

امکان طرح آزاداندیشی در پژوهش به مثابه یک مسئله اخلاقی بر مبنای منابع اسلامی

محمدرضا جباران*

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۲۱، تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۱۵)

چکیده

آزاداندیشی نخستین بار توسط اثبات‌گرایان در روش‌شناسی تحقیقات مطرح شد. ایشان معتقد بودند محقق در علوم انسانی هم باید مثل علوم طبیعی از حوزه تأثیر همه ارزش‌ها و ترجیحات آزاد باشد. صاحبان رویکردهای تفسیری و انتقادی با طرح مباحث گسترده‌ای به‌طور کلی یا جزئی با این نظریه مخالفت ورزیدند. این گفت‌وگو در حوزه روش‌شناسی تحقیقات همچنان گرمای خود را حفظ کرده است. چیزی که این مسئله را از منظر اخلاق شایسته توجه اخلاق‌نویسان می‌کند و ماهیت موضوع و هدف مسئله آزاداندیشی فرصت آن را فراهم می‌کند، امکان طرح آزاداندیشی به‌عنوان مسئله‌ای اخلاقی و توصیه آزاداندیشی به‌عنوان هنجاری اخلاقی است. از آنجا که موضوع آزاداندیشی به‌معنای ارزش‌هایی که محقق می‌تواند در فرایند پژوهش، خود را از حوزه تأثیر آنها دور نگه دارد، با وجود مباحثات طولانی بین رویکردهای مختلف پژوهشی، هنوز هم مبهم و مورد اختلاف است، نیاز به مرجع قابل‌اعتمادی برای تعیین این قبیل ارزش‌ها، سومین عنصر دخیل در امکان طرح اخلاقی این مسئله محسوب می‌شود. این مقاله تلاشی است برای تعیین ارزش‌های کنترل‌شدنی در فرایند پژوهش از منظر منابع اسلامی. طی این تلاش ثابت شد که انسان می‌تواند با پیشگیری و درمان، خود را از تأثیر جهل، ترس، طمع و تعصب به‌عنوان موانع عام و فراگیر آزاداندیشی دور نگه دارد.

واژگان کلیدی

آزاداندیشی، ترس، تعصب، جهل، طرح اخلاقی، طمع.

مفهوم آزاداندیشی

منظور از آزاداندیشی در حوزه پژوهش این است که پژوهنده در مقام پژوهش تحت تأثیر گرایش‌ها، دغدغه‌ها و تعصبات خود قرار نگیرد و به ترجیحات و ارزش‌های خود، فرصت مداخله در پژوهش را ندهد. از این موضوع تحت عناوین مختلفی بحث می‌شود، مثل عینیت در علم، آزادی از ارزش (رفیع‌پور، ۱۳۸۲: ۸۲ و ۸۳)، بی‌طرفی علمی و فراغت ارزشی (محمدپور، ۱۳۹۰: ۲۴۶) و غیره.

منظور از منابع اسلامی قرآن کریم و روایات معصومی بوده که شایسته است نظام اخلاق اسلامی بر مبنای آنها شکل بگیرد

سابقه و قلمرو بحث

آزاداندیشی در روش‌شناسی علوم از وقتی زمینه طرح پیدا کرد که «اگوست کنت» مدعی شد «روش فلاسفه برای فهم پدیده‌های مربوط به زندگی اجتماعی انسان، روش نادرستی است و باید علم جدیدی پایه‌گذاری شود که مستقل از تبعات فلسفی و بر اساس استفاده از روش‌های متعارف در علوم طبیعی، به مطالعه انسان و دنیای اجتماعی او بپردازد» (سید امامی، ۱۳۸۷: ۱۳). از آن پس در حول این محور با عناوین مختلف مباحثات گسترده‌ای بین «اثبات‌گرایان» و «تفسیرگرایان» و «مکاتب انتقادی» مطرح شد (نک. محمدپور، ۱۳۹۰: ۲۴۶).

مسئله تحقیق حاضر این است که آیا می‌توان بر مبنای منابع اسلامی آزاداندیشی در پژوهش را به‌عنوان مسئله‌ای اخلاقی مطرح و با سازوکار علم اخلاق درباره آن بحث کرد یا خیر؟ مفاد اصلی پرسش مذکور این است که آیا می‌توان آزاداندیشی را به‌عنوان هنجاری اخلاقی برای پژوهندگان تلقی و رعایت آن را به ایشان توصیه کرد یا نه. برای پاسخ به این سؤال لازم است پیش از هر چیز ماهیت مسئله اخلاقی و پس از آن تفاوت آزاداندیشی اخلاقی با آزاداندیشی روشی را بدانیم.

مسئله اخلاقی

هر مسئله از دو عنصر موضوع و محمول برای تأمین هدف خاصی تشکیل می‌شود. برای

تشخیص انتساب یک مسئله به یک دانش خاص مثل اخلاق، باید اولاً موضوع مسئله یکی از مصادیق موضوع اصلی علم اخلاق باشد؛ ثانیاً هدف مسئله بخشی از هدف اصلی اخلاق باشد و ثالثاً محمول آن از نوع محمولات پذیرفته‌شده در علم اخلاق باشد. موضوع و هدف مسئله از فضای واقع شکار می‌شود؛ ولی محمول با تشخیص انسان متفکر در حوزه اخلاق بر موضوع حمل می‌شود. به این معنا که هر متفکری طبق مبانی فکری خود حمل یکی از محمولات دانش اخلاق یعنی «خوب، بد، باید، نباید، درست، نادرست و وظیفه» را بر آن موضوع، صحیح تشخیص می‌دهد و بر آن حمل می‌کند.

درباره موضوع علم اخلاق مبتنی بر دو مبنای متفاوت وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی، دو نظریه وجود دارد: فضیلت‌گرایان که علم اخلاق را متکفل کسب فضایل و دفع رذایل می‌دانند، موضوع آن را نیز متناسب با این تعریف، صفات و سجایای نفسانی می‌دانند؛ ولی وظیفه‌گرایان افعال اختیاری انسان را در جایگاه موضوع قرار می‌دهند. با آنکه اخلاق اسلامی را نمی‌توان بر اخلاق فضیلت به‌تنهایی تطبیق داد، حکمای مسلمان همانند فضیلت‌گرایان، موضوع علم اخلاق را در صفات و سجایای نفسانی منحصر کرده‌اند (مسکویه، بی‌تا: ۵۱ و ۱۲۵؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۸). برخی هم که در این جایگاه نفس ناطقه انسانی را قرار داده‌اند (نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶) به اتصاف آن به صفات نیک و بد نظر داشته‌اند (شاه‌آبادی، ۱۳۷۰: ۸۹). این در حالی است که در منابع اسلامی رفتارها نیز حداقل به اندازه صفات و سجایا مورد توجه قرار گرفته‌اند و هم از این‌رو متفکران معاصر اسلامی، انسان را با همه ابعاد وجودیش اعم از صفات و رفتارها، موضوع علم اخلاق می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹؛ دیلمی، ۱۳۹۱: ۱۶). بر این مبنا در صورتی که آزاداندیشی را رفتاری اختیاری بدانیم، موضوع مسئله اخلاقی خواهد بود.

هدف علم اخلاق در نظر همه مکاتب اخلاقی، کمال و سعادت انسان است (تهرانی، ۱۳۹۵: ۳۴) و اگر اختلافی بین مکاتب و دیدگاه‌ها باشد در تفسیر سعادت است. بنا بر آنچه گذشت برای پاسخ به سؤال این تحقیق، باید اولاً آزاداندیشی را به‌مثابه رفتاری اختیاری تلقی کنیم و ثانیاً برای مسئله آزاداندیشی هدفی اخلاقی بیابیم. به‌عبارت دیگر در صورتی که بتوانیم امکان آزاداندیشی را اثبات و برای آن هدفی در راستای هدف علم

اخلاق تعریف کنیم، آنگاه می‌توان از لزوم آزاداندیشی به‌عنوان مسئله‌ای اخلاقی سخن گفت. بنابراین برای پاسخ به پرسش اصلی تحقیق باید به دو پرسش پیشینی پاسخ دهیم: اول. آیا آزاداندیشی می‌تواند در راستای اهداف علم اخلاق به‌کار گرفته شود؟ و دوم. آیا آزاداندیشی برای محقق ممکن است به‌طوری که بتواند در فرایند پژوهش، خود را از همه یا برخی از ارزش‌های خویش رها کند؟ در ادامه تلاش می‌کنیم به این دو پرسش پاسخ دهیم.

هدف اخلاقی آزاداندیشی

آزاداندیشی در اخلاق و روش‌شناسی مآل واحدی دارد و یک نتیجه می‌دهد. در روش‌شناسی آزاداندیشی صحت و اتقان نتیجه تحقیقات را تضمین می‌کند؛ این نتیجه‌ای است که بر آزاداندیشی اخلاقی نیز مترتب می‌شود. با این حال آزاداندیشی به‌عنوان اصلی اخلاقی می‌تواند از نظر هدف با آنچه در روش‌شناسی مطرح شده است، متفاوت باشد؛ به همان میزانی که اخلاق با روش‌شناسی تفاوت دارد. هرچند روش‌شناسی همانند علم اخلاق دستوری است، در هدف به‌طور کامل از اخلاق فاصله می‌گیرد. هدف علم اخلاق بر مبنای هیچ‌یک از مکاتب اخلاقی، با هدف روش‌شناسی منطبق نیست. هدف روش‌شناسی تضمین صحت و اتقان نتیجه تحقیقات است، بدون اینکه با شخص محقق نظری داشته باشد؛ در حالی که هدف علم اخلاق هر چه باشد، یکی از شئون انسان است؛ بر این اساس می‌توان گفت رسالت آزاداندیشی روشی، حراست از نتیجه پژوهش محسوب می‌شود، ولی آزاداندیشی اخلاقی از نفس پژوهنده نگرهبانی می‌کند تا به جانب غیرحقیقت متمایل نشود. علم اخلاق با توجه به هدفی که پیش روی خود دارد، موظف به تضمین صحت نتیجه پژوهش نیست که این تضمین بر عهده روش‌شناسی است. علم اخلاق در این باب تنها یک وظیفه بر عهده دارد و آن محافظت از پژوهنده از انتخاب راهی است که می‌داند او را به حقیقت نمی‌رساند. بنابراین آزاداندیشی می‌تواند با هدفی اخلاقی و با سازوکار علم اخلاق مورد بحث و گفت‌وگو قرار گیرد.

امکان آزاداندیشی

برای امکان‌سنجی آزاداندیشی باید به سه پرسش پاسخ دهیم. اول اینکه آیا محقق می‌تواند

در فرایند پژوهش، خود را از همه دلبستگی‌ها و گرایش‌ها آزاد کند؛ به‌طوری که از هیچ ارزشی تأثیر نپذیرد یا تأثیر بعضی از ارزش‌ها در پژوهش اجتناب‌ناپذیر است؟ دوم اینکه آیا این فراغت در همه علوم ممکن است یا تنها در حوزه علوم طبیعی می‌توان به آن دست یافت؟ و سوم اینکه آیا در همه مراحل پژوهش می‌توان از قید ارزش‌ها رها شد یا تنها در برخی مراحل این امکان دست می‌دهد؟

رہایی کامل از همه ارزش‌ها

در پاسخ به پرسش اول حتی اثبات‌گرایان که وظیفه علم را در بررسی اشیا و امور مشاهده‌پذیر منحصر می‌کنند و آن را از سایر وظایف معاف می‌دانند (نک. سید امامی، ۱۳۸۷: ۲۴) حداقل در مورد ارزش‌های شخصی می‌پذیرند که تفکیک قاطع آنها از داده‌ها و یافته‌های تجربی و استنتاجات منطقی امکان‌پذیر نیست؛ چون ارزشگذاری، جزئی از رفتار دائمی انسان است؛ به‌طوری که حکم به ناروایی ارزشگذاری در پژوهش، خود نوعی ارزشگذاری محسوب می‌شود. به‌همین دلیل گفته‌اند: اگر ارزشگذاری را از یک دانشمند بگیریم، انسان بودن را از او گرفته‌ایم. برای اجتناب از این مطلق‌بینی است که ماکس وبر ارزش‌های مورد بحث را در چند دسته می‌آورد: ارزش‌های عملی، اخلاقی، فرهنگی و جهان‌بینی‌مآبانه (نک. رفیع‌پور، ۱۳۸۲: ۸۵). منظور وبر از این قیود هر چه باشد، به‌کار بردنشان نشان می‌دهد که از نظر او مداخله برخی ارزش‌ها در پژوهش اجتناب‌ناپذیر است. بنا به نقل آلن رایت، وبر و مانهایم هیچ‌یک معتقد نبودند که می‌توان علم شناخت جامعه را به‌طور مطلق و کامل از ارزیابی‌های اخلاقی برکنار نگه داشت (نک. راین، ۱۳۷۲: ۲۷۳).

بنابراین، برای رسیدن به حقیقت، آزادی ذهن از همه ترجیحات، ارزش‌ها و دلبستگی‌ها نه ممکن است و نه لازم.

فراغت ارزشی در علوم مختلف

در پاسخ به پرسش دوم، اثبات‌گرایان به تفکیک کامل ارزش‌ها از یافته‌های پژوهشی در همه حوزه‌ها اعم از علوم طبیعی و انسانی فتوا داده‌اند. ماکس وبر اگر چه به کنار گذاشتن ارزش‌ها معتقد نیست، بر روی تفکیک قاطع آنها از یافته‌های منطقی و تجربی ناب تأکید

می‌کند (نک. رفیع‌پور، ۱۳۸۲: ۸۵). وِبر «تأکید می‌کند که علوم اجتماعی باید در مرحلهٔ ارائهٔ یافته‌ها، عاری از ملاحظات ارزشی و اخلاقی باشد؛ به این معنا که یافته‌های تحقیق نباید نشانگر هیچ‌گونه قضاوتی از ویژگی‌های سیاسی یا اخلاقی باشند» (محمدپور، ۱۳۹۰: ۲۴۶). بر این اساس پژوهنده می‌تواند و موظف است ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها و ترجیحات خود را کنار بگذارد و پدیده‌ها را حتی در حوزهٔ علوم انسانی و اجتماعی، به‌صورت عینی مطالعه کند و اجازه ندهد هیچ‌یک از گرایش‌هایش در پژوهش مداخله کنند.

ولی بسیاری از دانشمندان در حوزهٔ علوم انسانی فراغت ارزشی را دست‌نیافتنی می‌دانند. رویکرد تفسیری که «طیفی از مکاتب فلسفی و معرفت‌شناختی را دربر می‌گیرد» (سید امامی، ۱۳۸۷: ۴۷) امکان انجام دادن پژوهش‌های رها از ارزش‌ها را در حوزهٔ علوم انسانی منکر می‌شود، «رویکرد تفسیری بر این باور است که جهان اجتماعی را نمی‌توان به‌مثابهٔ جهان طبیعی بر یک منطق و منهج واحد مورد شناسایی قرار داد. برخلاف اتم‌ها و صخره‌ها، موجودات انسانی ایجادکنندهٔ معانی‌اند. بنابراین علوم انسانی و اجتماعی نیازمند روشی است تا بتواند به فهم معانی‌ای که آدمیان در ضمن موقعیت‌های اجتماعی خود می‌آفرینند، کمک کند» (گائینی و حسین‌زاده، ۱۳۹۱). آنها معتقدند به‌دلیل تفاوت‌های عمده‌ای که علوم انسانی - اجتماعی با علوم طبیعی دارند، عینیت و برکنندگی و بی‌طرفی اخلاقی - ارزشی مطلوب اثبات‌گرایان اصولاً در تحقیق‌های انسانی امکان‌پذیر نیست (محمدپور، ۱۳۹۰: ۲۴۲).

حضور ارزش‌ها در مراحل پژوهش

در پاسخ به پرسش سوم، باید به این نکته توجه داشت که در ضمن عمل پژوهش (هرچند به‌نظر می‌آید کاملاً تحت اختیار انسان است) اتفاقاتی هم خارج از اختیار پژوهنده رخ می‌دهد. به‌عنوان نمونه اهمیت یافتن یک موضوع در میان موضوعات متعدد، چیزی نیست که محقق آن را انتخاب کند. این اهمیت، بازتاب شرایط فرهنگی و ارزش‌های اوست. «آنچه در یک جامعه بارزش تلقی می‌شود و در فلسفهٔ اجتماعی آن جامعه منعکس است، در نوع تحقیقات اجتماعی، انتخاب مسائل، توجه به حقایق معین و استنباطات علمی تأثیر دارد. مسئله‌ای که در

یک جامعه مهم تلقی می‌شود، در جامعه دیگر به‌خاطر وجود ارزش‌های متفاوت چندان مهم به‌نظر نمی‌رسد. همین‌طور توجه به حقایق موجود در اجتماع، در حد وسیعی تحت تأثیر ارزش‌ها قرار دارد» (شریعتمداری، ۱۳۷۶: ۴۸۳). مارکس وبر با اینکه بیشتر دانشمندان سده بیستم تحت تأثیر مقالات او ربط بین مسائل اخلاقی و دانش را انکار می‌کردند: «یادآوری می‌کند که در مرحله مطالعه‌های اکتشافی پژوهش، ارزش‌های اخلاقی، شخصی، فرهنگی یا سیاسی نمی‌توانند حذف شوند، زیر موضوعی که محقق جهت بررسی انتخاب می‌کند، حتماً بر اساس ارزش‌های اوست» (محمدپور، ۱۳۹۰: ۲۴۶). بنابراین، روشن است که حداقل انتخاب موضوع و روش پژوهش، از ارزش‌های پژوهنده ناشی می‌شود (نگ. رفیع‌پور، ۱۳۸۲: ۸۵). ولی آیا دخالت ارزش‌ها به همین مقدار محدود می‌شود؟ برخی معتقدند نه تنها چنین محدودیتی وجود ندارد و در سایر مراحل پژوهش هم ارزش‌های پژوهشگر مداخله می‌کند، بلکه حوزه علوم طبیعی هم از این مداخله در امان نیست و در آنجا هم «علم، رنگ و عطر شخصیت عالم را به خود می‌گیرد» (سروش، ۱۳۷۳: ۵۴) چرا که «علوم تجربی فقط در مقام داوری متکی به تجربه هستند، یعنی هنگام تعیین صدق و کذب آنها تجربه به‌کار می‌آید، نه روش‌های فلسفی؛ اما هنگام تولد این علوم و بنا شدن و شکل‌گرفتنشان و در مقام جمع‌آوری مواد خام آنها کاملاً با اندیشه‌های شخص عالم و آرای علمی و فلسفی و عرفانی و انسان‌شناسی او آمیخته‌اند و از آنها نشان و رنگ می‌پذیرند و بر حسب نوع آنها ممکن است این علوم هم، جلوه‌ها و چهره‌های گوناگون پیدا کنند و اساساً همین اندیشه‌های کلی و جهان‌شناختی می‌توانند بعضی از مواد خام را از نظر عالم دور نگه دارند و یا باعث شوند که در امور مورد کاوش، بُرش خاصی بزنند و یا به‌دنبال بررسی رابطه خاصی روان شود و یا چیزی را اساساً نبیند و نیابد» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۱۶). حتی کسانی مثل وبر و مانهایم نیز پذیرفته‌اند که در غیاب کامل ارزش‌ها و ترجیحات، محقق حتی نظرش به موضوعی درخور بررسی و تحقیق جلب نمی‌شود. آلن راین در این زمینه نوشته است: «در نظر هر دوی آنان، نظریه‌پردازان به امید تأمین غایاتی علم اجتماع را پی می‌افکنند؛ چون فقط این غایات است که حجتی در اختیار محقق می‌نهد تا از میان واقعیات، برخی را که برجسته‌تر و شایسته‌تر برای بررسی‌اند برگزینند» (نک. راین، ۱۳۷۲: ۲۷۳).

بنا بر آنچه گذشت، به نظر می‌رسد هیچ پژوهشی در هیچ حوزه‌ای از علوم، به‌طور قاطع از مداخله ارزش‌های پژوهنده مصون نیست و به‌همین دلیل است که «تا حدود زیادی اتفاق نظر وجود دارد که همه علوم بنیان ارزشی دارند» (نک. رفیع پور، ۱۳۸۲: ۸۶) و برخی معتقدند «نتایج تحقیقات نیز از نفوذ ارزش‌ها در امان نیستند» (شریعت‌مداری، ۱۳۷۶: ۴۸۳).

با این حال نمی‌توان انکار کرد که انسان قادر است بخش شایان توجهی از ترجیحات خود را به‌طوری کنترل کند که در نتیجه تحقیق (حتی در حوزه علوم انسانی) اثرگذار نباشد. بر این اساس می‌توانیم آزاداندیشی به‌معنای رهایی از ارزش‌ها و ترجیحات قابل کنترل را رفتاری اختیاری بنامیم؛ رفتاری که می‌تواند موضوع یک مسئله اخلاقی باشد. ولی قید «قابل کنترل» اگر توسط مرجع پذیرفته‌شده‌ای تفسیر نشود، موجب ابهام در این موضوع خواهد شد. پاسخ به این سؤال که انسان کدام‌یک از ارزش‌ها و ترجیحات خود را می‌تواند کنترل کند، از عهده علم اخلاق به خودی خود بر نمی‌آید. تفسیر این قید در هر مکتب اخلاقی با توجه به مبانی انسان‌شناسی آن مکتب صورت می‌گیرد. ما در ادامه مقاله تلاش خواهیم کرد پاسخ این پرسش را از مبانی انسان‌شناسی اخلاق اسلامی پیدا کنیم.

ارزش‌های کنترل‌شدنی از منظر اخلاق اسلامی

در صورتی که بتوانیم ارزش‌های کنترل‌پذیر را از منظر اخلاق اسلامی به‌دست آوریم، مفهوم کاربردی آزاداندیشی را هم به‌دست آورده‌ایم. منظور از ارزش کنترل‌شدنی، ارزش‌ها و ترجیحاتی است که انسان می‌تواند آنها را کنترل و درمان کند و منظور از مفهوم کاربردی، مفهومی است که با نظر به واقع شکل می‌گیرد. به عبارت روشن‌تر در این صورت درمی‌یابیم که از نظر اخلاق اسلامی، ذهن پژوهشگر باید از چه قیودی آزاد شود تا شایسته نام آزاداندیش باشد و آزاداندیشی با رهایی از چه ارزش‌هایی محقق می‌شود. برای دستیابی به این قبیل ارزش‌ها توجه به چند نکته مفید است:

نخست اینکه عنوان پژوهش در متون دینی و اخلاق سنتی ما وارد نشده؛ به‌همین دلیل طبیعی است که هنجاری (از جمله آزاداندیشی) هم برای آن توصیه نکرده‌اند. ولی در مقام مواجهه با حق که شامل پژوهش هم می‌شود، به‌طور خاص به آزاداندیشی توجه شده است.

دوم اینکه عوامل مؤثر در پژوهش با وجود فراوانی، همه از شخصیت انسان پژوهنده ناشی می‌شوند و به همین دلیل «تأثیر و مداخله این عوامل در پژوهش‌هایی بارزتر است که مثل پژوهش در علوم اجتماعی، از انگارگان پژوهنده تأثیر بیشتری می‌پذیرند» (آریان‌پور، ۱۳۵۵: ۷۲). مطالعه توصیه‌های اخلاقی دین در این باب نشان می‌دهد که دین از اشتراک منبع این عوامل به‌عنوان فرصتی برای دسته‌بندی و قرار دادن آنها تحت عناوین کلی‌تر استفاده کرده است.

سوم اینکه عوامل زیادی را می‌شناسیم که ذهن انسان را از پوییش به‌سمت حقیقت بازمی‌دارد و شاید نتیجه یک تحقیق را برخلاف واقع تغییر دهد، اهل نظر به‌عنوان نمونه از عواملی مثل تعصبات فردی و نژادی، گرایش‌های ایدئولوژیک و سیاسی (شعبانزاده: ۱۲) تمایلات، هدف‌ها، استنباطات شخصی و زمینه ذهنی فردی، گرایش فکری، سوگیری (شریعتمداری، ۱۳۷۶: ۴۵۱) پیشداوری، ذهن‌خوانی، تحجر، قشریگری و ساده‌لوحی، (اعوانی، ۱۳۸۲: ۷۵) نام برده‌اند. ولی با تحلیل مفهوم آنها می‌توان همه را به چند مفهوم فراگیر برگرداند. توضیح اینکه عدول انسان از حق یا بر اثر ناآگاهی است (جهل) یا با آگاهی صورت می‌گیرد. در صورت دوم یا برای حفظ یک موقعیت است (ترس) یا برای به‌دست آوردن یک موقعیت (طمع) یا بر اثر دلبستگی به چیزی (تعصب) است. این چهار عامل در اخلاق اسلامی به‌عنوان موانع دریافت و التزام به حق شناخته می‌شوند و به‌همین دلیل در متون دینی، انسان حق‌جو به پرهیز از آنها سفارش شده است. البته نباید از نظر دور داشت که این چهار عامل از یک سنخ نیستند و به‌همین دلیل مقابله با آنها نیز به یک روش صورت نمی‌گیرد. ما در ادامه نصوصی را که درباره هر یک به‌دست آورده‌ایم، نقل و بررسی می‌کنیم.

جهل

جهل به خودی خود رذیله کشنده‌ای است و هنگامی که بر سر راه حقیقت قرار می‌گیرد، سد نفوذناپذیری می‌شود که برداشتنش تنها راه عبور از آن است. کسی که بدون دانش حرفه‌ای و تخصصی در یک رشته خاص به پژوهش می‌پردازد، نه تنها از دریافت حقیقت محروم می‌شود، بلکه کاری غیراخلاقی مرتکب شده است؛ چرا که اصل شایستگی و صلاحیت حرفه‌ای را نادیده گرفته است (بیابانگرد، ۱۳۸۹: ۳۹). به‌همین دلیل قرآن کریم

به طور خاص با حضور جهل در حوزه مواجهه با حق مخالفت ورزیده است. (اسراء: ۳۶؛ النجم: ۲۸). رسول خدا (ص) نیز در مقام موعظه به عبدالله بن مسعود می فرماید: «إِذَا عَمِلْتَ عَمَلًا فَأَعْمَلْ بِعِلْمٍ وَ عَقْلٍ وَ إِيَّاکَ وَ أَنْ تَعْمَلَ عَمَلًا بِغَيْرِ تَدَبُّرٍ وَ عِلْمٍ فَإِنَّهُ جَلَّ جَلَّالُهُ يَقُولُ: " وَ لَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا" (طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۵۸)؛ هنگامی که به کاری می پردازی، با دانش و خرد به کار برخیز؛ و از آن بپرهیز که ناسنجیده و بدون اطلاع به کاری دست زنی، که خداوند جلیل می فرماید: چونان زنی نباشید که پشم رشته خویش را پس از تابیدن محکم باز گشاد و پاره پاره کرد» (نحل: ۹۲). این آیه کریمه با این کنایه زیبا از بیهوده کاری انسان ها انتقاد می کند و استشهاد به آن در کلام رسول خدا (ص) اشاره به این است که بدون دانش به کاری پرداختن، بیهوده کاری و اتلاف وقت خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۷).

ترس

عامل دیگری که ذهن انسان را از پویش به سمت حق منحرف می کند، ترس است. موضع حق گرفتن و سخن درست گفتن، همیشه آسان نیست. سخن حق مخصوصاً اگر تازه و بی سابقه باشد، منافع صاحبان سرمایه و ثروت را به خطر می اندازد، سودشان را کاهش می دهد، قدرت و سلطه قدرتمندان و سیاستمداران را متزلزل می کند و جامعه علمی را که می ترسند با ورود نظریه ای نو به دنیای دانش نظریاتشان ابطال و اقبال جامعه به آنها کمتر شود، برمی شوراند. ترس از قدرت صاحب منصبان و نفوذ ثروتمندان و دانشمندان سبب می شود انسان نتواند با فراغ بال به سمت کشف حقیقت حرکت کند. به همین دلیل در بینش اسلامی ترس از غیرخدا به شدت نهی و نکوهش شده و توحید در ترس سفارش شده است. قرآن کریم می فرماید: «فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَ اخْشَوْا اللَّهَ؛ از مردمان ترسید بلکه از من بترسید» (المائدة: ۴۴) و می فرماید: «فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ اگر ایمان دارید خدا سزاوارتر است که از او بترسید» (توبه: ۱۳). امام صادق (ع) می فرماید: «مَنْ خَافَ اللَّهَ تَعَالَى أَخَافَ اللَّهُ مِنْهُ كُلَّ شَيْءٍ وَ مَنْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ خَوَّفَهُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ آن کس که از خدا بترسد، خدا همه چیز را از او می ترساند و آن کس که از خدا نترسد، خدا از همه چیزش

می‌ترساند» (دیلمی، ۱۴۰۸: ۱۲۰). از مجموع این قبیل نصوص استفاده می‌شود کسی که از غیرخدا بترسد، نمی‌تواند برای کشف حقیقت تلاش کند.

طمع

حضور رذیله طمع در حیطة پژوهش، ذهن پژوهنده را اسیر می‌کند و او را از تلاش برای رسیدن به حقیقت باز می‌دارد. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «الطَّمَعُ فَخٌّ مِنْ فِخَاخِ إِبْلِيسَ وَ شَرَكٌ مِنْ عَظِيمِ حِبَالِهِ يَصِيدُ بِهِ الْعُلَمَاءَ وَالْعُقَلَاءَ وَ أَهْلَ الْمَعْرِفَةِ وَ ذَوِي الْبَصَائِرِ؛ طمع یکی از دام‌های شیطان است، توری است که با محکم‌ترین طناب‌هایش فراهم کرده است و با آن، دانشمندان، خردمندان، اهل معرفت و صاحبان بصیرت را شکار می‌کند» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۰۵). این رذیله از راه وابسته کردن انسان و تخدیر نیروی اندیشه او بر پژوهش اثر می‌گذارد. در احادیثی که در صدد نکوهش طمع وارد شده‌اند، به هر دو مرحله یعنی وابسته‌سازی و تخدیر اندیشه اشاره شده است. برای اشاره به مرحله اول، این سخن امیرالمؤمنین (ع) را در دست داریم که می‌فرماید: «الطَّمَعُ رِقٌّ مُخَلَّدٌ؛ طمع بردگی جاوید است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۰) و اینکه می‌فرماید: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَعِيشَ حُرًّا أَيَّامَ حَيَاتِهِ فَلَا يُسْكِنِ الطَّمَعُ قَلْبَهُ؛ هر کس می‌خواهد در طول حیاتش با آزادگی زندگی کند، طمع را در قلب خود نشاناند» (ورام‌بن‌ابی‌فراس، ۱۴۱۰: ۴۹). بندگی در برابر آزادگی نهایت وابستگی است و برای اشاره به مرحله دوم این سخن را که می‌فرماید: «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ؛ عقول انسان‌ها بیشتر در پرتو طمع زمین می‌خورد» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۷) و اینکه می‌فرماید: «ما الخمر صرفاً بأذهب بعقول الرجال من الطَّمَعِ؛ شراب نمی‌تواند بیش از طمع، عقل انسان را زائل کند» (آمدی، ۱۴۱۰: ۶۸۷). زمین خوردن عقل به‌معنای شکست او در برابر امیال و هواها و زائل شدن آن، نهایت درجات تخدیر به‌معنای ناکارآمدی است. در اثر همین تخدیر است که فکر دانشمند متزلزل می‌شود و در پی دل‌بسته خود تغییر جهت می‌دهد، حتی اگر در جهت حقیقت نباشد. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «إِنَّ الصَّفَاةَ الزُّلَالَ الَّذِي لَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ أَقْدَامُ الْعُلَمَاءِ الطَّمَعِ؛ سنگ صاف و لغزنده‌ای که پای دانشمندان بر روی آن می‌لغزد، همان طمع است» (ورام‌بن‌ابی‌فراس، ۱۴۱۰: ۴۹). پژوهنده

طمع همیشه آگاهانه برخلاف حقیقت تغییر جهت نمی‌دهد؛ بلکه بر اثر افت شخصیت و انحطاط از مراتب کمال چنان کوچک و آلوده می‌شود که روح او دانش حقیقی را نمی‌پذیرد. رسول خدا (ص) به یاران خود می‌فرمود: **إِنَّكُمْ لَتَكْثُرُونَ عِنْدَ الْقُنُوعِ وَ تَقْلُونَ عِنْدَ الطَّمَعِ**؛ شما اگر قانع باشید، زیاد می‌شوید و اگر طمع بورزید، کم می‌شوید (همان). کم و زیاد در این سخن شریف شاید به رشد و انحطاط شخصیت انسان اشاره باشد. از حضرت عیسی بن مریم نیز نقل شده است: «عسل در همه حال در مشک، سالم نمی‌ماند، در دل نیز همیشه حکمت شکوفان نمی‌شود، اگر مشک پاره یا خشکیده یا بویناک نشده باشد، ممکن است ظرف شایسته‌ای برای عسل باشد؛ همین‌طور قلب تا وقتی که با شهوات دنیا پاره و با طمع پلید نشده، ممکن است برای حکمت ظرف خوبی باشد» (حرآنی، ۱۳۶۲: ۵۰۴). خلاصه مطلب در این باب اینکه انسان در فرایند تکون طمع نخست به چیزی که در اختیار دیگران است، وابسته می‌شود، پس از آن بر اثر این وابستگی هشیاری و فطانت خود را از دست می‌دهد و افت شخصیت پیدا می‌کند و کوچک می‌شود و روحش آلوده می‌شود. در این صورت است که اولاً حاضر می‌شود چشم بر روی حقیقت ببندد و ثانیاً روحش از دریافت حقیقت ناتوان می‌شود.

وابستگی (تعصب)

در مکتب اخلاقی اسلام وابستگی ذهنی با عنوان تعصب نکوهش شده است (نک. نراقی، بی تا، ج ۱: ۶۶). رسول خدا (ص) می‌فرماید: **مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ عَصَبِيَّةٍ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَغْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ**؛ هر کس به اندازه یک دانه خردل عصبیت در دل داشته باشد، روز قیامت با اعراب جاهلی محشور می‌شود (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۳۰۸).

در ذیل این حدیث سه مطلب گفتنی است: نخست اینکه دانه خردل ضرب‌المثل خردی و ناچیزی است؛ قرآن کریم دو بار از این واژه برای این منظور بهره گرفته است (نک. انبیا: ۴۷؛ لقمان: ۱۶)؛ بنابر این، معنای سخن مذکور آن است که تعصب هرچند کم باشد، اثر خود را بر نتیجه می‌گذارد؛

دوم اینکه کلمه عصبیت (به معنای تعصب) در این حدیث به شکل نکره آمده است «مِنْ عَصَبِيَّةٍ». اسم نکره نوعی اطلاق افاده می‌کند، به طوری که تعصب به هر چیزی را شامل

می‌شود؛ سوم اینکه طبق این حدیث، نتیجهٔ تعصب، محسور شدن با اعراب جاهلی است. بارزترین ویژگی اعراب جاهلی که در قیامت تجلی خواهد کرد، عدم کرنش در برابر حقیقت است. بر مبنای این سه اصل تعصب به هر چیز و به هر مقدار، انسان را از پذیرش حق باز می‌دارد. به‌همین دلیل است که تعصب به هر چیزی مانع تحقیق دقیق خواهد بود. بستگی به گروه‌ها، طبقات، کشورها ایدئولوژی‌ها و تمدن‌ها پژوهندگان را از بررسی علمی امور باز می‌دارد (نک. شریعتمداری، ۱۳۷۶: ۴۸۳). چرا که پاسخ علمی مسائل شاید با دل‌بستگی‌های محقق همخوانی نداشته باشد. تعصب از آنجا که ذهن محقق را به‌سمت جواب معینی روانه می‌کند، سبب می‌شود پاره‌ای مقدمات را اصلاً نبیند و بعضی را چنانکه شایسته است به‌کار نگیرد. از منظر قرآن کریم وابستگی ذهنی، ناسازگاری با حقیقت را به بار می‌آورد و بر اثر این ناسازگاری است که انسان، گاهی حق را کتمان می‌کند. (بقره: ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۷۴؛ آل‌عمران: ۷۱)؛ گاهی به باطل می‌آمیزد (آل‌عمران: ۷۱) و گاهی تکذیب می‌کند (عنکبوت: ۶۸). داستان ذیل که در کتب تاریخ امثال زیادی دارد، برای نشان دادن تأثیر تعصب در جهت و سرعت حرکت ذهن نمونهٔ خوبی است.

شیخ مفید در ذیل آیهٔ مباحثه روایت کرده است که وقتی مسیحیان نجران به طرف مدینه می‌آمدند، شخصی به نام کُرُز که عهده‌دار هزینهٔ آنها بود سوار بر قاطری حرکت می‌کرد، پای قاطرش لغزید. گفت: بمیرد آن که ما به‌سویش می‌رویم. عاقب دانشمندی که رهبر کاروان بود، به او گفت با این حرف، خودت سقوط کردی و هلاک شدی، چون به پیامبر خدا احمد اُمی اهانت کردی. گفت: از کجا می‌دانی که پیامبر خداست؟ گفت مگر مصباح چهارم از وحی خدا به مسیح را نخوانده‌ای؟ آنگاه شرح مفصلی از ویژگی‌های رسول خدا که در آن مصباح آمده بود را برای کُرُز بازگفت. گفت چگونه بدانیم که این شخص هموست که در انجیل آمده است؟ گفت می‌رویم گفته‌هایش را می‌شنویم، رفتارش را می‌بینیم، اگر همو بود، با او سازش می‌کنیم و با اموالمان بی‌نیازش می‌کنیم و اگر دروغگو بود، دروغش برای هلاکتش کافی است. کُرُز گفت اگر دانستیم هموست، چرا از او پیروی نکنیم؟ گفت مگر نمی‌بینی که مسیحیان با ما چگونه رفتار می‌کنند؟ چگونه می‌توان از این همه احترام، از این ریاستی که به ما داده‌اند، از معابدی که برای ما می‌سازند و از شهرتی که پیدا کرده‌ایم، دل‌کنده و به دینی درآییم که شاه و

گدا را با یک چشم می‌بیند؟ (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۳۵۰).

نتیجه‌گیری

از آنجا که آزاداندیشی حداقل به صورت موجبه جزئی در اختیار انسان است و مراعات آن نفس پژوهنده را از گرایش به غیرحقیقت حفظ می‌کند، می‌توانیم آن را به‌عنوان مسئله‌ای اخلاقی مورد بحث قرار دهیم. ولی محدوده امکان آزاداندیشی مورد اختلاف قرار گرفته است و هر یک از رویکردهای اثباتی، تفسیری و انتقادی درباره آن نظری دارند، با این وصف موضوع مسئله ما دستخوش ابهام شده و طرح آن را بی‌فایده می‌کند. برای رفع این ابهام به مرجع قابل اعتمادی محتاجیم که محدوده امکان آزاداندیشی را تفسیر کند. با تکیه بر چنین تفسیری می‌توان گفت محقق برای اخلاقی ماندن در فرایند پژوهش باید خود را از تأثیر چه عواملی رها کند. شریعت مقدس اسلام به‌عنوان پشتوانه اخلاق اسلامی، با استفاده از وحدت منشأ، موانع آزاداندیشی و ارجاع مفاهیم جزئی به مفاهیم عام و فراگیر جهل، ترس، طمع و تعصب را به‌عنوان موانع اصلی آزاداندیشی معرفی کرده است که انسان می‌تواند با پیشگیری یا درمان، خود را از حوزه تأثیر آنها بیرون بکشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. آریان‌پور، امیر حسین (۱۳۵۵). کار پژوهش، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۲۵ و ۲۶: ۶۸ - ۱۲۱.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی (۱۴۱۰ق). *غررالحکم و دررالکلم*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: دارالکتاب اسلامی.
۳. اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۲). *مدنیت اسلامی و مدار اسلام مدنی*، پژوهش و حوزه، شماره ۱۵: ۵۳ - ۸۴.
۴. بیابانگرد، اسماعیل (۱۳۸۹). *روش‌های تحقیق در روانشناسی و علوم تربیتی*، چاپ ۵، تهران: نشر دوران.
۵. تهرانی، مجتبی (۱۳۹۵). *اخلاق الهی در آمدی بر اخلاق و مباحث خرد*، چاپ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. حرانی حسن بن علی بن شعبه (۱۳۶۲). *تحف العقول*، چاپ ۲، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۷. دیلمی، احمد (۱۳۹۱). *اخلاق اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف.
۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق). *أعلام‌الدین فی صفات المؤمنین*، چاپ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۹. راین آلن (۱۳۷۲). *فلسفه علوم اجتماعی*، چاپ ۳، ترجمه عبدالکریم سروش، بی‌جا: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۰. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۲). *کنادوکاوها و پنداشته‌ها*، چاپ ۱۳، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). *تفرج صنع*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. ----- (۱۳۷۶). *فربه‌تراز ایدئولوژی*، چاپ ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. سید امامی، کاووس (۱۳۸۷). *پژوهش در علوم سیاسی*، چاپ ۲، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. شاه‌آبادی، محمد (۱۳۷۰). *رشحات الاخلاق*، قم: مهدی یار.

۱۵. شریف رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*، چاپ ۱، تحقیق صبحی صالح، تهران: هجرت.
۱۶. شریعتمداری، علی (۱۳۷۶). *فلسفه*، چاپ ششم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۹۲). *مکارم الاخلاق*، چاپ ۶، بی جا: منشورات الشریف الرضی.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین محمدبن محمد (۱۳۷۳). *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.
۱۹. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۹/۱۳۴۸ق). *کافی*، ج ۲، چاپ ۲، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. گائینی، ابوالفضل و حسینی زاده، امیر (۱۳۹۱). *پارادایم‌های سه گانه اثباتگرایی، تفسیری و هرمنوتیک در مطالعات مدیریت و سازمان*، راهبرد فرهنگ، شماره نوزدهم: ۱۰۳ - ۱۳۸.
۲۱. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*، چاپ ۱، تحقیق حسین حسینی، بیرجندی، قم: دارالحديث.
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، چاپ ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۳. محمدپور، احمد (۱۳۹۰). *روش تحقیق کیفی ضد روش*، ج ۲، چاپ ۱، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۴. مسکویه، احمدبن محمدبن یعقوب (بی تا). *تهذیب الاخلاق*، چاپ ۶، قم: انتشارات بیدار.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق*، چاپ ۴، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۶. مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۴ ق/ ۱۹۹۳). *الاختصاص*، چاپ ۲، تحقیق علی اکبر غفاری - سید محمود زرنندی، بیروت: دارالمفید.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). *اخلاق در قرآن*، چاپ ۱، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع).
۲۸. ----- (۱۳۸۵). *اخلاق در نهج البلاغه*، چاپ ۱، قم: نسل جوان.
۲۹. نراقی، ملا مهدی (بی تا). *جامع السعادات*، تقدیم محمد رضا مظفر، قم: مکتبه الداوری.
۳۰. ورام بن ابی فراس، مسعودبن عیسی (۱۴۱۰ق). *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر* معروف به *مجموعه ورام*، چاپ ۱، قم: مکتبه فقیه.