

«غیراسلامی» واقع شود؛ چون روابط یک سازمان به گونه‌ای است که به پیدایش صفات حمیده و یا پیدایش صفات رذیله منتهی می‌شود. سازماندهی و ایجاد روابط سازمانی گاهی باعث محرومیت طبقات و ایجاد حرص و حسد به دنیا می‌شود و گاهی به ایثار و محبت منتهی می‌شود؛ بر این اساس، صفات حمیده یا رذیله، صفت سازمان و در مقیاس بزرگ‌تر، صفت اجتماعی روابط است؛ یعنی روابط، مولد اوصاف حمیده یا رذیله‌اند.

با توجه به این مسئله، هماهنگ‌سازی ارکان مهندسی توسعه اجتماعی برای اسلامی شدن فقط به وسیله فلسفه‌ای مقدور می‌گردد که معقولیت نظری مهندسی اجتماعی را بر مبنای دین، تبیین کند. فرهنگستان علوم اسلامی در دستیابی به چنین فلسفه‌ای، روندی را پشت سر گذاشته است که آغاز آن، بررسی اصول انکارناپذیر در مهندسی توسعه اجتماعی است. سپس با توجه به این اصول، موضوعات و مسائل خاصی براساس حدود و مبانی گوناگونی، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۴. رهیافت چهارم: مجددگرایان و نقادی علوم قدیم و جدید

جریان فکری مجدد، نامی است که علی‌اکبر رشاد بر جهت‌گیری‌های فکری و علمی برخی از شخصیت‌های معاصر مذهبی از جمله خود وی و نیز همفکرانش در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نهاده است. افراط‌گرایی در اقتباس و یا طرد مدرنیته که در این مرز و بوم ریشه‌ای دیرینه دارد، همواره متفکران را واداشته است تا مسیر دیگری بیابند. این مسیر که در ادبیات گذشته ما به عنوان راه سوم یا راه میانه معروف است، همواره می‌کوشد در قبال دو جریان

می‌فرماید: فلسفه راجع به احکام کلی وجود یا موجود سخن می‌گوید و نسبت به موضوعات متعین، قضاوتی ندارد. حداکثر وجود یا عدم وجودش را اثبات می‌کند یا اینکه از محصولات بعضی از علوم به عنوان صغریات فلسفی نه کبرای استدلال استفاده می‌نماید و بدین‌صورت در حد تنزل‌یافته‌ای با علم دادوستد می‌کند؛ به همین دلیل، رسالت فلسفه اسلامی نه تحلیل جزئیات مربوط به زندگی، بلکه تحلیل کلیات است. جزئی از نظر فلسفه، علمی نیست؛ چون یقین درباره آن محقق نمی‌شود: «الجزئی لایکون کاسیا ولا مکتسبا». این از اصول منطقی حاکم بر فلسفه اسلامی - ارسطویی است. از نظر فیلسوف مسلمان، اداره، یک امر کارشناسی است که باید آن را به علوم روز سپرد و از حیطة وظایف فلسفه خارج است (همان، ص ۱۸-۱۹).

این موضوع در حالی است که فلسفه‌شدن، نه فلسفه تحلیل هستی، بلکه فلسفه‌ای است که می‌خواهد روند تغییرات و عوامل حاکم بر آن را شناسایی کند تا بتواند فلسفه علوم شود؛ بدین ترتیب، عینیت را از راه روش علوم، روش برنامه‌ریزی و ورود فقه به عرصه توسعه و نظام‌سازی کنترل کند؛ همچنان‌که در غرب، فلسفه جدیدی تولید می‌شود تا عهده‌دار روش تولیدی علم شود و آن را در غایات هدایت کند، ما نیز نیازمند فلسفه‌ای هستیم تا معادله حرکت و انتقال جامعه را از نقطه (الف) به نقطه (ب) تحلیل کند و در ساحت کلیات، ماندگار نشود؛ بنابراین فلسفه‌شدن، فلسفه‌ای کاربردی است، نه نظری؛ زیرا به دنبال تعلیل و تحلیل موضوع خاصی است که عبارت است از «مهندسی اسلامی توسعه اجتماعی» (پیروزمند و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۱۰).

مهندسی و سازماندهی جامعه ممکن است به دو گونه «اسلامی» و

در سیطره مدرنیته است، گذر کند و به تمدن تمام‌عیار اسلامی دست یابد؛ ولی آنچه ارکان چنین تمدنی - که معمولاً در ادبیات فرهنگستان با عناوین دیگری مثل «مهندسی نظام اجتماعی»، «نظام ولایت اجتماعی» و «مهندسی اسلامی جامعه» نیز به کار می‌رود - را برای اسلامی شدن، هماهنگ می‌کند، فلسفه‌ای است که معقولیت نظری تمدن اسلامی را بر مبنای دین سامان می‌دهد. این فلسفه که «فلسفه شدن اسلامی» نام دارد، زیربنای مهندسی تمدن اسلامی است تا برخلاف تجربه مدرنیته، بنیان‌های نظری، تمدنی هماهنگ با دین را پی‌ریزی کند؛ از این رو، این فلسفه به تغییرات اجتماعی یا «شدن» ناظر است و می‌خواهد این تغییرات را ذیل یک سازماندهی خاص قرار دهد که نتیجه‌اش «مدنیت تکاملی» براساس دیانت است. در واقع این فلسفه به جای اینکه به چرایی عالم ناظر باشد و از این سخن بگوید که آیا این عالم را خدا آفریده است یا خیر؟ آیا این عالم، مخلوق است یا مستقل؟ از برقراری نسبت‌ها سخن می‌گوید و فراتر از چرایی و چیستی عالم، به تغییر و چگونگی تحقق در عینیت جامعه نظر دارد؛ یعنی فلسفه صدرایی، فلسفه «بودن» است و برای حل مشکلات کنونی ما به کار نمی‌آید. فلسفه صدرایی در همان فضای قدیم گام برمی‌دارد و درصدد بازکردن گره از چرایی و چیستی عالم است و فیلسوف صدرایی خود را عهده‌دار کنترل عینیت و سرپرستی علوم و جامعه نمی‌داند. فلسفه شدن، فلسفه‌ای غیرصدرایی است که برای خود وظیفه و رسالتی جدید تعریف می‌کند تا بنیان نظری عمل اسلامی در جامعه را تأسیس کند:

فلسفه صدرایی در مقام تحلیل هستی می‌ماند و توان تحلیل چگونگی را ندارد. همچنان‌که علامه طباطبایی^ع در اصول و فلسفه روش رئالیسم،

نیازمند توسعه است. توسعه فقاهت غیر از افزایش کمی آن است. معنای افزایش کمی فقه این است که ما با همان روش و متد قبلی، مسائل جدیدی را بررسی کنیم و به پاسخ‌های نوین برسیم. گرچه متد کنونی فقه یعنی اصول فقه، «تعبد به وحی» را قاعده‌مند می‌سازد و پای تأویل به رأی هنگام تفسیر را قطع می‌کند؛ ولی این روش برخاسته از فقهی است که فقط می‌تواند مسائل خُرد فردی و اجتماعی را حل و فصل کند. فعال کردن فقه موجود برای برنامه‌ریزی تنظیمات کلان اجتماعی، نیازمند توسعه و تکامل در اصول فقه است که تاکنون رخ نداده و باید به وقوع بپیوندد.

در نهایت، ابزار و روش‌های اداره جامعه باید اسلامی شوند تا در فرجام این سه تحول، جامعه اسلامی شود. بدین ترتیب «توسعه فقاهت، اسلامی شدن مطلق علوم و اسلامی شدن روش اداره»، راهکار فرهنگستان در مفهوم کلان انقلاب فرهنگی و وجه ممیزه آن از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع است. تأکید این مؤسسه آن است که عده‌ای از عالمان دینی با علوم روز آشنا شوند، سپس علوم انسانی را پالایش کنند. قطعاً حاصل این فکر، همان چیزی است که شما در محصولات دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و پژوهشگاه امام خمینی^ع می‌بینید، در حالی که ما معتقدیم مشکل فقط در علوم انسانی نیست، در ریاضیات هم هست. این علوم، هم اسلامی و هم غیراسلامی دارند. آنچه پس از رنسانس اتفاق افتاده، غیراسلامی است. کاربری این علوم هم غیردینی است. استفاده از این علوم برای ما مسلمانان کارآمدی ندارد. مهندسی اجتماعی بر پایه این علوم به نتیجه دینی ختم نمی‌شود (همان، ص ۱۳-۱۴).

بدین ترتیب، فرهنگستان علوم اسلامی می‌کوشد از وضعیت کنونی عالم که

علوم را بر مبانی دینی عرضه و سپس آنها را پالایش کند. در واقع، از میان علوم موجود فقط علوم انسانی - و نه تجربی - ظرفیت اسلامی شدن دارند؛ بنابراین می توان با تغییراتی در مبانی انسان‌شناختی و معرفتی آنها، علوم انسانی اسلامی تولید کرد و بدین ترتیب، خود را از سیطره علوم انسانی غربی خلاص کرد؛ ۲. فرهنگستان علوم اسلامی روش‌های مذکور در اسلامی کردن جامعه را که معمولاً بر مدار فقه جواهری می‌چرخد، نمی‌پسندد. روش‌های پیشین، صرف احراز عدم مخالفت قطعی علوم و محصولات جدید با احکام فقهی را ملاک تأیید یا تکذیب بهره‌مندی از آن علوم و محصولات می‌دانستند و به همین میزان در احراز حجیت، بسنده می‌کردند، در حالی که پذیرش این پیش‌دانسته که باید پیش از ظهور حضرت حجت ع، در همه امور و شئون زندگی احراز حجیت کرد، فرهنگستان علوم اسلامی را قانع می‌کرد احراز حجیت، نیازمند موافقت قطعی است و نه عدم مخالفت (همان، ۱۳۸۰، ص ۸).

از نظر فرهنگستان، پذیرش نظریه اخیر، به معنای تنگ کردن عرصه بر اجرای احکام اولیه و مبتلی کردن جامعه به تولید و تکثیر احکام ثانویه است و این به معنای از کار انداختن شریعت در حوزه مصالح و اضطراریات جامعه است. به همین دلیل فرهنگستان برخلاف مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی ع که فقط علوم انسانی را مد نظر قرار می‌داد، معتقد است مجموعه علوم - حتی علوم پایه و علوم محض - اسلامی و غیراسلامی دارد. باید کوشید علم هماهنگ با دین، تولید کرد و از علم تولیدشده بعد از رنسانس که بر فلسفه و اخلاق حسی متکی است، حذر کرد (همان، ص ۹).

علاوه بر تحول در علم و ضرورت دستیابی به علم جدید، فقه موجود

بیش از آنکه به اسلامیت فرهنگ بینجامد، به اسلامیت سیاست منتهی شده است؛ به عبارت دیگر، در کش و قوس عملیاتی شدن این الگو، استناد فرهنگی به دین تحقق نیافته، فقط ساختار سیاسی قدرت به دلیل حاکمیت ولی فقیه بر آن، مشروعیت دینی یافته است (همان، ص ۳-۵).

۲-۳. فعال کردن فقه جواهری و تکثیربخشیدن به فقیهان در ساختار قدرت

از منظر حامیان این نظریه، فقه جواهری با ساختار و روش موجودش، توانایی چندانی برای همه حوادث پیشامد ما ندارد و صرف التزام عملی کارگزاران به احکام و تعالیم فقه موجود، گره‌ای از کار نمی‌گشاید. ما نیازمند گسترش فقه جواهری به ویژه توسعه و تکامل روش آن، یعنی اصول فقه و نیز استقرار فقیهان - کارشناسان فقیه، نه کارشناس آگاه به احکام فقهی - بر امور هستیم.

۳-۳. اسلامی‌شدن کارشناسی و نه کارشناس

نظریه سوم ضمن پذیرش جزئی دیدگاه دوم، بیش از آنکه به تغییرات در سطح مدیران علاقمند باشد، به تغییر «کارشناسی و روش‌های اداره جامعه» و طبعاً اسلامی‌کردن آنها توجه دارد. از نظر فرهنگستان، روش اداره جامعه، «اسلامی» و «غیراسلامی» دارد و باید «تحلیل»، «روش» و «کارشناسی» برای تدبیر امور، اسلامی شود. البته در نوع و کمیت جریان اسلامیت، اختلاف دیگری وجود دارد که عملاً مسیر دو مؤسسه آموزشی و پژوهشی در حوزه علمیه قم را جدا می‌سازد: ۱. مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی^ع که به وسیله آیت‌الله مصباح یزدی اداره می‌شود، با کاهش مسئله اسلامی‌کردن روش‌ها به حوزه علوم انسانی، می‌کوشد پس از آشنایی با علوم انسانی موجود در مغرب زمین، آن

سرپرستی دین نیز بدین معناست که باید فرهنگ، سیاست و اقتصاد به عنوان شاکله اصلی جامعه، هماهنگ به سمت اسلامیت جامعه یا همان «مدنیت تکاملی» حرکت کند و از مدار فلسفه حس‌گرایانه علوم غرب خارج شوند؛ ولی آنچه در اثبات چنین محدوده‌ای فراخ برای دین اهمیت دارد آن است که با حمایت چه دانشی می‌توان از سیطره تمدن غرب خلاصی یافت و برخلاف غرب، تمدنی بر مدار ولایت الهی بنیان کرد؟ (میرباقری، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰) پاسخ فرهنگستان، همان نظر تدوین فلسفه‌شدن اسلامی یا فلسفه عمل اسلامی است که بنایی غیرحسی دارد. اصرار بر پیگیری این نظر بیشتر در مقابل چند گزینه دیگر است که در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی برای اسلامی کردن همه امور از جمله سیاست، مطرح می‌شد (همو، ۱۳۷۹، ص ۲):

۱-۳. کفایت فقه جواهری برای اسلامی کردن جامعه

مفروض این نظریه که ساده‌ترین شکل اسلامی کردن جامعه به حساب می‌آمد، این بود که فقه جواهری پاسخگوی همه نیازهای اجتماعی و سیاسی ماست و ما می‌توانیم با گماردن کارگزاران و کارشناسان عادل و ملتزم به احکام فقهی، به اسلامی شدن امور اجتماعی و سیاسی برسیم. از نظر طرفداران این نظریه، التزام متصدیان امر به فقه و نیز کنترل احکام و قواعد موضوعه به وسیله شورای نگهبان، جهت انتساب نظام سیاسی به اسلامیت کفایت می‌کرد و می‌توانست ما را در بنای دولتی دینی یاری رساند؛ ولی تجربه سه دهه، فرهنگستان را قانع کرد که این نظر و روند هرگز نتوانسته است جریان فقاقت اسلامی را در سازوکار اجتماعی محقق سازد. این روند

دین خاتم باشد، باید مشابه همین توانایی را در طول تاریخ دارا باشد و نسبت به نیازها و مشکلات جدیدی که بشر در هر عصری به تناسب با آن روبه‌روست، پاسخگو باشد.

ج) برخلاف ایده صامت‌بودن دین، وحی اسلامی از راه حضور روحانی امام معصوم^{علیه السلام} در متن زندگی ما استمرار می‌یابد. روح ملکوتی معصومین^{علیهم السلام}، آزاد است و قدرت القا، تفهیم و هدایت دارد. گرچه میزان بهره‌مندی ما از وجود معصومین^{علیهم السلام} به شکل عصر حضور نیست؛ ولی ولایت تکوینی و تشریحی امام زمان^{علیه السلام}، واسطه نزول هر خیری در کلیت عصر غیبت است.

دین باید قدرت سرپرستی همه‌جانبه تاریخ را داشته باشد تا قابل تبعیت در همه زمان‌ها گردد. این را هر عقل سلیمی تصدیق می‌کند که اگر کسی یا چیزی قدرت راهبری ندارد، دنباله‌روی از آن صحیح نیست. زمانی دین چنین قدرتی خواهد داشت که کامل، بی‌نقص، هماهنگ (به دور از هرگونه اختلاف)، ثابت (بدون هرگونه تغییر)، گویا و غیرصامت باشد. این مسئله زمانی ممکن است که صاحب شریعت به دور از شائبه هرگونه سهو و خطا باشد و در علم او نقص و ضعفی راه نداشته باشد؛ یعنی معصوم باشد و علم او لدنی (غیرحصولی) و منبعث از منبع غیب باشد (همان، ص ۱۲۱).

با تکیه بر چنین مبانی دین‌شناسانه‌ای است که فرهنگستان علوم اسلامی معتقد است دین باید سرپرستی هر مسئله‌ای را که عدل و ظلم در آن راه دارد و در سعادت و شقاوت مردم دخیل است، به دست بگیرد؛ مانند روابط فردی و اجتماعی و مسائل مادی و معنوی، هرچند این سرپرستی به معنای بیان جزئیات و ذکر مصادیق نباشد (همان، ص ۱۲۴).

(پیروزمند، ۱۳۷۶) اشاره کرد که اثری روشمند در تبیین دیدگاه‌های فرهنگستان در این باره به حساب می‌آید و ما نیز در ادامه بحث، به این اثر بیشتر اشاره می‌کنیم. مهم‌ترین مبانی فرهنگستان در نقد نظریات رقیب و اثبات دعاوی خود، مبانی دین‌شناسانه‌ای است که به طور معمول در همه ادبیات آنان مورد اشاره قرار گرفته است. از نظر پیروزمند، علم معصومین علیهم‌السلام غیرحصولی است و معصوم علیه‌السلام، علم خویش را به صورت دفعی و از راه اعطای خداوند متعال که به واسطه معصوم قبلی صورت می‌گیرد، کسب می‌کند.

این نظر که گزاره‌ای مورد قبول همه حوزویان به حساب می‌آید، آنگاه که در ادبیات متفکران فرهنگستان قرار می‌گیرد، به ثمراتی منتج می‌گردد که گاهی از اجماع حوزویان خارج می‌شود:

الف) کامل بودن دین، مهم‌ترین ثمره نظر مذکور است. اسلامی که از قرآن و عترت سیراب شود، کامل و غنی است و برای رفع نقص خود، به هیچ چیز و هیچ کس در هیچ زمانی احتیاج ندارد؛ چون فرض بر این است که علم صاحب شریعت، کامل است و آنچه را در سعادت و شقاوت مردم دخالت دارد، می‌داند. اسلام دین خاتم است و حکمت شارع مقدس، ابلاغ آنها را برای استفاده همه نسل‌ها اقتضا می‌کند.

ب) ولایت تاریخی دین، ثمره‌ای است که فرع بر کامل بودن دین است. در واقع دینی کامل است که قدرت سرپرستی بشر در همه تاریخ را داشته باشد. اگر دین بخواهد سرپرستی هدایت حتی یک نسل را بر عهده گیرد، باید نظر خود را در همه زمینه‌هایی که آن نسل با آن روبه‌رو بوده و نوع تصمیم‌گیری در آن موارد که در هدایت و گمراهی آنان مؤثر است، ابراز کند. اگر قرار باشد دینی،

لیبرالیستی اقتصاد، غیراسلامی است و نمی‌توان آنها را اسلامی کرد. باید وارد اسلامیت مدل و سیستم شد. البته نقد او به هریک از دو سیستم، از نوع نقدهای مارکس نسبت به سرمایه‌داری نبود، بلکه نقد او بر مبانی حسی آنها می‌چرخید. تأمل سیدمنیرالدین در سیستم اقتصادی اسلام، منشأ تحولی در تفکر او و گسترش چنین تفکری به دیگر حوزه‌های معرفتی و اجتماعی شد؛ یعنی ما برای رسیدن به اقتصاد اسلامی، نیازمند طرح جامعی هستیم که در آن همه عرصه‌های برنامه‌ریزی اجتماعی به طور هماهنگ اتفاق بیفتد؛ یعنی طرح فراگیری که در آن، فرهنگ، سیاست و اقتصاد به عنوان شاکله اصلی جامعه، هماهنگ به سمت اسلامیت حرکت کند.

برخلاف جریان دوم که بیشتر به نقد و نوسازی نظریه‌های علوم انسانی می‌پرداخت و آثار زیادی نیز در این باره منتشر کرد، فرهنگستان علوم اسلامی از نظر کمیت گسترش چندانی نیافت و بیشتر گفت‌وگوهای محتوایی آنان به مباحث بنیادین فلسفی و روش‌شناختی که از نظر آنان ریشه جدایی تفکر اسلامی از تفکر غربی است، کشیده شد و ادعای اسلامی‌سازی علوم انسانی، گام به گام به اسلامی‌سازی همه رشته‌های علوم از دانش‌های تجربی تا فلسفه و منطق سرایت کرد. این جریان معتقد است با تأسیس فلسفه‌ای جدید به نام فلسفه‌شدن اسلامی، به روش‌های نظریه‌پردازی و مدل‌سازی در همه علوم دست یافته است. بیشتر آثار فرهنگستان علوم به ویژه سخنرانی‌ها و گفت‌وگوهای سیدمهدی میرباقری که پس از مرگ سیدمنیرالدین شیرازی مرجعیت فکری این جریان را بر عهده دارد، به صورت جزوه منتشر شده است. از آثار منتشرشده می‌توان به کتاب «رابطه منطقی دین و علوم کاربردی»، نوشته علیرضا پیروزمند

بازگشایی دانشگاه‌ها را داد و به ما توصیه کرد که کار خودمان را به فرجام برسانیم (همان).

دعای مهم ولی مهتم سیدمنیرالدین در شرایط پرتلاطم اوایل انقلاب، به درستی درک نمی‌شد و او بر خود فرض کرد تا با راه‌اندازی مکانی به تبیین ایده‌های خود بپردازد؛ بر این اساس، به عنوان اولین قدم، نخستین مجمع مقدماتی فرهنگستان را در قم برگزار کرد و آن را سرآغازی بر فعالیت دوره بیست‌ساله خود دانست. راه‌اندازی فرهنگستان، به معنای آن بود که او پروژه امام خمینی^ع را که فقیه عادل می‌تواند جریان امور را سامان دهد، کامل نمی‌دانست و با جلوگیری از استیفاء او، به سمت اسلامیت موضوع و روش رفت و با راه‌انداختن حرکتی نرم‌افزاری، مسیر دیگری برگزید. در واقع، او معتقد بود که صرف به قدرت رسیدن فقیه عادل، کفایت نمی‌کند؛ علاوه بر حاکمیت فقیه، باید روش‌ها و شیوه‌هایی که اعمال می‌شود، تهذیب شوند. از نظر وی علمی که پس از رنسانس تولید شده است، بر پیش‌فرض‌های حسی تکیه دارند و راندمان آنها راندمانی حسی است و انقلاب اسلامی نمی‌تواند در بستر این علوم به احراز حجیت نایل آید. البته سیدمنیرالدین در آغاز کار به اقتصاد روی آورد و دعوی کلی خود را به این حوزه کاهش داد. بی‌شک علاقه شخصی او به مباحث اقتصادی، در همان جزوه «جو تعادلی» پیش از انقلاب و نیز تصور رایج آن روز انقلاب که مهم‌ترین مسئله جمهوری اسلامی، بنای اقتصاد بر کلیت اسلام است، در این مسئله بی‌تأثیر نبود. البته تلقی بدوی از اسلامی‌شدن اقتصاد، همان عدم تعارض مدل برنامه محصولات اقتصادی با فقه بود که از نظر سیدمنیرالدین، برای اسلامی‌شدن اقتصاد کفایت نمی‌کرد. وی معتقد بود همه مدل‌های سوسیالیستی و

می‌گیرد (مرعشی، ۱۳۷۸، ص ۴۷). از نظر فرهنگستان، فقه سنتی فقط در قلمرو احکام فردی، جریان تعبد به وحی را قاعده‌مند می‌کند و توانایی بازآفرینی احکام مناسب با مهندسی کلان جامعه را ندارد. اقامه دین - و نه عمل به فقه - نیازمند گسترش فقه و تسری جریان تعبد به دین، حتی در حوزه مهندسی تکامل اجتماعی است که در ذیل فقه تعبدگرای سنتی به دست نمی‌آید.

شخصیت محوری این جریان - یعنی سیدمنیرالدین شیرازی - وقوع انقلاب اسلامی را بدون تعمق فرهنگی، پروژه‌ای ناتمام می‌دانست و آن را به معنای دگرگونی در معادلات علوم، تفسیر می‌کرد. از نظر ایشان، همه علوم در تئوری‌های غربی و ساختمان ذهنی کفار محصورند و طبق عادت، در همان فضا اما و اگر می‌کنند و بیش از نظر، دغدغه اجرا دارند. وضعیت جهانی دانش، فضایی به وجود آورده است که آنها تصور نمی‌کردند بتوان منطق جدیدی برای علوم تأسیس کرد که پیش‌فرض‌ها و روش محاسبه و در نهایت اعلام نتایج، بنایی حسی نداشته باشد. انقلاب اسلامی از منظر آنها در همان فضای حسی فرود آمده بود و نمی‌توانست گستاخی خود را تا عمق علوم پیش ببرد؛ بنابراین در ماجرای انقلاب فرهنگی و تعطیلی دانشگاه‌ها، روزی سیدمنیرالدین خدمت امام* رسید و گفت: «به عنوان مثال، پیش‌فرض‌های روان‌شناسی کنونی، حسی است و ایمان و علم را مادی محض و محصول ماده ذکر می‌کند. انگار که این مقولات را از قبیل سیب و پرتقال در نظر می‌گیرد که خواصش برآمده از خواص ماده است» (همان، ۲۷۷).

گرچه امام خمینی پذیرفت که حس در همه علوم جدید، اشراب شده است؛ ولی به دلیل واهمه از رهاشدن محافل دانشگاهی به دامن گروهک‌ها، دستور

۳. رهیافت سوم: بنیان‌گرایان و اسلامی‌سازی همه علوم

بنیان‌گرایی - و نه بنیادگرایی - عنوانی است که نگارنده بر رهیافت سوم نهاده است. این رهیافت که با بنیان‌های تمدن غرب به مخالفت می‌پردازد، خواستار بنیان‌گذاری تمدن جدیدی است که بر ولایت خداوند می‌چرخد. رهیافت مذکور که با محوریت سیدمنیرالدین حسینی شیرازی (۱۳۲۲-۱۳۷۹ شمسی) و با حمایت‌های معنوی آیت‌الله راستی کاشانی با تأسیس دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی به وجود آمد، از معدود جریان‌های فکری درون حوزه علمیه قم است که علاوه بر نفی کلیت مدرنیته، می‌کوشد بدیلی برای آن طراحی کند. مدرنیته از نظر فرهنگستان، همانند آفرینش شجره ممنوعه، وجود ابلیس و دیگر پدیده‌های شرّ، نوعی امتحان الهی است که بر مدار ولایت خداوند نمی‌چرخد و بزرگ‌ترین ارتداد عصر غیبت به حساب می‌آید. مدرنیته چون بر بنیان‌های حسی و غیرالهی سامان یافته است، همواره به اقامه کفر و الحاد می‌پردازد و جریان ابلیس در تاریخ را سرپرستی می‌کند. از آنجا که اقامه دین در ذیل مدرنیته امکان ندارد، باید از مدار آن خارج شد و با انحلالش در الگویی دیگر، به اقامه دین پرداخت. اقامه دین نیز نیازمند تدوین فلسفه‌ای جدید به نام فلسفه‌شدن اسلامی است که بنیان تولید علوم جدید اسلامی را پی‌ریزی می‌کند. فلسفه‌شدن اسلامی که چیزی غیر از فلسفه ملاصدرا و در تقابل کامل با فلسفه غربی قرار دارد، مهم‌ترین پروژه فکری فرهنگستان است تا از رهگذر آن به تولید علوم انسانی و تجربی بر مدار ولایت خداوند دست یابد. گرچه فرهنگستان به دلیل علاقه و اصرار بر احراز حجیت و استناد به دین، به سنت‌گرایان قم نزدیک می‌شود؛ ولی با متحجرخواندن آنان، از آنها فاصله

آن دسته از مقولات قابل دفاع و معتبر و شایان استفاده در فرهنگ خودی و جایگزین کردن و یا افزودن مبانی معرفتی، ارزشی و فرهنگی اسلامی به آن کاملاً امکان‌پذیر و معقول است (همان، ص ۸۱). البته در مواردی که میان محتوای دین با محتوای علم تعارضی رخ دهد، باید بر این نکته تأکید کرد که اگر واقعاً علم، حقیقتی را بازگو نماید که کاملاً مطابق با واقع باشد، به طور یقین با دین به تعارض نمی‌افتد؛ زیرا دین چیزی را که برخلاف حقیقت باشد، بر ما عرضه نمی‌کند. در غیر از این موارد باید در نسبت‌دادن مورد تعارض به دین یا علم، احتیاط کرد؛ به ویژه آنکه اغلب مطالب علمی و ظنی، بر احتمالات تأییدشده بنا شده‌اند؛ بنابراین کسی که به دین معتقد است، نمی‌تواند دین را در علوم انسانی - آنگاه که با محتویات دین مرتبط است - دخالت ندهد؛ به همین دلیل باید در قبال علوم انسانی جدید، بر اساسی دینی ایستاد و سپس به رد و یا نقد نظریات رقیب پرداخت. لازمه این کار نیز آن است که ابتدا باید نظریات غربی را آموخت و سپس به نقد آنها پرداخت.

چیزی که امروزه در همه آموزش‌های مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع و برخی نهادهای دیگر به اجرا درمی‌آید - آموزش و آشنایی با دانش‌هایی مانند علوم سیاسی و جامعه‌شناسی در این مؤسسات - به قصد فهم نظریه‌های سیاسی و تبعاً بهره‌مندی از ظرفیت و توانمندی آنها در سامان‌دهی مدنیت جدید نیست، بلکه به قصد رد یا پالایش آنها صورت می‌گیرد و بدین ترتیب به همه آموزش‌های آنان خصلتی ایدئولوژیک می‌بخشد.

تاریخی دچار قبض و بسط می‌شوند؛ ولی به‌کارگیری روشی سنتی که در نظام دانایی خاصی تولید شده است، می‌تواند ما را در اسلامی‌سازی دانش یاری رساند؛ بنابراین اگر علوم انسانی را در مقام تولید با فرضیات و نظریات بنیادین در فرهنگ اسلامی هماهنگ کنیم، چنین علمی را اسلامی کرده‌ایم؛ ولی آنچه اهمیت دارد آن است که این حادثه فقط در عرصه علوم انسانی رخ می‌دهد؛ چون مسائل مشترک در حوزه «علم و دین» و «علم و فرهنگ» بیشتر در قلمرو علوم انسانی قرار می‌گیرد. البته این مسئله به معنای بی‌تلفاتی و یا بی‌ارتباطی دین به عرصه علوم تجربی نیست. به‌طور یقین، دین به شکلی متفاوت‌تر از آنچه در عرصه علوم انسانی گفته شد، با علوم تجربی رابطه برقرار می‌کند. در اینجا نیز کاربرد علوم تجربی باید براساس مبانی و ارزش‌های انسانی و اسلامی صورت گیرد و اهدافی مخرب و سلطه‌جویانه به دنبال نداشته باشد. همچنین، در نوع انتقال این علوم که لوازم فرهنگی خاصی به دنبال دارند، باید دقت شود و ارزش‌های اسلامی در نظر گرفته شوند. در علوم انسانی این بازسازی می‌تواند از مرحله انتخاب مسئله در علم شروع شود و تا نظریه‌پردازی و تأسیس رشته جدید علمی و حتی ایجاد انقلابی علمی به پیش رود (همان، ص ۷۹).

از این رو، با توجه به حاکمیت مبانی معرفتی و ارزشی در جامعه، اسلامی‌کردن علوم نزد تهذیب‌گرایان، به معنای سازگاری این علوم با مبانی معرفتی و ارزشی است؛ در یک کلام به معنای شکل‌دهی ساختار علوم براساس معارف و ارزش‌های مورد پذیرش دین اسلام است. این مسئله هرگز به معنای بی‌توجهی و یا حتی کم‌توجهی به دستاوردهای بشری نیست، بلکه استفاده از آنها با کنارزدن عناصر پنهان و آشکار فرهنگی و ارزشی حاکم بر آن و گزینش

می‌افتد، از این امکان پیروی نمی‌کند (همان، ۱۳۷۸، ص ۶۹).

۲-۲. پیش‌فرض‌هایی درباره دین

مهم‌ترین پیش‌فرض تهذیب‌گرایان درباره دین، مسئله انتظار از دین است. از نظر این گروه؛ اولاً، انتظار ما از دین چیزی نیست که خود تعیین کنیم، بلکه خود دین نیز در این باره به ما خط می‌دهد؛ ثانیاً، قلمرو معارف دین، وسیع‌تر از حوزه فردی است و شامل ابعاد دیگر زندگی انسان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی می‌شود؛ ثالثاً، دین امری جامع، ماندگار، مستمر و ثابت است؛ رابعاً، زبان دین، زبانی واقع‌نماست، نه نمادین (همان، ص ۷۲).

وجود چنین پیش‌فرض‌هایی درباره علم و دین که معمولاً در ادبیات همه تهذیب‌گرایان بدان تصریح می‌شود، باعث می‌شود آنان از نوعی همپوشانی در قلمروهای مشترک میان علم و دین سخن بگویند. از نظر آنان رابطه علم و دین، رابطه عموم و خصوص من‌وجه است و آنچه در محدوده اسلامی شدن قرار می‌گیرد، همان بخش من‌وجه یا مشترک آنهاست که باید مورد توجه مسلمانان قرار گیرد؛ به عنوان مثال، مسائل و موضوعات فراوانی در علم سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی و روانشناسی وجود دارد که در دین نیز در قالب گزاره‌هایی درباره آنها سخن به میان رفته است که نشان می‌دهد دین نیز درباره مسائل مدنی و انسانی، نظری ویژه دارد و به طور قطع با پیش‌فرض‌های علوم انسانی در غرب متفاوت و گاهی متضاد می‌نماید. افزون بر این، به‌کارگیری روش اجتهادی در برخی علوم انسانی نیز راه دیگری برای اسلامی کردن علوم انسانی محسوب می‌شود. گرچه روش‌ها عرفی و عقلانی به نظر می‌آیند و برحسب شرایط

عقبه فلسفی خود را مدیون تلاش‌های علمی آیت‌الله مصباح یزدی می‌داند، تاکنون بر نقد و نوسازی نظریه‌های علوم انسانی، متمرکز شده، تلاش زیادی برای تبیین مبانی فلسفی و روش‌شناسی علوم انسانی به عمل آورده است، با این تفاوت که تهذیب‌گرایان از راه نقد نظریه‌های غرب در این رشته‌ها و افزودن تئوری‌های اسلامی بر آنها به دنبال نوسازی علوم انسانی اسلامی‌اند و اندیشمندان فرهنگستان علوم اسلامی، علوم انسانی موجود را از اساس، برخاسته از فلسفه مادی می‌دانند و به دنبال تأسیس دانش‌هایی کاملاً متفاوت با دانش‌های غربی‌اند. دعاوی تهذیب‌گرایان حوزه علمیه قم درباره اسلامی کردن دانش‌های انسانی بر پیش‌فرض‌های خاصی درباره علم و دین استوار است که مبانی آنان را در این باره توضیح می‌دهند:

۲-۱. پیش‌فرض‌هایی درباره علم

تهذیب‌گرایان برخلاف نگاه پوزیتیویست‌ها به علم که آن را امری کاملاً حسی و مجرد از فضای انعقاد و پرورش خود می‌دانند، دانش را نه امری محض و ناب، بلکه مسبوق به ارزش‌ها و نظریه‌ها می‌دانند؛ یعنی امکان تولید فرضیه، تئوری و نظریه محض وجود ندارد و واقعیت امر نیز نشانگر دخالت دیدگاه‌های فرهنگی، مبانی فکری و نظری در تئوری و نظریه‌های علوم انسانی است؛ بدین ترتیب اگر بپذیریم علوم همواره با توده‌ای از پیش‌فرض‌های ارزشی و فرهنگی مقرون‌اند، آنگاه راه را برای هر مکتب ارزشی از جمله اسلام در تأثیرگذاری بر دانش، هموار کرده‌ایم. گرچه امکان تحقق علم و معرفت محض وجود دارد؛ ولی آنچه در عرصه واقعیت اتفاق

چنین حکومت‌هایی تعامل می‌ورزد (صاحب جواهر، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ص ۱۹۱)، با این تفاوت که بیشتر آنان نظام سیاسی جمهوری اسلامی را مصداق حکومت شرعی دانسته، آن را مشمول دولت جائر نمی‌دانند. با این حال، چون از سیاست دوری می‌گزینند، تلاش می‌کنند بیش از آنکه با آن تعامل کنند، با آن به استناد این حدیث مروی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «و صانع المنافع بلسانک و اخلص تمام ودک للمؤمن»، مصانعه بورزند. مصانعه نوعی دادوستد با دولت است که به مؤمنان، نفعی بسیار و به دولت، نفعی حداقل می‌رسد.

۲. رهیافت دوم: تهذیب‌گرایان و نوسازی نظریه‌های علوم انسانی

تهذیب‌گرایی در علوم انسانی، نامی است که نگارنده بر نظر آیت‌الله مصباح یزدی و نیز شارحان فکری‌اش در مجلاتی مانند «حوزه و دانشگاه»، «معرفت» و «معرفت فلسفی» و نیز نهادهایی مثل پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (با مدیریت علیرضا اعرافی) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام نهاده است. این جریان که در حوزه علمیه قم جریانی رو به رشد است، معمولاً با دو طرز تفکر درباره تعامل با علوم جدید مخالف می‌ورزد: ۱. دیدگاه گروه اندکی از سنتی‌های حوزه که به گونه‌ای افراطی، هرگونه دستاورد علمی بشر را به دلیل تولید و نضج آنها در دیگر فرهنگ‌ها غیرقابل استفاده می‌دانند؛ ۲. گروهی که بدون تأمل در سازگاری علوم با ارزش‌ها و فرهنگ جامعه اسلامی، تمامیت آن علوم را می‌پذیرند. با این حال، تهذیب‌گرایان در کنار فرهنگستان علوم اسلامی با دو برنامه گوناگون؛ ولی با رویکردی مشترک که پی‌ریزی زیرساخت‌های علمی حکومت اسلامی است، اذهان بسیاری را متوجه خود کرده‌اند. این جریان که

قناعت می‌ورزند. سیاست در فقه گذشته، ماهیتی بسیط دارد و معمولاً در حاشیه مسائل اصلی فقه عمومی مطرح می‌شود و ممکن است مبانی آن در ابواب گوناگون فقه، نادیده انگاشته شود و یا دستخوش تغییر گردد.

گروه دوم، بسیاری از روحانیون سنتی‌اند که همانند گروه اول درباره دنیای جدید نمی‌اندیشند و بیشتر مانند سکولارهای مسلمان، میان علوم مربوط به هدایت انسان و علوم مربوط به معیشت آدمی، تفکیک می‌نهند. این گروه بهره‌مندی از علوم جدید را برای سامان‌دادن زندگی آدمی ضروری می‌دانند و در نهایت، اعتقادی به تولید علم دینی ندارند؛ با این تفاوت که اینان برخلاف سکولارهای مسلمان که تنها راه حل را پیوستن به جریان علم جهانی می‌دانند، به فقه و توانایی‌های آن نیز در سامان‌دهی بسیاری از امور مؤمنان در عصر جدید اعتقادی وافر دارند. کم‌توجهی به فلسفه اجتماعی و سیاسی اسلام، مقدم‌دانستن فعالیت‌های فرهنگی بر فعالیت‌های سیاسی و حساسیت زیاد به بدعت‌ها و تبلیغات سوء اعتقادی دشمنان اسلام، از جمله مهم‌ترین اصول اعتقادی این گروه از سنتی‌ها به حساب می‌آید. همچنین از نظر اینان، امامت شیعی با فرارسیدن عصر غیبت امام مهدی عج، همانند گذشته استمرار نمی‌یابد و ولایت اجتماعی دین در دوران غیبت به امور حسبیه محدود می‌شود؛ بنابراین سیاست از منظر این گروه همانند اخبارگرایان، نه به عنوان شاخه‌ای مستقل، بلکه گفت‌وگویی فرعی در کلیت فقه است که بیشتر بر مدار حاکمیت سلطان جائر می‌چرخد. جائر در ادبیات سیاسی فقه سنتی، دربرگیرنده سه‌گونه حکومت؛ یعنی جائر موافق (سلطان شیعی)، جائر مخالف (سلطان سنتی) و جائر کافر است و فقیه برحسب مبانی خاصی که درباره موقعیت شیعیان در عصر غیبت دارد، با

تشریح و تکوین بدون اجازه خداوند است.*

افزون بر این، تجدد در اساس نظری خود، تغییر و دگرگونی در سنن و آموزه‌های الهی است؛ علوم و فنون محصول آن نیز به طور همه‌جانبه در کار دستکاری در آفرینش و صنع متقن خداوند است. تجدد امری محدث است که بنا بر برخی روایات مانند «شراً لأمور محدثاتها»، بدترین امور دانسته شده است و در سنت و سیره معصومین علیهم‌السلام هیچ مقبولیتی ندارد. همچنین، متجددشدن یا دریافت تجدد و محصولات آن، همان تشبه به کفار است که در سنت اسلامی حتی تشبه به نوع و سبک سلام کردن اهل کتاب، حرام دانسته شده است.*

با این حال، این موضع که بیشتر در عرصه علوم تجربی خود را نشان می‌دهد، در بیشتر اوقات و بنا به ضروریات زندگی جدید، نادیده انگاشته می‌شود و عملاً مقاومت نظری آنان را درهم می‌شکند؛ به همین دلیل، آنان نیز به طور کم‌وبیش از مزایای تکنولوژی‌های مدرن استفاده می‌کنند و درجه مقاومت خویش را تا سر حد استفاده نکردن از وسایلی مانند تلویزیون، کاهش می‌دهند. روحانیون سنتی نیز درباره علوم انسانی و چالش‌هایی که فراروی دانش سنتی ما آفریده است، کم‌توجه‌اند و به همان گفت‌وگوهای استطرادی فقه قدیم درباره سیاست،

* سیدعبدالله جزایری با ذکر روایتی مبنی بر نهی از سوار بر گاو شدن و شخم زدن زمین با الاغ، به دلیل اینکه گاو برای شخم زدن و الاغ برای سوارشدن در قرآن توصیف شده است، می‌گوید: استفاده عکس از آنها، برخلاف حکمت الهی و مصداق تغییر خلق الله است.

* آیت الله مرحوم میرزا جواد تبریزی درباره دلیل حرمت تغییر جنسیت از مرد به زن و به عکس، می‌نویسد: چون این عمل از موارد تغییر در آفرینش خداوند است؟.

توصیه می‌کنند، مثل «الحکمة ضاله المؤمن فخذ الحکمه ولو من اهل النفاق» (نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۸)، به معنای حضور همیشگی علم نزد آنان نیست، بلکه گاهی چنین است؛ ولی به آنها متعلق نبوده و نزد آنان عاریه است.

در مساعدت این رویکرد، دلایل دیگری هم برای رد علوم جدید وجود دارد و آن اینکه اساساً تغییر در آفرینش، حرام است و باید از امور نوین که ریشه‌ای در تعالیم انبیا ندارد، پرهیز کرد؛ همان‌گونه که باید از تشبه به کفار پرهیز کرد و خود را در هلاکت نینداخت. به عقیده این گروه از روحانیون، سنت دارای اصالت، عمق، درخشندگی، حقیقت، ثبات و جاودانگی است و نقطه مقابل آن، بدعت (نوآوری) است که دارای بی‌ریشگی، شک، جهل و تباهی است و این از آن روست که منشأ سنت، وحی الهی است؛ ولی بدعت از رأی و هوای انسان بریده از وحی، ناشی شده است که هر روز رنگی نو می‌گیرد و پیوسته از جهلی به جهل دیگر روان می‌شود.

با این وصف می‌توان عمق تعارض اسلام را با تجدد و مبنای محوری آن یعنی سیر خطی پیشرفت و تکامل تاریخ که چیزی جز یک بدعت و نوآوری بزرگ در برابر همه مبانی، سنن، احکام الهی نیست و داعیه دگرگونی در نظام تشریح و تکوین خداوندی را دارد، دریافت. «فلیغیرن خلق الله» در سوره نساء، آیه ۱۱۸ و ۱۱۹ معنای عام و گسترده‌ای دارد و شامل هرگونه دگرگونی بدون نسبت با سنن الهی در هر مخلوقی می‌شود؛ از این رو، این آیه بیانگر حرمت دگرگونی در هر پدیده‌ای از پدیده‌های آفرینش اعم از

علوم جدید است و از منظر قرآن و روایات اسلامی فاقد مطلوبیت است؛ بنابراین نصوصی که به مطالعه آفرینش یا دعوت به فراگیری همه علوم دعوت می‌کنند، به علم معطوف به قدرت و تصرف در طبیعت معطوف نیستند. به همین دلیل، آیاتی که درباره طبیعت آمده، ناظر به مطالعه نشانه‌ای برای عبرت است و آیاتی که هم درباره تسخیر طبیعت آمده، نه ناظر به علوم جدید، بلکه به معنای استفاده‌ای ابزاری و عاری از اسراف از طبیعت است. حتی سنتی‌ها برخلاف فهم متعارف، روایت معروف «اطلبوا العلم ولو بالحصین» را بر علمی که باعث خشیت و خضوع در برابر خداوند می‌شود، حمل می‌کنند و کلمه «چین» در روایت را بیانگر اهمیت اهتمام اسلام به علم مطلوب می‌انگارند (همان، ص ۱۱۹). همچنین هنگامی که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اطلبوا العلم ولو بخوض اللجج»؛ دانش بجوید، ولو با فرورفتن در اعماق دریاها» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۷۵، ص ۲۷۷)، بیانگر اهمیت علم مطلوب است، نه آنکه فی‌المثل به علم غواصی نظر داشته باشد. در واقع مقصود از «علم» در این‌گونه روایات، همان چیزی است که امام صادق علیه السلام فرمود: «به خدا سوگند اگر حُسن بصری به چپ و راست عالم برود، علم را جز در خانه اهل بیت نخواهد یافت» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۱). امام باقر علیه السلام نیز در جای دیگر اضافه کرد: «هر دانش که از خانه ما صادر نشده باشد، باطل است» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۷۵).

روایات مذکور و ده‌ها روایت دیگر، با صراحت، تنها منبع و مأخذ مشروع علم واقعی را خاندان وحی و اهل بیت علیهم السلام می‌دانند و مؤمنان مجاز نیستند برای کسب دانش، در خانه هرکس بروند و به هر جا سرک بکشند. البته روایاتی که به دریافت حکمت از هرکس حتی فرد منافق و گمراه

انبیای پیشین، به مردم عهد ظهور اسلام منتقل شده بود و نیازی به آموزش مجدد آن نبود. رسول گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام آموزه‌های مهمی را جز درباره دانش طب که به دلیل اهمیت ویژه آن و احتمالاً برخی از دخل و تصرفات غلطی که در آن صورت گرفته بود، ارائه کردند که ذیل عناوینی مانند طب النبوی، طب الصادق و طب الرضا در منابع روایی موجود است (نصیری، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

«آموختن کامل» به معنای آموختن همه علوم نیست، بلکه هر علمی که در هدایت و تعالی انسان دخالتی داشته باشد، به صورت امر ضروری از سوی شارع مقدس القا شده است؛ از این رو، هر دانشی که نقشی در هدایت انسان نداشته باشد، از عرصه امور توفیقه^{*} خارج و فارغ از مدار سعادت او می‌چرخد و این همان چیزی است که در تمدن جدید رخ داده است. دلیل توفیقی بودن علوم معاش از نظر آنان این است که اساساً قوای ادراکی انسان‌ها ناتوان از آن است که مستقل از وحی و تعالیم انبیا، به کشف و استنباط علوم و اختراع سازوکارهای زندگی نایل شود. دانشی که انسان‌ها می‌توانند به طور مستقل بدان نائل شوند، معمولاً بیش از معلومات آشکار حسی و عقلی نیست. اگر انبیا هدایت معیشتی انسان‌ها و تعلیم علوم و فنون را عهده‌دار نمی‌شدند، به طور قطع انسان‌ها نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند و اساساً جوامع انسانی شکل نمی‌گرفت، در حالی که «میل به استیلاء و تسلط بر طبیعت» نقطه عزیمت

* امور توفیقه یعنی اموری که لازم است از قبل شارع القا شود (کاظم خراسانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۹۴).

واگذار نکرده است، در عرصه معاش و حیات مادی‌اش نیز چنین بوده، آن را به وسیله رسولان خود از جزئی‌ترین و ساده‌ترین امور معیشتی تا پیچیده‌ترین آنها به انسان‌ها آموخته است.

عیاشی از *ابوالعباس* روایت کرده است:

از امام صادق علیه السلام درباره آیه "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" پرسیدم که خداوند چه چیزی را به آدم آموخت؟ حضرت فرمود: زمین‌ها، کوه‌ها، دره‌ها و صحراها؛ پس حضرت به زیراندازی که روی آن نشسته بود، نگاه کرد و فرمود: این زیرانداز هم از چیزهایی است که خداوند به آدم آموخت (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۲۰).

افزون بر این: ۱. خداوند به روشنی در آیه «الذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ»، پیدایش خط را به تعلیم خود به آدم نسبت می‌دهد؛ ۲. طبق آیه مبارکه «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ» خداوند همراه با آدم، سندان، پتک و انبر را از آسمان فرود آورد؛ ۳. طبق آیه «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا»، جبرئیل پنبه آورد، به آدم نساجی و به حوا خیاطی را آموخت تا برای خویش لباس فراهم کنند. آنچه در اینجا اهمیت دارد آنکه خداوند و انبیای الهی، علوم و فنون معاش را به طور اکمل و اتم برای ساخت یک تمدن متعال به انسان‌ها آموختند. اطلاق واژه «عَلَّمَ»، ظهور در آموختن کامل دارد و بر آموختن هسته‌های اولیه یا بخش‌هایی از آن دلالت ندارد.

پاسخ به این پرسش که چرا رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام به آموزش علوم و فنون معاش همچون کشاورزی، دامپروری، خیاطی، آهنگری و... پرداختند، آن است که این علوم سینه به سینه و بلکه دفتر به دفتر از تمدن‌های

در ذیل فقط به دو گروه عمده آنها اشاره می‌شود:

گروه اول، گروه کوچکی است که از آنها می‌توان به اخبارگرایان یاد کرد. اخبارگرایی - و نه اخباری - عنوانی عام است که هم شامل روحانیون اخباری می‌شود و هم شامل روحانیونی که در نظر، اصولی و در عمل، حدیث‌گرا و اخباری به حساب می‌آیند. از نظر اخبارگرایان، هر چیزی که آدمیان تا روز قیامت به آنها نیاز دارند، نزد اهل بیت علیهم‌السلام مخزون و مکتوب است و هیچ راهی جز مراجعه عموم مردم به اخبار و سماع از معصومان علیهم‌السلام وجود ندارد؛ یعنی اداره زندگی بر ارتکازات عقل و هر چیزی که بر مدار سنت نچرخد، نشانه عقب‌ماندگی و کوفتن درب این و آن است (موسوی دهرسخی، ۱۳۸۱، ص ۳). گذشته از آثار پراکنده‌ای که از اخبارگرایان قم؛ مانند: «سیاتی زمان علی‌الناس»، «النساء فی الاسلام» (همو، ۱۴۱۲، ص ۷۲) نوشته آیت‌الله سید محمود دهرسخی و «رسائل شش‌گانه» اثر محمدتقی صدیقین اصفهانی وجود دارد، کتاب «اسلام و تجدد» نوشته مهدی نصیری، اثر خوبی در معرفی عقاید این گروه اندک و رو به حاشیه در قم است. این اثر که بر همان منقولات مورد استناد مکرر اخبارگرایان تکیه می‌زند، می‌کوشد روایتی جامع از عقاید آنان ارائه دهد. مهم‌ترین آموزه دین‌شناسانه آنان در مواجهه با علوم جدید، توقیفی بودن علوم است؛ بدین معنا که خداوند همه علوم و فنون مادی و معنوی را به آدم علیه‌السلام تعلیم داده، تمدنی مناسب برای عبودیت انسان آفریده است؛ بنابراین آنچه تمدن‌ساز بوده است، تعلیم انبیا و القای همه علوم و فنون از سوی آنان است، نه تجربه شخصی انسان‌ها. براساس آیات و روایات فراوان، همان‌گونه که خداوند در امور دینی و اخروی با واسطه انبیا، آموزگار و راهبر انسان است و او را به تدبیر و تجربه شخصی‌اش

آنجا که نص در نظام دانایی حوزه، خصلتی هرمنوتیک دارد، جایی برای ظهور تفکری که فقط بر مدار تجدد بچرخد، نمی‌گذارد و یا به آن فرصتی برای یارگیری از میان حوزویان نمی‌دهد. افزون بر اینکه تفکری که در آن، نص اسلامی کانون اندیشه نباشد، خصلتی حوزوی ندارد و ناخواسته از حوزه فاصله می‌گیرد؛ بنابراین در حوزه، نص، محورگفت‌وگوهاست و اندیشه‌های دیگر به عنوان متغیری وابسته ارزیابی می‌شوند. مجموعه رویکردهایی را که در حوزه علمیه قم درباره علوم جدید وجود دارد، می‌توان در قالب پنج جریان فکری، مورد مطالعه قرار داد:

۱. رهیافت اول: سنتی‌ها و علوم جدید

قدیمی‌ترین رویکرد به علوم جدید در حوزه‌های علمیه، به روحانیون سنتی تعلق دارد که هنوز نیز اقتداری نسبی در حوزه دارند. سنتی‌های حوزه، به گروهی از روحانیون اشاره دارد که از نظر فرهنگی، نگاهی سنتی به مسائل دارند و مقولات بزرگ زندگی را برحسب مفاهیم گذشته، تجزیه و تحلیل می‌کنند. این گروه از روحانیون که معمولاً شناخت دقیقی از تحولات عصر مدرن ندارند و بیشتر بر حفظ میراث گذشته و جلوگیری از تحول در آن تأکید می‌ورزند، معمولاً تفکرات اجتماعی و سیاسی خود را ضمن آرای فقهی خویش به اشارت بازمی‌گویند یا در موضع‌گیری‌ها و عملکردهای خویش بازمی‌نمایانند؛ روحانیون سنتی که از درون به طیف‌های متنوعی تقسیم می‌شوند و در قبال علوم جدید، دیدگاه یکسانی ندارند. از آنجا که پرداختن به تنوعات داخلی سنتی‌ها از حوصله این نوشتار خارج است،

انقلاب اسلامی با تکیه بر همین نظریه‌های کلی به پیروزی رسیده بود؛ ولی به عینیت‌رسیدن همان دعاوی، نیازمند تولیدات جدیدی بود که معمولاً روحانیت باید آنها را برآورده می‌ساخت. از توجیه الزام سیاسی (مشروعیت) گرفته تا فرآیند تصمیم‌سازی در حکومت اسلامی، همه نیازمند تنقیح مبانی و نظریه‌پردازی دینی بودند تا در هماوردی با دانش سیاسی سکولار، توجیهی برای نظام تازه تأسیس دست و پا کنند و این چیزی بود که روحانیت مجبور بود براساس رابطه‌ای که با وحی اسلامی داشت، بر عهده گیرد. این دغدغه به تدریج در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، باعث ظهور گرایش‌ها و رویکردهای متنوعی درباره اسلامی‌سازی معرفت یا تولیداتی دینی در عرصه علوم انسانی، در حوزه علمیه قم شد. اگرچه برخی از این تولیدات فکری، برخاسته از ملاحظات قدرت سیاسی به حساب می‌آمد؛ ولی گفت‌وگوهای روحانیت درباره امور سیاسی - فراتر از ملاحظات قدرت - جنبه‌های انتقادآمیز یا عمومی‌تری به خود گرفت و باعث ظهور یا تقویت شاخه‌هایی از دانش سیاسی در حوزه‌های علمیه شد. به جز اندکی از روحانیون سنتی که از دیرباز تعلیم علوم جدید را به دلیل غربی‌بودن، غیرمجاز شمرده، بر آموزش‌های سنتی به ویژه فقه و اصول اصرار می‌ورزیدند، بسیاری از روحانیون به منظور تأمین نیازهای معرفتی نظام سیاسی برآمده از انقلاب، به طرح دیدگاه‌های متنوعی درباره لزوم تحول در ساحت علوم انسانی و اسلامی پرداختند و در این جهت نیز گام‌های مهمی برداشتند. رویکرد سنتی، تهذیب‌گرا، بنیان‌گرا، مجددگرا و نوگرا، پنج رهیافت مهم در باب تعامل یا تهافت علوم قدیم و جدید هستند که گفت‌وگوی دامنه‌داری را در فضای علمی حوزه علمیه قم، راهبری می‌کنند. از

مقدمه

از زاویه مذهب به زندگی نگریستن، مهم‌ترین ویژگی نظام دانایی روحانیت است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ابعاد گسترده‌تری یافته است. در سال‌های پیش از انقلاب، روحانیت عمدتاً به زندگی فردی و عبادی مؤمنان اولویت می‌داد و کمتر بر وحیانی‌کردن امور نوعیه آنان تأکید می‌ورزید؛ ولی وقوع انقلابی کاملاً مذهبی در ایران، آنان را مجبور می‌ساخت تا علاوه بر جنبه‌های فردی مؤمنان، عرصه‌های عمومی زندگی را نیز بر مدار نصوص اسلامی بازتفسیر کنند و روایتی متناسب با شرایط جدید، از اسلام ارائه دهند و بدین شکل زیرساخت‌های علمی نظام جمهوری اسلامی را برآورده سازند. جمهوری اسلامی نیز به دلیل نوپابودن، از فقدان دانشی دینی که او را در همه عرصه‌های گوناگون زندگی حمایت نظری کند، رنج می‌برد و بیشتر از ذخایر پیشین برخی از روحانیون نواندیش بهره می‌برد. ذخایری که اغلب تولیدات فکری‌اش آنچنان کلی و مجمل بود که بیشتر به درد شرایط پیش از انقلاب می‌خورد. تقریباً از دهه بیست شمسی به این سو، روحانیت همواره ادعا کرده بود که در اسلام، راه حل همه مشکلات وجود دارد؛ ولی ادبیاتی که بر این ادعای بزرگ صحنه نهاد و تئوری روشنی که تا حدودی از آن حمایت ورزد، وجود نداشت. تنها نظریه‌هایی که در حد فاصل نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی توانسته بود از این ادعا حمایتی نظری کنند، نظریه «ولایت فقیه»/امام خمینی^ع و تحلیل‌های اجتماعی متفکرانی مانند علامه طباطبایی و مرتضی مطهری از اسلام بود که آن هم در برخی از ابعادش، غیرشفاف به نظر می‌رسید. گرچه

روحانیت و اسلامی سازی معرفت

تاریخ دریافت: ۸۸۹/۱۱

تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۱

عبدالوهاب فراتی *

چکیده

از زاویه مذهب به زندگی نگرستن، مهم‌ترین ویژگی نظام دانایی روحانیت است. روحانیت به حسب رابطه‌ای که با وحی اسلامی دارد، همواره می‌کوشد معرفت و زندگی مؤمنان را براساس نشانه‌های نص اسلامی، بازتفسیر کند. این دغدغه که در سال‌های پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی تعمیق و بسط بیشتری یافته، آنان را در اسلامی سازی همه عرصه‌های زندگی مصمم‌تر از گذشته ساخته است. از جمله موضوعاتی که همواره روحانیت در سامان زندگی جدید بر بازسازی آن بر محور دیانت، حساسیت نشان داده، مسئله علم و معرفت است که موضوع آن در پنج رویکرد عمده مورد مطالعه قرار گرفته است: «رویکرد سنتی»، «رویکرد تهذیبی»، «رویکرد بنیان‌گرایانه»، «رویکرد مجدد‌گرایی» و «رویکرد نواندیشی دینی».

واژگان کلیدی: علم، علوم توفیقی، رویکرد تهذیبی، رویکرد بنیانی، رویکرد مجدد، رویکرد نواندیشی.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۲. فروند، ژولین؛ نظریه‌های مربوط به علوم انسانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۳. کردان، علی محمد؛ سیر آراء تربیتی در غرب تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۱.
۱۴. کورنر، اشتفان؛ فلسفه کانت؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه؛ ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۸.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آریان پور، منوچهر؛ فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی؛ ج ۴، تهران: جهان رایانه، ۱۳۷۷.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۴. خسروپناه، عبدالحسین، حسن پناهی؛ نظام معرفت‌شناسی صدرایی؛ تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۵. سبحانی، جعفر؛ شناخت در فلسفه اسلامی؛ تهران: برهان، ۱۳۷۵.
۶. سبحانی، جعفر؛ منشور جاوید؛ ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
۷. سبحانی، جعفر؛ نظریه‌المعرفه؛ قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۱.
۸. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ تهران: صراط، ۱۳۷۳.
۹. سلیمی، علی و محمد داوری؛ جامعه‌شناسی کجروی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
۱۰. صدر، سید محمدباقر، فلسفتنا؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.
۱۱. فرجاد، محمد؛ آسیب‌شناسی و کجرویهای اجتماعی تهران: قوه قضاییه، مرکز مطبوعات و انتشارات، ۱۳۸۳.

نتیجه

نظریه‌های علوم انسانی معاصر در حوزه‌های جامعه‌شناسی، روانشناسی، اقتصاد، حقوق، علوم تربیتی و... بر مبنای نسبی‌گرایی معرفتی مبتنی است و نسبت معرفتی به دلیل نفی معیارشناخت و نفی معیار تشخیص شناخت حقیقی و غیرحقیقی نمی‌تواند به کشف معرفت انسانی دست یابد. اگر بخواهیم معرفت صادق و حقیقی در حوزه علوم انسانی داشته باشیم، باید با مبنای رئالیسم معرفتی و با وجود معیارشناخت به شناخت انسان شایسته، بایسته و تحقق‌یافته پردازیم. رئالیسم معرفتی معتقد است: «واقعیت هست»، «واقعیت قابل شناخت است» و «واقعیت قابل شناساندن است». بدیهیات اولیه و ثانویه در کشف حقیقت، نقش مؤثری دارد. (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹)

نظریه نسبیت هرچند نوعی از مذهب شک است؛ ولی مذهب شک، مطلق نیست؛ زیرا صاحبان این نظریه قائل نیستند که ما هیچ چیزی را به یقین نمی‌توانیم بشناسیم، بلکه معتقدند از ظواهری که از جهان می‌شناسیم، می‌توانیم علمی بسازیم که اجزای آن هرچه بهتر با هم ربط و نظم داشته باشند (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۸۴-۸۷).

پاسخ نظریه فولکیه این است که: بحث ما در این نیست که آیا حالت یقین به انسان دست می‌دهد یا خیر که گفته شود صاحبان این نظریه می‌گویند دارای یقین و جزم هستیم، بلکه بحث در این است که آیا پس از پیدایش حالت یقین، می‌توان گفت جهان خارج همان‌گونه که در خارج است، برای ما منعکس است؟ طبق نظریه نسبیت باید گفت: خیر؛ زیرا هر ادراک - حتی اینکه ارسطو شاگرد افلاطون است - تابع دستگاه ادراکی ماست و این ادراک فقط برای کسانی معتبر است که ساختمان ادراکی آنان مانند ساختمان ادراکی ما ساخته شده باشد، وگرنه ممکن است حقیقت را به گونه‌ای دیگر بفهمند. این نوع قضاوت درباره ارزش معلومات، از نظر نتیجه با قضاوت شکاکان تفاوتی ندارد.

اشکال دوم: اینکه این نظریه نه تنها اصول عقلی و منطقی را متزلزل می‌سازد، بلکه خود مکتب را نیز نابود می‌کند؛ زیرا اصل مکتب که می‌گوید «همه استدلال‌ها و تفکرات عقلی به ساختمان فکری انسان‌ها بستگی دارد»، خود نمی‌تواند به طور مطلق صحیح باشد؛ بنابراین خود این فکر از نظر صدق و انطباق با واقع، نسبی است؛ پس لازمه نسبیت‌انگاری تمام افکار این است که اطلاق خود این عقیده به دست خودش از میان برود؛ این بدین معناست که برخی از قضایای مطلقه وجود دارد (همان، ص ۸۸).

شکاکان یونان باستان و در عصر جدید در سخنان دکارت می‌توان یافت، به طوری که دکارت در این باره می‌گوید: «مناسبت و مشابهت میان احساس (صورت ذهنی) و امر خارجی که آن را برمی‌انگیزد، بیش از مناسبت و مشابهت میان لفظ و معنای آن نیست. تصورات حسی ما از عالم خارج با تمام صداها و رنگ‌های آن فقط برای ما معتبر است و علایمی است پُرارزش برای راهنمایی ما در این جهان؛ لکن به هیچ وجه برای ما معرفتی که دارای قدر و اعتبار مطلق باشد، تحصیل نمی‌کند» (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۸۴).

حق مطلب اینکه تأثیر عوامل پیش‌گفته بر برخی معرفت‌ها غیرقابل انکار است؛ ولی کلیت این تأثیرگذاری، گرفتار مشکلات ذیل است:

اشکال اول: اصحاب این نظریه هرچند شعار حقیقت و جزم‌گرایی سر می‌دهند؛ ولی با این استدلال خود را به شک‌گرایی و سوفسطایی الحاق می‌کنند؛ زیرا با این مسئله مواجه‌اند که وقتی صور ذهنیه و قضایای برهانی فقط رموزی هستند که هیچ حکایتی از واقع ندارند، از کجا صحت قوانین علمی و طبیعی را می‌توان کشف کرد؟ (سبحانی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۴) و علاوه بر این، نسبت در قضایای تصدیقیه، فسادش از نسبت در تصورات، بیشتر خواهد بود؛ زیرا لازمه نسبت در تصدیقات این است که قضایای قطعی‌ای مانند: امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو و اصل علیت که از امتهات قضایای قطعیه است، از اطلاق بیافتند و اگر انسان چنین پایگاه محکم و راسخی را در قلمرو معرفتش از دست بدهد، دیگر هیچ مجالی برای شناخت باقی نمی‌ماند.

پل فولکیه به اشکال مذکور توجه داشته، خواسته است به گونه‌ای خلاصی یابد؛ بنابراین می‌گوید:

۶. عوامل گرایش به نسبی‌انگاری معرفتی

نسبی‌گرایان دو عامل اساسی را در نسبییت شناخت، مطرح می‌کنند:

۱-۶. عامل اول: ظروف زمانی و مکانی

برخی معتقدند زمان و مکان در تبلور و حصول صور اشیاء، به صورت‌های گوناگون در ذهن تأثیر می‌گذارد، به گونه‌ای که شیء واحد در ظرف خاصی زیبا و همان شیء در ظرف دیگر، زشت متجلی می‌شود و این محقق نمی‌شود مگر آنکه ظروف در چگونگی ادراک انسان تأثیر می‌گذارد و چون زمان و مکان پدیده‌ای متغیر و مختلف‌اند، ادراک حاصل از آن نیز گوناگون خواهد بود.

۲-۶. عامل دوم: جهاز عصبی

چنین مطرح می‌کنند که سیستم عصبی انسان نقش عظیمی را در حصول صور علمیه در قالب‌های گوناگون ایفا می‌کند؛ مثلاً اشیای خارج در ذهن انسان با رنگ‌های گوناگون تجلی می‌کند. چه بسا فردی یک شیء را در حالت‌های گوناگون به رنگ‌های گوناگون ببیند و یا برخی حیوانات از میان رنگ‌ها فقط دو رنگ را تشخیص می‌دهند و این بدان معناست که جهاز عصبی انسان در نقش‌بندی صورت‌های ذهنی مؤثر است؛ بنابراین جمیع مسائل و حقایقی که برای انسان حاصل می‌شود، چه در مجال تصور و چه در تصدیق، هیچ‌یک مطلق نیستند، بلکه این مجموع، ممزوجی است از تأثیر اوضاع زمانی و مکانی و دستگاه عصبی که نه معادل خارجی است و نه معادل ذهن. این تفکر پس از دکارت، رواج گسترده‌ای داشته است و ریشه سخنان طرفداران آن را در کلمات

حرکت‌های تدریجی باشند و هرگز نباید اندیشه جدیدی پیدا شود که هیچ تناسبی با پیش‌فرض‌های گذشته نداشته باشد، در حالی که اندیشمندانی وجود دارند که با اندیشه‌های جدید خود به هدم و نابودی همه پیش‌فرض‌های قبلی منجر می‌شوند.

۷. هرگز هیچ منظومه‌ای را نمی‌توان یافت که همه عناصر آن از هویتی نسبی برخوردار باشند، بلکه در میان هر مجموعه، عنصر یا عناصری هستند که از وجود مطلق برخوردارند؛ زیرا هر نسبت که بخواهد تحقق یابد، یا نسبت اشراقی است که در بود خود نیازمند به یک حقیقت مطلق است و یا نسبی است که بر دو ماهیت غیرنسبی متکی است؛ بدین ترتیب معرفت بشری نیز آنگاه که مجموعه‌ای مرتبط و منسجم باشد، چنان نیست که همه عناصر آن در نسبت با عناصر دیگر تفسیر و تفهیم شوند، بلکه این معرفت اگر معرفت شهودی باشد، دریافت‌های مربوط به آن در پرتو یک حقیقت مطلق، معنا بلکه ثبات، دوام و قرار می‌یابد و اگر معرفت حصولی باشد، به طور یقین در درون آن مجموعه مفاهیم و معقولاتی هست که فهم نفسی داشته، مستقلاً ادراک می‌شوند و مفاهیم نسبی آن نیز در پرتو ربطی که با معانی نفسی دارند، از ثبات و قرار برخوردار می‌شوند.

۸. دلیل دیگر بر بطلان ادعای ترابط همه علوم، نیافتن ارتباط میان برخی علوم است؛ یعنی پس از بررسی و مقایسه بسیاری از معارف درمی‌یابیم که بود و یا نبود برخی از آنها نسبت به بعضی دیگر، بی‌تأثیر است (ر.ک: همان، ص ۳۰۸-۲۷۰).

هیچ حکمی از احکام شریعت فهمیده می‌شود.

۲. نسبی بودن فهم بشر، همه قضایایی را که بنیان اندیشه‌های مدعیان نسبیت را مانند پذیرش اصل واقعیت خارجی شکل می‌دهد، در معرض زلزله و شک قرار می‌دهد؛ زیرا این قضایا نیز در شرایط متناسب شکل گرفته، احتمال دگرگونی و تغییر در آنها می‌رود؛ بنابراین طرفداران نسبیت در فهم، به رغم اصراری که می‌ورزند، گریزی از نسبی دانستن حقیقت ندارند.

۳. نسبیت در فهم، اثبات اصل واقعیت را نیز متزلزل می‌کند و قائلان به آن را به پرتگاه سفسطه می‌اندازد و حتی وجود گوینده و شنونده، وجود بحث و استدلال، وجود شک و شک را نیز از این دام خارج نمی‌سازد و این امری واضح‌الاطلاق است.

۴. حکایت و کاشفیت از خصایص ذاتی علم است و در غیر این صورت، جهل است، نه علم. به عبارت دیگر، علم هرگز نسبت‌بردار یا زمان‌بردار نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت علم به یک واقعیت خاص، نسبت به یک شرایط و در یک زمان، به یک گونه است و در شرایط و زمانی دیگر، به گونه دیگری است، مگر اینکه آن واقعیت دارای ابعاد و مراتب گوناگونی باشد و هر علمی به یک مرتبه خاص واقعی دلالت داشته باشد و یا اینکه علمی به جهل تبدیل شود.

۵. همه دلایل فلسفی بر تجربی و غیرمادی بودن علم بر ثبات و نسبی نبودن علم دلالت دارند؛ زیرا مجردات از حرکت و تدریج منزّه بوده، ثابت و دائمی‌اند، گرچه رابطه نفس با معرفت قبلی دگرگونی می‌یابد.

۶. اگر همه معارف بشری مهمان پیش‌فرض‌های قبلی‌اند، در این صورت هر اندیشه نوین باید با اندیشه‌های گذشته متناسب شود و حرکت‌های علمی باید

تبدیل و تغییر قرار می‌دهند. فهم مطلق هر واقعیت خارجی فقط زمانی میسر است که همه اسرار جهان آشکار شده باشند؛ از این رو، تا زمانی که جمیع مجهولات برطرف نشده است، به هیچ‌یک از علوم به طور مطلق نمی‌توان اعتماد کرد، بلکه همیشه باید با احتمال پیدایش دانش‌های نوین، در انتظار دگرگونی و تغییر علوم پیشین بود.

بیان چهارم: تلفیقی از بیان دوم و سوم است؛ بدین معنا که معلومات پیشین و دانش‌های پسین را مانع از دریافت مستقیم حقیقت و واقعیت می‌داند. براساس مبنای این گروه، معرفت، فاقد هویت فردی است، بلکه یک حقیقت و واقعیت جمعی است؛ یعنی مفاهیم جزئی در یک ارتباط جمعی با مفاهیم دیگر، معنای خود را بازمی‌یابند. این پیوند و انسجام ارگانیک، هر تغییری را که در مجموعه معرفت بشری پیش می‌آید، به جمیع عناصر آن منتقل می‌سازد. آنچه تغییر می‌یابد، ساخت و سازمان این منظومه موقتی است. بر این اساس، دریافت ساده و عریان حقیقت و واقعیت خارجی، پنداری خام و باوری ساده‌لوحانه است. وجه مشترک نظرات چهارگانه مذکور، قبول نسبییت فهم و شناخت بشری است (همان، ص ۲۷۰-۲۷۶).

استاد جوادی آملی پس از بیان چهارگانه نسبی‌گرایی به تحلیل، نقد و داوری پرداخته است و هیچ‌یک از مدل‌های نسبییت شناخت را نمی‌پذیرد. چکیده برخی از نقدهای ایشان به شرح ذیل است:

۱. طرفدار نسبی بودن فهم بشر هرگز نمی‌تواند به ارائه و حکایت قضیه‌ای از قضایای علمی خود، نسبت به حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد کند. از این دیدگاه، نه هیچ سرّی از اسرار طبیعت آن گونه که هست آشکار می‌شود و نه

مبنا به نسبیت حقیقت نیز حکم داده‌اند، از آن روست که آنها حقیقت را چیزی جز شناخت هرکس ندانسته‌اند و بدین جهت، شناخت نسبی را نسبیت در حقیقت نیز خوانده‌اند.

بیان دوم: این بیان به مادی و یا غیرمادی بودن اندیشه توجهی ندارد و نسبیت را در چهارچوب کنش‌های مادی مغز تحلیل نمی‌کند، بلکه بر این باور است که اندیشه بشری چیزی جز بسط و گسترش فرضیه‌های گذشته نیست؛ بدین معنا که هر دریافت علمی جدید، قبل از آنکه در ظرف فهم درآید، در قالب پیش‌فرض‌های گذشته شکل و سازمان می‌یابد، بلکه ظرف فهم، چیزی جز ظرف بازسازی یافته‌های جدید نیست؛ پس یافته‌های علمی هرگز متن حقیقت خارجی نیستند و به عبارت دیگر، هرگز حقیقت خارجی آن‌چنان‌که هست و بدون آنکه در پوشش و لباس ذهنیت سابق افراد درآید، عریان به حضور ذهن نمی‌رسد. علم هرکس نتیجه ترکیب دوگانه‌ای است که میان داشته‌های درونی و داده‌های بیرونی واقع می‌شود؛ بنابراین شناخت هرکس نسبت به حقایق خارجی با پیش‌فرض‌های او متناسب است، در نتیجه اشیاء خارجی آن‌چنان‌که در نزد خود هستند، هرگز به ذهن آدمی نمی‌آیند، بلکه همواره به صورت نسبی پس از ترکیب با قالب‌های ذهنی، نزد ما حاضر می‌شوند. در این نظر، با تأکید بر برخی انگیزه‌های اجتماعی و یا روانی که زمینه بسط و توسعه نظرهای متناسب علمی را فراهم می‌آورند، تعقیب می‌شود.

بیان سوم: علوم گذشته بشری همواره با دریافت دانش‌های جدید در معرض دگرگونی قرار می‌گیرند؛ بنابراین شناخت هرکس متناسب با مجهولات فراوانی است که در پیش دارد؛ زیرا تبیین هر مجهول، دانش‌های پیشین را در معرض

ولی نتیجه‌ای جز پیوند برخی از علوم - نه همه آنها - در برخی از مسائل - نه همه آنها - و در بعضی از حالات - نه در همه حالات - نخواهد داد.

۵. نسبت علوم بشری: اگرچه واقعیت‌های مطلق و ثابت در جهان خارج وجود دارند؛ ولی در دایره علم بشر قرار نمی‌گیرند، مگر به طور نسبی؛ زیرا اندیشه، چیزی جز حاصل تأثیر و تأثر عین و ذهن نبوده و نیست و هر پدیده خارجی که از راه حواس به مجاری ادراکی راه می‌یابد، در سلسله اعصاب اثر می‌گذارد و طبیعتاً دستگاه عصبی نیز بر آن اثر خواهد گذاشت. مجموع تأثیر و تأثر متقابل این دو، علم نامیده می‌شود. طبیعتاً هیچ‌کس به واقع آن‌گونه که هست، دسترسی ندارد، مگر به نسبت دستگاه عصبی خاص خود. نسبت بدین معنا از مباحث علوم درجه اول است که بخشی از آن را شناخت‌شناسی و جزئی از آن را هستی‌شناسی علم به عهده دارد... با چنین مبنایی به هیچ مطلبی خواه از طبیعت و خواه از ماوراء طبیعت نمی‌توان یقین یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۷-۶۲).

ایشان چهار بیان دیگر برای نسبت معرفت را تبیین و تحلیل می‌کنند:

بیان اول: انسان موجودی مادی است و اندیشه او نیز یک واقعیت مادی است که از راه ابزارهای مادی خاص در یک دادوستد متقابل با جهان خارج حاصل می‌شود. بر این اساس، با صرف‌نظر از مطلق یا نسبی بودن حقیقت، فهم و ادراک بشری امری نسبی و عصری خواهد بود؛ زیرا در نقش هرکس، نه دریافت بی‌واسطه واقعیت خارجی و نه فهم مستقیم مقصود متکلم است؛ بلکه برآیندی از کنش‌های ما در مغز پدیده‌های خارجی است. هر پدیده در مسیر انتقال خود به مغز، با صدها تأثیر و تأثر متقابل درگیر می‌شود. نسبی بودن شناخت، لازمه حتمی این مبنای فلسفی است. اگر برخی از مادیون براساس این

عهده‌دار اثبات موجود مجرد و غیرمادی است، وجود ثابت و مطلق را محرز می‌داند؛ زیرا در عالم ماده و طبیعت که همه اجزای آن در تحول‌اند، اصل قانون حرکت و خطوط کلی آن پذیرفتنی است؛ پس نسبیّت و تغیر برخی حقایق خارجی یعنی مادیات، قابل دفاع است.

۲. نسبیّت علوم بشری: بدین معنا که هرکس هرچه فهمیده، صواب و حق است. این مطلب مورد پذیرش اهل تصویب بوده که ناتمام است. اهل تصویب، گروهی از اهل سنت‌اند که هر فتوایی را حق می‌دانند، هرچند با فتوای دیگری متناقض باشد؛ زیرا اگر واقع مطلق و ثابت موجود است، هرگز نمی‌توان به هر رأی و فکری فتوا داد.

۳. نسبیّت علوم بشری به معنای تناسب نتیجه با مقدمات استدلال: این مطلب کاملاً حق است و دلیل حق‌بودن، قسم مزبور آن است که میان دلیل و مدلول، پیوند تکوینی و ربط ضروری برقرار است، خواه دلیل، علت معلوم باشد یا علامت آن؛ زیرا به فرض علامت‌بودن مقدمات نسبت به نتیجه، منظور نشانه قراردادی و علامت اعتباری نیست که میان اقوام و ملل گوناگون متفاوت است، بلکه نشانه‌ای تکوینی و غیرجعلی است و قهراً رابطه‌ای ناگسستنی میان آنها برقرار است. حکم این قسم از نسبیّت آن است که هر نتیجه‌ای را نمی‌توان از هر مقدمه‌ای توقع داشت و هر مقدمه‌ای نیز زمینه ظهور هر نتیجه‌ای را فراهم نمی‌کند.

۴. نسبیّت به معنای تناسب پرسش و پاسخ: بدین معنا که با تحول در یک علم، زمینه پرسش از علم دیگر فراهم می‌شود و آن علم دیگر برای ارائه پاسخ، شاهد تحول خود خواهد بود. این مطلب نیز در عین حال که معقول و مقبول است؛

نه قوانین حاکی از جهان خارج؛ یعنی آنها فقط روابطی هستند که ادراکات حسی را تنظیم می‌کنند و نتیجه این سخن، نسبت حقایق و ادراکات مربوط به عالم طبیعت است. علاوه بر اینکه امکان تحقیق در مسائل متافیزیکی را نیز از ما می‌گیرد.

نتیجه آنکه ایمان به مکتب انتقادی کانت، به ایده‌آلیسم منتهی می‌گردد؛ زیرا ادراکات اولیه عقلی فقط روابط خالصی هستند که میان موضوعات برگرفته از طبیعت، ایجاد ارتباط می‌کنند و در این صورت حتی اثبات واقعیت خارجی که فقط از راه اصل علیت امکان‌پذیر است، از دست ما گرفته می‌شود؛ چون اصل علیت است که حکم می‌کند بر اینکه هر ادراک و بازتاب حسی نیازمند به علت مؤثر است و علیت از نظر کانت فقط میان پدیدارها و فنومن‌هاست و اثبات‌کننده واقعیت عینی اشیاء نیست (صدر، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰-۱۵۲). به عبارت دیگر، رئالیسم دو شرط دارد: نخست آنکه واقعیت خارجی را پذیرا باشد؛ دوم اینکه مطابقت حداقل برخی از معرفت‌ها با خارج را باور داشته باشد و طبق دیدگاه کانت، شرط دوم تحقق نمی‌یابد و همچنین با این رویکرد، شرط اول یعنی واقعیت خارجی نیز اثبات‌شدنی نیست.

۵. پنج نوع نسبی‌گرایی

استاد جوادی آملی در تقسیم‌بندی که برای نسبت بیان کرده‌اند، پنج نوع نسبت را طرح کرده، برخی از آنها را طرد می‌کنند:

۱. **نسبت حقایق خارجی:** براساس آن هیچ موجود ثابت و منطقی در خارج از ذهن وجود ندارد، بلکه هر موجودی، متغیر و سیال است. فلسفه الهی که

است؛ ولی در علوم طبیعی چون مقولات دوازده‌گانه ذهنی بر مواد خارجی اثر می‌گذارند، پس میان اشیاء خارجی و پدیده آنها باید فرق گذاشت. نتیجه سخن کانت این است که احکام علوم ریاضی، از نوع احکام ماتقدم از تجربه‌اند و دارای ارزش مطلق‌اند. احکام علوم تجربی و طبیعی از نوع احکام ترکیبی متأخر از تجربه‌اند و دارای ارزش نسبی‌اند. وی به لحاظ اینکه عنصر زمان و مکان را نخستین محل برای عبور ادراکات در عقل نظری می‌شمارد، حقایق متافیزیکی را غیرقابل شناخت به وسیله عقل نظری می‌داند؛ زیرا موضوعات آنها زمانی و مکانی نیستند و چنان‌که خواهد آمد، وی با عقل عملی به اثبات حقایق متافیزیکی می‌پردازد (ر.ک: صدر، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴-۱۵۰ / مصباح یزدی، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹ / کورنر، ۱۳۶۷، ص ۱۸۶-۱۷۹).

شهید صدر دو اشکال اساسی به معرفت‌شناسی کانت دارد:

اشکال نخست اینکه علوم و حقایق ریاضی به هیچ‌وجه مخلوق نفس و ذهن آدمی نیستند، بلکه این دسته از علوم نیز از دنیای بیرون و حقایق عینی حکایت می‌کنند. اگر گفته می‌شود $(2+2=4)$ ، معنایش این است که این حقیقت در عالم خارج وجود دارد؛ خواه متفکر ریاضی در جهان باشد یا نباشد، خواه کسی این حقیقت را درک کند یا نکند، پس حقایق ریاضی از جهان ذهن و ادراک آدمی مستقل‌اند؛ بنابراین در درستی و نادرستی آنها و انطباقشان با خارج همانند علوم طبیعی باید مورد بحث و گفتگو قرار گیرند. از این رو، قطعی‌بودن مسائل ریاضی از آن جهت نیست که ما آفریننده آنها هستیم، بلکه از این جهت است که انعکاس و حکایت آنها از خارج به طور ضروری و فطری ثابت است. اشکال دوم اینکه کانت، معلومات و احکام عقلی را قوانین فکر دانست،

تقسیم می‌کرد. احکام تحلیلی، احکامی‌اند که با تحلیل موضوع آن به دست می‌آید؛ مثلاً جسم دارای بُعد است یا مثلث دارای سه ضلع است و احکام ترکیبی عبارت‌اند از احکامی که در آنها محمول، دارای صفتی زاید بر موضوع باشد؛ مانند «جسم سنگین است» یا «حرارت در فلزات انبساط تولید می‌کند».

کانت احکام ترکیبی مابعدتجربه را از دو عنصر تجربی و عقلی یعنی از ماده خارجی و صورت ذهنی به دست می‌آورد؛ مثلاً «فلزات با حرارت انبساط می‌یابند» از دو حقیقت تشکیل شده است: ۱. مواد خام، که عبارت‌اند از پدیده انبساط فلزات؛ ۲. پدیده حرارت، که از راه تجربه وارد ذهن می‌شوند؛ به گونه‌ای که اگر حس و تجربه‌ای در میان نباشد، قابل شناخت نخواهد بود. قالب آن؛ یعنی علیت پدیده‌ای نسبت به پدیده دیگر، تجربی نبوده، بلکه از مقوله‌های فطری عقلانی است که اگر این قالب‌ها نباشد، این حکم و قضیه تحقق نمی‌یابد.

توضیح اینکه کانت یک سلسله مفاهیم و قالب‌های پیش از تجربه را به ذهن نسبت می‌داد؛ مفهوم زمان و مکان را به مرتبه حساسیت و مقولات دوازده‌گانه را به مرتبه فاهمه مربوط می‌دانست که محصول ماده خارجی و صورت یا مقوله ذهنی یکی از احکام دوازده‌گانه را نتیجه می‌داد. این مقولات عبارت‌اند از: وحدت، کثرت، تمامیت، اثبات، نفی، حصر، جوهر، علت، تبادُل، امکان، وجود و ضرورت؛ پس همان‌گونه که نجار، قطعات چوب را می‌برد و به شکل‌های گوناگونی درمی‌آورد، ذهن آدمی نیز در احکام ترکیبی تجربی، مواد خام را از خارج گرفته، آنها را با مقولات فطری و ذهنی صورت‌دهی می‌کند؛ بنابراین از دیدگاه کانت، میان مسائل علوم طبیعی و ریاضی تمایز وجود دارد. در احکام ریاضی میان شیء فی ذاته و شیء نزد ذهن فرقی نیست؛ زیرا موطن هر دو ذهن

۶. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، معرفت و اندیشه را تابع شرایط گوناگون زمانی، مکانی و... می‌داند و منکر معیار ثابت برای معرفت است.

۷. نسبی‌گرایی گفتمانی از انواع نسبی‌گرایی معرفتی مطرح در عصر حاضر است که تقریرها و مهندسی‌های گوناگونی دارد و مدعی است جهان قابل شناختی وجود ندارد و اعتقاد به جهان خارج و امکان شناخت آن، پنداری باطل است. این‌گرایش در دیدگاه سیاسی و ارائه نظریه‌های حکومتی و اداره اجتماع تأثیر دارد.

۸. نسبی‌گرایی فمینیستی، رویکرد مهم دیگری است که در بستر تحرکات و خیزش‌های اجتماعی، علیه تبعیض‌های طبقاتی و اجتماعی صورت گرفته است. جریان معرفت‌شناسی فمینیستی معتقد است باید معرفت را از دو دیدگاه مردانه و زنانه سنجید؛ بر این اساس، معرفت از جنسیت متأثر است و دیدگاه زنانه بر دیدگاه مردانه در کسب معرفت برتری دارد.

۴. نسبی‌گرایی کانت

مهم‌ترین فیلسوفی که نسبی‌گرایی را در غرب معاصر پدید آورد، کانت بود. وی برای خروج از شکاکیت هیومی به این معرکه افتاد. کانت در فلسفه خود، گرفتار نوعی نسبییت تجربی و عقلی شده است؛ زیرا وی همانند بارکلی اصل ماده را موضوع ادراک و تجربه نمی‌داند و فقط پدیدارها و فنومن‌ها آن را قابل شناخت حسی معرفی می‌کند. اختلاف وی با بارکلی در این است که بارکلی اصل وجود ماده را انکار می‌کرد؛ ولی کانت وجود آن را می‌پذیرفت. کانت احکام را بر دو نوع تحلیلی و ترکیبی و هریک از آنها را به پیش از تجربه و پس از تجربه

پروتاگوراس، انسان معیار همه چیز است و هیچ معیاری بالاتر از شخص نیست. دموکریست هم معتقد بود هر چیزی که بر هر یک از افراد انسان نمودار می‌شود، حقیقت است؛ گرچه چیزی به مذاق یکی تلخ و به مذاق دیگری شیرین باشد. نسبی‌گرایی تقسیمات متعدد دارد: نسبی‌گرایی به لحاظ علت یا دلیل به مزاجی، استفهامی و استدلالی و به لحاظ ادوار تاریخی به یونان باستان، نوین، معاصر و پُست‌مدرن و به لحاظ متعلق، به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و فهم‌شناختی و به لحاظ گستره، به منطقه‌ای و جهان‌شمول و نیز به لحاظ رویکردهای ذیل تقسیم می‌شود:

۱. نسبی‌گرایی معناشناختی، با تفسیرهای ذیل بیان شده است:

تفسیر اول: هر زبانی، سازنده بافت فرهنگی منحصر به فردی است که در معنای کلمات مؤثر است، به گونه‌ای که اگر زمینه تغییر کند، معنا نیز تغییر می‌کند؛ تفسیر دوم: هر متنی با توجه به خواسته‌ها و پیش‌فرض‌های خواننده، معانی گوناگونی دارد.
۲. نسبی‌گرایی روش‌شناختی، مستند به روش است و می‌گوید استدلال اساساً نسبی است.
۳. نسبی‌گرایی هستی‌شناختی می‌گوید: آنچه برای هر انسان وجود دارد، بر حسب مفاهیم و شیوه‌های پژوهشی در اختیار اوست.
۴. نسبی‌گرایی اخلاقی معتقد است: ارزش‌های اخلاقی و اخلاقیات، نسبت به جوامع مختلف و ادوار گوناگون نسبی است.
۵. نسبی‌گرایی زیباشناختی، به نسبت ارزش‌گذاری و زیباشناختی بر اثر فرهنگ‌ها و جوامع معتقد است.

گرویده‌اند و صور ذهنی را خیال می‌دانند و حکایت از ماوراء را از آن منتفی دانسته‌اند و یا اگر واقعیت را پذیرفته‌اند، انطباق صور ذهنی را با واقعیت خارج منکر شده‌اند. این عده طرفدار مکتبی به نام ایده‌آلیسم‌اند. سوفسطائیان شدیدترین مخالفت را با امکان معرفت دارند؛ تا اندازه‌ای که برخی از آنان وجود عالم و حتی وجود خود را انکار می‌کنند و وجودهای جهان را پندار و توهم می‌شمارند. انکار برخی از اینان، هستی‌شناسانه و برخی دیگر، معرفت‌شناسانه است. ریشه این گرایش را می‌توان در عصر رواج فعالیت سوفیست‌ها و اوج بهره‌برداری آنان از مهارت سخنوری در منطقه یونان یافت. شکاکان، گروه دیگری از منکران معرفت‌اند که از عصر یونان باستان وجود داشته‌اند؛ ولی در مقاطع گوناگون تاریخ فلسفه غرب، با چهره‌های گوناگون بروز یافته‌اند. شکاکیت از جهات متعدد تقسیماتی دارد:

- از جهت ادوار تاریخی: به شکاکیت دوران یونان باستان، شکاکیت قرون وسطی، شکاکیت عصر جدید و شکاکیت دوران معاصر؛
- از جهت قلمرو شکاکیت: به شکاکیت منطقه‌ای و شکاکیت جهان‌شمول؛
- از جهت منشأ شکاکیت: به شک روانشناختی، شک استفهومی و شک استدلالی؛
- از جهت عملکرد مدرک: به شکاکیت در فهم و شکاکیت در علم (معرفت)؛
- از جهت متعلق: به هستی (شکاکیت هستی‌شناسانه) و معرفت (معرفت‌شناسانه)
- از جهت غایت: به شکاکیت طریقی (دکارتی) و شکاکیت هیوم.

نسبی‌گرایی، جریان دیگری از انکارشناخت است که یکی از مبانی علوم انسانی معاصر به شمار می‌آید. نسبی‌گرایی به معنای نفی معیارشناخت است. بنا به گفته

اجتماعی انسان تحقق یافته می‌پردازد و با بیان توصیه‌های اخلاقی و حقوقی، انسان تحقق یافته را به انسان مطلوب و ایده‌آل در نظر گرفته‌شده، راهنمایی می‌کند؛ پس انحصار روش در علوم انسانی به روش تجربی ناتمام است و باید با روش ترکیبی‌ای که در بحث روش‌شناسی علوم انسانی گفته می‌شود، به تحقیق علوم انسانی پرداخت.

۳. نسبی‌گرایی در علوم انسانی معاصر

آدمی از زمانی که چشم به جهان می‌گشاید و جهان اطراف خود را بررسی می‌کند، درمی‌یابد که نسبت به بخش‌هایی از عالم، اشراف دارد و اشیائی را مشاهده می‌کند و علوم می‌یابد که دست می‌آورد و می‌یابد که در اطراف او موجوداتی هستند و این عالم دربردارنده کائناتی است که او نیز جزء آنهاست. فعالیت‌ها، حرکات و تغییراتی در عالم هست که از راه صور ذهنی قابل دسترسی است و بالوجدان حقایقی را ورای خود و ذهن خود می‌یابد که صور ذهنی وی از آنها حکایت می‌کنند. این اعتراف به واقعیات ورای خود و ذهنیات، به معنای تصویب مطلق نیست؛ زیرا گاهی ذهن در خود خطاهایی را می‌یابد؛ همچنان‌که بیشتر زمان‌ها معارف خود را مصیب به واقع می‌بیند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۸-۲۹۹)؛ ولی به رغم یافتن خطا، شناخت واقع را ممکن می‌داند و این خطای موردی، باعث افتادن او به ورطه انکار واقعیت نمی‌شود و همچنان واقع‌گر می‌ماند. این مطلب شیوه اکثری بشر است که بدان واقع‌گرایی یا رئالیسم (Realism) گفته می‌شود؛ ولی در مقابل، گروه‌هایی با این اصل مخالف‌اند و منکر واقعیت و مطابقت اندیشه با آن هستند و به شکاکیت، نسبی‌گرایی و...

ژولین فروند در تعریف علوم انسانی می‌نویسد: «علوم انسانی به معارفی اطلاق می‌شود که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های مختلف بشر است؛ یعنی فعالیت‌هایی که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست» (فروند، ۱۳۷۲، ۲۰-۳۰/ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۳-۴).

این تعریف، هم علوم انسانیِ تئوریک و مولد و هم علوم انسانیِ مصرف‌کننده را شامل می‌شود؛ یعنی هم علمی مانند: جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی و سیاسی را که بیانگر تئوری‌هایی درباره روابط میان انسان‌ها و رفتارهای آدمی است و هم علمی مانند: بانکداری، مدیریت، تاریخ و... را که مصرف‌کننده آن تئوری‌ها هستند.

برخی از نویسندگان در تعریف علوم انسانی گفته‌اند: «علوم انسانی، علمی هستند که رفتارهای جمعی، فردی، ارادی، غیرارادی، آگاهانه و ناآگاهانه انسان را در قالب نظم‌های تجربه‌پذیر می‌ریزد. در این تعریف، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، سیاسی، روانشناسی و روانکاوی، همه وارد شده‌اند» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۴). با این تعریف روشن می‌شود که اولاً، علوم انسانیِ تئوریک و مولد مورد نظر است، نه علوم انسانیِ مصرف‌کننده تئوری‌ها مانند بانکداری، مدیریت و...؛ ثانیاً، فلسفه و الهیات و دانش‌های اعتباری مانند حقوق، اخلاق، زبان و ادبیات نیز از علوم انسانی خارج می‌شوند (همان، ص ۱۷).

به نظر نگارنده، تاریخ علوم انسانی در دوران جدید و معاصر نشان می‌دهد علوم انسانی تحقق‌یافته، مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های تجربی و مبانی غیرتجربی به تبیین و تفسیر رفتارهای فردی و

می‌شود و به هیچ وجه با انسان‌شناسی به معنای اعم، هم‌معنا نیست. انسان‌شناسی تجربی مانند طبیعت‌شناسی تجربی، تجربه‌پذیر و تکرارپذیر است؛ به عنوان مثال، در علوم اجتماعی تجربی، ادعای رابطه میان دو پدیده اجتماعی، کاملاً با آزمون‌پذیری تجربی اثبات یا ابطال می‌شود؛ ولی شاید همیشه نتوان با روش تجربی رابطه تقوا و ایمان را با برکات و رفاه مادی اثبات کرد، گرچه عقلاً و نقلاً ثابت و مقبول باشد: «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم» (اعراف: ۹۶).

موضوع علوم انسانی، انسان کلی و نامعین نیست، بلکه انسان متعارف است. انسانی که در دسترس تجربه و آزمون قرار دارد؛ بنابراین نمی‌توان علوم انسانی را به «علمی که با انسان سروکار دارند» تعریف کرد؛ زیرا فلسفه، عرفان، مذهب، اخلاق، طب و فیزیولوژی نیز با انسان ارتباط دارند.

به هر حال، اصطلاح علوم انسانی همانند اصطلاح علوم طبیعی، بحث‌انگیز است. نویسندگان زیادی ترجیح داده‌اند این علوم را علوم اخلاقی به معنای علم به خُلقیات، علوم مربوط به فرهنگ، علوم مربوط به روح، علوم مربوط به انسان و علوم دستوری یا هنجاری بنامند و گاهی علوم انسانی را با علوم روحی، علوم توصیف افکار و... مترادف گرفته‌اند و عده‌ای آن را با علوم اجتماعی و علوم تاریخی هم‌معنا دانسته‌اند. برخی نیز علوم انسانی را مجموعه‌ای از معارف (مانند: علم اقتصاد، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، جغرافیا، قوم‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ «تاریخ سیاسی، تاریخ علوم، تاریخ فلسفه، تاریخ هنر و...»، دانش آموزش و پرورش، سیاست‌شناسی، باستان‌شناسی، فقه‌اللغه، شناخت فنون، جنگ‌شناسی و اسطوره‌شناسی) تعریف کرده‌اند.

است. آسیب‌شناسی در اصطلاح علوم طبیعی به معنای مطالعه و شناخت عوامل بی‌نظمی‌ها در ارگانیسم انسانی برای درمان بیماری‌های جسمانی است (آریان پور، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۸۲۱). علوم اجتماعی در اثر مشابهت‌سازی (در قرن نوزدهم) میان کالبد انسانی و کالبد جامعه و بیماری‌های عضوی و بحران‌های اجتماعی، دانش جدیدی به نام آسیب‌شناسی اجتماعی (Social Pathology) به منظور مطالعه عوامل و ریشه‌های بی‌نظمی‌ها و بیماری‌های اجتماعی پدید آورد (فرجاد، ۱۳۸۳، ص ۵۴). آسیب‌شناسی اجتماعی، مفهوم جدیدی است که از علوم زیستی به امانت گرفته شده است و مبتنی بر تشابهی است که دانشمندان میان بیماری‌های عضوی و انحرافات اجتماعی قائل می‌شوند. در واقع با شکل‌گیری و رشد جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم میلادی، بهره‌گیری از علوم گوناگون برای بیان فرایندهای اجتماعی معمول گردید و در نتیجه بسیاری از اصطلاحات و واژه‌های رایج در علوم دیگر مانند زیست‌شناسی، علوم پزشکی، زمین‌شناسی و مانند آن، در جامعه‌شناسی نیز به کار گرفته شد (ر.ک: سلیمی و داوری، ۱۳۸۵، فرجاد، ۱۳۸۳) مقاصد و وظایف آسیب‌شناسی در علوم انسانی عبارت است از کشف مبانی و بنیادهای تئوریک علوم انسانی تحقق‌یافته برای شناسایی بنیادهای بایسته علوم انسانی اسلامی.

۲. تعریف علوم انسانی

علوم انسانی، نامی است که امروزه به یک رشته از معارف بشری اطلاق می‌شود. این رشته همانند علوم طبیعی می‌خواهد با روش تجربی به مطالعه انسان پردازد؛ به همین دلیل علوم انسانی با انسان‌شناسی تجربی مترادف شناخته

معرفت صادق و حقیقی در علوم انسانی باید با مبنای رئالیسم معرفتی و با وجود معیار شناخت باشد تا به شناخت انسان شایسته، بایسته و تحقق یافته رهنمون شود.

واژگان کلیدی: آسیب‌شناسی، نسبی‌گرایی، معرفت، علوم انسانی.

مقدمه

علوم انسانی از مهم‌ترین ضرورت‌های حیات آدمی به شمار می‌رود و از زوایای گوناگون تاریخی، اجتماعی، کلامی و فلسفی قابل توجه است. گزاره‌های علوم انسانی نظری و عملی، متعلق کاوش پژوهشگران و روشنفکران قرار گرفته، تحقیقات علمی را در جامعه اسلامی به ارمغان آورده است. هرچند برخی از این پژوهش‌ها از قوت بالایی برخوردارند و نهادهای اجتماعی و رفتارهای فردی را به سمت کمال و قرب الاهی سوق می‌دهند و به مقصد و مقصود حق تعالی نزدیک می‌سازند؛ ولی برخی دیگر، گرفتار آفت‌ها، آسیب‌ها و بحران‌های نظری و عملی‌اند؛ بحران‌های نظری که در بردارنده چالش‌های معرفت‌شناختی، فلسفی و کلامی‌اند و بحران‌های عملی که شامل آسیب‌های اجتماعی و رفتاری‌اند. آسیب‌های علوم انسانی را می‌توان به پنج دسته آسیب‌های «هستی‌شناختی»، «معرفت‌شناختی»، «هرمنوتیکی»، «دین‌شناختی» و «انسان‌شناختی» تقسیم کرد که این نوشتار فقط به آسیب‌شناسی معرفت‌شناختی پرداخته است.

۱. چیستی آسیب‌شناسی

واژه آسیب‌شناسی (Pathology) از ریشه یونانی «path = patho» به معنای رنج، محنت، احساسات و غضب و «Logy» به معنای دانش و شناخت، ترکیب شده

آسیب‌شناسی معرفت‌شناختی علوم انسانی (نسبیت‌گرایی آسیب‌بنیادین علوم انسانی)

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۱

تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۱

عبدالحسین خسروپناه*

۱۷۹

کتاب نقد / سال دوازدهم / شماره ۵۵-۵۶ / تابستان و پاییز ۱۳۸۹

چکیده

علوم انسانی، نامی است که امروزه به یک رشته از معارف بشری اطلاق می‌شود و می‌خواهد با روش تجربی به مطالعه انسان بپردازد. مترادف با انسان‌شناسی تجربی است. موضوع آن انسان متعرف است، نه انسان کلی و نامعین. علوم انسانی تحقق‌یافته، مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش تجربی و مبانی غیرتجربی، به تبیین و تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق‌یافته می‌پردازد و با بیان توصیه‌های اخلاقی و حقوقی، انسان تحقق‌یافته را به انسان مطلوب و ایده‌آل در نظر گرفته‌شده، راهنمایی می‌کند. دیدگاه‌های گوناگون علوم انسانی در حوزه‌های مختلف، بر مبنای نسبی‌گرایی معرفتی استوار است. نسبیت معرفتی نیز به کشف معرفت انسانی منجر نمی‌شود.

* استاد حوزه علمیه و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (akhosropanah@yahoo.com).

۳۹. مطهری، مرتضی؛ **علل گرایش به مادیگری؛** چ ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۴۰. _____؛ **مجموعه آثار؛** ج ۵، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
۴۱. مگی، بریان؛ **پوپر؛** ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
۴۲. میرمعزی، سیدحسین؛ «الگوی مصرف کلان در جامعه اسلامی»؛ **اقتصاد اسلامی،** قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۲۰، زمستان ۱۳۸۴.
۴۳. هادوی تهرانی، مهدی؛ **باورها و پرسش‌ها؛** چ ۳، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۲.
۴۴. هادوی تهرانی، مهدی؛ **شاخص اصلی توسعه اسلامی توسعه باور دینی است؛** روزنامه همشهری؛ ویژه‌نامه الگوی اسلامی ایرانی، اردیبهشت ۱۳۸۹.
۴۵. _____؛ **مبانی کلامی اجتهاد؛** قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۱.