيم.(8)

و: نظريه تفكيكى(9)

در اين نظريه بر دو نكته تإكيد مى شود:

1. بين علوم انسانى ـ اسلامى و علوم انسانى معاصر تفاوت بنيادى و ماهوى است و اگر مشابهت و اشتراكى هم باشد, صورى و ظاهرى خواهد بود.

2. به جهت مصور كردن اين تفكيك براى مخاطب, هر دانش و علمى از علوم انسانى را مى توان به دو بخش تقسيم كرد: ((مكاتب)) و ((مسائل)). منظور از ((مكاتب)) بحث از تئورىها, فريضه ها, ايسم ها و به تعبيرى اصول و مبانى بنيادين است ولى در ((مسائل)) از موضوعات, محتوا و در واقع از امور متفرع بر آن اصول بنيادين بحث مى شود. در نتيجه اگر منظور از علوم انسانى ـ اسلامى, مكاتب, فروض اوليه و مبانى باشد, مسلمين از اين جهت كمبودى ندارند, ولى اگر منظور, مسايل و فروع متفرع بر آن مبانى باشد, كمبود به وضوح مشاهده مى شود. چنان چه از صاحبان اين نظريه پرسش شود. آيا از مسايل موجود در علوم انسانى معاصر نيز مى توان استفاده كرد؟ جواب منفى داده و معتقدند كه اين مسائل, براى جامعه اسلامى كاربردى ندارند.

نقد و بررسى ديدگاه ها

الف: كمبودهاى كلام و فقه موجود

به نظر مىآيد كه غير از نظريه ششم, براى ساير نظريه ها, به شرحى كه در زير خواهد آمد, دليل محكمى وجود ندارد:

در مورد ديدگاه اول كه معتقدند بايد از نظر دانشمندان اسلامى استفاده كرد بايد پرسيد مگر حضرت امام خمينى(ره) دانشمند اسلامى نبودند؟ آيا ايشان مثلا فلسفه را به خوبى نمى دانست؟ يا فقه موجود را نمى شناخت؟! قطعا اين چنين نبود و با اين حال, خود ايشان در اداره امور كشور مى فرمودند: ((بايد كار و تلاش كنيد تا مطلب جديدى به دست آوريد)). فرد معتقد به نظريه اول به كسى مى ماند كه اصلا از هيچ چيز خبر ندارد يا اين كه بخواهد خود را بازى بدهد!

تمام احكام اسلامى در (( تحرير الوسيله)) يا ((جواهر)) وجود دارد, ولى اگر از اول تا آخر آن را به كامپيوتر هم بدهيم آيا مى توان انتظار داشت كه ((نظام توزيع قدرت)) از آن به دست آيد؟! بلى, نصاب زكات در آن هست ولى نصاب توزيع قدرت در آن نيست. حال چنان چه فردى اطلاع از ابواب فقهى نداشته باشد مانعى نيست اگر اين حرف را بزند ولى كسى كه آشنا با مباحث ((حوزه)) است و كتاب هاى حوزه و دسته بندىها و مسايل آن براى او كاملا واضح است مى داند كه چنين نيست. به هر تقدير اين نحوه برخورد با نظريات دانشمندان اسلامى كه نوعى احاله كردن به يك امر مبهم مى باشد, براى فردى داراى اثر است كه يا بخواهد مردم را اغفال كند و يا اصلا از مسايل مطلع نباشد و الا اگر قول متإخرين و متقدمين را ملاحظه كنيم و كتاب هاى فقهى آن ها از ((من لا يحضره الفقيه)) گرفته تا ((جواهر الكلام)) و يا كتاب هاى كلامى را مورد نظر قرار دهيم مسإله مشخص است. به عنوان مثال چنين نيست كه در كتاب هاى كلامى قدما يا متإخرين ((پايگاه و منزلت نظام حكومتى در اعتقادات)) و ((ابزارهاى توزيع قدرت آن)) مشخص شده باشد. البته اين مسإله ((معلوم واضح)) است. يعنى كتاب هاى مرجع علماى اسلامى مانند دايره المعارف ها شناخته شده اند و در كتاب هايى مثل ((شرائع)) يا ((لمعه)) و يا ((جواهر)) و يا ((استبصار)) و ((من لا يحضره الفقيه)) و يا ((مكاسب)) شيخ انصارى و غير آن ها, نمى توان درباره چنين امورى مطالبى به دست آورد. آن چه وجود دارد فقط احكام كلى الهى است و نشانى از بررسى مسايل تزاحم امور حكومتى وجود ندارد. اگر از تعيين نظام توزيع بگذريم, مشخص كردن نظام اولويت ها(در تخصيص) از مبتلابه هاى روزانه دولت است, ولى باز هيچ يك از اين ها در رساله ها نيامده است. تزاحم, گاهى در امور فردى است مانند اين كه يك نفر وارد مسجد شده و نمازش در حال قضا شدن است و در عين حال مسجد نيز نجس مى شود كه در اين جا بين امر تطهير مسجد و نماز خواندن تزاحم به وجود مىآيد. در اين صورت يكى از دو امر, مقدم بوده و اهميت دارد. نمونه ديگر اين كه يك نفر در حال نماز خواندن در تقدم هر يك تزاحم به وجود خواهد آمد. اين موارد و نمونه آن ها تزاحم هاى فردى است ولى در تزاحم (مثلا) پانصد مساله با يكديگر مسئله تخصيص و اولويت بندى امور متعددى به وجود مىآيد. شاهد مسإله آن كه در اين زمان حدود 250 هزار قلم كالا از خارج به داخل مىآيد و از طرف ديگر ((ارز)) موجود نيز محدود است. حال مى خواهند دسته بندى كنند و در نتيجه جلوى ورود يك سرى كالاها را بگيرند, يكى از سوال ها اين است كه كدام دسته به داخل كشور وارد نشود؟ و غير اين البته هزاران سوال و مسإله ديگر هم وجود دارد.

در اين صورت, تزاحم امور حكومتى, آن هم با اين گستردگى و بيان اولويت هاى آن (حتى بدون تعيين نسبت هاى كمى) در كجاى فقه موجود بيان شده است؟! يا مسائلى مثل اين كه نظام بازرگانى چگونه عمل كند؟ در بين اقلام و اجناس مختلف اعم از وسايل كشاورزى, صنعتى, آموزشى و غيره, اولويت با كدام يك است؟ و... .

اگر موضوع, ((فرد)) بود مى توانستيم بگوييم در درجه اول دارو, بعد از آن مواد غذايى و سپس آموزش و صنعت قرار دارد ولى آيا در مورد نظام حكومتى نيز مى توان به همين سادگى چنين تقسيم بندى كرد؟! مثلا اگر دارو آورديم ولى قدرت اين را نداشتيم كه آموزش بدهيم قطعا مسئله ((تخصيص)) در سطح مناسبى بالا نخواهد رفت و ناچار بايد از خارج دكتر بياوريم يا اگر آموزش را مقدم بداريم ولى مثلا رشد كشاورزى نداشتيم, در واقع به يكى از ضرورت هاى استراتژيكى نپرداختيم حال آن كه شايد ارزش آن كمتر از دارو نباشد و اگر هر دوى اين ها را آورديم ولى دستمان از صنعت خالى بود باز با مشكل مواجه مى شويم. به هر حال چگونه مى توان اين طبقه بندى و اولويت ها را مشخص كرد؟! بنابراين در فقه موجود چنين طبقه بندى در خصوص تزاحم حكومتى وجود ندارد.

اما در ((كلام)) موجود نيز((پايگاه نظام ولايت اجتماعى)) مشخص شده نيست. منظور بحث از ولايت تكوينى در شكلى كه عرفا مى گويند( كه چنين افرادى به سبب رياضت هاى نفسانى صاحب نفس قدسى شده و لذا براى تصرف در نفوس داراى ولايت اند) و يا بحث از ولايت تكوينى و تشريعى كه به ائمه طاهرين ختم مى شود نيست. نهايت امرى كه اشاره مى شود ((ولايت فقه)) است و نه ((ولايت فقيه))! در اين گونه مباحث بالمره اين مسئله بدست نمىآيد كه محدث بودن در حوادث اجتماعى و تغيير در مقياس قدرت جامعه به دست كيست؟! آيا بايد فقط كنار محدث حادثه باشند و ما هم به صورت انفعالى صرفا پاسخ گوى مسايل مستحدثه باشيم؟!

پيداست كه ما بايد محدث حوادث باشيم, ولى پايگاه فكرى اين امر يعنى ايجاد حادثه در جهت اسلام و اين كه چه شخصى بايد متصدى آن باشد و يا اين كه نظام ولايت اجتماعى در اسلام چيست و ... در كجاى كلام متعارف يافت مى شود؟ در كتاب هاى كلام موجود, در بحث امامت و ولايت نهايتا به امامت معصومين(عليهم السلام) ختم مى شود. اكثر فقها نيز ولايت فقيه را در سطح سرپرستى امورى كه رها شده اند مى دانند و اندكى از آنان, قدرى بالاتر در حد پياده كردن قانون و رعايت نظم قبول دارند ولى نه در حد توسعه و محدث حادثه بودن و به دست آوردن ((قدرت)) آن هم در سطح دنيا. مسلما به چنين مسئله اى اشاره نشده و تنها اصل موضوع را مى توان از بيانات و موضع گيرىهاى حضرت امام(عليه السلام) استفاده كرد ولى اين كه مثلا خصوصيات ((مدل)) انجام چنين كارى چه خواهد بود, در دست نيست.

به هر حال نظريه استفاده از آرإ دانشمندان اسلامى در علوم انسانى مطلقا كنار مى رود, چون با اين نوع برخورد, مشكل علوم انسانى اسلامى حل نمى شود. اساسا مشغول كردن مردم با شخصيت هاى درخشانى كه در دوره هاى مختلف اسلام مطرح بوده اند و سپس صدور دستورالعمل هاى جزئى و ساده كه به هيچ وجه ملاك حجيت نيست, نوعى حيرت افزايى است. در واقع اين روش نوعى استفاده سياسى از كلام دانشمندان اسلامى است كه بسيار خطرناك نيز هست, زيرا آيات و روايات و يا كلام شخصيت هاى اسلامى را پوششى براى رسيدن به اهداف خود قرار مى دهد.

بايد چنين امورى را كاملا به نيروهاى محقق و فرهنگى تفهيم كرد كه اين امر اشتباه است و نتيجه مطلوبى هم نخواهد داشت.

ب: بازگشت مبانى و روش هاى علوم غربى به مادىگرايى

اما استفاده از ((نظريه معيار)) كه مى گويد: بايد به دنبال آن باشيم كه در علوم انسانى چه امورى قطعى و چه مسائلى غير قطعى است, مضحك تر از نظريه اول است!

اگر فرض بر اين باشد كه علوم انسانى غرب در روش و مبنا, به مادى گرايى بازگشت مى كند, ديگر قطعى بودن چه معنا دارد؟! اين حرف مانند آن است كه گفته شود بايد براى يك بار هم كه شده به در خانه كفار رفت تا ببينيم مطالب حقى كه آن ها به دست آورده اند چيست تا بعد با مطالب حقى كه خودمان داريم تركيب كنيم! اصولا آن ها نمى توانند به ((حق)) برسند: (( ان الظن لا يغنى من الحق شيئا))(10). علوم انسانى مادى هم قطعا امتناع دارد كه ماورإ ((ظن)) مطلبى داشته باشد, از اين رو هر چه كه لحاظ مى شود چيزى جز لوازم ظنون آن ها نيست; به عبارت ديگر, ريشه پيش فرض هاى علوم انسانى مادى نمى تواند بر اساس پايگاه قطعى در شناخت و تعريف انسان بنا شده باشد. يعنى آن فردى كه ((انسان)) را ((مادى)) تعريف مى كند در پيش فرض علوم و يا در تحقيقات ميدانى و در جاهاى ديگر نمى تواند پيش فرض خود را از ((وحى)) اخذ كند و آن را ((علمى)) هم بداند! بنابراين وقتى نمى تواند مستند به وحى كند در نزد او بهره اى از حق وجود ندارد كه ما بعضى از امور قطعى را آنان و برخى را هم از جاى ديگر بگيريم. در نتيجه اين ديدگاه, حاصل عدم دقت در مسئله است .

ج: ضرورت تبيين يك رابطه منطقى و علمى

اما اين سخن كه بايد به رشد آزاد عالمان آگاه به اسلام و زمان پرداخت, به شعر بيشتر شباهت دارد تا يك بحث علمى !

فقها در برابر نظريه عرفاى اسلامى, كه براى پرورش انسان زحمت هاى زيادى هم متحمل شده اند, مى گويند: بايد ملاك حجيت اثبات شود! و به صرف آن گفته ها هم اكتفا نمى كنند. در اين مورد هم اگر نتوان ربط منطقى خاصى بين ((دستورهاى اسلامى )) و (( معادله هاى عملى )) برقرار كرد و تعريفى از آن ارائه داد, قطعا اين كه گفته شود ((مى تراود)) و از اين قبيل حرف ها به شعر بيشتر شبيه است و در واقع نوعى تصرف در قوه واهمه بشر مى باشد. اين حرف از يك انسان عالم بعيد است چرا كه يك ((عالم)) بايد نوعى ارتباط منطقى را اثبات كند و به بيانى اثبات ارتباط بين دو علمى كه بر دو روش و با دو پيش فرض و دو جهت گيرى استوار است; مثلا آن چه در گفته هاى عالمان اسلامى به عنوان يك اصل پذيرفته مى شود مسئله ((تعبد به وحى)) است; يعنى پرستش خداى متعال اصل دانسته مى شود و مفهوم سعادت را نيز در قرب الى الله مى دانند. اما بر عكس علماى حسى دائما بحث از اين مى كنند كه ما به دنبال رفاه مادى و تإمين آن هستيم . در واقع مقصد آن ها چيزى جز رسيدن به رفاه در عالم دنيا نيست و معبودشان فقط توسعه لذت مادى است تا انسان در تمام وجوه و هر ارتباطى توسعه مادى پيدا كند.بنابراين قطعا مسير ابتهاجات معنوى با التذاذهاى مادى تفاوت خواهد داشت .

اما در مورد نظريه ((علوم پيش كشى)) هم كه بطلان آن پيداست و احتياجى به توضيح ندارد.

د: عدم توجه به ماهيت و ادعاى علوم موجود

اما نظريه تركيبى ناشى از نشناختن علوم روز است; يعنى علوم موجود مدعى اند, ما كالاى جانشين ((دين )) را به تمام معنا تحويل داده ايم و در واقع حرفشان اين است كه ما متكفل تعريف و تبيين ((سعادت بشر)) هستيم و حتى در مسئله اخلاق نيز ما متولى تعريف آن مى باشيم . در مسائلى هم كه مطرح مى كنند بحثى از ظنى بودن نيست بلكه معتقدند همه اين امور قطعى است و صرفا اين علوم, قدرت توسعه انگيزه بشر را داراست و اين ادعا را در عمل نيز اثبات كرده ايم.

بنابراين در ديدگاه آنان ((انسان )) براى همين دنيا پرستيى كه علماى اسلامى مى گويند بد است , به خوبى مى دود و حاصل اين تلاش هم به وجود آمدن قدرت صنعتى است و نتيجه اين قدرت صنعتى نيز غلبه بر كسانى است كه چنين قدرتى را نمى پذيرند! آخر الامر در نظر آنان اخلاق مادى حاكم مى شود و هر چه مقابل آن قرار گيرد در موضع محكوميت خواهد بود و وقتى كه غلبه يافت ديگر بحث از اين كه ديگران داراى امرى قطعى هستند , بى معناست!

پس اين حرف كه تجمعى درست كنيم و مقدارى از اين و قدرى از آن بگيريم, سخن درستى نيست, زيرا ما در فضاى رياضى يا فلسفى زندگى نمى كنيم ! به عبارتى ديگر در نظريه هاى علوم جديد ادعا اين است كه ما مديريت مى كنيم و توسعه مديريت را به دست مى گيريم و ديگران هم نمى توانند از ابزار ما به صورت مجزا استفاده كنند, چون ابزارهاى ماداراى همآهنگى هستند و به اين طريق از كاربرد عينى عملى برخوردارند و حتى ((در عينيت تكنولوژى در دست ما است)).

اگر از ((بحران در علوم انسانى)) هم بحث مى كنند اين حرف به معناى(( آرمان هاى فيكس)) است و نه ((جهت آرمانى)). در واقع آن ها معتقدند: ((ما در جهت هاى آرمانى شكست نخورده ايم بلكه هر آن در حال پيشرفت هستيم.)) لذا آن نظريه اى كه عدالت اجتماعى را به يك نحوه خاصى تعريف كرده شكست خورده است ولى نهايتا معناى عدالت اين است كه بشر آن را براى زندگى كردن مورد قبول قرار مى دهد و اين مبنا را هرگز تغيير نمى دهد.

ه: ضرورت دستيابى به مدل شامل و فراگير

((نظريه تكفيكى)) تنها نظريه اى است كه مى توان در مورد آن دقت كرد. البته تفكيكى كه از آن, برترى علوم انسانى اسلامى به دست آيد اشكال ندارد. در هر حال بايد مدل شامل و فراگير داشت تا بتوان مسايل را تحليل و تفسير كرد. اما اين بدان معنا نيست كه نتوان اين نظام ها را به صورت مستقل مورد ملاحظه قرار داد. وقتى در بعد اسلامى علوم انسانى مى گوييم ما مكتب داريم به معناى اين نيست كه در آرإ دانشمندان چيزى وجود دارد بلكه يعنى ((اسلام)) به صورت كلى داراى اين امور است!

اين نكته را هم در خصوص بحران در علوم انسانى معاصر بايد بدانيم كه اگر آن ها اين حرف را مى زنند در جاى خود نيز مى گويند اين امر, دليل بر تكامل علوم انسانى است, چرا كه قدرت ارزيابى و شناسايى بحران را دارد; يعنى به عبارتى وضعيت گرانيست و لذا مى گويد, دچار بحران هستم! بنابراين وقتى آن ها از دريچه عينك خودشان نگاه مى كنند (مانند بعضى از آقايان حوزوى در موضع معارف) تمام امور را صحيح مى دانند; يعنى دست آخر نمى پذيرند كه اين علوم (ماهيتإ) دچار خرابى است بلكه مى گويند انسان ها, انسان هاى بدى هستند!

بنابراين ما معتقديم كه بر پايه ((وحى)) مى توان دنيا را اداره كرد و علوم جديد انسانى را نيز بنيان گذارد. البته نه در قالب همين تفكيك (در نظر آخر) بلكه مقدارى قوىتر از اين است. ما براى ((اسلام)) معتقد به ((نظريه شامل)) هستيم كه قدرت تعريف نسبت به دوست و دشمن را دارد; به عبارت ديگر, (( منطق نظام ولايت)) منطق شاملى است كه دسته بندىهاى ((اسلامى, التقاطى و الحادى)) را قابل تعريف مى داند. قسمت ((اسلامى)) كه بخش تصرفى است هم چنين بعد ((الحادى)) هم كه به نظر ما بخش تبعى در نظام ولايت است (به اين معنا كه نمى تواند در تكامل تاريخ, توسعه ياب بوده و رهبرى تاريخ را به دست بگيرد) آن هم در درون خودش تعاريف متناسب خود را دارد.

بنابراين اگر در زير مجموعه ها نظر كنيم ديدگاه تفكيك را خواهيم ديد و اگر از موضع شامل به بررسى بپردازيم ديگر ((تفكيك)) نخواهد بود بلكه برترى و حكومت يك نظريه بر نظريه ديگر مطرح مى باشد. پس در يك موضع ((حاكم و محكوم)) را مطرح كرد و در موضع ديگر نيز بحث از ((تفكيك)) را طرح نمود و آن ها را از يكديگر جدا دانست.

غير واقعى بودن تفكيك مكاتب و مسايل

به نظر مى رسد كه اگر بعضى از نظريات ديگر در ((جمع كردن)) به ((التقاط)) كشيده مى شوند, اين نظريه تفكيك در واقع به سمت ((جدا كردن)) متمايل است در حالى كه معلوم نيست واقعا تفكيكى حقيقى بين مكاتب و مسايل وجود داشته باشد; يعنى وقتى واقعيت را مى بينيم نمى توانيم بين مكاتب علوم انسانى با مسايل آن قايل به چنين تفكيكى شويم.

به عبارت ديگر اگر بين علوم انسانى و علوم الحادى قايل به تفكيك شويم يك حرف است و اگر بين مكاتب و مسايل علوم قايل به تفكيك شويم سخن ديگرى و البته اين حرف, صحيح نيست; يعنى اين نظريه اى كه مى گويد: اسلام مكتب اقتصادى دارد ولى علوم انسانى ندارد, از همان حرف هاى قبلى خواهد شد. اگر گفته شود اسلام داراى مكتب اقتصادى است ولى معادلات اقتصادى ندارد و به تعبير اعم فاقد ((علوم انسانى)) است. معناى اين حرف همان سخن مرحوم شهيد صدر 4 است; يعنى هر دينى كه نتواند معادله توليد كند بايد بپذيرد آن مكتبى كه به توليد معادله مى پردازد, همان نيز ((حكومت)) كند و در عمل حاكم باشد, چون حكومت عينى به دست كسى است كه معادله ها نيز در دست اوست. به بيان ديگر, ما در اعتقاداتمان به ارزش هايى ملتزم مى شويم كه در مقام عمل نمى توانيم به آن ها پاىبند باشيم, در نتيجه, جامعه به دست معادلات ديگرى سپرده مى شود و ما هم خود به خود در آن معادله ها و الگوها منحل شده و به سمت ارزش هاى ديگرى ميل پيدا مى كنيم.

پس اگر تفكيك را به معناى تفكيك بين فريضه ها, اعتقادات و مكتب با علوم بدانيم يعنى اين كه تفكيك بين تحقيقات نظرى و تحقيقات ميدانى باشد, اين تفكيك قطعا باطل است. ممكن است در اين جا اشكال شود كه ظاهرا اين نظريه آخر يك مطلب ديگر را نيز حل نكرده است و آن اين كه نحوه انتساب به اسلام را چگونه مى توان حل كرد؟ زيرا با تفكيك, مسئله حل نمى شود. ولى بايد دانست اصلا با ((تفكيك)) هيچ چيز حل نمى شود! يعنى اگر منظور از ((تفكيك)), تفكيك بين تئورىها و معادله ها باشد, اين ديدگاه هم مثل نظريه هاى قبلى اشكال دارد. اگر گفته شود كه ممكن است اين عده تا اين حد را بپذيرند كه ما معتقديم نسبت به ((مكتب)) مشكلى نيست بلكه مى گوييم بايد مسلمين بر اساس مكاتب, مسائل را به دست بياورند.

حال آيا در اين صورت مى توان اين سوال را مطرح كرد كه بر اين اساس, مسئله انتساب به اسلام و اسلامى كردن چه مى شود؟!

بايد دانست كه قائلان به اين نظريه براى چه چنين تفكيكى مى كنند؟! مسلما براى اين است كه نگويند دست ما خالى است; يعنى اگر به مدافعين اين نظريه گفته شود مسلمانان هيچ چيزى ندارند, در جواب خواهند گفت: مبانى در ((مكتب)) وجود دارد ولى مسلمين بايد به تدريج ((مسائل)) آن را بر اساس اين مبانى به دست آورند.

حال سخن اين است كه حل كردن مسئله علوم انسانى ـ اسلامى از اين طريق انجام نمى شود, زيرا تمام بحث بر سر اين است كه بر فرض چنين تفكيكى درست باشد چگونه مى توان مسائلى را به وجود آورد كه منتسب به اين مبانى باشند؟ و اصولا آيا تفكيك ((علم)) به ((مكاتب و مسائل)) امرى تمام شده است؟ (يعنى تمام علم به همين امر تعريف مى شود؟)

بايد دانست كه نظر مرحوم شهيد صدر(ره) همين بود كه علوم ميدانى به دانشگاه سپرده شود; يعنى در واقع اين نظريه تفكيك هم شبيه همان نظر مرحوم شهيد صدر مى شود كه در اين صورت راه به جايى نمى برد. در اين زمان هم بعضى از موسسات تحقيقاتى موجود نيز همين را مى گويند و بر اين اساس تفكيك مى كنند; مثلا مى گويند: ما(( در آمدى بر اقتصاد)) مى نويسيم ولى ديگران ((اقتصاد)) آن را مونتاژ كنند و اشكالى هم ندارد كه محصول علوم غرب باشد; يعنى نظرشان اين است كه مى توان بخش هايى از آن علوم را كه در تضاد نيست كنار يكديگر گذاشت و در نهايت يك (( نظام اقتصادى)) تحويل داد, در صورتى كه اين حرف باطل است.

برخوردارى علوم از يك ((نظام واحد))

اما اگر در مورد ((مبانى)) بپذيرند ولى درباره ((مسائل)) بگويند بايد آن ها را در طول زمان به دست آورد, چطور؟ يعنى بپذيرند كه بايد اين امر نيز در دست مسلمين باشد.

اگر گفته شود بايد ((مسائل)) آن را به دست آورد به معناى آن است كه چنين تفكيكى درست نيست, زيرا ((نظام)) است و هرگز ما نمى توانيم اين تفكيك را در يك علم انجام بدهيم; يعنى مثلا نمى گوييم بايد بين مبادى و مسائل منطق صورى تفكيك كرد. ((مسائل)), لوازم همان مبادى است و تفكيكى در آن راه ندارد. يا مثل آن كه معادلات رياضى را از تعاريف اعداد جدا كنيم , در حالى كه چنين جدا كردنى معنا ندارد. و لذا معنا ندارد كه بگوييم التزام جبرى كه ندارد. ممكن است بگويند مبادى آن را در اسلام داريم اما هنوز به مسائل آن نرسيده ايم و در عين حال از مسائل موجود هم نمى خواهيم استفاده كنيم. لذا اگر فردى قائل باشد كه نرسيده ايم و بايد برسيم, وقتى كه به آنها رسيد, ديگر تفكيك نخواهد كرد!

اما چون اكنون نرسيده ايم بنابراين ديگر نگوييم نظريه تفكيك, بلكه بگوييم يك نظام است و ما فعلا قسمت هايى از آن را در دست داريم و در هر حال آن را از يك نظام بودن بيرون برده نشود. بنابراين ((نظام)) نيست و وقتى هم ((نظام)) نباشد, اين فرض جا پيدا مى كند كه از علوم غربى ها نيز استفاده كنيم!

ادامه دارد .....

پى نوشت ها

1. ادعا شده كه علامه دهخدا اين تعبير را به كار برده است.

2. براى نمونه هاى عينى اين نظريه ر.ك سبب شناسى و درمان بيمارىهاى روانى در قلمرو اسلامى, مرتضى منطقى .

3. براى نمونه ر.ك كتاب بررسى مقدماتى روان شناسى اسلامى, سيد ابوالقاسم حسينى, ج اول, انتشارات آستان قدس, رضوى, ص 27.

4. تفرج صنع, عبدالكريم سروش, صص 201, 194.

5. منبع پيشين, ص 202

6. Ausof Ali, soiences in the 20 th century and Beyond An ISlamic perspective"Hamdard Islamicus", pp.82,30.

7. علوم انسانى در اسلام و انقلاب فرهنگى, جوادى آملى, دفتر مركزى جهاد دانشگاهى.

8. منبع پيشين, ص 28, 1022.

9. ملاحظاتى چند پيرامون روان شناسى بهداشت روانى و روان از ديدگاه اسلام, سيد على اكبر حسينى.

10. سوره يونس, آيه 36.