

به نام خداوند مهربان

تفرج صنع

گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علوم انسانی

بخش نخست



عبدالکریم سروش

تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، تابستان ۱۳۸۵

این نسخه‌ی الکترونیکی در دو بخش تهیه شده است.



تهیه شده در کتابخانه مجازی گرداب

(کتابخانه مجازی گرداب، به هیچ نهاد و مؤسسه‌ی دولتی، شبه‌دولتی، و یا رسمی وابسته نیست.)

توضیحاتی پیرامون این نسخه‌ی الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ ششم این کتاب تهیه شده است:
تفرج صنع، ویرایش دوم، عبدالکریم سروش، (تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹)
۲. به دلیل حجم بالای نسخه‌ی حقیقی کتاب، این نسخه‌ی مجازی فقط شامل گفتار نخستین کتاب است که معادل تقریباً نیمی از حجم کتاب است. گفتارهای دیگر، در فایل‌های دیگری ارائه خواهند شد. برای اطلاع بیشتر، به کتابخانه‌ی مجازی گرداب مراجعه فرمایید.
۳. نمایه‌ای از اعلام کتاب، به همراه شماره‌ی صفحات مربوط به آن‌ها، در انتهای نسخه‌ی چاپی گردآوری شده که آن‌ها را در این نسخه‌ی الکترونیکی مشاهده نمی‌فرمایید.
۴. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املائی کلمات صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به‌هیچ‌وجه، شامل متن کتاب نمی‌شوند.
۵. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از فرهنگ نشر میهنمان، و ناشر فرهیخته‌ی این کتاب خواهد شد.
۶. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهمیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.ir>



مقدمه طبع سوم

به نام خدا

تفرج صنع، اینک برای سومین بار چهره می‌گشاید تا منظور تفرج ارباب نظر گردد. در این طبع، چیزی بر کتاب افزوده یا کاسته نشده است و مؤلف، همچنان در کار و امیدوار است که به وعده‌ی طبع اول، یعنی تألیف کتابی مستقل در فلسفه‌ی علوم اجتماعی، وفا کند و آن را از عهده‌ی تعویق به در آورد. دروسی که ضمن چند سال اخیر در آن باب داده است، اینک بالقوه القریبه من الفعل، دست‌مایه‌ی آماده‌ای است برای آن کتاب، و در انتظار صورت‌گیری ویراستاری نهایی است.

خرسندم که همین‌جا، ترجمه‌ی کتاب تبیین در جامعه‌شناسی را به همین قلم، به مشتاقان این فن مژده بدهم و بدین مژده، به قدری از بار گران خجالت و تقصیر خود بکاهم.

کام‌یابی افزون‌تر در خدمات خردپسند فرهنگی را به دعا، از خدا خواستارم.

انه ولی التوفیق

عبدالکریم سروش

شهریور ماه هزار و سیصد و هفتاد و سه

مقدمه طبع دوم

به نام خدا

در روی خود تفرج صنع خدای کن کابینه‌ی خدای نما می فرستمت

تا مطربان ز شوق منت آگهی دهند قول و غزل به ساز و نوا می فرستمت

خشنودم که تفرج صنع، پیراسته‌تر و افزوده‌تر از پیش، جامه‌ی فاخر طبع دوم را بر تن می کند.

در مقدمه‌ی طبع پیشین، اشارت رفته بود که مؤلف در کار نگاشتن کتابی در فلسفه‌ی علوم انسانی است. گرچه آن وعده همچنان در عهده‌ی وفاست، اما خرسندم که ترجمه و نشر فلسفه‌ی علوم اجتماعی، پاره‌ای از آن کاستی را تدارک می کند. همچنین مادر زمان، حامله‌ی جلد دوم تفرج صنع نیز هست؛ تا کی آن را بر زمین نهد!

مقاله‌ی «صناعت و قناعت»، چنان که انتظار می رفت، مناقشات بسیاری را برانگیخت. اینجانب از میان سه مکتوب مندرج در کیهان هوایی، دو مکتوب را همراه با پاسخ خویش، بر انتهای کتاب افزود. مگر بر روشنایی مدعیات و براهین بیافزاید.

سپاس خداوند را که همه چیز از او و به سوی اوست. و الحمدالله اولاً و آخراً.

تهران، بیستم اردیبهشت ۱۳۶۹

عبدالکریم سروش

پیش‌گفتار

به نام خدا

نوشتارهایی که در این دفتر آمده است، بخشی از مکتوبات اینجانب است که در سال‌های پس از انقلاب نگاشته‌ام. و یا بعضاً مباحثی است که ابتدا صورت خطابه یا مصاحبه داشته و سپس تحریر و تنقیح کرده‌ام.

بلندترین مکتوب این مجموعه، همان است که تحت عنوان «موضوع، روش، اعتبار، مسائل و مشکلات علوم انسانی و تفاوت آن‌ها با سایر شاخه‌های معرفت»، در شانزده قسمت آورده‌ام. این مکتوب، در اصل صورت مصاحبه داشت که از طرف مجله‌ی سروش انجام شد و بعداً تمام آن را بازنگری کردم و بر آن نکته‌ها و نظرهای بسیار افزودم، به طوری که اینک از صورت اصلی خارج شده و چهره‌ی یک رساله‌ی مفرده را یافته است. هفته‌ها و ماه‌هایی که این مصاحبه‌ها در آن انجام می‌شد و تحریر می‌یافت، ایامی توفانی و پیرالتهاب بود و نام علوم انسانی در مخاطب ناآشنا، نفرت و وحشت را با هم برمی‌انگیخت؛ نفرت از علمی که به صورت، علم می‌نمایند و در واقع علم نیستند؛ وحشت از دانش‌هایی که جمعی شعبده‌باز معروض از حق و دشمن خلق برای بند نهادن بر پای مستضعفان و ربودن سرمایه‌ی ایمان آنان پرداخته و بر ساخته‌اند و به امت‌های ستم‌کشیده و به تزویر و فریب فروخته‌اند.

غوغای سختی در معاندت و معاضدت این علوم برآورده بودند و از دو طرف، کشمکش عنیفی می‌رفت. دامنه‌ی نزاع، رفته‌رفته فراخ شد و آتش طعن در خرمن همه‌ی علوم تجربی افتاد و شکنیاوردگان کرده‌یقین و ناآزمودگان فضول‌آیین، و تاریخ‌پرستان برهان‌ستیز و سفسطه‌ستایان علم‌گریز، همه بر یکدیگر سبقت می‌جستند و در ذکر عیوب و رذایل این فنون، دُرّ سخاوت می‌سفتند. یکی از حوالت و تقدیر تاریخی این علوم سخن می‌گفت و از انحطاط و احتضار تفکر در مغرب‌زمین خبر می‌داد و دیگری، نادانسته، روش‌های فرسوده و رسوا شده و طشت‌ازبام‌افتاده‌ای را - چون درون‌بینی - به منزله‌ی طُرُقِ نوین و نامکشوف عرضه می‌کرد، و سومی فلسفه را به جای علوم تجربی می‌نهاد و گمان باطل می‌برد که فی‌المثل قدما در علم‌النفوس همان را، و بلکه بهتر از آن را گفته‌اند که معاصران در روان‌شناسی جدید می‌گویند، و چهارمی ظنی بودن این علوم را به رخ می‌کشید و بر آن‌ها لعن و نفرین می‌فرستاد.

در چنین فضای سنگین و سرب‌آلودی بود که مقالات «علوم انسانی و...» تولد یافت - بدین آهنگ که دست‌کم آشکار کند که نزاع بر سر چیست و این دانش‌های مظلوم، چراست که چنین مطعونند و نسبت

آن‌ها با فلسفه و شریعت کدام است و آیا از یکی به جای دیگری می‌توان بهره جست، و از همه مهم‌تر، دانشگاه‌های ما با این علوم چه باید بکنند و آن‌ها را در کجا بنشانند و اسلامی کردن این علوم چه معنی و شیوه‌ای دارد و در قیاس با سایر علوم تجربی چه نقصان‌ها و ناتوانی‌هایی دارند و آیا اصولاً علم انسانی تجربی، با مسائل و متدی خاص خود، می‌توان داشت یا نه.

در باب این علوم، سخن فراوان می‌توان گفت و گفته‌اند و نگارنده، خود کتابی مستقل در فلسفه‌ی علوم انسانی در دست تألیف دارد که امید اتمام عاجل آن را می‌برد. با این همه، این وجیزه‌ی کنونی نیز - که البته ناقص است - شاید برای جست‌وجوگران و مبتدیان، فتح بابی و آغاز راهی باشد و آنان را در رهنمونی به سوی مسائل اصلی این علوم معضل و مفصل، سودمند افتد.

تحریر دو سخنرانی نیز همراه این مباحث است که در دو سال پیاپی به مناسبت سال‌روز تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی القا شده است و با آن مباحث، تناسب تام دارد و از آرمان‌های انقلاب فرهنگی در اوایل تشکیل آن نهاد حکایت می‌کند.

مقال مطوّل دیگر این مجموعه، که اخیرترین آن‌هاست، مقاله‌ی «صناعت و قناعت» است که به بهانه‌ی سفر به ژاپن و دیدار از نمایشگاه صنعتی ۱۹۸۵ تحریر یافته است. دیری بود که تأملاتی در بدی و نیکی نظام تکنیکی در ضمیر من می‌جوشید و بالاخص، آتش انقلاب این جوشش را تیزتر می‌کرد. می‌اندیشیدم که جامعه‌ی انقلاب‌کرده‌ی ما با صنعت چه می‌خواهد بکند و بر این غول سرکش و سهمگین، که خالقان خود را نیز به اضطراب و جنون افکنده است، چگونه مهار می‌زند و چه تدبیر نوینی آورده است تا طبیعت‌آلایی و غفلت‌زایی و سنت‌زدایی و قناعت‌کشی و طمع‌آفرینی و نیازافزایی تکنیک را حل و منحل کند. به‌راستی انقلاب ما، آیا انقلاب در صنعت یا در مواجهه با صنعت نیز هست یا نه؟ هنوز هم با ولع و اندیشناکی تمام، نظاره‌گر تدبیرها و تصمیم‌های متصدیان این امورم و می‌نگرم که آیا به تقلید و مسابقت روی آورده‌اند و از هر ماشینی مدرن‌ترین، و از هر تکنیکی تواناترین آن را می‌طلبند و می‌خرند، و یا از اخلاق صنعتی دیگری پیروی می‌کنند و فی‌المثل بر این باورند که نیکوترین تکنولوژی آن است که نباشد، و آیا از آن چه متعمقان اقوام دیگر در باب صنعت و لواحق و عوارض آن گفته‌اند و اندیشیده‌اند، ذره‌ای و قطره‌ای در رفتار و گفتار مدیران و مدبران ما آشکار هست یا نه.

به هر روی، آن مقال بلند، محصول تأمل کوتاهی‌ست در این زمینه‌ی عریض.

مقالات دیگر مجموعه، هر یک مناسبت و موضوع ویژه‌ای دارند و تنوع آن‌ها، حاکی از تفنن ذهن نگارنده و اشتغال آن به مشاغل متنوع است. این کثرت، اگر برای ذهن کمال نباشد، باری برای خواننده‌ی

مایه‌ی دفع ملال است و با این همه، تمام مقالات صبغه‌ای فلسفی دارند و در آن‌ها، نکته یا نکاتی، به طریق برهانی، و موافق اسلوب فیلسوفان، نقض یا ابرام گردیده است.

*

چه امید می‌توانم داشت جز این که این مجموعه مقبول خاطر ارباب معرفت افتد و در خور نقد و نظر برهانی آنان باشد و با کوشش و اعتنای جدی آنان قوام و کمال پذیرد و جوی کوچکی گردد که آب حکمت را در جام ضمیر آیندگان عطشناک بریزد.

هین بگو که ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد

گرچه هر قرنی سخن‌آری بود لیک گفت سالفان یاری بود

نسأل الله التسديد و التوفيق لما يحبّ و يرضى. انه وليّ الانعام.

عبدالکریم سروش

تیر ۱۳۶۵

موضوع، روش، اعتبار، مسائل و مشکلات علوم انسانی و تفاوت آن‌ها با سایر شاخه‌های معرفت

۱

مدتی است علوم انسانی در جوامع دانشگاهی مورد بعضی تردیدها و سؤال‌ها قرار گرفته‌اند و به‌جاست از ناحیه‌ی کسانی که دست‌اندرکار آموزش و فرهنگ کشورند، توضیح درخوری نسبت به این امر مهم ارائه شود. از این لحاظ، در این گفت‌وگوها سعی می‌کنیم که به خواست خدا، و به منزله‌ی مقدمه‌ای برای آرای سودمند صاحب‌نظران، به جوانب مختلف علوم انسانی و موضع معرفتی آن‌ها و تعریف و تحدید قلمرو آن‌ها و همچنین ارتباط این علوم با سایر معارف بشری بپردازیم، تا بلکه بتوانیم بر اساس این توضیحات، پاره‌ای از ابهامات را که به وجود آمده، بزدااییم و جای این علوم را در آموزش‌های دانشگاهی باز نماییم.

ما طبعاً به دلیل انسان بودن، همچنین به این دلیل که پرورده‌ی فرهنگ مشرق‌زمین و فرهنگ اسلامی هستیم، نسبت به انسان و شخصیت او استنباط‌ها و دریافته‌های خاصی داریم و چون علوم انسانی همان‌طور که از نامشان برمی‌آید مدعی شناساندن انسان هستند، ناگزیر و به طور اجتناب‌ناپذیر برای هر یک از ما این سؤال را پیش می‌آورند که علوم انسانی کدام انسان را می‌خواهند بشناسانند و در این شناساندنشان از کجا تغذیه می‌کنند و چه اهدافی را دنبال می‌کنند.

در این که انسان‌ها نسبت به خود و موجودات اطراف خود به طور کلی شناختی دارند، تردیدی نیست و در این که این شناخت‌ها معمولاً شناخت‌های خام و ناپیراسته‌ای است هم شکی نیست و باز در این که ما نسبت به این شناخت‌های ناپیراسته و خام خودمان دل‌بستگی زیاد داریم هم تردیدی نیست. و نکته‌ی چهارم این که شناخت‌های علمی هم نوعاً با شناخت‌های عرفی و خام ما فاصله و تفاوت بسیار دارند.

یکی از آموزنده‌ترین نکته‌های تاریخ علم همین است که برخی از دانش‌مندان گمان می‌کردند دانش تجربی را می‌توان پایه‌پای فهم عرفی و خام پیش برد و اولی را بر دومی بنا کرد و به تصویری که مردم عموماً از جهان دارند، می‌توان وفادار ماند و همان را بر جهان تطبیق کرد. تاریخ علم و سیر علم تجربی نشان می‌دهد که این کوشش‌ها اغلب مقرون به شکست بوده است. دکارت از بارزترین نمونه‌های این نوع تفکر بود و روشی را در علم پیش گرفت که کمابیش مبتنی بر درک عرفی و متعارف انسان‌ها از حوادث و پدیده‌ها بود. شکست‌های علمی وی گواه روشنی‌ست بر این که این راه را نمی‌توان با موفقیت دنبال کرد و دریافت علمی ما از جهان بیرون به قدری با دریافته‌های عرفی و خام ما متفاوت است که مسلم می‌دارد

که عرف را باید نردبان کرد، نه راهنما؛ برای آغاز خوب است، اما نه برای همراهی و همزیستی. این مطالب را اگر به قلمرو علوم انسانی تطبیق کنیم، به نکته‌ی تازه‌ای می‌رسیم و آن این که اگر انتظار داشته باشیم که علوم انسانی و تجربی کمابیش همان تصویر و تعریفی را عرضه کنند که ما عرفاً از انسانیت داریم، این بر سرگردانی ما خواهد افزود و خواهیم دید که به انتظار ما پاسخ مثبت داده نخواهد شد.

یکی از دلایلی که علوم انسانی را مورد تردید و ناپاوری قرار داده، همین است که آن‌ها به دلیل خصلت علمی و تجربی بودنشان، می‌کوشند تا انسان را در جامعه‌ای معرفی کنند و رفتارهای او را به قالب نظم‌هایی بریزند که این قالب‌ها در مواردی با شناخت‌های خام و متعارف ما فاصله‌ی بسیار زیاد پیدا می‌کند و این قهراً موجب بروز مقاومت در ما می‌شود.

انسانی که این علوم معرفی می‌کنند، دیگر آن نیست که ما خودمان از پیش خود می‌شناختیم و انتظار می‌بردیم که این علوم هم انسان را همان‌گونه برای ما تصویر و تفسیر کنند. این‌ها دلایل اولیه‌ای است که باعث می‌شود در ذهن ما نسبت به علوم انسانی ایجاد سؤال و تردید بشود و از خودمان بپرسیم که این علوم در پی معرفی چه موجوداتی هستند و می‌خواهند چه مجهولاتی را برای ما آشکار کنند و سخن از کدام انسان‌ها می‌گویند که ما تا امروز از آن‌ها غافل و غایب بودیم.

انسان وقتی گمان می‌کند چیزی را می‌داند و می‌شناسد، اگر بخواهند همان را به او بیاموزند، مقاومت می‌کند. باید اول باور کند که نمی‌داند تا بعد برای آموختن زانو بزند و این مرحله‌ی دشواری است.

این یک جهت. اما جهت عمیق‌تری هم در این زمینه وجود دارد. یعنی دلایل دیگری هم هست که ریشه‌دارتر و فرهنگی‌تر است و باعث می‌شود در جامعه‌ای مثل جامعه‌ی ما، نسبت به علوم انسانی برخی سؤالات جدی مطرح شود. آن این است که ما در جامعه‌مان اگرچه دانشی مانند علوم انسانی به معنای جدید آن نداشته‌ایم، ولی فلسفه داشته‌ایم و فلسفه در فرهنگ ما یک درخت برومند از بوستان معرفت است.

در فلسفه، به انسان‌شناسی فلسفی هم پرداخته می‌شود و خصوصاً در علم‌النفس مباحث بسیار زیادی درباره‌ی انسان، از دیدگاه فلسفه، وجود دارد و چون در علوم انسانی جدید از این مسائل خبری نیست و دانش‌مندان این علوم (اعم از این که شخصاً معتقد به نفس مجردی برای انسان باشند یا نباشند) چنین جنبه‌ای از وجود انسان را در مباحث علمی خودشان دخالت نمی‌دهند، طبیعی‌ست که برای کسی که قدری آشنایی با فلسفه در مشرق‌زمین داشته باشد و قدری با مباحث جدید علوم انسانی، این سؤال پیش بیاید که پس آن انسانی که فلسفه به ما معرفی کرده است، آن کجاست؟ و چرا آن‌همه مطالب عالی و نفیس چنین مغفول و متروک مانده است؟ چرا آن انسانی که در فلسفه حاضر است، در این علوم نیست

و چرا آن انسانی که در این علوم است، از فلسفه غایب است؟ و بالأخره کدام یک ما را از دیگری مستغنی می‌سازد؟

این آشنایی و دل‌بستگی به معرفت فلسفی (توأم با عدم توجه به موضع معرفتی هر فن) بدیهی است که به روش طبیعی چنین تصویری در اهن ما کمک خواهد کرد که حداقل این علوم انسانی نمی‌توانند انسان‌شناسی به معنای کامل آن باشند. بلکه اگر چیزی را هم به ما می‌آموزند، وجوه محدود و ناقصی از وجود انسانی‌ست و نه فراگیر همه‌ی شئون و وجوه وجود انسانی. بنابراین بی‌دلیل نیست کسانی که خصوصاً با معارف فلسفی آشنایی دارند، علوم انسانی را به پای سؤال بکشند و بپرسند که این‌ها دیگر چه صیغه‌ای هستند و چه ادعایی دارند و آیا در ادعای خود صادقند یا نه و چرا به چه دلیل وجوهی از انسانیت انسان در آن‌ها مغفول مانده و مورد توجه واقع نشده است؟

دلیل دیگری که به بی‌مهری نسبت به علوم انسانی کمک کرده، این است که علاوه بر رشد فلسفه در مشرق‌زمین، عرفان هم رشد زیادی داشته است و انسان‌شناسی عرفانی، یکی شاخه‌های بسیار ارجمند معرفت در این خطه را کره‌ی زمین بوده است. یک نمونه‌ی بسیار بارز از انسان‌شناسی عرفانی، همین کتاب مثنوی مولاناست. این کتاب یکی از نوادر کتب در همه‌ی زبان‌های عالم است و در آن یکی از نوادر انسان‌های همه‌ی اعصار و قرون با ما سخن می‌گوید. بدیهی‌ست برای یک انسان ایرانی و شرقی که آشنایی با اندیشه‌های بسیار ناب و بلند این کتاب دارد، این سؤال پیش بیاید که اگر انسان با آن‌همه ظرافت‌ها و پیچیدگی‌ها این است که مولوی در این کتاب معرفی می‌کند، چرا از این انسان در علوم انسانی خبری نیست و چرا این علوم از این همه دقایق و حقایق که درباره‌ی انسان در این‌جاها یافت می‌شود و آدمی را سرمست می‌کند، محروم و بی‌بهره‌اند. و به‌راستی که مکتب عرفان و خصوصاً آن‌چه در کتاب مثنوی می‌بینیم، یک دوره انسان‌شناسی کامل عرفانی است که بر او شرح‌ها نوشته‌اند و باید بیش از این‌ها بنویسند و هیچ‌کسی که گام در وادی انسان‌شناسی می‌زند، مستغنی از خواندن و دانستن محتوی و مایه‌های عالی و ارجمند این کتاب نیست و من جداً پیشنهاد می‌کنم که تدریس این کتاب روحانی و دل‌انگیز و وحی‌آسا را جزو مواد درسی الزامی همه‌ی رشته‌های علوم انسانی قرار دهند. وقتی که من به عنوان یک خواننده‌ی مثنوی می‌بینم که مولوی می‌گوید:

| | |
|-----------------------------|---|
| گر به ظاهر آن پری پنهان بود | آدمی پنهان‌تر از پریان بود |
| نزد عاقل زان پری که مضمربست | آدمی صد بار خود پنهان‌ترست ^۱ |
| آدمی همچون عصای موسی است | آدمی همچون فسون عیسی است ^۲ |

^۱ د ۳، ابیات ۴۲۵۵ و ۴۲۵۶

^۲ د ۳، بیت ۲۴۵۸

تو مبین ز افسون عیسی حرف و صوت آن بین کز وی گریزان گشت موت
تو مبین مر آن عصا را سهل یافت آن بین که بحر اخضر را شکافت
تو ز دوری دیده‌ای چتر سیاه یک قدم پا پیش نه بنگر سپاه^۱

وقتی که مولانا برای ما انسان را چنین موجود بسیار مخفی و پیچیده‌ای معرفی می‌کند و در لابه‌لای سطور کتاب خود سعی می‌کند زوایای وجود او را پرده‌برداری کند و وقتی بر اثر این تعلیمات در خون ما متعلمان مکتب مولانا نشسته است که انسان واقعاً وجودی دارد که او را حتی از پری‌ها و فرشته‌ها و جنیان هم مخفی‌تر کرده است، طبعاً در مقابل علوم انسانی که قرار می‌گیریم و می‌بینیم که آن‌ها به آسانی و به ارزانی می‌خواهند هویت و شخصیت انسانی را هضم‌شده و روشن‌شده در اختیار ما بگذارند، به نحوی، آگاهانه و ناآگاهانه، مقاومت می‌کنیم و گمان می‌بریم که این علوم می‌خواهند همان چیزهایی را برای ما بیان کنند که نوادری همچون مولانا نتوانسته است بیان کنند و از بیانش اظهار عجز کرده‌اند و با هزار اشاره و تصریح به ما نمایانده‌اند که انسان اقیانوس بی‌نهایتی است که هر چه در آن غور کنی، باز هم به پایانش نمی‌رسی. حالا این علوم مدعی‌اند که همه‌ی این خفایا و زوایا را کشف کرده‌اند و می‌خواهند یک‌جا در اختیار بشریت بگذارند. این مقاومت‌انگیز است و همین مقاومت است که علوم انسانی را چنان مورد سؤال قرار داده است.

دلیل دیگری که در مورد سؤال خیزی و ابهام‌انگیزی علوم انسانی می‌توان ذکر کرد، نزدیک به همین دلیل عرفانی‌ست که اکنون گفتیم. این عامل، معارف مذهبی است که در اختیار ماست. به هر حال، ما به لحاظ عقیده‌ی اسلامی و به خاطر آموزش‌هایی که از ناحیه‌ی شریعت به ما رسیده است، دریافت‌هایی درباره‌ی انسان داریم و شخصیت او را به گونه‌ی خاصی برای خود تصویر کرده‌ایم. به عنوان مثال، روایتی را که در کتاب تفسیر صافی از امام صادق (ع) نقل شده است، بیان می‌کنیم.

در ابتدای سوره‌ی بقره خداوند می‌فرماید: «ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین.» در تأویل این که کتاب چیست، فیض کاشانی روایتی را از امام صادق (ع) می‌آورد که: «الصورة الانسانية اکبر حجة الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه الله بیده.» (صورت و شخصیت انسانی بزرگ‌ترین حجت خداوند است بر خلق و کتابی‌ست که خداوند به دست خود آن را نوشته است.^۲) از امام علی (ع) نیز این اشعار منقول است که:

و انت الکتاب المبین الذی بأحرفه یظهر المضمّر
تو همان کتاب مبینی هستی که با خواندن حروف آن، اسرار نهان آشکار می‌شود.

^۱ ۳د، ابیات ۴۲۶۱ - ۴۲۶۴

^۲ تفسیر صافی، ملامحسن فیض کاشانی، مجلد ۱ (کتابفروشی اسلامیة، تهران؛ ...)، ص ۵۸

و تزعم أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم

و گمان می‌کنی که جثه‌ی کوچکی بیش نیستی، اما جهان بزرگی در تو نهان است.^۱

این در مورد هیچ موجود دیگری گفته نشده است. به یک معنا، همه‌ی طبیعت و همه‌ی مخلوقات، سطور و کتاب‌هایی هستند که خداوند به دست خود نوشته است. اما این کتاب که نامش انسان است، کتابی است بسیار معنادارتر و پیچیده‌تر و مکرّم‌تر. و خواندن سطور این کتاب مستلزم تعمق بسیار و کاویدن بسی اسرار است.

پیچیدگی این موجود و این کتاب که به دست خدا نگاشته شده و تکریمی که از بنی‌آدم شده و نقاط ضعف و قوتی که از انسان بیان شده و نیز مطالبی که توسط پیشوایان و معلمان شریعت درباره‌ی انسان آمده است، همه از وجوه و ابعادی از شخصیت انسانی پرده‌برداری می‌کند که علوم انسانی از آن وجوه و ابعاد سخنی نمی‌گویند و در آن‌ها خبری از این‌ها نیست. به تعبیر دیگر که من در بعضی از گفتارهای دیگرم گفته‌ام، زبان آموزش‌های مذهبی درباره‌ی انسان، اصولاً متفاوت است با زبان آموزش‌ها و دانش‌های بشری. شما در علوم بشری که وارد می‌شوید، می‌بینید از رفلکس شرطی از میزان نرمال خودکشی و از محرک و پاسخ سخن می‌گویند و به قرآن که نگاه می‌کنید، می‌بینید می‌گوید: «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه.» (ای انسان، تو با تلاش خود به سوی خدا روانی و عاقبت او را درخواهی یافت.) و همین احساس بیرون آمدن از آن سرزمین و پا نهادن به سرزمین دیگر، طبعاً موجب رویش سؤال‌ها و ایجاد ابهام‌ها و تردیدها می‌شود که به صورت نداها و فریادهایی درمی‌آید که در جامعه‌ی علمی و مذهبی ما برخاست و همان‌هاست که الزام می‌کند ما به این گفت‌وگوها بنشینیم.

عامل دیگری که به گمان من در ایجاد این سؤال‌ها در جامعه‌ی ما مؤثر بوده است، این است که انسان‌شناسی ما که متأثر از فرهنگ و مذهب ماست، بسی فراخ‌تر از انسان‌شناسی علوم انسانی است. در این انسان‌شناسی ما به عنوان مثال، پیامبران را هم شامل می‌شود. یعنی ما چنان موجوداتی را هم انسان می‌شناسیم و معتقدیم انسان‌هایی می‌توانند در این جهان به ظهور برسند و پا به عرصه‌ی وجود بگذارند که از جنس پیامبرانند و نوعی دریافت و شناخت برای آنان حاصل می‌شود که وحی نامیده می‌شود.

این انسان‌ها، امروزه دیگر وجود ندارند و حتی ما از طریق شریعت می‌دانیم که دیگر پیامبری ظهور نخواهد کرد و پیامبر اسلام خاتم‌النبیین بوده است. وقتی که ما انسان را مطالعه می‌کنیم، خواه‌ناخواه به نحوی مطالعه می‌کنیم و در او به چشمی می‌نگریم که گویی بالقوه پیامبری است و کسانی از ابناء نوع او

^۱ همان

به چنان مدارج والایی که دور از درتسرس مشاهده و تجربه است، می‌توانند برسند و رسیده‌اند. اما در علوم انسانی آشکارا می‌بینیم که هیچ مبحثی در زمینه‌ی نبوت و اصولاً درباره‌ی قوه و استعداد تلقی وحی انسان‌ها موجود نیست.

لازم است اشاره کنم فعلاً غرض ما بیان نواقص این علوم نیست. غرض، روشن کردن زمینه‌هایی است که موجب بروز این همه تردید و سؤال درباره‌ی علوم انسانی شده است. کژی و نقصان این علوم را - به فرض - در جای خود خواهیم گفت.

غرض بیان این امر است که این علوم، اساساً راهی را در پیش گرفته‌اند که وقتی کسی وارد آن‌ها می‌شود، خودبه‌خود می‌بیند که به‌هیچ‌وجه به آن وادی‌های قدس و قرب نمی‌رسد و از آن دشت‌ها عبور نمی‌کند. آن‌ها از طریقی می‌روند و به نتایجی می‌رسند که جایی برای طرح سؤال درباره‌ی نبوت و امثال آن نمی‌گذارند. و همین باعث می‌شود که باز ما یک بار دیگر تردید کنیم که آیا این علوم انسانی کدام انسان‌ها را می‌خواهند بشناسانند و آیا این علوم از ذهنیت عالمان مایه و نشأت نگرفته است؟ و آیا آن‌ها فقط در خود و در انسان‌های اطراف خود نظر نکرده‌اند تا این علوم انسانی را به وجود آورند؟ آیا اگر این دانش‌مندان دامنه‌ی انسان‌شناسی‌شان را فراخ‌تر می‌کردند، به نتایج دیگری نمی‌رسیدند؟ آیا نمی‌باید ما انسان‌شناسی‌ای را بنا کنیم که در آن پیامبران هم بگنجد؟ و حالا اگر چنان چیزی را بنا کردیم، نتایجش با علوم انسانی که الآن وجود دارد در منافات و ناسازگاری نخواهد افتاد؟ این‌ها سؤالاتی است که بعداً پاسخشان را خواهیم داد. ولی فعلاً می‌خواهیم آن‌ها را از اجمال به تفصیل درآوریم. چون همین جوانه‌های شک و تردید است که در ذهن می‌زند و بعد به صورت مخالفت با علوم انسانی و طلب پالایش و شست‌وشوی آن‌ها بروز می‌کند.

باز دلیل دیگری که در علوم انسانی تردید می‌افکند و باعث می‌شود که مورد سؤال واقع شوند، این است که علوم انسانی به طور کلی با انسان متعارف سروکار دارد (این مطلب ریشه‌ی مشترکی دارد با آن که در مورد پیامبران گفتیم). این علوم، به طور کلی، چه در جامعه‌شناسی، چه در روان‌شناسی، با انسان متعارف سروکار دارند - انسان‌هایی که اگر آمار بگیریم، حجم اصلی و توده‌ی بزرگ انسان‌ها را در جامعه و در تاریخ تشکیل می‌دهند؛ انسان‌هایی که عواطف و احساسات کمابیش مشابه دارند، درک کمابیش مشابه دارند، و از زندگی انتظارات مشابه دارند و به طور کلی جامعه‌شناسی خاص هر جامعه‌ای و هر دوره‌ای، انسان‌های متعارف همان جامعه و همان دوره را در نظر می‌گیرد. به طوری که انسان‌های استثنایی، رجال نادر و بافضیلت، یا بسیار پست، بیرون از انسان‌شناسی این علوم قرار می‌گیرند. همین‌طور است. علوم انسانی چاره‌ای ندارند جز این که پدیده‌های تکرارپذیر و مشابه را مورد بررسی قرار دهند. و اگر این کار را نخواهند بکنند، علم نمی‌شوند و قادر به قانون‌گذاری و طبقه‌بندی و کشف قوانین

نخواهند بود. این درست است و در عین درستی، امر بسیار مهمی را از دسترس آن‌ها بیرون می‌برد و آن، اتفاقاً همان جنبه‌ای است که ما انسانیت را به آن می‌شناسیم. مسأله‌ی بسیار جالبی است.

انسان‌شناسی گذشتگان با انسان‌شناسی کنونی همین تفاوت مهم و بارز را دارد. همه می‌دانیم که تا همین اواخر، مورخان تمام تاریخ را به کمک قهرمانان تفسیر می‌کردند؛ اعم از قهرمانان‌های علمی یا قهرمان‌های سیاسی و یا نظامی و غیره. تمام تواریخ پر بود از این که فلان پادشاه چه کرد، چه جنگ‌ها و چه لشکرکشی‌هایی کرد، چه تصمیماتی گرفت، و تصمیمات او چه تأثیری در تاریخ گذاشت. همه‌جا سخن از نوادر و قهرمانان و نوابغ علمی و فرهنگی می‌رفت. اما از توده‌ها (به اصطلاح)، از توده‌ی خام و بی‌شکل انسان‌ها که کمیتاً بخش عظیم تاریخ را تشکیل می‌دادند، ذکری نبود. و این، به حق، یکی از اعتراضاتی است که تاریخ‌نگاری جدید نسبت به گذشتگان دارد و می‌گوید شماها به قول ابن‌خلدون، نقش نگین انگشتر پسر پادشاهان را در کتاب‌هاتان ذکر می‌کنید، بازی‌های آن‌ها را، شوخی‌های آن‌ها را، کلمات قصار آن‌ها را، و لباس‌های آنان را، و... ذکر می‌کنید. اما از خود مردم و زندگی و رنج و شادی‌شان که تاریخ مجسم است، غافلید. در این که این ایران به جاست و مورخان سابق این کار را می‌کردند، حرفی نیست. ولی می‌خواهم بگویم که ریشه‌ای و دلیلی دارد که مورخان گذشته چنان می‌کردند و ما امروز چنین می‌کنیم و دست کم معتقدیم که علاوه بر توجیهی که به نقش قهرمانان و شخصیت‌ها در تاریخ می‌باید داشت، امور و عوامل دیگر را هم (از قبیل جغرافیا، اقتصاد و...) باید در نظر گرفت و نقش آن‌ها را هم باید بررسی کرد. دلیل امر این است که انسان‌شناسی علمی امروز ما، انسان‌شناسی توده‌ای است. یعنی هویت انسان‌ها را در همین مجموعه‌ی انسان‌ها که کمابیش مانند هم هستند، و اختلافات کمی و کیفی آن‌ها خیلی کم است، متجلی می‌داند و جامعه را در قالب توده‌ی انسان‌های متعارف و مشابه آن جامعه می‌بیند و با توجه به کمیت، از تفاوت‌های کیفی انسان‌ها چشم می‌پوشد. کل تاریخ و بشریت را چنین نگاه می‌کند. در حایل که گذشتگان چنین نمی‌کردند. انسانیت برای آنان در قالب انسان‌های متعالی و نادر و به صورت قله‌های بلند شخصیتی متجلی می‌شد. و بنابراین اگر انسان را می‌خواستند بشناسند، فقط به انسان عادی کوچه و بازار نگاه نمی‌کردند. به بوعلی‌سینا نظر می‌کردند. به ابوریحان بیرونی، به نیوتن، به پاسکال، به ارسطو، به اسکندر، به سلطان محمود غزنوی، به فرودسی، و به هر کس که در زمینه‌ای عظمت و علم و بزرگی خاصی داشت. اینان نماینده‌ی انسانیت بودند و درست همین گونه انسان‌ها هستند که در علوم انسانی جدید (به دلیل علمی بودنشان) متروک و مغفول واقع شده‌اند. یعنی مولوی دیگر نماینده‌ی انسانیت نیست. پیامبران نیستند که متجلی‌کننده‌ی شخصیت انسانی‌اند. نوابغ و بزرگان چشم را پر نمی‌کنند. اینان به صورت موارد استثنایی مطالعه می‌شوند. آن‌چه که هویت انسان و شخصیت بشری را در طول تاریخ نشان می‌دهد، و آن‌چه که روان‌شناسان یا جامعه‌شناسان دنبال

مطالعه‌اش می‌روند، دیگر این موارد استثنایی و نادر نیست. بلکه آن موارد عرفی و متشابه و عمومی‌ست که به صورت توده‌های بی‌شکل و عظیم در تاریخ و در جوامع جلوه‌گر می‌شوند و حالا بینشی که می‌خواهد انسان را به یک مخرج‌مشترک تحویل و مطالعه کند، با بینشی که به نمونه‌های ناب و نادر و خالص و متعالی تعلق خاطر دارد، طبعاً در تعارض خواهد افتاد.

این یکی از موارد اختلاف بسیار بین و آموزنده است و از آن مواردی‌ست که نشان می‌دهد چگونه جهان‌بینی و انسان‌شناسی ما با گذشتگان فرق کرده است و این فرق، مایه‌ی بروز چگونه سؤالاتی گردیده و در بافت علوم انسانی چه تأثیراتی نهاده است.

به یاد بیاوریم که علوم انسانی تا چه حد راه و روش خود را از انسان‌شناسی عرفی و خام و اولیه جدا کرده و برای علمی شدن به معنای جدید، چه تصمیم‌های عظیم و قاطعی گرفته است. بی‌جهت نیست که در اولین برخورد، برای ما که بر انسان‌شناسی گذشته‌ی خود پا می‌فشاریم، آن علوم، معرفت‌های سؤال‌انگیز و پرابهامی جلوه می‌کنند.

نکته‌ی بعد که آن هم به نظر من در پیدایش ابهام‌ها و سؤال‌ها درباره‌ی علوم انسانی بی‌تأثیر نبوده است، مغالطه‌ای‌ست که به طور کلی، امکان وقوع آن در همه‌ی علوم هست و در علوم طبیعی هم رخ داده، اما بروز آن در علوم انسانی خیلی خطرناک‌تر و معرفت‌گش‌تر است. همین امر باعث شده است که این علوم، این‌گونه مورد بی‌مهری و تردید قرار بگیرند. این مغالطه را ما به پیروی از آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead)، فیلسوف انگلیسی، مغالطه‌ی کنه و وجه، یا «مغالطه‌ی واقعیت از جای خود به در شده»^۱ نام‌گذاری می‌کنیم:

در علوم طبیعی، وقوع این مغالطه به این نحوه است که دانش‌مندی پدیده‌ای و شیئی از اشیای طبیعی را مورد مطالعه و تجربه قرار می‌دهد و قهراً به علت خصلت تجربی این مطالعه، نمی‌تواند بر تمام هویت آن شیء طبیعی احاطه و علم پیدا کند. بلکه قهراً و لزوماً، وجهی یا جوهری از آن شیء بر او آشکار می‌شود، نه تمام شخصیت آن. و آن‌گاه از روی خطا، گمان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آن شیء هیچ نیست، جز همان چهره‌هایی از آن که بر دانش‌مند متجلی شده و مورد بررسی تجربی او قرار گرفته است. یعنی کنه و هویت شیء را در وجه یا جوهری از آن خلاصه می‌کند و واقعیت شیء را از جای اصلی آن به در می‌برد و در جای دیگر و دروغین می‌نشانند. فرض کنیم که مطابق نظریه‌ی اینشتین، ماده قابل تبدیل به انرژی‌ست. فرمول مشهوری دارد ($E=MC^2$) که به کمک آن می‌توان معادل انرژی‌تیک هر جرمی را به سهولت به دست آورد. معنایش این است که این جهان و مواردی که در برابر ما هستند، می‌توانند مبدل به انرژی شوند و هر مقدار جرمی معادل مقداری انرژی‌ست که برابری آن‌ها هم برابری حیرت‌انگیزی

¹ Fallacy of misplaced concreteness

است. یعنی مقدار اندکی جرم، با مقدار بسیار زیادی انرژی برابر است. عده‌ای شتابزده و مغالطه‌آمیز، از این فرمول نتیجه گرفته‌اند که جهان چیزی نیست جز انرژی و همه‌ی چیزهایی که می‌بینیم، صورت‌ها و جلوه‌های مختلف انرژی‌اند.

این همان مغالطه‌ی «واقعیت از جای خود به در شده» است. این درست است که جهان انرژی است. اما این غلط است که جهان چیزی جز انرژی نیست. جناب توماس هاکسلی (T. Huxley)، نام این مغالطه را گذاشته بود مغالطه‌ی «هیچ نیست به جز». در عصر همین جناب هاکسلی، که از دوستان نزدیک داروین هم بود، عده‌ای می‌گفتند انسان چیزی نیست جز میمون برهنه. او می‌گفت درست است که انسان (مطابق تئوری داروین) ابتدا میمون بوده و بعد به انسانیت رسیده است، اما غلط است که بگوییم انسان چیزی نیست جز میمونی که به انسانیت ارتقاء پیدا کرده است. یعنی این، یکی از وجوه شخصیت و موجودیت انسانی است که ابتدا میمون بوده و تکامل پیدا کرده و به انسانیت رسیده است (بنا بر فرض صحت آن تئوری). اما این دیگر غلط است که بگوییم انسان چیزی جز این نیست و اگر می‌خواهی انسان را بشناسی، فقط به همین جنبه باید نگاه کنی.

فرض کنید انسانی که روبه‌روی ما نشسته، ۷۰ کیلو وزن دارد. این درست است که بگوییم این شخص ۷۰ کیلو وزن دارد. اما غلط است که بگوییم این شخص چیزی نیست جز یک وزنه‌ی ۷۰ کیلویی. این باطل است.

در مورد عموم پدیده‌های طبیعی، برای دانش‌مندان این خطا رخ داده است.

پس از آن که جناب پاولوف آمد و رفلکس‌های شرطی را مطالعه کرد و مقدار زیادی از اسرار جسمانی و روانی آموختن را در انسان و حیوان به دست آورد و بیان کرده، عده‌ای گفتند انسان چیزی نیست جز مجموعه‌ی رفلکس‌های شرطی. ماشینی و منظم بودن دستگاه بدن نیز کسانی را برانگیخت تا انسان را یک ماشین بدانند، و قس علی هذا.

این استعداد در عموم انسان‌ها وجود دارد که همین که یک خصوصیت تازه و جالب از موجودات یا انسان را کشف کردند، بلافاصله بگویند این موجود چیزی نیست جز همان چهره‌ای که کشف کرده‌اند.

این خطای خطرناک و ویران‌گر عالم، توسط آلفرد نورث وایتهد، در کتاب معروفش به نام علم و جهان جدید^۱، افشا شده. اما او به وقوع این خطا در علوم انسانی اشاره نکرده است که من در این‌جا اشاره می‌کنم.

¹ *Science and The Modern World*, A.N. Whitehead (Fontana Books, 1975)

این خطا وقتی در این علوم رخ می‌دهد، بسیار زیان‌بارتر است از وقوع آن در علوم طبیعی. اگر ما بگوییم جهان چیزی نیست جز انرژی یا چیزی نیست جز جرم، یا اگر بگوییم آب چیزی نیست جز H_2O ، یا تمام موجودات جهان چیزی نیستند جز ترکیبات مختلف عناصر، همه باطل است. ولی به هر حال، قانون‌های علمی به جای خودشان هستند و نتیجه هم می‌دهند و پیش‌بینی‌های ما همچنان در جای خود خواهد بود و عوض نمی‌شود. فقط تفسیر ما از جهان اعوجاج یافته است. یعنی تصویر غلطی از دنیا در ذهنمان انداخته‌ایم. اما وقتی که این خطا وارد عالم علوم اجتماعی و انسانی می‌شود، شخصیت انسان را برای ما کلاً به گونه‌ی دیگری تفسیر و تصویر می‌کند و این تفسیر مغالطه‌آمیز و غلط‌انگیز است که با بسیاری از درک‌های عرفی و حتی عمقی و صحیح ما از انسان، در تعارض واقع می‌شود و باعث می‌شود که نتوانیم به علوم انسانی که شامل این مغالطه‌اند، اعتماد کنیم. این البته تقصیری را بر علوم انسانی اثبات نمی‌کند. ولی چون به این خطا آمیخته شده‌اند (و بهتر بگوییم، دانش‌مندی این آمیختگی را به وجود آورده‌اند)، زدگی‌ها و تردیدهایی را طبعاً باعث می‌شوند.

فرض کنید می‌خواهید پدیده‌ی عشق را در عالم انسانی مطالعه کنید. مسأله‌ی بسیار پیچیده‌ای است. نه کمیت‌بردار است و نه به سهولت می‌توانیم از نظر تجربی درباره‌ی آن سخن قابل توجهی بگوییم و عشاق هم که در تاریخ بشریت اصولاً نادر بوده‌اند. (دوستی فراوان است. ولی عشق کاملاً مسأله‌ی دیگری است.) ما هم دریافته‌ایم از انسان همین است که انسان موجودی است که یکی از خصوصیاتش می‌تواند در او ظاهر شود، عاشق شدن است. حافظ و مولوی هم دو میوه‌ی گران‌قدر شجره‌ی طبیعه‌ی عشقند و آن‌همه شعله و گرمی که در سخن آنان است، از کانون شعله‌ور عشق برمی‌خیزد. عرفای ما هم بر این جنبه از شخصیت انسانی چندان پافشاری کرده‌اند که می‌شود گفت به یک معنا آنان هم این مغالطه را کرده‌اند که انسانیت چیزی نیست جز عاشقی و عشق‌ورزی. اما وقتی ما می‌بینیم که بعضی از مغالطه‌گران در علوم انسانی این‌گونه به ما وانمود می‌کنند که در واقع عشق چیزی نیست جز شهوت متراکم یا ولایش‌گریزه‌ی جنسی، در این جاست که ما فطرتاً مقاومت می‌کنیم و می‌گوییم مکانیسم تولد و حصول عشق، هرچه باشد (ولو تصعید و ولایش‌گریزه‌ی جنسی)، اما خود عشق چیز دیگری است و فقط در مکانیسم حصول آن خلاصه نمی‌شود.

اگر تحولاتی که در جوامع پیدا شده و مکانیسم‌های اقتصادی این تحولات را بیان کنند و بعد نتیجه بگیرند که جامعه و تاریخ چیزی نیست جز تحولات اقتصادی و جامعه چیزی نیست جز اقتصاد مجسم، ما احساس می‌کنیم مغالطه‌ای دارد صورت می‌گیرد و این خلاف دریافت‌های فطری ماست - حتی اگر نتوانیم به دقت منطقی بیان کنیم که این خطا در کجا صورت می‌گیرد.

مغالطه‌ی دیگری هم که در این علوم صورت می‌گیرد، برآمیختن دانش به ارزش است و باز همین مغالطه هم مایه‌ی گریزاندن کسان بسیاری شده است. شخص با این علوم که روبه‌رو می‌شود، نه تنها دنیای دیگری در برابر خود می‌بیند، بلکه ارزش‌های دیگری را مشاهده می‌کند که بر شانه‌ی توصیفات حمل می‌شود و یک‌جا به او فروخته می‌گردد. انسان موجودی است اعتبارساز و ارزش‌گرا. تفاوت و تمایز و تعارض ارزش‌ها را خوب و زود درک می‌کند و علمی را که به او ارزش‌های بیگانه را می‌فروشد، به راحتی نمی‌پذیرد و نمی‌خرد.

این‌ها به نظر من مجموع دلایلی است که می‌تواند توضیح دهد چرا علوم انسانی جدیدی که از غرب یا از شرق آمده‌اند، این چنین مورد سؤال قرار گرفته و ابهام‌انگیز شده‌اند و اگر ما بخواهیم از این علوم رفع ابهام بکنیم، از چه طریقی باید وارد شویم و چه مسائل عمده‌ای در پیش روی ما خواهد بود.

قبل از رسیدن به این که علوم انسانی با این همه مسأله که دارند، خودشان چیستند و مدعای واقعی و اصلی‌شان چیست، متنشان چیست، تعریفشان چیست، و هدفشان چیست، و خصوصاً تفاوتشان با سایر شاخه‌های معرفت بشری اعم از علوم طبیعی و فلسفه و اخلاق چیست، چند نکته را باید روشن کنیم:

علوم انسانی، بالأخره نامی است که امروزه به یک رشته از معارف بشری داده شده است. این که دقیقاً این نام از کجا آمده و آیا در همه‌ی جوامع دانشگاهی جهان به طور یکسان و به یک معنا به کار برده می‌شود، یا معانی مختلف دارد، برای خود مسأله‌ای قابل توجه است - مخصوصاً اگر به تاریخچه‌ی آن‌ها بپردازیم که نکاتی آموزنده را بر ما آشکار خواهد کرد. اما فعلاً در پی توضیح این امر نیستیم.

غرض ما از علوم انسانی در این بحث‌ها، همین‌ها هستند که فعلاً در دانشگاه‌ها، تحت نام علوم انسانی نامیده می‌شوند و ما فعلاً نمی‌خواهیم بحث کنیم که علوم انسانی چه باید باشند. این مطلب دیگری است. از علوم انسانی همین رشته‌هایی را که در عرف جوامع دانشگاهی علوم انسانی نامیده می‌شوند، مراد می‌کنیم؛ با چند قید.

اولاً علوم انسانی تئوریک و مولد مورد نظر ماست، نه آن دسته از علوم انسانی مصرف‌کننده‌ی تئوری‌ها؛ مانند بانک‌داری، مدیریت، و غیره.

ثانیاً امروزه علوم انسانی می‌گویند و در آن فلسفه و الهیات را هم می‌گنجانند. ما در این‌جا فلسفه و الهیات را جزء علوم انسانی نمی‌گیریم و هر وقت خواستیم به آن‌ها اشاره کنیم، از همان نام فلسفه و الهیات استفاده می‌کنیم. بنابراین چند رشته‌ی علم به طور مشخص، در این‌جا مورد بحث ما خواهند بود که جامعه‌شناسی، علوم تربیتی، علوم سیاسی، اقتصاد، و روان‌شناسی جزء آن هستند.

استثنای سوم که باید بکنیم، دانش‌های اعتباری است. بنابراین حقوق و اخلاق و زبان و ادبیات را هم از علوم انسانی خارج می‌کنیم و آنچه که می‌گوییم، درباره‌ی حقوق و اخلاق نخواهد بود؛ مگر آن که اختصاصاً به آن‌ها پردازیم - که در آن صورت نام خودشان را ذکر می‌کنیم. این مطلب اول.

مطلب دوم این که علوم انسانی، به هر حال، جزء علوم تجربی‌اند و علم تجربی نه اخلاق است و نه فلسفه.

گیلبرت رابل یک فیلسوف انگلیسی‌ست. کتابی دارد به نام مفهوم ذهن^۱. در این کتاب، جمله‌ی زیبایی دارد. می‌گوید: «یک توتولوژی‌ست که می‌ارزد همیشه به خاطر داشته باشیم: انسان انسان است، انسان ماشین نیست.» من هم در این جا می‌خواهم به سبک جمله‌ی جناب رابل بگویم: «این توتولوژی را هم می‌ارزد که همیشه به یاد داشته باشیم: علم علم است، علم فلسفه نیست.»

این را می‌گویم به خاطر این که امروزه خیلی از افراد که از در مخالفت با علوم انسانی درآمده‌اند و یا اقدامی به عزم اصلاح این علوم کرده یا می‌کنند، به این توجه ندارند که به هر حال، به جای علوم انسانی موجود، باید علوم انسانی دیگری بنشانند؛ نه فلسفه، نه اگزیستانسیالیسم، و نه اخلاق.

درست است که ما برای شناخت جامع انسان احتیاج داریم که فلسفه هم بدانیم، اخلاق و عرفان هم بدانیم، و شاید خیلی چیزهای دیگر که تا امروز بر بشر مکشوف نشده است. اما هیچ‌کدام از این‌ها جای علم انسانی تجربی را نمی‌گیرند - با خصوصیتی که علوم تجربی دارند و ما هم اختصاراً به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

علوم انسانی اگر یک مشخصه دارند، این است که آن‌ها انسان‌شناسی تجربی‌اند، نه انسان‌شناسی به معنی اعم کلمه. عیناً این امر در مورد علوم طبیعی هم صادق است. علوم طبیعی هم طبیعت‌شناسی‌اند، اما نه طبیعت‌شناسی فلسفی، نه طبیعت‌شناسی عرفانی، بلکه طبیعت‌شناسی تجربی. درباره‌ی همین میز، همین قلم، آسمان، زمین، و... انواع شناخت‌ها را می‌توان داد. می‌توان شناخت فلسفی از آن‌ها عرضه کرد - همان‌طور که فلاسفه کرده‌اند. نیز می‌توان شناخت‌هایی درباره‌ی همین سنگ و در و دیوار و میز و قلم و کتاب داد که نه متافیزیکی باشد، نه علمی از نوع شناخت‌هایی که در طبیعت فلسفه داده می‌شود. و می‌توان شناخت‌هایی از طبیعت عرضه کرد که تجربی، به معنای دقیق و ویژه‌ی کلمه باشد و علوم تجربی فقط به همین قسمت می‌پردازند و نفیاً و اثباتاً درباره‌ی انواع دیگر معرفت‌ها ساکتند.

¹ *Concept of Mind*, Gilbert Ryle, Huchinson, 1949

عین ماجرا در مورد انسان‌شناسی صادق است. این درست نیست که ما از ابتدا فرض کنیم علوم انسانی، انسان‌شناسی‌اند و بعد قضاوت کنیم که این انسان‌شناسی ناقص و نادرست است، به دلیل این که عرفان و فلسفه و بسیاری چیزهای دیگر در آن نیست. به خصوص که پاره‌ای از مدعیان، هوس نشانند اگرستانسیالیسم - لائیک یا الحادی - را به جای علوم انسانی تجربی دارند. اگر به فلسفه هم مراجعه کنیم و علم‌النفس فلسفه را از نظر بگذرانیم، عین همین حرف را می‌توانیم بزنیم که در آن جا هم از انسان‌شناسی تجربی، جامعه‌شناسی، و رفتارشناسی خبری نیست.

هر دانشی را با هدفش و با موضوعی که برای خود معین کرده و با شیوه‌ای که برای کسب معلومات و برای داوری در مورد نتایج خود به کار می‌گیرد، باید سنجید و ارزیابی کرد و در حیطه‌ی همان قلمرو و با توجه به همان اهداف است که می‌باید درباره‌ی توانایی‌ها و ناتوانایی‌هایش داوری کرد.

بنابراین علوم انسانی علمند، به معنای اخص کلمه. یعنی علوم انسانی تجربی، فلسفه نیستند، عرفان نیستند، و انسان‌شناسی به معنای جامع و کامل کلمه هم نیستند. بلکه مدعی‌اند که آن مقدار از شئون و اطوار و رفتار انسانی را فرا می‌گیرند که تجربه اجازه می‌دهد. آن دسته از شئون و اطوار انسانی که به دام تجربه نمی‌افتند و به قالب نظم‌های تجربه‌پذیر در نمی‌آیند، از این علوم بیرون می‌مانند.

این هم نکته‌ی دوم که در سرنوشت همه‌ی بحث‌های ما تأثیر بسیار زیاد خواهد داشت.

به عنوان مثال، از بوعلی‌سینا نقل شده است که اگر کسی نتواند رابطه‌ی نماز استسقاء را با آمدن باران بیان کند، او شبه‌فیلسوف است و فیلسوف نیست. بلی؛ بیان این رابطه، شأن فیلسوف است. اما آیا این رابطه را می‌توان به قالب نظمی تجربه‌پذیر ریخت و از آن یک قانون علمی ساخت؟ مسأله این جاست. نه هرچه در عالم انسانی می‌گذرد می‌تواند بیانی علمی - تجربی پیدا کند.

در سوره‌ی جن می‌خوانیم که: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَا مِنْ مَاءٍ غَدَقًا^۱». (اگر این گروه بر طریقه‌ی حق و ملتزم به حق بمانند، ما آب فراوان بر آن‌ها خواهیم ریخت.) یعنی نعمت بسیار نصیب آن‌ها خواهیم کرد. در جاهای دیگر قرآن هم مضمون‌هایی شبیه این هست که: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ^۲». (اگر اهل قری ایمان و تقوا پیشه کنند، ما ابواب برکت را از آسمان‌ها به روی آن‌ها خواهیم گشود.) یعنی رابطه‌ای است بین ایمان و تقوا و رفاه مادی و فراوانی نعم. قرآن بر آن رابطه صحه می‌گذارد و آن را تأیید می‌کند.

^۱ سوره‌ی جن، آیه‌ی ۱۶

^۲ سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۹۶

در این که در جامعه‌شناسی و اقتصاد هم از رمز و راز فراخی نعمت و فراوانی محصولات و رابطه‌ی آن‌ها با فعالیت‌های مردم بحث می‌شود، شکی نیست. و در این که در آن علوم هیچ اشاره‌ای به ایمان قلبی مردم و عبدشان نسبت به خداوند در ارتباط با فراخی روزی نمی‌کنند نیز شکی نیست. و در این که در هواشناسی، آمدن باران را با رکوع و سجود مردم مقایسه نمی‌کنند، حرفی نیست. و در این که ما با التزام به معارف مذهبی معتقدیم که قطعاً چنان رابطه‌ای که قرآن می‌گوید موجود است، باز هم هیچ تردیدی نیست. اما با توجه به نکاتی که گفتیم، آیا رابطه‌ای که بین ایمان انسان‌ها و فراخی روزی آن‌هاست، رابطه‌ای است که بتواند به دام تجربه بیافتد و بتوانیم آن را به صورت یک قانون تجربی تکرارپذیر بیان کنیم یا نه؟ مسأله این جاست. بله؛ یک فیلسوف ممکن است ارتباط این دو را به شیوه‌ی فلسفی توضیح دهد. ولی آیا یک عالم تجربی هم می‌تواند رابطه‌ی این دو را به صورت یک قانون تجربی بیان کند؟ بسیار بعید است که چنین ارتباطی را بتوان به قالب یک نظم تجربه‌پذیر درآورد. علوم انسانی از بحث درباره‌ی پدیده‌هایی نظیر آن، کاملاً ساکت خواهند بود.

این است که می‌گوییم علوم انسانی علوم انسانی‌اند، نه فلسفه و عرفان و اخلاق و.... نباید از آن‌ها انتظار داشت که همه‌ی روابطی را که بین اطوار و شئون انسان‌ها و جامعه و سایر عوامل جهان است، تبیین کنند و اگر تبیین نکردند، علم نباشند. بسیاری از روابط بین موجودات طبیعی و خداوند یا دیگر موجودات مجرد هست که علوم طبیعی از تبیین آن‌ها عاجزند. ولی این به علم بودن آن‌ها لطمه نمی‌زند. بنابراین در درجه‌ی اول، باید انتظار خودمان را از علوم انسانی تصحیح و محدود کنیم.

۲

اکنون نوبت آن است که به شناختن علوم انسانی و اجتماعی، تعریفشان، متدشان، و اختلافاتشان با سایر شاخه‌های معرفت پردازیم.

این نکته را بسیار شنیده‌ایم که یکی از دلایل تردید در علوم انسانی این است که عموماً آن‌ها را علم نمی‌دانند. یعنی کسانی که نخواسته‌اند درست آن‌ها را بپذیرند و در استحکام آن‌ها تردید کرده‌اند، دلیل تردیدشان این بوده که اگر این‌ها علمی بودند و واقعاً علم بودند و استحکام علوم طبیعی را داشتند، همه‌جا یکسان بودند و در همه‌ی جوامع حکم واحد داشتند - همان‌طور که علوم طبیعی چنینند. در آن صورت آن‌ها را می‌پذیرفتند و در آن‌ها چون و چرا نمی‌کردند.

اما جایی و بلکه جاهایی در این علوم لنگ است و رخنه‌ها و نقصان‌هایی در آن‌ها هست که باعث می‌شود آن استحکام آرمانی و لازم را نداشته باشند.

بنابراین خودبه‌خود این سؤال پیش می‌آید که این علوم، که به نام علوم انسانی نامیده می‌شوند، چه تفاوتی با سایر دانش‌های تجربی بشری دارند و چرا بقیه مقبولند و محکم شناخته می‌شوند و این علوم به سستی متهم شده‌اند.

من سعی می‌کنم در این جا ابتدا تعریفی اجمالی از این علوم بدهم تا بعداً اگر لازم بود، آن را تدریجاً کامل‌تر کنیم و آن‌گاه تفصیلاً به موارد تفاوت و اختلاف این رشته از علوم با سایر علوم تجربی اشاره می‌کنم و یک‌یک را به نوبت طرح و بحث می‌کنیم و در ضمن آن، بسیاری از مطالب فلسفی را که در مورد علوم انسانی گفته شده است، همراه با توضیحاتی خواهم آورد تا موضع معرفتی این علوم، به‌خوبی معین گردد.

این که گفته‌اند علوم انسانی علمی هستند که به انسان مربوط می‌شوند و یا به انسان‌شناسی می‌پردازند، به گمان من البته سخن درستی‌ست. اما تعریف مانعی - به تعبیر منطقیین - نیست. چون هم علوم انسانی را و هم بسیاری از علوم دیگر را که به معنای مصطلح علوم انسانی نیستند، فرا می‌گیرد و علی‌الخصوص فلسفه را نیز شامل می‌شود و عرفان را نیز در بر می‌گیرد که مسلماً این دو را باید از علم به معنای مصطلح، خارج دانست.

همه‌ی این علوم ظاهری که در دانشگاه‌ها تدریس می‌کنند، به یک معنا علوم انسانی‌اند. چون بالأخره در یک جا به درد انسان می‌خورند و یا به انسان مربوط می‌شوند. مثلاً زمین‌شناسی یا نجوم یا بیوشیمی و طب و فیزیک را در نظر بگیرید. تمام این‌ها به انسان مربوط می‌شوند. از بیوشیمی و فیزیک هم که بگذریم، علم طب و فیزیولوژی و داروشناسی و امثال آن‌ها خیلی انسانی‌اند و کاملاً مربوط به انسان می‌شوند و جسم و روح و رفتار و منش او را مطالعه می‌کنند و تحت تأثیر قرار می‌دهند و بر سلامت و بیماری و کمال و نقص او اثر می‌نهد.

بعضی خواسته‌اند این تعریف را قدری دقیق‌تر کنند. گفته‌اند علمی انسانی هستند که به تکامل انسان کمک کنند. به گمان من، این تعریف هم هیچ مشکلی را نمی‌گشاید. زیرا گذشته از این که تکامل و کمال واژه‌های ارزشی هستند و تعریف را مبهم می‌کنند، اصولاً این انسان است، نه علم، که باید تصمیم بگیرد کمال چیست و چه چیزهایی را می‌باید در جهت تکامل خود به کار گیرد.

انسان، هم می‌تواند با به دست آوردن برخی از دانش‌ها بسیاری از چیزهای شریف طبیعت را به کار گیرد و مصرف کند و موجبات انحطاط خود را فراهم کند، و هم می‌تواند از بی‌ادبان ادب بیاموزد و راه کمال بییماید.

اصولاً علوم نسبت به تکامل انسان بی‌طرفند و خودبه‌خود کمال‌بخش او نیستند. مثلاً همین علم فیزیک که به انسان بمب ساختن را یاد می‌دهد، موجب کمال است یا نقص؟ طب که راه خودکشی و آدم‌کشی را می‌آموزد، مایه‌ی کمال است یا نقص؟ منطق که راه مغالطه کردن را یاد می‌دهد چطور؟ حتی علم اخلاق را اگر نمونه‌ی بارز علمی بدانیم که برای نشان دادن راه کمال به وجود آمده، باز هم مطلب حل نمی‌شود. چون این سؤال پیش می‌آید که کدام اخلاق؟ بسیاری از خلق‌و‌خوها و رفتارها و ارزش‌ها هستند که از نظر گروهی کمال‌بخشند و از نظر گروه دیگر، انسان‌کش و آدمی‌خوار و انحطاط‌آور. مگر این که بگوییم غرض آن علم اخلاق صحیح و راستین است که واقعاً کمال می‌آورد. در این صورت، تعریف ما به یک تکرار بیهوده مبدل می‌شود که علوم کمال‌آور، کمال‌آورند!

به هر روی، این تعریف برای علوم انسانی تعریف باطلی است - به‌خصوص چنان‌که گفتیم اگر از علم طب یاد کنیم که به‌خوبی می‌تواند به رشد و سلامت و تکامل انسانی کمک کند. چون عقل سالم و روح سالم در بدن سالم است و بیماری که نتواند بجنبد و فکر کند و بی‌حوصله باشد، تکامل هم پیدا نمی‌کند. ریاضیات هم می‌تواند باعث پرورش و رشد قدرت فکر انسان شود و اگر توانایی فکر را مؤثر و زمینه‌ساز در تکامل بدانیم - که می‌دانیم - باید ریاضی را نیز جزء علوم انسانی بشناسیم.

جالب این است که اگر به تاریخ تولید علوم انسانی نظر کنیم، می‌بینیم در تقسیم‌بندی‌های اولیه که توسط بیکن^۱ انجام شده، طب رسماً جزء علوم انسانی شناخته شده است و این دالامبر^۲ فرانسوی بود که بعدها طب را جزء علوم طبیعی و اخلاق را جزء علوم انسانی نهاد.

حال اگر بیابیم و بگوییم علوم انسانی علمی هستند که جنبه‌های اخلاقی و روانی انسان را بررسی می‌کنند - تا طب و برخی علوم دیگر را از دایره‌ی علوم انسانی خارج کنیم - باز هم تعریف جامع و صحیحی نداده‌ایم. زیرا اولاً علوم انسانی فقط با اخلاق و احوال و ویژگی‌های نفس و روان انسان سروکار ندارند، بلکه رفتارشناسی هم می‌کنند. البته نمی‌خواهیم بگوییم بررسی‌های علوم انسانی فقط منحصر به رفتارهای ظاهری‌اند. ولی به هر حال، رفتاری که یک انسان در برابر موانع می‌کند، با دوست و یا با دشمن می‌کند، دادوستدها، جنگ‌ها، عصیان‌ها، تسلیم‌ها، عبادت‌ها، جنایت‌ها، همه رفتارهای انسانی‌اند که از جسم سر می‌زنند و جزء احوال و قوای نفس هم نیستند و در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. عواطف و غرایزی که انسان دارد - حتی اگر آن‌ها را روحی و غیر مادی بگیریم - باعث می‌شوند که رفتارهایی از انسان سر بزند: انسان وقتی خشمگین می‌شود، رفتاری دارد و زمانی که غمگین می‌شود رفتار دیگری دارد و زمانی که شاد است باز رفتار دیگری دارد. در جامعه، در جنگ، در بازار، در مدرسه، در بازی، در خانواده، در ماتم و در میهمانی رفتارهایی از او سر می‌زند. همه‌ی این‌ها

¹ Francis Bacon (1561 - 1626)

² Jean le Rond d'Alembert (1717 - 1783)

رفتار انسانی‌اند و منبعث از عواطف، امیال، و غرایز او هستند و در علوم انسانی مورد بحث قرار می‌گیرند. از این رو نمی‌توان گفت که علوم انسانی فقط با روان و روحيات و احوال نفسانی و درونی انسان سروکار دارند.

ثانیاً در علوم انسانی، رشته‌هایی داریم که موضوع مورد بحث آن‌ها، رابطه‌ی روان و بدن است. مثل روان‌شناسی فیزیولوژیک که در این تعریف جای نامشخصی پیدا می‌کند.

ثالثاً با این تعریف، مباحث علم‌النفس فلسفه هم تماماً وارد علوم انسانی می‌شود که صحیح نیست و مرز فلسفه را از علم باید بازشناخت. بعضی‌ها علوم انسانی را رفتارشناسی تعریف کرده‌اند. به گمان من، این تعریف به‌تنهایی کافی نیست. چون رفتار انسان را می‌توان از طریق فلسفی هم مطالعه کرد. از این رو باز علم و فلسفه در هم می‌روند و همان‌طور که گفتیم، موجودات طبیعت را نه‌تنها می‌توان مطالعه‌ی علمی کرد، بلکه مطالعه‌ی فلسفی آن‌ها هم ممکن است. همان‌طور که می‌توان یک سنگ را هم از نظر فلسفی مطالعه کرد و هم از نظر علمی، انسان را نیز می‌توان چنین کرد. راجع به خون انسان و راجع به خشم انسان نیز هم سخن فلسفی می‌توان گفت، هم سخن علمی - علی‌الخصوص که وجوهی از انسان وجود دارد که نام رفتار بر آن‌ها نمی‌توان گذاشت. درست است که خشم گرفتن رفتار است، اما خود عاطفه‌ی خشم را نمی‌توانیم رفتار بنامیم. همچنین درست است که درک کردن و فهمیدن کاری‌ست که انسان می‌کند، اما خود ذهن را نمی‌توان جزء رفتارها حساب کرد - مگر این که به مکتب فیلسوفانی چون رایل قائل باشیم و هوش را چیزی جز اعمال هوشمندانه ندانیم که محل تأمل بسیار است.

به هر حال، گرچه تعریف جامع و مانعی از علوم انسانی دادن دشور است، اما عجالتاً می‌توان گفت که «علوم انسانی علمی هستند که رفتارهای جمعی و فردی و ارادی و غیر ارادی و آگاهانه و ناآگاهانه‌ی انسان را به قالب نظم‌های تجربه‌پذیر می‌ریزند.» در این تعریف، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی و سیاسی، روان‌شناسی، روان‌کاوی، همه وارد شده‌اند - که با اندک تأملی آشکار می‌شود این که گفتیم «به قالب نظم‌های تجربه‌پذیر می‌ریزند»، این خصوصیتی‌ست که علمی بودن و آبجکتیو بودن این دانش‌ها را کاملاً تأمین می‌کند و نشان می‌دهد که بحث فلسفی از رفتار انسانی، منظور نیست. و اما این که آیا ذهن و عاطفه و غریزه هم جزء رفتارهای انسانی محسوب می‌شوند یا نه، برای خود بحثی دارد که باید بعداً در جای خود گفته شود. در واقع این‌ها رفتار انسانی نیستند. جزء عناصر تئوریک هستند که برای تفسیر رفتارهای انسان در علوم انسانی مطرح می‌شوند و چنان که می‌دانیم، هر علمی مجاز است که برای تفسیر پدیده‌هایی که در آن علم مورد مطالعه است، عنصر یا عناصری را پیشنهاد کند - اعم از این که آن عناصر محسوس باشند یا نامحسوس. کافی‌ست که آن عناصر بتوانند پیش‌بینی‌های تجربه‌پذیری را ارائه دهند. ما ذهن و عواطف را برای تفسیر رفتارها وارد علوم انسانی کرده‌ایم و این منافاتی ندارد با این که از نظر

فلسفی، برای روح و ذهن، موجودیت مستقل و غیر مادی قائل باشیم و آن‌ها را مفروضات صرف ندانیم. اما این تفسیر فلسفی مسأله است و بیرون از بحث علوم انسانی قرار می‌گیرد. ما موقتاً این تعریف را راهنمای خودمان قرار می‌دهیم و اگر لازم شد، بعداً در آن اصلاحی به عمل می‌آوریم.

نکته‌ای را هم در همین مقام لازم است ذکر کنم. معمولاً در مقام تعریف علم از سه شیوه می‌توانیم استفاده کنیم: یکی از طریق تعریف و تحدید موضوع و دوم از راه نشان دادن هدف و غایت علم و سومی از طریق تکیه کردن بر متد. آن‌چه که من الآن گفتم از طریق تحدید موضوع بود، همراه با تکیه بر متد. این که گفتیم نظم‌های تجربه‌پذیر، اشاره به روش تجربی دارد.

علوم انسانی را از طریق غایت هم می‌توان تعریف کرد و گفت که هدف این علوم این است که پیش‌بینی‌های تجربه‌پذیری در مورد رفتارهای انسان ارائه بدهند. این خودش تعریف نسبتاً جامعی است و به‌خوبی و راحتی دانش‌هایی چون فلسفه و عرفان و اخلاق را بیرون نگه می‌دارد.

فلسفه هم به ما شناخت‌هایی از انسان می‌دهد. ولی ما را قادر نمی‌سازد تا درباره‌ی انسان یا جامعه یا اقتصاد و یا مراحل رشد روانی و یا نظامات سیاسی پیش‌بینی‌های علمی و تجربه‌پذیر بکنیم. عرفان و علوم مشابه هم همین‌طور. حالا این علوم انسانی چه می‌کنند و به ما چه می‌آموزند که ما را بر این پیش‌بینی‌ها توانا می‌کند، همان است که گفتیم؛ یعنی مطالعه در رفتارهای انسانی و به قالب‌های تجربه‌پذیر ریختن آن‌ها. و این نظم‌های تجربه‌پذیر (یعنی قوانین علمی) هستند که به ما توانایی پیش‌بینی می‌بخشند.

در این جا مسأله‌ی مهمی عنوان می‌شود و آن این است که کسانی از دانش‌مندان و فیلسوف علوم انسانی، این علوم را با «متد» از سایر علوم جدا کرده‌اند؛ نه از طریق موضوع و نه از طریق هدف. و این خود یکی از مسائل عمده‌ای است که در مقام فرق نهادن میان علوم انسانی و علوم طبیعی باید به آن پردازیم.

آنان گفته‌اند که اختلاف اساسی علوم تجربی با علوم انسانی این است که مدشان با متد علوم طبیعی فرق می‌کند.

یک نکته را خوب است قبلاً ذکر کنم و آن این که تأکید بر جدا کردن شاخه‌هایی از دانش از شاخه‌های دیگر به کمک روش، نسبتاً یک بینش جدید است که تا حدودی مبتکر و بنیان‌گذار آن را باید کانت دانست و از کسانی که بعداً از آن تبعیت کردند، بر آن تکیه کردند و آن را مبنای فلسفه‌ی خود قرار دادند، پوزیتیویست‌ها بودند.

یکی از محورها و ارکان اصلی تفکر پوزیتیویسم همین است که با تکیه بر روش، شناخت و دانش خود را از سایر شناخت‌ها متمایز می‌کند، نه از طریق موضوع؛ و این مطلب کوچکی نیست و تفاوت مکاتب فلسفی امروز با مکاتب کهن را به خوبی آشکار می‌کند.

این که امروزه از دانش‌های تجربی و دانش‌های غیر تجربی، یا عقلی و غیر عقلی سخن می‌رود، حاکی از همین تفکیک متدیک است و می‌گوید فلان دانش چون تجربی‌روش است، با دیگری فرق می‌کند؛ نه این که هدفش یا قلمروش با سایر دانش‌ها فرق کند. حالا در این که توانایی این طریق چقدر است و از کجا بین معرفت‌ها خط‌کشی می‌کند، کوهی از بحث وجود دارد و نزاع‌های بسیاری را باعث شده است.

به هر حال، عین این بینش را عده‌ای از فیلسوفان علوم انسانی وارد علوم تجربی کرده‌اند و گفته‌اند درست است که علوم تجربی به طور کلی از سایر معارف بشری از طریق تجربه جدا می‌شود و خط فاصل آن‌ها متد آن‌هاست، اما در داخل همین علوم تجربی هم دوباره یک مرزبندی دیگر وجود دارد و آن این که علوم انسانی هم از سایر علوم تجربی به کمک متد جدا می‌شود. اینان مدعی‌اند که علوم انسانی به آن معنا که علوم طبیعی تجربی‌اند، تجربی نیستند. بلکه اصولاً حصولشان و به وجود آمدنشان متکی بر روش دیگری غیر از روشی است که در علوم تجربی طبیعی به کار می‌رود.

این مطلب و مدعای مهم است که اینک مورد بحث ماست و در واقع یکی از موارد اصلی اختلاف علوم انسانی با علوم طبیعی تجربی محسوب می‌گردد که ما بر آن انگشت می‌گذاریم.

کسانی مانند ماکس وبر (Max Weber) از آلمان، رابرت جرج کالینگ‌وود (R.G. Collingwood) از انگلستان، همچنین پیتر وینچ (P. Winch) انگلیسی، و کسان بسیار دیگر، معتقدند علوم انسانی متد خاصی دارند که نام آن متد را تفهّم یا هم‌دردی نهاده‌اند. در انگلیسی به آن empathy می‌گویند و در آلمانی لغتی که وبر به کار می‌برد، verstehen است که به همان معنای فهم دقیق و فهم از نزدیک توأم با هم‌دردی است. کالینگ‌وود تعبیر دیگری به کار می‌برد. وی البته فیلسوف تاریخ است که تاریخ هم یکی از رشته‌های علوم انسانی است. می‌گوید مورخ وقتی می‌تواند مدعی شود که یک واقعه‌ی تاریخی یا عمل یک شخصیت تاریخی را درک کرده که چنان به او نزدیک شود که احساس کند اگر او هم به جای آن شخصیت بود، همان کار را می‌کرد. این کافی نیست که مورخ شرایط و عوامل خودکشی یک فرد را در گذشته توضیح دهد. بلکه فهم واقعی این حادثه دقیقاً وقتی می‌توان گفت به دست آمده است که مورخ احساس کند اگر او هم بود خودکشی می‌کرد. دوباره بازی کردن تاریخ، اصطلاحی است که کالینگ‌وود به کار می‌برد.

تعبیر دیگری که معمولاً در این زمینه به کار می‌رود، این است که می‌گویند موقع و مقام عالم در علوم طبیعی تجربی، موضع تماشاچی است. اما در علوم انسانی موضع بازیگر است. یعنی روح متد علوم

طبیعی تجربی تماشاچی‌گری است، اما روح متد اصلی در علوم انسانی بازیگری است و چون این دو با هم تفاوت دارند، از این لحاظ این دو شاخه‌ی معرفت هم با هم تفاوت پیدا می‌کنند.

حالا تفاوت این دو متد چیست؟ این فیلسوفان معتقدند که یک دانش‌مند علوم طبیعی فرضاً وقتی سنگی را در میدان جاذبه‌ی زمین ملاحظه می‌کند، به‌هیچ‌وجه با آن سنگ هم‌دردی نمی‌کند و سعی نمی‌کند که خودش را جای سنگ قرار دهد و ببیند بر سر این سنگ چه می‌آید و چه حالاتی پیدا می‌کند و چگونه کشیده می‌شود و به زمین می‌افتد. حتی همین مفهوم که سنگ کشیده می‌شود و به زمین می‌آید، این را هم درست نمی‌دانند. عده‌ای از دانش‌مندان پافشاری می‌کنند که جاذبه یک واژه‌ی انسانی‌ست و در آن مفهوم کشش و جذب و کوشش و انجذاب نهفته است که نباید آن را در مورد سنگ و چوب و غیره به کار برد. باید گفت که سنگ در میدان جاذبه‌ی زمین رفتار خاصی دارد و فاصله‌اش با زمین رفته‌رفته کم می‌شود تا به صفر می‌رسد.

به هر حال، در عالم مطالعه‌ی جمادات و موجودات طبیعی و بی‌جان، کم‌ترین هم‌دردی و قرابت روحی و تشریک عواطف بین دانش‌مند و آن شیء مورد مطالعه نیست. یعنی در این جا دانش‌مند فقط تماشاچی و نظاره‌گر است و نمی‌کوشد تا از انسانیت و د فریباید و جامه‌ی طبیعت بپوشد و در سنگ و آب و ستاره و برگ و نور حلول کند و راز آن‌ها را دریابد. بلکه به‌عکس، به تعبیر دانش‌مندان، جدایی و برکناری (detachedness) خود را از طبیعت حفظ می‌کند. بیرون می‌نشیند، اما با دقت علمی و ریاضی هرچه تمام‌تر، سعی می‌کند حرکت اشیاء در طبیعت را تفسیر کند و به قالب قانون بریزد. بحث بر سر این نیست که تجربه نمی‌کند. بحث در این است که این‌جا روح تجربه روح نظاره‌گری و تماشاچی‌گری است و سعی می‌شود با چشم خشک علمی - به قول فرانسیس بیکن - مطالعه صورت گیرد.

این البته معنایش آن نیست که دانش‌مند فقط ظواهر را با احساس‌های خام حواس مطالعه می‌کند. او برای تفسیر ظواهر بسیاری از عناصر مجهول و نامعلوم را هم پیشنهاد می‌کند؛ مانند پیشنهاد اتم‌ها، ژن‌ها، الکترون‌ها، و... اما در همه‌ی این‌ها تماشاچی و نظاره‌گر بودن و بی‌طرف بودن و عدم هم‌دردی خودش را فراموش نمی‌کند و همچنان بیرون و برکنار از طبیعت می‌ماند و بر آن چشم می‌دوزد.

حالا بیاییم به سراغ عالم انسانیت. این فیلسوفان معتقدند که چنین روشی در مطالعه‌ی پدیده‌های انسانی مثمر ثمر نیست و محکوم به شکست است.

اگر یک جست‌وجوگر از امور انسانی بخواهد خودش را از موضوع مورد مطالعه‌اش این‌طور جدا کند و تبدیل شود به یک آینه‌ی بی‌احساس صرف که فقط صورت حوادث بیرون را در خود منعکس کند و از خود هیچ هم‌دردی و تشریک عواطف و هم‌فکری نکند و مانند یک بیگانه با امور مورد مطالعه برخورد

کند، هرگز به عمق موضوع راه پیدا نخواهد کرد و به نتیجه‌ی درخور و سودمندی نخواهد رسید. کم‌ترین شرط این که کسی بخواهد یک مسأله‌ی انسانی را خوب بفهمد، این است که انسان باشد. یعنی بیگانه با موضوع مورد مطالعه‌ی خود نباشد. می‌توانیم طبیعت و سنگ نباشیم، اما طبیعت و سنگ را بشناسیم. اما نمی‌توانیم انسان نباشیم و انسان را بشناسیم و هر قدر که به انسان نزدیک‌تر باشیم، بهتر می‌توانیم او را بشناسیم.

وقتی کسی مسیحی نباشد، نمی‌تواند - یا خیلی مشکل می‌تواند - رفتار یک مسیحی را در کلیسا و نیاز و احساس و عبادت و نیایش او را در آن جا درک کند. حداکثر، با سردی تمام، مانند یک دوربین، می‌گوید کسی این‌جا خم و راست شد و گریست و از در بیرون رفت؛ و این کجا آتش و عشق درون آن عابد سوخته‌دل را منعکس می‌کند؟ کسی هم که مسلمان نباشد، نمی‌تواند رفتارهای یک جامعه‌ی اسلامی را درک کند و بفهمد که روح اسلامی چگونه همه‌ی حرکات و موضع‌گیری‌ها و ایثارها و دلاوری‌ها را معنی و حیات می‌بخشد.

دیده‌اید خبرنگارهایی را که از فرنگ به جامعه‌ی ما می‌آیند و این تحلیل‌ها و تفسیرهای کذایی را می‌نویسند؟ پرداختن مقداری از آن مهمات، واقعاً تقصیر خودشان نیست. کسی که جامعه‌ی ما را نمی‌شناسد و بیگانه با آن است، کیس که هرگز نه در انقلابی شرکت جسته، نه یک روز از غذای خود دست کشیده، نه یک لحظه به خاطر خدا لذتی را ترک گفته، و نه ساعتی روحیه‌ای چون روحیه‌ی یک مسلمان عاشق داشته، وقتی وارد این جامعه می‌شود، حالات مردم، راهپیمایی‌های مردم، دلاوری‌های جنگاوران، علاقه‌ی مردم به رهبرشان، گذشت و ایثارشان، به مسجد رفتنشان و رفتارشان با دولت را می‌بیند. همه را از چشم خود می‌بیند و هرگز آن‌ها را به معنای واقعی‌شان نمی‌تواند برگیرد. حداکثر ظواهری را می‌بیند و این ظواهر را با معیارهای خود مقایسه و تفسیر می‌کند و آن وقت آن حرف‌ها و چیزهای بسیار عجیب از آب درمی‌آید. این، قصه‌ی صادقان است. مغرض‌ها که داستان دیگر دارند. به همین دلیل است که می‌گویند در عالم روابط انسانی تماشچی بودن کافی نیست.

رسوایی کامپیوترهای مستکبران غرب‌نشین در تفسیر و پیش‌بینی اوضاع ایران قبل از انقلاب، از نمونه‌های بارز شکست روش تماشچی بودن است. ساواکی‌ها نقطه‌ی ضعفشان در همین بود که نمی‌توانستند روحیه‌ی مبارزان ضد رژیم را دریابند. آنان همیشه متحیر بودند که چرا جوانانی این‌چنین مبارزه و مقاومت می‌کنند و شکنجه را به جان می‌خرند و پی‌عیاشی و لذت و حیوان‌منشی نمی‌روند.

اگر من می‌خواهم رفتار یک ایرانی مسلمان را در مقابل رهبرش به‌درستی بفهمم و توصیف کنم، باید خودم واقعاً یکی از اشخاص همین جامعه باشم؛ آن هم نه به دروغ، بلکه به‌راستی همان احساسی را داشته باشم که دیگران دارند. نه این که خودم را به طور مصنوعی به جای آن افراد بگذارم. فقط در آن

صورت است که می‌توانم یک توصیف‌کننده‌ی راستین باشم و بفهمم که مردم که چنین می‌کنند، چرا چنین می‌کنند.

اگر به صورت یک دوربین فیلم‌برداری عمل کنم، فقط از دولاراست شدن و راه رفتن مردم، یعنی جسمشان می‌توانم تصویر بردارم. ولی روحشان را هرگز در جعبه‌ی دوربین و بر صفحه‌ی عکاسی نمی‌توانم آشکار کنم و فهم مسائل انسانی فهم روح آنهاست، نه تماشای جسم آنها.

تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، جامعه‌ها، و انسان‌ها روحی دارند که جز از طریق انس با آن روح‌ها و دوستی عمیق با آنها، نمی‌توان به اعماقشان راه جست و سرشان را به چنگ آورد.

بازیگری و شرکت فعال در حادثه‌ی مورد بررسی، از طریق هم‌دردی، هم‌فکری، و هم‌روحي و انس و قرابت و ایمان صورت می‌پذیرد. مردگان احوال زندگان را در نمی‌یابند و بی‌دردان از سوز دردمندان چه خبر دارند. و به قول حافظ:

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق بر او نمرده به فتوای من نماز کنید^۱

اگر توجه کنید، می‌بینید که چقدر شعرا و علما و ادبای ما ناله می‌کردند که درد عشق خود را نمی‌توانند به دیگران بگویند و نیز توصیه می‌کردند که اسرار عشق و مستی را با نامحرمان مگویید و از مدعیان و بی‌دردان و بی‌خبران بپوشانید که در گوششان سخنانی بی‌معناست. به همین خاطر بود که مولانا می‌گفت:

| | |
|------------------------------|--|
| سینه خواهم شرحه شرحه از فراق | تا بگویم شرح درد اشتیاق |
| من به هر جمعیتی نالان شدم | جفت خوش حالان و بدحالان شدم |
| هر کسی از ظن خود شد یار من | از درون من نجست اسرار من |
| سرّ من از ناله‌ی من دور نیست | لیک چشم و گوش را آن نور نیست |
| محرّم این هوش جز بی‌هوش نیست | مرزبان را مشتری جز گوش نیست |
| درنیابد حال پخته هیچ خام | پس سخن کوتاه باید والسلام ^۲ |

می‌گویم من برای این که شرح درد اشتیاق خود را بگویم، باید کسی را پیدا کنم که درد عشق را چشیده باشد. وگرنه راز مرا در نخواهد یافت. من با کسان بسیاری دوست بودم و هم‌زیستی کردم، با هر جمعیتی نالان شدم. اما هیچ‌کدام نتوانستند و نکوشیدند که سرّ من را آن‌چنان که در درون من می‌گذرد کشف کنند. آنها از ظن خود با من یار شدند. یعنی با چشم خودشان در من نگریستند. از چشم من در

^۱ دیوان حافظ، مصحح محمد قزوینی (تهران، ۱۳۲۰)، ص ۱۶۵ (بیت هفتم غزل ۲۴۴)

^۲ ۱۵، ابیات ۳، ۵ - ۷، ۱۴، ۱۸

من نگاه نکردند. هر کس برای خود عواطفی و احساساتی و تصویری از دنیا داشت، گمان کرد که من هم همان طور هستم. هیچ کدام به دنیای من راه نیافتند و هم‌زبان و هم‌جهان من نشدند. و چنین شد که من تنها و جدا ماندم و چون نی، از جدایی‌ها شکایت می‌کنم.

مولانا در دفتر اول مثنوی، نقل می‌کند که خلیفه، که آوازه‌ی عشق مجنون به لیلا را شنیده بود، لیلا را احضار کرد تا ببیند چه بوالعجبی است. وقتی لیلا نزد او رفت، خلیفه دید که لیلا چندان هم زیبا نیست.

گفت لیلا را خلیفه کاین تویی کز تو شد مجنون پریشان و غوی؟
 از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خامش چون تو مجنون نیستی^۱
 دیده‌ی مجنون اگر بودی تو را هر دو عالم بی‌خطر بودی تو را
 با خودی تو لیک مجنون بی‌خود است در طریق عشق بیداری بد است^۲

این جمله‌ی مولانا که می‌گوید «در طریق عشق بیداری بد است»، دقیقاً همان مضمون بازیگری است که می‌گفتیم. شما وقتی که تماشاچی هستید، بیدارید. یعنی کاملاً واقفید که شما غیر از آن شیء مورد مطالعه‌اید و او هم غیر از شماست. فاصله را حفظ کرده‌اید و در این هوشیاری، نظاره‌گری می‌کنید. اما بازیگر بودن به تعبیری که این فیلسوفان می‌گویند، این است که شما در آن مجموعه که می‌خواهید مطالعه کنید، کاملاً محو و بی‌خود شوید و دیگر فاصله‌ای بین شما و آن وجود نداشته باشد و بیگانگی نماند تا بتوانید آن را به‌درستی توصیف کنید. لیلا به خلیفه گفت: تو با خودی. تو آن طرف نشسته‌ای و من هم این طرف. تو مانند یک انسان بیگانه در من نظر می‌کنی و معلوم است که این ایرادها را هم بر من می‌گیری. ولی مجنون بی‌خود است. یعنی در من حل شده و با من یکی شده و عاشقی چشمی به او عطا کرده که در من چیزهایی را می‌بیند که تو نمی‌بینی.

با خودی تو لیک مجنون بی‌خود است در طریق عشق بیداری بد است

این فیلسوفان نیز به ما می‌گویند که در مطالعه‌ی امور انسانی، هوشیاری بد است. یعنی وقت مطالعه‌ی یک مجموعه‌ی انسانی، نباید بگویید که من غیر از آنم و هوشیارم و واقفم که با آن مجموعه تفاوت دارم و آمده‌ام تا ببینم در آن چه می‌گذرد. اگر این کار را بکنی، به مقصود نمی‌رسی. هوشیاری بد است. محکوم به شکست است و توفیق نمی‌آورد.

در تفسیر تاریخ هم مطلب اتفاقاً همین‌طور است و من این را در جای دیگر هم گفته‌ام^۳ که کمونیست‌ها و ملحدان، وقتی می‌خواهند جوامع مذهبی و انقلاب‌های مذهبی را بررسی کنند، یکی از

^۱ ۱۵، ابیات ۴۰۷ و ۴۰۸

^۲ مثنوی کلاله‌ی خاور (تهران، ۱۳۱۹)، ۱۵، ص ۱۱، سطر ۴

^۳ نگاه کنید به کتاب /ایدئولوژی شیطنانی، مقاله‌ای تحت همین نام

بزرگ‌ترین مشکلاتشان همین است که چون هیچ احساس مذهبی ندارند و اساساً منکر اصالت آنند و آن را فریبی و سرابی بی‌ریشه بیش نمی‌دانند، نمی‌توانند بفهمند که یک انسان مذهبی در مقابل خداوند چه حال و احساسی دارد. آخر آن‌ها حتی یک لحظه هم در عمرشان چنان چیزی را نچشیده‌اند و چون با این مجموعه‌ای که می‌خواهند مطالعه کنند بیگانه‌اند، از ظنّ خود یار آن می‌شوند. یعنی از چشم خودشان در آن نظر می‌کنند. قالب‌هایی در ذهن خود دارند که به نظر خودشان کوچک‌ترین مخرج مشترک انسان‌هاست و فکر می‌کنند هر انسان عادی همین‌طور است. چون خودشان را معیار انسان عادی می‌دانند و بنابراین تمام تفسیرهایشان در آن قالب‌ها صورت می‌گیرد. می‌گویند قیمت‌ها بالا رفته بود و واردات از کشورهای خارجی زیاد شده بود و زمین‌ها بایر افتاده بود و نظام سلطنت به احتضار تاریخی افتاده بود و رشد صنعت و رشد کمی و کیفی کارگران به درجه‌ای رسیده بود و انباشت پول‌های نفت چندان شده بود که چارچوب کهن تحمل و ظرفیت آن را نداشت و بعد نتیجه می‌گیرند که ناگزیر انقلاب اسلامی ایران در رسید. کسی که رابطه‌ی لیلا و مجنون را چنان که بوده نشناسد، لاجرم خواهد کوشید آن را از طریق اقتصادی بیان کند و مثلاً بگوید که مجنون در لیلا طمع مادی داشته و یا لیلا به مجنون به چشم یک مشتری طالب می‌نگریسته و خود را به او گران می‌فروخته است!

(سخن در این نیست که عوامل محیطی و اقتصادی و استبداد سیاسی و... در بروز انقلاب نقش نداشته است. سخن در این است که آیا همه‌ی این مقولات، خادم عاطفه و انگیزه‌ی دیگری بوده‌اند یا به تنهایی مایه‌ی فوران انقلاب شده‌اند.)

این روش اگر در مطالعه‌ی طبیعت بی‌جان موفق باشد، در شناخت انسان عاجز است. پس بالأخره تعریف این فیلسوفان از علوم انسانی این است: «علوم انسانی علمی هستند که در آن‌ها از طریق بازنگری و مشارکت فعال، می‌توان به شناخت موضوع توفیق یافت.» در حالی که در علوم طبیعی از طریق نظاره‌گری نیز میتوان موفق به شناختن گردید.

در ارتباط با این مطلب، نکته‌ای را که در جای دیگر هم مطرح کرده‌ام، در این جا نیز می‌خواهم بگویم و آن این است که ایمان خود یک متد است. مطابق رأی این فیلسوفان، که تا حدود زیادی هم درست است و بعداً نکاتی را درباره‌ی آن خواهم گفت، ایمان داشتن به چیزی، واقعاً متدی است برای شناختن آن چیز - بگذریم از این که در ایمان، چیزهای دیگری هم هست. اما ایمان متد هم هست.

یعنی من وقتی می‌خواهم شخصی را بشناسم، اگر از اول در برابر او موضع خصمانه و تحقیرآمیز بگیرم و شخصیت او را هیچ بیندارم و باور کنم که حرف‌های او اهمیتی ندارد و عقلش نمی‌رسد و پرتوپلا می‌گوید و اصلاً انسان نیست و بلوغ فکری ندارد و خلاصه ایمان به او نداشته باشم و او را از حداقل لیاقت دل بستن برخوردار ندانم، بدیهی است که هیچ‌گاه نمی‌توانم به عمق روح و نیات او نفوذ

کنم. چون از ابتدا باب ورود به عالم او را بر خود بسته‌ام و اصلاً چیزی باقی نگذاشته‌ام که به شناختن و پرده‌برداری بیارزد.

ایمان آوردن به معنای این است که شخص حداقل سمپاتی و هم‌دردی را با موجود مورد مطالعه‌ی خود داشته باشد. رابطه‌ی دوستانه‌ای با او برقرار کند و لیاقتی برای آن موجود قائل باشد که قابل شناختن است. کمونیست‌هایی که تاریخ نوشته‌اند، از نمونه‌های عبرت‌آموزند. این‌ها به هیچ مذهبی پایبند نیستند. یعنی از اول باور کرده‌اند که این حرف‌ها خرافی است و مذاهب حرفی برای گفتن ندارند و ریشه‌هایشان فاسد است و آن‌گاه به دنبال این اعتقاد است که به سراغ تفسیر تاریخ می‌روند و پیداست که چه به دست می‌آورند.

بلی؛ اگر شما از اول این فرض را بگذارید که با یک مشت خرافات روبه‌رو هستید، قهراً نگاه شما با نگاه شخصی که ایمان دارد، فرق می‌کند.

این یک مسأله‌ی بسیار اساسی است و به نظر من این که در مذهب و شریعت این همه بر تقوا و ایمان تکیه می‌شود، یکی از جوانب آن هم نقش متدیک ایمان است. یعنی ایمان، ایمان را می‌افزاید. شما اگر ایمان آوردید، خود ایمان متد و ابزاری می‌شود که شما به شناخت بیش‌تری نایل شوید. ایمان اصولاً پرده‌در است. یعنی باعث می‌شود که شما از ابتدا، بسیاری از حجاب‌ها را در میان نیاورید. به قول مولانا:

کان قندم نیستان شکرَم هم ز من می‌روید و من می‌خورم^۱

ایمان چیزیست مثل کان قند و نیستان شکر. از خودش تغذیه می‌کند و به کمک خود، بر خود می‌افزاید.

تمام این‌هایی که گفتم، در تأیید این نظر بود که در علوم انسانی موضع عامل باید داشت، نه موضع ناظر. بازیگر باید بود، نه تماشاچی. و روح تجربه در علوم طبیعی روح نظاره‌گری است و در علوم انسانی روح بازیگری. حالا آن‌چه مورد بحث ماست، این است که آیا این امر یک خط فاصل بین علوم انسانی و علوم طبیعی است؟ آیا متد تجربی علوم انسانی این است؟ فرض کنیم که هم‌دردی یا بازیگری متد علوم انسانی است. ولی این به‌تنهایی باعث نمی‌شود که علوم انسانی از سایر علوم جدا شود؛ به دلیل این که به نظر من، فلسفه جزء آن دسته از معارف بشری است که متدش نظاره‌گری است، نه بازیگری، و اگر آن فتوا را بپذیریم، فلسفه را هم به داخل علوم طبیعی برده‌ایم. من در کتاب *علم و ایمان*^۲، این نکته را آورده‌ام

^۱ مثنوی کلاله‌ی خاور، د، ص ۱۱۶، س ۲۱

^۲ *علم و ایمان*، عبدالکریم سروش (نشر مطهری، تهران، ۱۳۶۱)

که آن چه در ایمان معتبر است، همان بازیگری است و شخص مؤمن در این جهان تماشاچی نیست، بلکه بازیگر است.

اتفاقاً این یکی از همان چیزهایی است که باعث شده عده‌ای بین دانش و ارزش خلط کنند. چون وقتی انسان بازیگر بود و با تمام جهان وارد یک صحنه‌ی بازی شد و از تماشاگری دست برداشت و خود با همه‌ی جهان یکی شد، ارزش‌هایش را هم در جهان ساری و جاری می‌بیند و طبیعت و فضیلت را گره‌خورده به هم می‌یابد. ولی من فعلاً با آن جنبه کاری ندارم. اما در برابر مؤمن، یک فیلسوف در این عالم نظاره‌گر است.

فیلسوفان بسیاری بوده‌اند و هستند که ممکن است از نظر نفسانی تقوایی نداشته باشند، اما به بهترین وجهی این عالم را تفسیر کنند و در قالب‌های فلسفی بریزند. درباره‌ی بوعلی سینا گفته می‌شود که از نظر تعبد و آداب دینی، شخص چندان پایبندی نبوده است. ولی خوب؛ فیلسوفی است که قوی‌تر از او در فرهنگ اسلامی شاید نداشته باشیم. ویتگنشتاین، فیلسوف معاصر، نقاط ضعف اخلاقی بارزی داشته است. فیلسوفان ماتریالیست، که جای خود دارند. اما فیلسوف بودن آن‌ها خدشه‌دار نشده است.

فیلسوف می‌تواند تماشاچی عالم باشد و برای شما به‌خوبی توضیح دهد این جوهر است و آن عرض، این صورت است و آن ماده، این علت است و آن معلول، این وجود است و آن عدم، و بر اثر این تقسیم‌بندی‌ها و قالب‌ریزی‌ها دنیای پاکیزه‌ای در جامه‌ی فلسفه به شما تحویل دهد.

نظاره‌گری، شأن فیلسوف است. ولی آن چه در آن بازیگری اساس است، ایمان است و عرفان. یک انسان عارف تماشاچی این عالم نیست و فرق اصلی بین فلسفه و عرفان واقعاً همین است. آن که حسین بن منصور حلاج گفته بود که معشوق همه ناز باشد نه راز، معنایش این‌جا آشکار می‌شود. فیلسوفان می‌کوشند تا راز هتی و خالق هستی را دریابند. به خداوند همچون معمایی می‌نگرند که نیازمند حل است. اما عارفان عتاب و ناز یار پری‌چهره را عاشقانه می‌کشند و با او وارد رابطه‌ی مهرآمیز می‌شوند و در این بازیگری و مهرورزی است که به شناخت معبود نازنین نایل می‌آیند.^۱ دانستن اصطلاحات دینی و فلسفی، ایمان و عرفان نیست. آن‌ها فقط سرگرمی ذهن است. اما وارد شدن خدا در دل، و نشستن او در جان، و به هم پیوستن عابد و معبود و عاشق و معشوق، عین حصول معرفت و تولد عرفان است.

^۱ تعبیرات راز و نیاز، آداب‌دان و سوخته‌جان، اهل باخت و شناخت، که از مولانا (در مثنوی و در داستان‌های زندگی وی) آمده است، حکایت از همین تفکیک میان عالم و عارف می‌کند. فی‌المثل: «موسیا آداب‌دانان دیگرند / سوخته‌جان و روانان دیگرند»، یا «چون ز راز و ناز او گوید زبان / یا جیل‌الستر خواند آسمان». نگاه کنید به مناقب‌العارفین افلاکی، ج ۱، ص ۴۷۱

«قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لمّا يدخل الايمان فى قلوبكم.» (قرآن از قول اعراب حکایت می کند که می گفتند ایمان آورده ایم. می گوید بگو شما هنوز ایمان نیاورده اید. بگویید ما اسلام آوردیم. هنوز ایمان در دل شما رخنه نکرده است.)

اسلام در این جا همین تسلیم های ظاهری به شرایع و قوانین جامعه ی اسلامی ست و البته غیر از ایمان است که وقتی وارد وجود انسان می شود، او را واقعاً دگرگون می کند و بیگانگی اش را با عالم و با خدا برمی دارد.

عرض این بود که فیلسوفان هم نظاره گر این عالمند. و این کافی نیست که درباره ی علوم انسانی بگوییم که روششان بازیگرانه است و با این فتوا، فلسفه را هم ردیف علوم طبیعی قرار دهیم و از آن طرف عرفان را هم که در حصول آن بازیگری شرط است، جزء علوم انسانی درآوریم.

سؤال: آیا علوم انسانی به منزله ی یک تکلیف و آرمان، باید روش هم دردی و بازیگری را انتخاب کنند و یا به منزله ی یک توصیف در واقع چنین می کنند؟

جواب: کالینگ وود و کسانی که هم فکر او هستند، تصریح نکرده اند که این علوم چنینند یا باید این چنین باشند. این طور برمی آید که اینان معتقدند علوم انسانی، علوم انسانی نیستند، مگر این که این روش را انتخاب کنند تا به درک عمق روابط انسانی نایل شوند و اگر این روش را نداشته باشند، جزء علوم طبیعی درمی آیند. به این ترتیب، بسیاری از چیزهایی که امروزه در علوم انسانی موجود است، از قبیل اندازه گیری های کمی و امثال آن که در آنها از بازیگری و هم دردی خبری نیست، به اعتقاد کالینگ وود و اصحابش، متعلق به علوم طبیعی می شوند، نه علوم انسانی.

۳

بحث نوبت گذشته ی ما درباره ی این بود که به اعتقاد برخی از فیلسوفان، علوم انسانی به معنای جدید کلمه، به دلیل شیوه ی خاصی که برای حصول آنها هست، از علوم طبیعی جدا می شوند. گفتیم که مطابق نظر این فیلسوفان، روح روش تجربی در علوم طبیعی این است که شخص عالم تماشاگر قلمرو تحت بررسی خویش است، در حالی که روح روش حصول معرفت در علوم انسانی این است که شخص عالم می باید خود در ایجاد حادثه ی مورد شناخت، شرکت فعال داشته باشد و به منزله ی یکی از اعضای بازیگر باشد و نقشی بر عهده داشته باشد، نه نظارت کننده ای سرد و بی روح و بی عاطفه که از دور به حادثه نگاه می کند و مانند یک دوربین فیلم برداری از آن تصویر برمی دارد.

همین معنا را اینک می‌خواهیم به زبان دیگری و به طریق دیگری بیان کنیم و بعد وارد نقد و بررسی آن شویم و بفهمیم که آیا این نظریه واقعاً کفایت و توانایی آن را دارد که علوم انسانی را از غیر آن جدا کند یا نه، و آیا اساساً چنین رأیی خود مبنی بر درک صحیحی از روش علمی هست یا نه.

در حوادث اجتماعی و انسانی، گفتیم که انسان خود باید بازیگر باشد و نظاره‌کننده‌ی سرد و آرامی نباشد. یکی از دلایل امر این است که دسته‌ی بزرگی از مفاهیمی که در عالم انسانی به کار می‌رود، مفاهیمی‌ست که اگر آدمی نزد خود آن‌ها را نیافته باشد، در هیچ جای دیگر هم آن‌ها را نمی‌تواند تمیز دهد و از آن تصور و تفسیر صحیحی داشته باشد. نه تنها مفاهیمی مثل عشق و نفرت و امثال این‌ها که نوبت گذشته مثال زدیم از این قبیلند، بلکه مفاهیمی مثل ترس، لذت، وحشت، نجابت، مکاری، قساوت، اطاعت، تمرّد...، حتی آزادی و جبر، همه مفاهیمی هستند که ابتدا در قلمرو و ضمیر انسان می‌رویند و سپس بر قامت روان دیگران دوخته می‌شوند. یعنی اگر انسانی در خودش این مفاهیم را وجدان نکرده و نیافته باشد، در دیگران به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند آن‌ها را تشخیص دهد.

بنابراین معنای بازیگر بودن در علوم انسانی فقط این نیست که انسان برود و در ایجاد حادثه‌ای در عالم خارج (نزاعی، اعتصابی، انقلابی، جنگی، مجلس درسی، حلقه‌ی ذکری...) شرکت کند. این یک معناست. معنای دیگر آن این است که اساساً شناخت انسان و اجتماعات انسانی، محتاج و مبتنی بر به کار گرفتن مفاهیم و واژه‌هایی‌ست که مصادیق آن مفاهیم و واژه‌ها برای شخص محقق آشکار و شکار نمی‌شود، مگر این که قبلاً خود آن مفاهیم را در خودش یافته و به آن‌ها رسیده باشد. یعنی نمی‌توان عاشق نبود و عاشقان را شناخت و نمی‌توان مکار نبود و به هویت درونی مکاران پی برد.

هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد که آزادی و اجبار چیست، مگر این که در درون خودش روزی روزگاری آزادی را یا اجبار را احساس کرده باشد. فرضاً اگر زنجیری به دست و پای کسی ببینیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم بفهمیم که این شخص با زنجیری که بر دست و پا دارد، محدود و مجبور است و در رفتار خود آزادی ندارد. این مطلب را فقط وقتی می‌توانیم درک کنیم که احساس کنیم اگر این زنجیر را بر پا و دست ما نهاده بودند، چه حالتی پیدا می‌کردیم و چگونه از اعمال اراده‌ی آزاد خود محروم می‌شدیم. فقط به کمک این مقایسه با خودمان است که می‌فهمیم دیگری مجبور است. و الاً جبر را هیچ‌وقت نمی‌توان به طور ابجکتیو و مستقل، یعنی فقط با تماشاچی بودن، احساس کرد. همین‌طور است مسأله‌ی آزادی.

اتفاقاً یکی از دلایلی که فیلسوفان آورده‌اند و از محکم‌ترین دلایل است برای اثبات آزادی، همین است که گفته‌اند پیدایش و رویدن مفهوم آزادی نزد انسان، لازمه‌اش این است که خود آزادی هم نزد او پیدا شده باشد. و الاً آزادی از آن قبیل چیزها نیست که انسان‌ها با مشاهده‌ی محض در خارج آن را ببینند و بیابند. آزادی مثل کتاب، سیب، ستاره، و امثال اینها نیست که در بیرون وجود داشته باشد و مردم به آن

نگاه کنند تا مفهوم آن برایشان پیدا شود. این طور نیست. آزادی امر است که تا خودش و حقیقتش در درون ما جوانه نزند، اصلاً احساس آن رخ نمی‌دهد و مفهوم آن ساخته نمی‌شوند. و واژه‌ی آن هم در زبان وارد نمی‌شود و مبادله و مباحثه و گفت‌وگو بر سر آن هم پیش نمی‌آید. همین‌طور است مفهوم جبر و مفهوم درد و لذت و نظایر آن‌ها.

بنابراین دلیل مهمی که علوم انسانی را نیازمند به بازیگر بودن انسان می‌کند، و حصول مفاهیم را در این زمینه منوط و مشروط به بازیگری و ترک تماشاگری می‌کند - که از نظر فیلسوفان روش اساسی علوم طبیعی است - همین است که مفاهیمی انسانی وجود دارند که بسیار وسیع و بسیار کارگرد و این مفاهیم، جز از طریق چشیدن و تجربه‌ی باطنی مستقیم حاصل نمی‌شوند و انسان اگر آن‌ها را از این طریق به دست نیاورد، از هیچ راه دیگری به دست نخواهد آورد. نیز به همین دلیل است که این افراد معتقدند - و اعتقادشان البته خالی از قوت و صحت نیست - که این حجاب و سدّی که بین فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، به مقدار زیادی از همین جا مایه و پایه می‌گیرد. کسانی که در سایه‌ی فرهنگی خاص رشد و زندگی کرده‌اند، یک دسته از مفاهیم بنیادی و ویژه چنان برای آنان محسوس و ملموس و بدیهی می‌شود که گمان می‌کنند همه‌جا و برای همگان این بداهت و سادگی موجود است. و فقط پس از برخورد با دیگران است که می‌فهمند واقعاً چند جهان وجود دارد و همه‌ی دنیا را نمی‌باید و نمی‌توان حول محور وجود خویش بنا کرد.

پل زدن بین فرهنگ‌ها و درک کردن انسان‌هایی که در فرهنگ‌های دیگر زندگی می‌کنند، همیشه با موانعی روبه‌روست و احتمال دارد که در جاهایی اساساً نشود این موانع را برداشت.

برای نمونه، شما را مراجعه می‌دهم به کتابی به نام سفر به دیگر سو، که اخیراً ترجمه شده و محصول مباحثات و مذاکرات و معاشرت یک انسان‌شناس آمریکای جنوبی است با یک جادوگر سرخ‌پوست مکزیکی. در آن کتاب می‌بینید که این انسان‌شناس از چه دیدی و مبتنی بر چه مفاهیمی و چه متدهایی می‌خواسته دنیای درون آن سرخ‌پوست را کشف بکند و روابط انسانی سرخ‌پوست‌ها را دریابد و خود آن سرخ‌پوست، دنیا را چگونه می‌دیده و چه بازی‌ها می‌کرده و چه مفاهیمی به کار می‌برده و چگونه در ابتدا آن‌ها اصلاً همدیگر را درک نمی‌کردند تا این که نهایتاً جادوگر توانسته تفاهمی با این انسان‌شناس برقرار کند و بعضی از مفاهیم را که در نزد خود داشته، به او به نحوی حالی کند. مثلاً متوقف کردن دنیا، یکی از مفاهیم اساسی‌ای بوده که *دون خوان*، این جادوگر مکزیکی سرخ‌پوست، به کار می‌برده و *کارلوس کاستاندا*ی انسان‌شناس اصلاً قادر به درک این مفهوم نبوده که دنیا را چگونه باید متوقف کرد و آن جادوگر هم اصرارش بر این بوده که تا دنیا را متوقف نکنیم، نمی‌توانیم چیزی از این دنیا ببینیم و بفهمیم. و بالأخره پس از مدت‌ها هم‌زیستی و رفت‌وآمد، کاستاندا توانست مقداری به دنیای این جادوگر

نزدیک شود و خصوصاً این دریافت را وقتی پیدا کرد که آن جادوگر توانست بعضی از احوال و حوادث را برای او پیش بیاورد و مجسم کند. به هر حال، آن شخص نه از طریق مفاهمه و گفت‌وگو، بلکه با واقع شدن در بعضی جریانات و با حصول بعضی از اطوار روحی برای خودش، تازه فهمید که منظور از متوقف کردن دنیا چیست و یا منظور از شکارچی بودن - تعبیر دیگری از آن سرخ‌پوست - چیست؛ و از این قبیل.

ما همیشه وقتی با انسان‌هایی که اساساً با ما تفاوت دارند روبه‌رو می‌شویم، چنینیم. بیگانگی آشکاری را احساس می‌کنیم. دلیلش هم همین است که هر کدام در دنیایی زندگی می‌کنیم و این دنیاها بیش از آن که ابتدا تصور می‌رود، از هم فاصله دارند.

در این جا می‌خواهم نکته‌ای را ذکر کنم که با مطلب مورد بحث بی‌مناسبت نیست و آن این است که در فلسفه‌ی زبانی^۱ جدید، ویتگنشتاین^۲ مسأله‌ای را مطرح کرده است، تحت عنوان «زبان خصوصی^۳». البته ریشه‌های این تفکر قبل از او هم وجود داشته است؛ مخصوصاً در نوشته‌های رایل، فیلسوف انگلیسی، مطالب زیادی در مورد زبان و کاربرد آن آمده بود. رودلف کارنپ^۴ هم نوشته‌ای داشت تحت عنوان «روان‌شناسی در زبان فیزیک»؛ و همچنین کسانی دیگر. ویتگنشتاین بود که درباره‌ی زبان و نقش آن در تفکر و فلسفه‌سازی بحث‌های مؤثر و مشهوری داشت و هم اوست که گفت: «هیچ مسأله‌ی اصیل فلسفی وجود ندارد. هرچه هست، مشکلاتی است که زبان به وجود آورده است.»

یکی از بحث‌های بسیار جالب او که الآن هم مورد کشمکش‌های بسیار داغ است و از طرفین موافق و مخالف درباره‌ی آن زیاد می‌نویسند و بحث می‌کنند، همین مسأله‌ی زبان خصوصی است که با بحث که الآن ما داریم، مرتبط است.

ویتگنشتاین می‌گوید داشتن یک زبان خصوصی محال است. یعنی با خود و درباره‌ی احوال شخصی خود یا امور دیگر با زبانی خاص خود سخن گفتن، از موارد به کار بردن زبان نیست و اصلاً شدنی نیست. زبان همان است که عمومی و قاعده‌مند باشد و مورد مبادله قرار گیرد و طرفین وقتی آن را به کار می‌برند، بتوانند پاسخ یکدیگر را بدهند و تفاهم کنند. اما اگر کسی بخواهد برای خود و حالاتی از خود که دیگران در او شرکت ندارند زبانی وضع کند و این زبان را به کار برد، حتی در همان عالم خصوصی و شخصی هم ممکن نیست؛ چه جای این که چنین زبانی بخواهد از خصوصی بودن و محرمانه بودن و برای خود بودن خارج شود و جنبه‌ی عمومی بگیرد و قابل مبادله و گفت‌وگو و محاوره گردد. یعنی آدمی

¹ Linguistic philosophy

² Wittgenstein

³ Private language

⁴ R. Carnap

با خود هم که حرف می‌زند، به زبان عمومی حرف می‌زند، نه با زبانی خصوصی. درک احوال شخصی مطلبی است و بیان آن‌ها چیز دیگر.

مسأله‌ی زبان خصوصی، یکی از جدی‌ترین مسائلی است که اگر آن را به همین شکل که این فیلسوفان می‌گویند بپذیریم، تأثیرات زیادی در علم انسانی - به معنای اعم آن، خصوصاً در روان‌شناسی و در جامعه‌شناسی - می‌گذارد. چون ادراکات و احساسات فراوانی در ما هست که اختصاصی ماست و اگر معتقد باشیم که زبان خصوصی نمی‌توان داشت و از این ادراکات اصلاً سخن نمی‌توان گفت، در این صورت جوانب بسیاری از احوال ما بیرون از قلمرو مطالعه و بررسی علوم انسانی قرار می‌گیرد. در واقع این فیلسوفان می‌گویند هیچ‌کس از احوال شخصی خود نمی‌تواند خبر دهد. از رنج و غم و شادی و لذت و فرح و وجدان و باطن خود نمی‌تواند سخن بگوید؛ مگر به زبان همگان. در غیر این صورت لازم است که زبانی وضع کند، خاص خود، و زبان نمی‌تواند خصوصی باشد. زبان، به مقتضای طبع، امری است عمومی و شرکت‌پذیر که توسط همگان به کار می‌رود و به مشارکت همگان تصحیح می‌شود. زبان امری است تابع قواعد و قاعده آن است که انحراف از آن ممکن و قابل تمیز باشد. و زبان خصوصی که اختراع یک فرد است، غلط‌بردار نیست. چون شخص واضح، هر دم می‌تواند قاعده‌ی خود را عوض کند و آن را خلاف قاعده نداند و اصلاً قاعده‌ی خود را بر عوض کردن مستمر قواعد بگذارد. به علاوه حروف اضافه که لازمه‌ی هر زبان است، در زبان خصوصی نمی‌تواند پیدا بشود. چون در آن صورت دیگر خصوصی نیست. از این گذشته، یکی از نقش‌های زبان، اخبار است و شخص نمی‌تواند به خود خبر دهد و به این ترتیب، علوم انسانی در واقع دایره‌شان خیلی محدودتر از آن که انسان ابتدائاً تصور می‌کند، می‌شود.

به همین لحاظ است که کسانی به پیروی از رایل، معتقدند اصولاً فرض یک ذهن و ضمیر که در ورای افعال و اعمال انسان قرار دارد، فرضی بیهوده و غیر علمی است. کار عاقلانه کاری نیست که از سر عقل برآید و کار مکارانه کاری نیست که از روی مکر صورت گیرد. این افعال، مسبوق به چیزی نیستند. هرچه دارند، با خود و در خود دارند. و از این جا سعی می‌کند یک رشته امور شخصی را اصولاً موهوم بداند. رفتارگرایی درست، از همین جا پیدا می‌شود.

اصولاً بعضی از کسانی که قائل به امتناع زبان خصوصی هستند، معتقدند از چیزی که نتوان سخن گفت، آن چیز وجود ندارد؛ نه این که وجود دارد و ما نمی‌توانیم برای آن زبانی وضع کنیم.

ما البته این مدعا را قبول نداریم. ولی این مطلب صحیح است که علم آن چیزی است که زبان مشترک داشته باشد و در داوری مربوط به یک تئوری علمی، دگران هم باید بتوانند شرکت کنند.

اگر این را یک معیار جدی برای علم بدانیم، در آن صورت باید مسأله‌ی زبان خصوصی را هم جدی بگیریم. نه تنها قوانین کلی باید شرکت‌پذیر باشند، یعنی دیگران هم بتوانند در فهمیدن و داوری آن، هر

دو، شرکت کنند، بلکه حوادث خاص و جزئی هم باید شرکت پذیر باشد. یعنی علاوه بر شخص تجربه‌گر، انسان‌های دیگر هم بتوانند هم در تجربه‌ی آن و هم در داوری آن شرکت کنند.

فرض کنید شما سندی را در جایی دیده‌اید و بعد هم به دلیلی این سند سوخته و از بین رفته و دیگر در دسترس هیچ کس نیست. ما نمی‌توانیم بگوییم شما دروغ می‌گویید و این سند را ندیده‌اید. ولی این حادثه دیگر حادثه‌ای نیست که بتوانیم در علم تجربی از آن سخن بگوییم و آن را مستند یک نظریه‌ی علمی کنیم. برای این که واقعه‌ای است که یک بار برای کسی رخ داده و دیگر هرگز قابل تکرار نیست. باز فرض کنید که نوشته‌ی آن سند به زبانی بوده که فقط یک نفر می‌دانسته و او اینک مرده است و هیچ زبان‌شناس دیگری هم وجود ندارد که آن زبان را بداند. در این صورت، این حادثه و این سند، در عین این که نتوانیم واقعیت آن را نفی کنیم، چون نه در فهم و نه در داوری راجع به محتوای آن هیچ کس دیگری نمی‌تواند شرکت کند، یکی از حوادث بی‌نظیری می‌شود که در تاریخ اتفاق افتاده و هرگز هم قابل احضار و تکرار نیست و به این لحاظ، از صحنه‌ی دانش تجربی بیرون می‌رود. ولو این که از لحاظ فلسفی، معتقد باشیم که بیرون رفتن چنین حادثه‌ای از قلمرو بررسی دانش‌های تجربی، آن را از قلمرو وجود بیرون نمی‌کند.

این حادثه، مانند خوابی می‌شود که کسی دیده و از آن با زبان شخصی خود سخن گفته است. بود و نبود چنین خوابی قلمرو کاوش‌های علوم انسانی را فراخ‌تر یا تنگ‌تر نمی‌کند - حتی اگر چون حافظ گمان کنیم که آن خواب از بیداری هم بهتر و واقعی‌تر بوده است.

سحر کرشمه‌ی چشم‌ت به خواب می‌دیدم زهی مراتب خوابی که به ز بیداری‌ست^۱

در عالم علوم تجربی هم از این‌گونه حوادث رخ داده است. کسانی ادعا کردند ستاره‌ای را دیده‌اند. کسی ادعا کرده بود عنصر خاصی را با مشخصات مخصوصی در جایی کشف کرده است. پلانک نقل می‌کند که کسی مدعی بوده که اشعه‌ی خاصی را به نام اشعه‌ی N کشف کرده است. در مورد اندازه‌گیری سرعت نور، ادعاهایی بوده مبنی بر این که در بعضی تجارب، سرعت نور با سرعت منبع مولد نور، تغییر می‌کرده است.

مدعیان این امور، دانش‌مندان کاملاً محترمی بودند که هیچ گمان گزاف و یا تقلب و تزویر و دروغ در مورد آن‌ها نمی‌رود. ولی این سخنان اینک علمی نیستند و در عالم علم، تعقیب نمی‌شوند. برای این که هیچ کس نتوانسته آن آزمایش‌ها را تکرار کند و به نتایج مشابه برسد. وقوع این حوادث، هرگونه بوده و هر دلیلی داشته، اینک در علم جایی ندارند.

^۱ دیوان حافظ، مصحح محمد قزوینی (تهران، ۱۳۲۰)، ص ۴۷ (غزل ۶۶، بیت ۹)

حالا ما اگر معتقد باشیم که ضمیر انسان‌ها چنان کارخانه‌ای است که در آن انواع حوادث بی‌نظیر و غیر قابل تکرار رخ می‌دهد که قابل بررسی عمومی توسط دیگران نیست و نه تنها قابل بررسی نیست، بلکه قابل اظهار هم نیست، در آن صورت همه‌ی آن‌ها بیرون از حوزه‌ی علوم انسانی قرار می‌گیرند. این مطلب، در واقع می‌گوید همه‌ی احساسات و ادراکات ما شخصی‌اند و همه غیر قابل بیانند و در دیگران هم تمیز آن‌ها برای ما میسر نیست. مگر این که به تعبیت از رایل، برای افعال انسانی بعد درونی قائل نباشیم و آن‌ها را چون خنده و گریه بدانیم که همه‌چیزش آشکار و از بیرون قابل تمیز و تشخیص است.^۱

فرض کنید که من می‌گویم رنگ این دفتر را سرخ می‌بینم، رنگ این قلم را آبی می‌بینم و رنگ آن شیء را سیاه می‌بینم. این‌ها ادراکات اختصاصی من است. یعنی واقعاً هیچ‌کس از شما در این ادراکات من شرکت ندارد. شما نمی‌دانید که من واقعاً این‌ها را چه‌طور می‌بینم. شما خودتان آن‌ها را یک‌طور می‌بینید، من هم یک‌طور می‌بینم، و هر دو می‌گوییم سرخ یا سیاه. هیچ راهی هم وجود ندارد که آن‌چه را من درون نفس خودم ادراک می‌کنم و آن‌چه را که شما ادراک می‌کنید، کنار هم بگذارید و ببینید که یکی است یا نیست. یعنی عالم درون هر کس، صددرصد اختصاص به او دارد و صددرصد بی‌نظیر است. اگر نظیر هم داشته باشد، راهی نداریم برای این که کشف کنیم که نظیر آن کجاست و چیست و این امر چنان که گفتیم، در تمام ادراکات ما، یعنی در ترس، در لذت، انفعالات، ادراکات حسی و وجدانی و... جاری‌ست.

چنان‌که اشاره رفت، توجه به این مطلب، باعث شده تا کسانی رفتارگرایی را محدودهی خاص علوم انسانی بدانند و نه تنها علماً، بلکه از نظر فلسفی نیز معتقد شوند که انسان موجودی است عامل، نه عالم. یعنی عملش مسبوق به علم نیست، و وقتی عملی انجام می‌دهد دو کار نمی‌کند که یکی فکر کردن باشد و دیگری عمل بر وفق آن فکر. بلکه یک کار بیش‌تر نمی‌کند و آن همان عمل است. منتها عمل‌ها متفاوتند و این تفاوت‌ها باعث می‌شود تا بعضی را هوشمندانه و بعضی را ابلهانه بنامند. اما این صفات، در خود اعمال است، نه در مسبوقیت آن‌ها به عقل و جهل و...

خصوصی بودن ادراکات و محال بودن زبان خصوصی، شناخت ما را از عالم حیوانات هم دچار اشکال کرده است. یعنی واقع مطلب این است که از نظر فلسفی، اگر مفهوم درد را درباره‌ی حیوانات به کار می‌بریم، باید آن را با تردید بسیار تلقی کنیم.

^۱ مسأله‌ی مرگ از مسائل قابل تأمل است. این فیلسوفان می‌گویند هیچ‌کس نمی‌تواند از مرگ خود سخن بگوید. چون اولاً هیچ‌کس در تجربه‌ی مرگ دیگری شرکت نمی‌کند و به قول هایدگر، «هر کس تنها می‌میرد». و ثانیاً آن که از مرگ خود سخن می‌گوید، هنوز نمرده است تا معنای سخن خود را بداند و از این رو سخن از مرگ گفتن، سخنی ست تهی، که به اعتقاد این فیلسوفان، آن که می‌گوید از معنایش خبر ندارد.

ممکن است ما به خود جرأت و حسارت دهیم و در مورد انسان‌های دیگر بگوییم چون آن‌ها کم و بیش مثل ما هستند، درد و رنج و لذت و شادی و دوستی و غمشان هم تا حدودی شبیه همانی‌ست که در ماست. اما در مورد حیوانات چطور؟ آیا واقعاً حق داریم بگوییم اگر کسی آن‌ها را بگزد یا شوک الکتریکی به آن‌ها وارد کند یا ضربه‌ای به آن‌ها بزند، یا اگر سرشان را ببرد، آن‌ها هم واقعاً مثل ما درد می‌برند؟ این حرف درست است؟ حقیقت این است که هیچ دلیلی برای آن نداریم. یعنی ما که فقط با خود محرمیم، خود را محور قرار داده‌ایم و می‌پنداریم گویی حیوانات هم مثل ما احساس می‌کنند. در حالی که برای چنین چیزی دست کم جواز تجربی نداریم. برای همین است که زبانی که ما برای عالم حیوانات به کار می‌بریم، زبانی‌ست صددرصد مشکوک و تردیدآمیز. همچنین است سخن گفتن در مورد کودکان و رخنه در جهان نهان و زوایای روحی آن‌ها.

حیوانات را مثال زدیم، تا معلوم شود که از خود بیرون آمدن و مفاهیمی را که برای خود به کار می‌بریم برای دیگران به کار بردن، تا چه اندازه ایجاد اشکال می‌کند. یکی از مسائلی که در این زمینه و در ارتباط با زبان خصوصی مطرح است، همین است که اصولاً قضاوت‌های ما درباره‌ی ذهن‌های دیگر^۱، چگونه است. یعنی ما ذهنی داریم و مفاهیمی را ادراک می‌کنیم. به چه دلیل می‌توانیم بگوییم دیگران هم اذهانی و ادراکات و شناخت‌هایی دارند؟ آیا می‌شود به فرض وجود، این ذهن‌ها را به هم نزدیک کرد و از یکی به دیگر پل زد و فهمید که آن‌چه در ذهن دیگری است، شبیه همین است که در ذهن من است؟

اگر ما مسأله‌ی زبان خصوصی و دریچه نداشتن اذهان به یکدیگر را خیلی جدی بگیریم و تأمل کافی در آن‌ها بکنیم، مشکلات و سؤالات مهمی در راه حصول علوم انسانی، و به طور کلی، حصول معرفت پیدا می‌شود. یعنی حتی همان که تفاهم و تفهّم نامیده می‌شود نیز به خطر می‌افتد و هم‌دردی و هم‌عاطفگی با انسان‌های دیگر و قرابت روحی با دیگران پیدا کردن و درون آنان را خواندن نیز دچار اشکال جدی می‌شود و اساساً الزام می‌کند که ما در مورد شناخت از خود و از دیگران، و نقش زبان در این میان، و محدوده‌ی این شناخت، فکر تازه‌ای بکنیم و در آرای سابق تجدید نظر روا داریم.

مولوی از کسانی‌ست که به گمان من، این مسأله را خوب فهمیده و وجدان کرده است. وی در توصیفات خود، وقتی به بیان بعضی مسائل می‌رسد، عجز خودش را از بیان آن‌ها اظهار می‌کند و مقداری از تقصیر را به گردن خود زبان می‌اندازد. می‌گوید که اگر زبان دیگری وجود داشت، شاید ما می‌توانستیم مطلب را اظهار کنیم:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

¹ Other minds

هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ی دیگر بر او بستنی بدان
آفت ادراک آن قالست و حال خون به خون شستن محالست و محال^۱

یعنی همین گفتن و به جامه‌ی سخن درآوردن، باعث می‌شود چیزی که می‌خواهیم آشکارش کنیم، مخفی‌تر و مستورتر بماند. باید به دنبال زبان دیگری گشت. یعنی باید به دنبال راه دیگری بود که سرّ مکتوم را بی‌پرده عیان کند - نه از طریق زبان که خودش پرده‌ای است بر ادراک.

آینه‌ام آینه‌ام مرد مقالات نیم دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما^۲

اتفاقاً همین اشعاری که خواندم، در داستان بلند و شیوایی‌ست از دفتر سوم مثنوی که در آن جا مولانا رسیدن عاشقی را به معشوق و دلیری‌ها و التهاب‌های وی را با بیان نغز و نفیس و ناب خود بیان می‌کند. به مناسبت از عشق هم سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که عشق امری نیست که توسط فیلسوفان و عالمان قابل درک و توصیف باشد. فقط عاشقان آن را می‌شناسند و قلم و زبان در شرحش قاصرند. چند شعر هم به عربی دارد:

| | |
|----------------------------|-------------------------------------|
| آن طرف که عشق می‌افزود درد | بوحنیفه و شافعی درسی نکرد |
| سخت‌تر شد بند من از پند تو | عشق را شناخت دانش‌مند تو |
| تو مکن تهدید از کشتن که من | تشنه‌ی زارم به خرمن خویشتن |
| اقتلونی اقلونی یا ثقات | ان فی قتلی حیاتاً فی حیات |
| یا منیر الخدّ یا روح البقا | اجتذب روحی جدلی باللقا ^۳ |

بعد در انتهای اشعار عربی می‌گوید:

| | |
|-------------------------------|---|
| پارسی گو گرچه تازی خوش‌تر است | عشق را خود صد زبانی دیگر است |
| بوی آن دلبر چو پیران می‌شود | آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود ^۴ |

واقع مطلب همین‌طور است. وقتی که بوی آن دلبر، یا مطابق آن چه که ما اکنون بحث می‌کنیم، وقتی که عطر ادراکات و شناخت‌های درونی انسان‌ها و از جمله عشق مطرح می‌شود، همه‌ی زبان‌ها حیران می‌شوند و هیچ‌کدام توانایی کشیدن این بار را ندارند.

^۱ د۳، ابیات ۴۷۲۵ - ۴۷۲۷

^۲ دیوان شمس تبریزی (امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۱)، ص ۶۵ (غزل ۳۸، بیت ۸)

^۳ د۳، ابیات ۳۸۳۲، ۳۸۳۳، ۳۸۳۹، و ۳۸۴۰

^۴ د۳، ابیات ۳۸۴۲ و ۳۸۴۳

یک دلیل دیگر هم که از ناحیه‌ی فیلسوفان علوم انسانی موافق با تفکیک متدیک علوم انسانی از علوم طبیعی ذکر شده، این است که انسان موجودی است اعتبارساز و زندگی اجتماعی او جز به کمک خلق مفاهیم اعتباری و قراردادی نمی‌گذرد. از این لحاظ، فهم حوادثی که در قلمرو انسانی، خصوصاً در قلمرو اجتماعی می‌گذرد، میسر نیست، مگر این که شخص خودش وارد عالم اعتبارات جامعه بشود؛ نه این که از دور به آن‌ها نگاه کند. بلکه خودش به آن‌ها عمل کند و آن اعتبارات را درک و حتی قبول کند و بر عهده بگیرد. در این صورت است که عضوی از آن جامعه می‌شود و به آن چه در آن جامعه می‌گذرد، عمقاً وقوف پیدا می‌کند.

این در حقیقت، دلیل دیگری است که عمدتاً مربوط می‌شود به پیتر وینچ، فیلسوف انگلیسی، که نوبت گذشته هم از او نام بردیم. ایشان معتقد است که زندگی انسانی، سراپا آمیخته است با قراردادهای و اعتباراتی که وضع می‌کنند و قبول و عمل می‌کنند یا لغو می‌کنند و به جایش اعتبار دیگری را می‌نشانند. نهادهای اجتماعی، چیزی نیستند جز اعتبارات اجتماعی. مثلاً ارزش دار بودن یک قطعه کاغذ (اسکناس)، مبتنی بر اعتبار است و با لغو اعتبار، جز قطعه‌ی کاغذ بی‌ارزشی نخواهد بود. چنین است اموری مانند همسری، مالکیت، ریاست، اهانت، احترام، رأی دادن، مجازات، پاداش، و غیره.

یکی از بدیهی‌ترین و آشکارترین اعتبارات، همین زبان است که در اجتماعات جاری است و دیدیم اگر انسان‌ها زبان خصوصی داشته باشند و هر کس برای خودش زبانی درست کند، زندگی اجتماعی امکان‌ناپذیر می‌گردد. زبان، همان اعتباری است که عمومی باشد. تا کسی زبان را نداند، نمی‌تواند وارد صحنه‌ی اجتماع شود و ارتباط انسانی با دیگر انسان‌ها برقرار کند و اصولاً زبان، پاره‌ای از حیات جمعی است، نه عارض آن. همین زبان برای آقای وینچ الگو و مدل قرار گرفته و او معتقد است و تصریح دارد که فهم یک جامعه و رفتارهای اجتماعی انسان‌ها، درست مانند فهمیدن یک زبان است. یعنی مدل علوم اجتماعی باید زبان باشد.

چطور می‌شود زبان را یاد گرفت؟ چطور می‌شود سخن دیگران را فهمید؟ آیا اگر ما برویم و سخن گفتن را مطالعه‌ی علمی بکنیم، مثلاً ببینیم وقتی کسی سخن می‌گوید حرکات لب‌ها و زبان او، ورود و خروج نفس در ریه‌های او، چگونه صورت می‌گیرد و از نظر مکانیکی و فیزیولوژیکی و آناتومی، طول موج صدا و دقایق تشریحی حنجره و فشار هوا در مخارج حروف را به دست آوریم، آیا به فهم زبان نزدیک می‌شویم؟ یا اگر ما فقط منطق بلد باشیم، یعنی درست و غلط و عقم و انتاج قیاسات را یاد گرفته باشیم، آیا فقط به کمک آن می‌توانیم به فهم زبان نزدیک شویم؟ یا این که یاد گرفتن زبان بدین شیوه است که کسی در جامعه‌ای که زبانی را به کار می‌برند زندگی کند و بسیاری از ظرایف و زوایا را که حتی در عالم ترجمه هم قابل انتقال نیست، در عالم هم‌زیستی بیاموزد؟

اگر حقیقتاً مسأله از این قرار باشد، یا حداقل اگر ما این تمثیل را بپذیریم، اعتقاد آقای وینچ و هم‌فکران او این است که مطالعه‌ی علوم انسانی هم جز از این طریق میسر نیست.

مثالی که خود او می‌زند، این است: می‌گویند فهمیدن یک حادثه‌ی اجتماعی و انسانی، مانند شرکت در یک مباحثه است. شما وقتی با دیگری وارد مذاکره و مباحثه می‌شوید و سخنان بسیاری را مبادله می‌کنید، هر دو سعی می‌کنید که سخن شخص دیگر را بفهمید. یعنی به اسرار درون او و به محتوای ذهن او پی ببرید. سعی نمی‌کنید که به کلماتی که از زبان حریف بیرون می‌آید به صورت یک تماشایی نگاه کنید. بلکه به معنای این الفاظ توجه می‌کنید، نه به خود الفاظ. او معتقد است که رفتار انسان‌ها رفتار معنادار است و تفاوتشان با رفتار و حرکات اشیای بی‌جان در همین است که این حرکات معنای نهفته‌ای در پشت خود ندارند. وقتی که ما به رفتار انسان‌ها نگاه می‌کنیم، باید به این معنای توجه کنیم. هر رفتاری از هر فردی به منزله‌ی لفظی‌ست که از او صادر می‌شود. نباید یک عالم علوم انسانی به این الفاظ دل خوش کند. بلکه باید به معنای توجه کند.

او می‌گوید که جامعه‌شناس و روان‌شناسی که رفتارگراست، درست مثل همان کسی‌ست که با دیگری وارد مباحثه بشود. ولی به جای پرداختن به نیت حریف و کوشیدن در درک معنای الفاظ، به کلمات و واژه‌هایی که از دهان او بیرون می‌آید پردازد. در حالی که از نظر وینچ، تفاوت انسان با سایر موجودات در این است که انسان رفتار معنی‌دار دارد، ولی دیگران رفتار معنی‌دار ندارند. و غرض او از معنی‌داری افعال، این است که محفوف و مشمول اعتبارند. انداختن قطعه‌ی کاغذی در صندوقی، معنایش رأی دادن است و ظاهرش حرکتی بیش نیست.

فرق است بین حرکت یک برگ در توفان، با حرکت یک انسان در یک عمل انقلابی. شما نمی‌توانید همان‌طور که یک فیزیک‌دان حرکت یک برگ را در توفان مطالعه می‌کند، همان‌طور رفتار انقلابی یک انسان را مطالعه کنید. این دو تا با هم تفاوت دارند. تفاوتشان هم در همین است که به اعتقاد آقای وینچ، این رفتار انسانی معنی دارد و هر جزئی‌ش ناظر به چیزی‌ست و هدفی را دنبال می‌کند - مثل فریاد زدن در خیابان، که معنایش اعتراض انقلابی به سیاست حاکم است، اما ظاهرش تموجات فیزیکی بیش نیست - و اگر شما فقط به ظاهرش پردازید، مثل این است که فقط به لفظ پرداخته‌اید. ولی حرکت برگ در دل توفان معنی ندارد. حرکتی‌ست که تماشایش می‌کنید و منحنی آن را ثبت می‌کنید و نیروهایی را که بر آن وارد می‌شود و سایر عوامل مؤثر را هم محاسبه و بیان می‌کنید.

انسان عالم درون دارد. ظاهر و بازن دارد. اما سنگ و برگ باطن ندارند. هرچه هستند، همین است که می‌نمایند.

بنابراین اگر مدل انسانی را زبان بدانیم - مطابق نظر وینچ - و تمام رفتارهایی را که از انسان‌ها سر بزند درست مثل بیانی بدانیم که از آنان صادر می‌شود و به دنبال معانی این بیانات بگردیم، آن جاست که علم انسانی به معنای صحیح آن متولد می‌شود.

حال برای این که معانی رفتارها را بفهمیم، ناگزیریم توجه کنیم که این انسان‌ها هستند که به رفتار خودشان معنی می‌بخشند. ما نیستیم که به رفتار آن‌ها معنی می‌بخشیم. انسانی که قرارداد خاصی را پذیرفته، نیت خاصی در ضمیر او می‌گذرد، به مذهب خاصی عشق می‌ورزد، عواطف خاصی دارد، این‌هاست آن چه معنا به رفتار او می‌بخشد. انسان دیگری که نیت دیگری دارد، عواطف دیگری دارد، مذهب دیگری دارد، و اعتبارات و قراردادهای دیگری دارد، او نمی‌تواند رفتار آنان را بفهمد و بشناسد.

بنابراین برای فهمیدن رفتار انسان‌ها، چه رفتار فردی و چه رفتار جمعی، و در نتیجه برای بنا کردن جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و... اولین کاری که باید کرد این است که به عالم اعتبارات و ارزش‌های آن‌ها وارد شویم و بدانیم که هر رفتار آن‌ها به دنبال چه باید و نیایدی است که در ذهن آن‌هاست. و اگر خواستیم این کار را بکنیم، باید از تماشایی بودن و بی‌روح و بی‌عاطفه بودن و برکناری علمی - در اصطلاح دانش‌مندان - دست بکشیم. باید در این جا آستین‌ها را بالا زده، وارد صحنه‌ی عمل شویم و داغ و پرحرارت و بازیگرانه، در ارزش‌ها و اعتبارات که در جامعه جریان دارد، غوطه‌ور شویم. خودمان را عضوی و جزئی از جامعه کنیم و در این صورت است که ما تازه می‌توانیم نزدیک شویم به آن چه در عمق جامعه می‌گذرد و به معنای آن‌ها برسیم، نه به لفظ آن‌ها^۱.

دلیل اصلی جناب پیتر وینچ برای این که متد علوم انسانی متد تفهّم و بازیگری است، نه ناظر بودن، این نیست که انسان‌ها زبان خصوصی ندارند. این نیست که بعضی از مفاهیم مانند ترس و لذت، صرفاً مفاهیم انسانی و خصوصی هستند. بلکه این است که انسان موجودی است اعتبارساز و زندگی امری است آمیخته به اعتبار و قاعده‌دار.

^۱ ما در این جا آرای وینچ - و کالینگ‌وود و وبر - را به اختصار تمام آورده‌ایم. بسط آرای هر یک از این سه متفکر، مجال فراخی لازم دارد. فی‌المثل آرای وینچ را نباید بدین معنی بر گرفت که وی با هیچ‌گونه تجربه‌ای موافق نیست. آن چه منظور اصلی اوست، این است که:

اولاً فلسفه خادم و زیردست علم نیست، بلکه تعیین‌کننده‌ی موضوع و طراح روش آن است و لذا مقدم بر اوست.

ثانیاً کاوش فلسفی نشان می‌دهد که موضوع علووف رفتار معنی‌دار (انسانی) است، نه رفتار بی‌معنی. از این رو علوم طبیعی و انسانی از هم جدا می‌شوند.

ثالثاً فلسفه، به قول ویتگنشتاین، همه‌چیز را به قرار نخستین، بر جای خود می‌نهد. لذا عالم علوم انسانی می‌تواند علم و متد خود را داشته باشد. فقط باید بداند آن ابزارها را برای چه به کار می‌برد: برای کشف نظم امور معنی‌دار، نه امور بی‌معنی.

رابعاً نظم و مشابهات را باید از روی باطن و معنای رفتار به دست آورد، نه از روی ظاهر آن.

نکته‌ی قابل توجهی که در این جا وجود دارد، این است که ببینید چقدر این متدها که توصیه می‌شود، متکی است به انسان‌شناسی این فیلسوفان.

پیتر وینچف یک نفر فیلسوف علوم انسانی است و خودش در صحنه و در عمل است. کسی نیست که در کنار نشسته باشد و راجع به این مسائل فتوا دهد. او بدون این که حتی خودش تصریح کند و انسان را تعریف کند، نظری که در مورد علوم انسانی و متد و محتوایش می‌دهد، دقیقاً از انسان‌شناسی او برمی‌خیزد.

انسان‌شناسی جناب پیتر وینچ بر ما کاملاً آشکار است. او معتقد است که تعریف اساسی‌ای که از انسان باید در نظر گرفت و بر مبنای آن علوم انسانی را بنا کرد، این است که انسان موجودی است اعتبارساز، که زندگی او با مفاهیم اعتباری آمیخته است و بدون آن نمی‌تواند زندگی کند. به همین علت است که وقتی آن را مبنا و مبدأ قرار می‌دهد، بقیه‌ی مطالب مذکور از آن استنباط می‌شود. در حالی که اگر مثل رفتارگرایان محض معتقد می‌بود که انسان یک قوطی توخالی است که از آن صداها و افعال برمی‌خیزد و داخل آن هیچ خبری نیست، طبعاً برای مطالعه‌ی رفتار انسان توصیه‌ی دیگری می‌نمود؛ شبیه توصیه برای مطالعه‌ی رفتار یک برگ هنگام وزیدن باد.

این مسأله‌ای است که فعلاً به اجمال گفتم تا بعداً با دقت بیشتر تری در آن بکاویم. این نظر کسانی است که معتقدند علوم انسانی متکی است بر انسان‌شناسی. ما هم این را قبول داریم. ولی این که این مطلب در کجا تأثیر می‌گذارد و به چه مقدار، بحثش را بعداً می‌کنیم.

این‌ها یک دسته از دلایلی است که فیلسوفان و عالمان علوم انسانی ذکر کرده‌اند، برای این که مدلل کنند و مخاطبین خود را قانع کنند به این که علوم انسانی تافته‌ی جدابافته‌ای است که موضوعاً و منهجاً (یعنی هم از نظر قلمرو بحث و هم از نظر روش بحث) با علوم تجربی طبیعی تفاوت دارند.

حالا ببینیم که آیا واقعاً این مطلب قابل قبول است؟ و آیا این مقدار استدلال برای تحکیم مدعای این فیلسوفان کافی است تا ما این علوم را از قماش دیگری بشناسیم؟

مبحث بسیار مهمی که پاره‌ای از فیلسوفان علم مطرح کرده‌اند و در موارد بسیاری کارساز هست، و در این جا هم همین‌طور، این است که آن‌چه علوم تجربی را تجربی می‌کند، این نیست که محتوای این علوم از طریق تجربه گردآوری می‌شوند. بلکه این است که محتوای این علوم از طریق تجربه داوری می‌شوند. بلی؛ اگر ما همه‌ی فشار و تأکید خود را بر این بگذاریم که علم تجربی علمی است که تجربه در تولد و حصول آن نقش داشته باشد، آن وقت سخنی که این فیلسوفان گفته‌اند، درست درمی‌آید. و در آن صورت باید قبول کنیم که علوم انسانی، مثل علوم طبیعی تجربی، تجربی نیستند. چون که حصولشان و

تولد و اکتشافشان و - به تعبیری که خود من به کار می‌برم - شکار کردنشان به طریق دیگر و با دام‌ها و تورهای دیگری‌ست. ولی باید دانست که تجربه، تور علم است. ولی تنها تجربه نیست که تور علم است. خیلی چیزهای دیگر هستند که آن‌ها هم می‌توانند در مقام شکار به کار روند و برای ما، مواد خام علمی گردآوری و تهیه کنند. در مقام شکار، یکی از تورهایی که ما به کار می‌گیریم، تجربه و احساس و مشاهده است. ولی این تنها توری نیست که به کار می‌بریم. انواع دام‌ها در اختیار عالمان است. تخیل چالاک، تمثیل، تشبیه، نبوغ، و... همه ابزار شکارند. عمده این است که ما به کمک آن‌ها بتوانیم عناصر و مواد خام شکار کنیم. ولی مواد خام، علم نیستند. علم، معرفت سامان یافته و نظام‌دار و مدلل و تجربه‌پذیر و تأییدشده است. و این تجربه و تأیید، و تمیز صحیح و سقیم، در مقام داوری پیش می‌آید، نه در مقام گردآوری. در انبان جست‌وجو همه چیز ریخته می‌شود. اما از غربال تجربه، همه چیز نمی‌گذرد.

فیلسوفان علم گفته‌اند که در علم، دو مقام داریم: یکی «مقام شکار و گردآوری»^۱، و دوم «مقام داوری»^۲. این دو را نباید با هم درآمیخت. درآمیختن این دو، باعث مغالطه می‌شود؛ همان مغالطه‌ای که به نظر ما برای برخی فیلسوفان علوم انسانی به وجود آمده که در عین بیان سخنی درست، نتیجه‌ای گرفته‌اند که باطل است.

مقام اول، جمع کردن مواد است؛ بدون این که در این مقام بدانیم این موادی که جمع می‌کنیم شایستگی دارند یا ندارند؛ مقبول خواهند افتاد یا مقبول نخواهند افتاد. درست مانند تور ماهی‌گیری که ماهیان مرده و زنده و خاشاک و وزغ و غیره را در کنار هم صید می‌کند. این فقط در مقام شکار است. پس از این که شکار کردیم، مقام دیگری داریم که به نام مقام داوری است.

در این جا آن چیزهایی را که شکار کرده‌ایم، با معیارهای خاصی می‌سنجیم تا ببینیم کدام را می‌توانیم قبول کنیم و کدام را نمی‌توانیم. این که تجربه توانایی چگونه داوری را دارد، خودش جای بحث است. آیا تجربه می‌تواند صحت این مواد جمع‌شده را نشان دهد یا فقط بطلان آن‌ها را می‌تواند نشان دهد؟ به تعبیر دیگر، در بیان این که آیا تجربه قادر به تشخیص سلامت آن‌هاست یا فقط قادر به تشخیص بیماری آن‌هاست، و یا فقط احتمال صحت و بیماری را نشان می‌دهد، مکاتب مختلف موجود است. ولی در هر حال، باید بین آن دو مقام کاملاً تفکیک کرد - که مقام گردآوری غیر از مقام داوری است. آن چه را که این فیلسوفان قائل به متد تازه در علوم انسانی می‌گویند، در حقیقت متد تازه‌ای‌ست برای شکار، نه متد تازه‌ای برای داوری. و اگر این‌طور باشد، به هیچ‌وجه آن چه گفته‌اند کافی نیست برای این که علوم انسانی را اساساً از علوم طبیعی تجربی جدا کند. علوم طبیعی تجربی، تجربی‌اند، برای این که تجربه داور آن‌هاست، نه مولد آن‌ها.

¹ Context of discovery

² Context of justification

حالا اگر در مورد علوم انسانی هم همین را بگوییم، چه عیبی دارد؟ بگوییم که به هر طریقی که کسب شوند و به هر شیوه‌ای که مواد خام آن‌ها جمع‌آوری شود (هم‌دردی، قرابت روحی، غوطه‌وری در ارزش‌ها...) داوری درباره‌ی صحت یا بطلان آن‌ها اگر از طریق تجربی صورت گیرد، در این صورت این علوم هم به اندازه‌ی علوم طبیعی، تجربی‌اند. آن‌چه را که آن فیلسوفان توضیح نداده‌اند و مسکوت گذاشته‌اند، همین مقام داوری است. نه تنها در علوم انسانی، بلکه در علوم طبیعی هم همین‌طور است. یعنی اگر از اینشتین یا از نیوتن درباره‌ی چگونگی رسیدن به نظریه‌شان بپرسیم، خواهد گفت هیچ‌وقت تئوری‌شان را از طریق تجربه‌ی مستقیم کشف نکرده‌اند. همواره یک عنصر غیر قابل انفکاک از علم، عنصر شهود و نبوغ است. عنصر ابتکار و عنصر خلاقیت اس که از تجربه و مشاهده‌های محدود، بسیار فراتر می‌رود.

یک دانش‌مند مممکن است با دیدن یک مورد خاص، فکری در ذهنش جوانه بزند و این جوانه تبدیل به یک تئوری شود؛ تئوری‌ای بسیار توانا که بعداً تجربه هم آن را تأیید کند. کسی نمی‌تواند به دانش‌مند بگوید تئوری خود را از کجا آورده‌ای. در علم «از کجا آورده‌ای» نداریم. به هر طریقی کسی چیزی کشف کند، کرده است. این مهم نیست. مهم، مرحله‌ی بعد است که مرحله‌ی داوری و نقادی است. حتی کافی هم نیست که ما بدانیم تئوری از کجا آمده است. فرض کنید دانش‌مندی گفت که تئوری خود را از کجا آورده است. گفت که من بسیار تجربه کرده‌ام، بسیار تأمل کرده‌ام و بسیار محاسبه کرده‌ام تا به این نظریه رسیده‌ام. آیا همین که این شخص به ما بگوید من با دقت و تأمل و تفکر و محاسبه‌ی بسیار به یک نظریه رسیده‌ام، برای ما کافی‌ست؟ نه، ما باید بگوییم بسیار خوب، شما فکرهايت را کرده‌ای و دقت لازم را به کار برده‌ای. ولی ما اگر بخواهیم این را بپذیریم، باید معیاری وجود داشته باشد. این معیار کو؟ این جاست که مرز علم با غیر علم، و مرز شکار با داوری مشخص می‌شود. این معیار، تجربه است؛ آن هم تجربه‌ی همگانی شدنی، نه تجربه‌ی شخصی و خصوصی. پس این کافی نیست که ما به کسی اعتماد داشته باشیم، بگوییم این شخص دقیق است، نابغه است، متفکر است، پس هرچه می‌گوید درست است. همه‌ی این چیزها به جای خودش. ولی علم چیزی‌ست که علمی بودن آن به عمومی بودن آن است. عمومی بودن هم به عمومی بودن معیار است. و وقتی که بنا شدن معیار عمومی بدهیم، این معیار عمومی، تجربی است.

علی‌هذا، شکار در علمی بودن و علمی نبودن و در مرزبندی کردن، دخالتی ندارد. آن داوری است که این توانایی را دارد.

به نظر من، سخنانی که این فیلسوفان گفته‌اند، البته سخنانی نیکو و به‌جاست. اما همان‌طور که گفتیم، مقدماتش صحیح و نتیجه‌اش غلط است. این مطلب که رفتار انسان‌ها را نمی‌توان همان‌طور

مطالعه کرد که رفتار برگ را، رفتار سنگ را، رفتار ستاره و... را، این بسیار درست است. این که مدل مطالعه در عالم انسانی باید زبان باشد، به نظر من، یک توجه و تمثیل بسیار خوب است. یعنی ما انسان‌های دیگر را آن طوری می‌شناسیم که حرفشان را می‌فهمیم. لذا باید با آن‌ها تفاهم برقرار کنیم تا خوب ببینیم که در واقع و باطنشان چه می‌گذرد. از بیرون نمی‌توانیم تماشای باشیم. این حرف خیلی درست است. ما تاریخ را هم باید همین‌طور درک کنیم. این‌ها همه درست است. اما مربوط به مقام شکار است. یعنی اینان به ما می‌گویند که وقتی مواد خام را می‌خواهید به دام بباندازید، اگر با تور مشاهده‌ی سر و تجربه‌ی بیرونی وارد عمل شوید، متاع بسیار اندک و حقیری را شکار خواهید کرد. اصلاً چیز مهمی به دست نخواهید آورد تا بعداً بر اساس آن بخواهیم علمی بنا کنید. این درست است. می‌گویند برای این که بخواهید چیزی به دست آورید که در خور مطالعه باشد و بعداً بشود آن را نقض و ابرام کرد، راهش این است که از طریق نزدیک شدن روحی و انس گرفتن با قواعد اعتباری رفتار آغاز کنید؛ نه از طریق نزدیک شدن جسمی و مشاهده‌ی بصری. این، سخن بسیار درستی است.

ولی سؤال ما این است که آقای وینچ، آقای کالینگ‌وود، ما آمدیم قرابت روحی کردیم. خودمان را غوطه‌ور در ارزش‌های جامعه کردیم. یا به قول جناب کالینگ‌وود، رفتیم به اعماق تاریخ و خودمان را به جای قهرمانی گذاشتیم که در گذشته زندگی می‌کرده و زوایای افکار و نیات او را دقیقاً بر خودمان آشکار کردیم. یعنی چنان شدیم که به درستی توانستیم درک کنیم که چرا فلان قهرمان در فلان حالت خندید و در حالت دیگری گریید. حالا اگر من آمدم و این‌ها را به شما گفتم، شما می‌پذیرید؟ می‌گویید بلی، چون شما رفتید و قرابت روحی کردید و در ارزش‌ها غوطه‌ور شدید و به آن انسان‌ها به معنای واقعی و درونی نزدیک شدید، دیگر حرف شما پذیرفته است و هیچ‌کس حق ندارد در مقابل شما چیزی بگوید و اعتراضی کند؟ آیا این درست است واقعاً؟ یا این که شما می‌گویید بلی، شما در راه شکار کوشش بسیار کردید، ولی این کافی نیست. من که می‌خواهم از شما بپذیرم، می‌گویم که شما نتیجه‌ای را که گرفتید به من بدهید. من خودم آن را باید امتحان کنم، ببینم درست است یا نه. و همین که می‌گویید من باید امتحان کنم، یعنی از مقام شکار به مقام داوری وارد شوم.

یک نکته‌ی خیلی اساسی که باید در این جا گفته شود - که پاسخ بعضی از سؤال‌های مهم هم هست - همین است که ما چون بین مقام شکار و مقام داوری فرق می‌گذاریم، می‌توانیم از یک طرف به علمی بودن علوم انسانی رأی دهیم و روشن کنیم که علوی بودن را در کجا باید جست‌وجو کرد، و از طرفی هم به وابستگی علوم انسانی به جهان‌بینی و ایدئولوژی و شخصیت عالمان، با حفظ علمی بودنشان، فتوا می‌دهیم. یعنی ما هر دو مسأله را در این جا روشن می‌کنیم؛ امری که بسیاری از کسانی که در زمینه‌ی علوم انسانی سخن گفته‌اند، به روشن‌گری کافی درباره‌ی آن نپرداخته‌اند.

عده‌ای فکر کرده‌اند چون علوم انسانی متکی است به شخص عالم، پس دیگر علمی و عینی و بی‌طرف نیست. عده‌ای هم که خواسته‌اند علوم انسانی را علمی کنند و برای آن‌ها نقش و شأن اُبجکتیو قائل شوند، دخالت ایدئولوژی و جهان‌بینی و شخصیت عالم را در پیدایش علوم، یا انکار کرده‌اند یا خواسته‌اند روش‌هایی ابداع کنند که این دخالت را به صفر برسانند.

به نظر من، این هر دو اشتباه است و هر دو هم ناشی از این است که بین مقام شکار و مقام داوری، تفکیک صورت نگرفته است. عامل اصلی این خطا، پوزیتیویست‌ها هستند که علم تجربی را به معنای «علم مولود تجربه» معرفی کرده‌اند. در حالی که علم تجربی، به معنای «علم محکوم تجربه» است. اگر ما این تفکیک را انجام دهیم، به هر دو مقصد نائل می‌شویم. یعنی هر دو امر به نظر ما قابل قبول است. از طرفی علوم انسانی از ایدئولوژی و جهان‌بینی و محیط و فرهنگ شخص عالم رنگ و اثر می‌پذیرند و غذا می‌گیرند (در مقام گردآوری و شکار) و از طرفی عینی و تجربی‌اند (در مقام داوری) و این دو، نافی یکدیگر نیستند. به علاوه نه‌تنها در علوم انسانی، بلکه در علوم طبیعی هم شخصیت عالم در چگونگی علم نقش بسیار زیادی دارند. یعنی چنان که گفتیم، تئوری‌ها از بیرون وارد روان شخص عالم نمی‌شوند. بلکه تئوری‌ها محصول ابتکار و خلاقیت شخص عالم هستند. بلی؛ محیط و فرهنگ بیرون، محرک شخص عالم است. ولی فقط محرک است. نه این که تئوری در بیرون تولید شود و بعد وارد نفس شخص عالم شود.

اگر بخواهیم تمثیلی از حکمت خود وام کنیم، می‌گوییم که علوم قیام صدوری به نفس دارند، نه قیام حلولی. یعنی علم در بیرون حاصل نمی‌شود تا بعداً وارد نفس شود. بلکه در نفس تولید می‌شود و از نفس صادر می‌شود.

تئوری‌ها در تشبیه واقعاً یک چنین وضعی دارند. بر ناصیه‌ی هیچ پدیده‌ای در خارج نوشته نیست که آن را در قالب چه تئوری‌ای می‌توان گنجاند. به‌هیچ‌وجه. تئوری را شما طرح می‌کنید و جهان خارج به شما پاسخ می‌دهد که آن را می‌پذیرد یا نه. مثلاً تمثیل (analogy) یکی از قوی‌ترین محرک‌ها برای دانش‌مندان در خلق تئوری بوده است. منتها تمثیل را ما در منطق باطل می‌دانیم. چون آن‌جا مقام داوری است. شما نمی‌توانید از روی مشابهت چیزی با چیزی داوری کنید که حکم این هم مانند حکم فلان چیز است. اما در مقام شکار، تمثیل یکی از بهترین ابزارهاست و از راه مشابهت چیزی با چیز دیگر، تئوری‌ها ساخته‌اند که با تأیید تجربه، در علم مانده‌اند.

بنابراین حتی در علوم طبیعی هم مطلب از همین قرار است و علم، رنگ و عطر شخصیت عالم را به خود می‌گیرد. و چنان که گفتیم، علمی بودن و علمی نبودن، منوط به مقام شکار نیست. مربوط به مقام داوری است و علوم انسانی و طبیعی و تجربی، هم در مقام گردآوری مشابهند و هم در مقام داوری. یعنی هر دو از فرهنگ عالم رنگ می‌پذیرند و هر دو با تجربه‌ی عمومی امتحان می‌شوند.

قبلاً هم گفته بودم که ابجکتیو بودن علم، به معنی بی طرف بودن آن است در مقام داوری، نه بی طرف بودن در مقام شکار. و خلط این دو مقام، چه مغالطاتی را باعث شده است.

به نظر من، اگر این علوم طبیعی در جوامع اسلامی رشد می کردند و از فرهنگ مسلمین تغذیه می نمودند، کاملاً امکان داشت که غیر از آن باشند که الآن هستند.

این سخن، ذره ای به ابجکتیو بودن و علمی بودن و صحیح بودن و موفق بودن این علوم لطمه ای وارد نمی سازد. چون نحوه ی شکار نیست که استحکام آن ها را تضمین می کند. کاملاً امکان داشت ما اصلاً تئوری های دیگری از این عالم شکار بکنیم و قالب ها و تقسیم بندی های دیگری بیاندیشیم که آن ها هم موفق باشند. این مطلب در علوم انسانی هم صادق است.

همین جا مسأله ی دیگری هم روشن می شود و آن این که عده ای گفته اند تفاوت علوم انسانی با علوم طبیعی در این است که این علوم به ایدئولوژی و جهان بینی شخص عالم متکی هستند و از آن اثر می پذیرند؛ در حالی که علوم طبیعی اثرپذیر نیستند. اما چنان که دیدیم، به هیچ وجه این طور نیست. چه در علوم انسانی و چه در علوم تجربی طبیعی، آن چه از جهان بینی و از شخصیت دانش مندان تغذیه می کند، مقام شکار است، اما آن چه علمی بودن و بی طرف بودن علوم را تأمین می کند، مقام داوری است، نه مقام شکار. پس هیچ اشکالی ندارد که علوم انسانی از شخصیت عالمان تغذیه کنند و حتی رنگ شخصیت آن ها و فرهنگ آن ها را بپذیرند و این از علمی بودن آن ها هم نکاهد و فرقی هم از این جهت بین علوم انسانی و علوم طبیعی نباشد. این نکته ی بسیار مهمی است.

یک بار کسی از من می پرسید اگر یک آمریکایی بخواهد احوال امام خمینی را مطالعه کند، چه خواهد کرد و چه خواهد گفت؟ آیا او می تواند به خفایا و زوایای عرفانی و روح ایشان وقوف پیدا کند؟ وی این را از باب استفهام انکاری می پرسید تا توانایی علوم انسانی را در مطالعه ی انسان ها انکار کند.

پاسخ این سؤال خیلی مشخص است. بلی؛ یک آمریکایی که ذره ای از عرفان بویی نبرده و سراپا در شهوات غرقه بوده، نمی تواند یک انسان عرفانی را مطالعه کند و بشناسد و درباره اش سخن بگوید. اما نقص در کجاست؟

نقص در مقام شکار است، نه در مقام داوری. یعنی آن آمریکایی از تور و ابزار لازم برای شکار شئون و احوال عرفانی برخوردار نیست و این درست شبیه این است که ما برای زمین شناسی مثلاً بیل هایی داشته باشیم که فقط زمین های نرم را بتواند حفر کند، اما به کوه ها و سنگ های سخت که برسد عاجز بماند و ما نتوانیم به معادن داخل کوه پی ببریم و یا ما با چشمی که داریم می توانیم اجسام متوسط محیط اطرافمان را ببینیم، اما میکروب ها را نمی توانیم ببینیم.

اگر ما میکروسکوپ در اختیار نداشته باشیم، دیدن و پرده برداری از یک عالم بسیار بزرگ که عالم موجودات میکروسکوپی باشد، برای ما نامقدور است. اما این بدان معنی نیست که به کار گرفتن چشم همیشه و همه جا غلط است. این فقط به این معنی است که برای شکار میکروبها باید تور و ابزارمان را تکمیل کنیم. این در مورد علوم انسانی هم صادق است.

عالم علوم انسانی هم باید ابزارهای خود را در مقام شکار صیقل دهد و مهیا کند تا روح یک انسان عارف را صید کند. و این بدین طریق است که خودش می باید بهره‌ای از معنویت داشته باشد و نصیبی از لذت‌ها و نورانیت‌های عارفان برده باشد و همان‌طور که گفتیم، شخص باید لذت و درد و رنج و آزادی و جبر را چشیده باشد تا آن را در دیگران تمیز دهد.

بنابراین انسانی که بویی از این عوالم نبرده، به هیچ‌وجه نمی‌تواند آن را در دیگری کشف کند. اتفاقاً عکس آن هم هست. یک نفر عارف که بی‌اعتنا به منافع مادی و لذات جسمانی بوده، واقعاً نمی‌تواند حالات یک آمریکایی پول پرست، مادی، شهوانی را بفهمد. آن‌ها عوالم خودشان را می‌فهمند و این‌ها هم عوالم خودشان را. اما این‌ها همه مال مقام شکار است.

حالا فرض کنیم کسی به مقامات عرفانی هم آشنایی داشت و از ابزار لازم هم برخوردار بود و آمد وارد مطالعه در احوال شخصی عارفی شد و به نتایجی رسید. آیا ما تمام حرف‌های او را قبول می‌کنیم؟ آیا ما می‌گوییم که چون شما از ابزار لازم برخوردار بودید و با فلان مفاهیم آشنا بودید، حالا که در مورد فلان عارف مطالعه کرده‌اید، هرچه بگویید صحیح است؟ نه. ما به او می‌گوییم تو از حداقل ابزار لازم برخوردار بودی، اما نتایج و اموری که کسب می‌کنی باید بیاوری و در معرض داوری عموم بگذاری. دریافت‌های شخصی تو هیچ‌گاه تضمین‌کننده‌ی صحت آرای شخصی تو نیست. به علاوه همین که می‌خواهی نتایج حاصله از این بررسی را اظهار کنی، باید با زبان مشترک سخن بگویی. چون اگر بخواهی به زبان خصوصی اظهار کنی، ما نمی‌فهمیم و مانند این است که بررسی نکرده باشی.

چنین است که ما معتقدیم علم انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و روان‌شناسی و غیره، که در جامعه‌ی اسلامی ساخته می‌شود، یقیناً با آن‌چه در جامعه‌ی غیر اسلامی ساخته می‌شود، متفاوت خواهد بود. چون در مقام شکار، ابزارها و تورها و مفاهیمی در اختیار دانش‌مندان مسلمان هست که در اختیار دیگران نیست و با این ابزارها و تورها و با کمک این مفاهیم قالب‌سازی‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی می‌کنند که متفاوت است.

من از این لحاظ هیچ شکی ندارم. اما این باعث نمی‌شود که بگوییم علوم انسانی غربی باطل است. چون آن که بطلان را نشان می‌دهد، مقام شکار نیست؛ بلکه مقام داوری است. البته می‌توان گفت ناقصند

و یا موضوعاتی را که مورد نیاز ما هستند بررسی نکرده‌اند؛ درست مثل زمین‌شناسی فرانسه، که در آن از احوال زمین‌های ایران، سخنی و اثری نیست و از این لحاظ ناقص است.

در این جا نمی‌خواهم معین کنم که علوم انسانی غربی یا شرقی باطلند یا حق. چنین جسارتی را هم ندارم. اما به فرض که سراپا غلط و بازل باشند، دلیل بطلان‌شان این نیست که متکی به ایدئولوژی‌ها و یا جهان‌بینی‌هایی بوده‌اند که مقبول ما نیست. غلط بودن یک امر تجربی را باید در تجربه نشان داد. علم با علم ابطال می‌شود، نه با فلسفه و نه با ایدئولوژی.

البته جای این سؤال هست که آیا تجربه و استقراء، همان‌طور که در علوم طبیعی داوری می‌کنند، در علوم انسانی نیز از همان قوت و قدرت برخوردار هستند یا نه. این یک مسأله‌ی مهم است و آن را برای یک بحث مستقل گذاشته‌ایم؛ همچنین این مطلب را که امکان تجربه‌ی مهارشده در علوم انسانی خیلی محدود و کم است، اما در علوم طبیعی بیش‌تر است؛ همچنین این مسأله که به دلیل کثرت پارامترها و تعدد عوامل، تجربه در علوم انسانی به سهولت امکان‌پذیر نیست، در حالی که در علوم طبیعی میسرتر است؛ همچنین این مطلب که حوادثی که در قلمرو علوم انسانی می‌گذرد، بعضاً منحصر به فرد است و تجربه در آن راه ندارد، اما در علوم طبیعی این‌طور نیست. همه‌ی این‌ها را به خواست خدا در جای خودش بحث می‌کنیم. آن‌چه می‌خواهم در این جا تأکید کنم، این است که مقام داوری را از مقام گردآوری و شکار تفکیک کنیم و با این تفکیک، سخنی را بگوییم که خیلی‌ها می‌خواستند بگویند، اما نیمه‌کاره گفتند. چون زبان همدیگر را نمی‌فهمیدند، به نزاع افتادند. این قضیه مانند نزاع چهار نفر یونانی و ترک و فارس و عرب است که بر سر این که با یک درهم چه بخرند، دعوایشان شد:

| | |
|------------------------------|---------------------------------------|
| چار کس را داد مردی یک درم | آن یکی گفت این به انگوری دهم |
| آن یکی دیگر عرب بود گفت لا | من عنب خواهم نه انگور ای دغا |
| آن یکی ترکی بد و گفت این بنم | من نمی‌خواهم عنب خواهم ازوم |
| آن یکی رومی بگفت این قیل را | ترک کن خواهیم استافیل را |
| در تناز آن نفر جنگی شدند | که ز سرّ نام‌ها غافل بدند |
| صاحب سرّی عزیزی صدزبان | گر بدی آن جا بدادی صلحشان |
| پس بگفتی او که من زین یک درم | آرزوی جمله‌تان را می‌دهم ^۱ |

ما هم در این جا با تفکیکی که می‌کنیم، آرزوی جمله‌شان را می‌خریم. یعنی آن‌چه را که صحت دارد در این اقوال بیان می‌کنیم و آن‌چه را که خلط شده نیز نشان می‌دهیم. این که علوم انسانی متکی به

^۱ د ۲، ابیات ۳۶۸۱ - ۳۶۸۸

ایدئولوژی هستند، بلی، این را قبول داریم. این که علوم انسانی باید به منزله‌ی ابزار کار، تفهم و درون‌بینی و درون‌کاوی را به کار برند، این هم مورد قبول است و این که علوم انسانی برای علمی بودن باید تجربی و گزینشی و شرکت‌پذیر باشند، این هم مورد قبول است. آنچه قبول نیست، این است که شخص گمان کند این دو مطلب با هم ناسازگارند و علوم انسانی به دلیل متکی بودن به ایدئولوژی و جهان‌بینی عالم، دیگر علم نیستند.

ما از یک طرف به این افراد می‌گوییم این سخن شما درست است که علوم انسانی رنگ شخصیت عالم و رنگ فرهنگ عالم را می‌پذیرند، و از آن طرف به آن‌ها که توقع دارند علوم انسانی علم باشند می‌گوییم این توقع صحیحی است که این علوم در مقام داوری از غربال تجربه می‌گذرند و تأکید می‌کنیم که این علوم این هر دو صفت را دارند و به این ترتیب، هم ابجکتیوی (بی‌طرفی) علوم حفظ می‌شود و هم تأثیرپذیری‌شان از مکتب.

نکته‌ی دیگری هم در این جا قابل ذکر است. این که گفته می‌شود انسان‌ها به روی هم پنجره ندارند و هر کس عالم بیرون را در آینه‌ی وجود خودش می‌بیند و رفتار دیگران را با قیاس به خود معنا می‌کند و الفاظی که به کار می‌برد تماماً به زبان خصوصی و محرمانه است، این هم درست نیست. بودن واسطه‌ای چون خود زبان و امکان مبادله و مکالمه نشان می‌دهد که انسان‌ها می‌توانند به مقدار زیادی به عالم یکدیگر راه یابند. البته قبول داریم که چیزهایی هست که قابل بیان نیست. زبان حال عرفا هم این بود که:

من، گنگ خواب‌دیده و عالم تمام‌گر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش

عرفا همیشه از تنگنای زبان می‌نالیدند. اما این مربوط می‌شود به قسمتی از ادراکات و شناخت‌های انسان، نه همه‌ی آن. به‌علاوه چنان که گفتم، تأمل نوینی در مورد دستگاه شناخت و خود شناخت، اهمیت نقش زبان را آشکارتر خواهد ساخت و چه‌بسا اموری که گمان می‌بریم ناگفتنی باشند، بتوانند به جامه‌ی زبان درآیند. به‌علاوه فقط زبان نیست که رابط انسان‌هاست. هنر از آن هم مهم‌تر است و به قول مارسل پروست، «جهان‌بینی دیگران را از طریق هنرشان می‌توانیم به دست آوریم».

ابداعات هنری، جزء معجزات جهان انسانی‌اند و بسیار چشم‌گشا هستند. علاوه بر این، عده‌ای نیز دلایل دیگری ذکر کرده‌اند و گفته‌اند چنین نیست که راه یافتن به عوالم دیگران بابش به‌کلی مسدود باشد. دانش‌مندی که افراد غیر نرمال، یعنی بیمار روانی مالیخولیایی یا شیزوفرنیک یا هیتلروار را مطالعه می‌کند، خودش آن امراض را ندارد و اگر هم داشته باشد، در آن حالت نمی‌تواند بررسی علمی کند! از این رو نفس روان‌شناسی انسان‌های غیر متعادل و مطالعه در بیماری‌های روانی نشان می‌دهد که ما می‌توانیم راهی و معبری به دنیای ناآشنای دیگران باز کنیم.

من فکر می‌کنم یکی از ریشه‌های مهم این مدعا که نمی‌توان جهان انسان‌های دیگر را شناخت و به آن‌ها راه یافت، و این که هر انسان برای خود دارای عالمی و حصار است، و به زبان خاص خود و در عالم خاص خود سخن می‌گوید و جهان مجموعه‌ای است از عوالم متعدد که پنجره به یکدیگر ندارند، این است که بعضی از گویندگان این آراء توجه دقیق به بافت و توانایی و محدودیت علم تجربی نکرده‌اند و توقع آن‌ها این بوده که علم انسانی بتواند بر تمام هویت یک فرد احاطه یابد و همه‌ی آن را در چنگ بگیرد. در حالی که علم تجربی نه مدعی این امر است و نه قادر بر آن. انسان مثل یک قطعه بلور نیست که وقتی نگاه کنیم، تمام زوایای درونش را ببینیم - گرچه بلور هم نقاط مخفی بسیار دارد. در این جهان، ما غوطه‌ور در غیبت هستیم. آن قیامت است که انسان‌ها تمام هویتشان بر خود و بر دیگران آشکار می‌شود. این عالم واقعاً عالم غیبت و فاصله است؛ آن هم نه تنها غیبت از دیگران، بلکه غیبت از خود. چه کسی می‌تواند مدعی شود که خودش را به طور کامل می‌شناسد؟ روان‌کاوان گاهی خفایایی را بر شخص آشکار می‌کنند که خود او هم در حیرت می‌ماند. بسیاری زوایا در روح انسان وجود دارد که نه فقط از دیگران، بلکه از خود انسان نیز مخفی است. بعضی را به تدریج کشف می‌کنیم و بعضی را ممکن است هرگز کشف نکنیم. انسان یک چنین موجود پیچیده‌ای است. این شعر را که از مولانا می‌خوانیم، به همین معناست:

گر به ظاهر آن پری پنهان بود آدمی پنهان‌تر از پریان بود
نزد عاقل زان پری که مضمحل است آدمی صد بار خود پنهان‌تر است^۱

در انسان‌شناسی علمی، هیچ‌گاه دنبال این نیستیم و هوس آن را هم نمی‌کنیم که تمام هویت یک انسان را بشناسیم و بشناسانیم. در علوم انسانی چنین چیزی میسر نیست. در علوم طبیعی هم همین‌طور. چه کسی می‌تواند مدعی شود که تمام هویت یک سنگ را می‌تواند با صدها مشاهده و تجربه در چنگ بگیرد؟ علوم طبیعی چنین ادعایی نمی‌کنند و اگر بکنند، باطل است.

دانش تجربی یک امر گزینشی (selective) است و ابعاد و وجوه و شئون خاصی از پدیده‌ها را انتخاب می‌کند و مورد بررسی و تجربه قرار می‌دهد و هرگز نمی‌تواند ادعا کند که چیزی در عالم وجود دارد که همه‌چیز را در مورد آن دانسته و هیچ مجهولی از آن ندارد. یعنی هیچ علمی نمی‌تواند مدعی شود که همه‌ی تئوری‌های ممکن و معقول را کشف کرده و همه‌ی تفسیرهای ممکن و معقول از پدیده‌ها را عرضه داشته است. این عین حکم به مرگ آن علم است. چنین تصویری در مورد علوم تجربی، اساساً باطل است؛ من جمله علوم انسانی تجربی.

مسأله‌ی مهم، مسأله‌ی تور شکار است. ما به تناسب دام و توری که انتخاب می‌کنیم، وجوه مختلف روح و رفتار انسان‌ها را به دام می‌اندازیم. آن‌گاه تجربه داوری می‌کند که آن چه به دست آورده‌ایم و آن

^۱ ۳د، ابیات ۴۲۵۵ و ۴۲۵۶

نظم تجربی که به آن‌ها داده‌ایم، درست است یا نه. اما اگر کسی گمان کند که توری یا دامی می‌توان به دست آورد که تمام شخصیت و همه‌ی ابعاد و شئون یک فرد یا پدیده‌ی انسانی را بتواند در خود بگیرد و جذب کند، البته چنین توری وجود ندارد و این چنین شیری خدا هم نافرید!

وقتی می‌گوییم می‌خواهیم انسان عارف یا انسان مکار یا بیمار یا هیتلروار را بشناسیم، منظور این نیست که وسیله‌ای در اختیار علوم انسانی است که تمام شخصیت این عارف یا بیمار روانی را می‌تواند شکار کند و به دست ما دهد. اینان چون می‌بینند چنین است، می‌گویند پس پنجره‌ای به روی شخصیت‌ها باز نیست و هر کسی از دیگری منززل و بیگانه است و در عالم مخصوص خودش زندگی می‌کند.

به اینان باید گفت که در علم هیچ‌گاه هوس کل‌گرایی (holism) نباید داشته باشیم. آن‌چه علم می‌کند، بررسی وجوه و ابعادی است از شخصیت‌ها؛ هر گونه شخصیتی می‌خواهد باشد - شخصیت عادی یا شخصیت غیر عادی - و در این مقصود هم موفق است. اما آن کار را که نمی‌کند، بلعیدن یکپارچه‌ی پدیده‌هاست. چاقوی علم، مقطع‌های گونه‌گون در پدیده‌ها می‌زند و با هر مقطعی، سطحی ایجاد می‌کند. اما هیچ حجمی را نمی‌توان تماماً به سطح تبدیل نمود. یعنی هیچ‌گاه این مقطع زدن‌ها پایان نمی‌پذیرد.

این نکته را هم در پایان بیافزاییم که گاهی کسانی از تجربه‌ی باطنی سخن می‌گویند؛ چنان که گویی این هم نوعی تجربه است که می‌تواند مبنای داوری علمی قرار گیرد. باید توجه داشت که آن‌چه در علوم تجربی، تجربه و مشاهده نامیده می‌شود، امری است همگانی و شرکت‌پذیر؛ مثل اندازه‌گیری حرارت بدن بیمار یا تعیین مقدار فلز آهن در سنگ معدن، که همگان می‌توانند در تجربه‌ی آن شرکت کنند. اما آن‌چه در درون یک انسان می‌گذرد و برای او کاملاً صریح و بدیهی است، یک دریافت شخصی است، نه همگانی. و نام تجربه بر آن نهادن، مطلقاً ماهیت امر را عوض نمی‌کند. این بحث، یک بحث لفظی نیست تا با جابه‌جا کردن واژه‌ها بتوانیم نتیجه‌ای به دست آوریم. تجربه به معنای علمی آن، اوصافی دارد که در تجربه‌ی درونی و دریافت باطنی نیست و همین است آن‌چه این دو را از هم متمایز می‌سازد. دریافت‌های باطنی و شخصی، اگر نمودهای همگانی و تجربه‌پذیر داشته باشند، وارد قلمرو علم تجربی می‌شوند؛ وگرنه، نه.

نکته‌های دیگری درباره‌ی مباحث یادشده نیز وجود دارد که در بحث مربوط به نسبیت فرهنگی، به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

۵

در نوبت گذشته، عقاید کسانی چون وینچ، کالینگ‌وود، و وبر را باز نمودیم که می‌گفتند برای به دست آوردن شناخت کافی درباره‌ی انسان‌ها، می‌باید پای در راه درون‌کاوی و درون‌بینی، یا غوطه‌ور شدن در اعتبارات و قواعد و نُرم‌های جوامع نهاد و در حوادث عالم انسانی، فعالانه شرکت جست و از نظاره‌گری سرد و آرام دست کشید. هم‌دردی و هم‌دلی و بی‌خودی و نزدیکی روحی و مشارکت صمیمانه، شرط راه یافتن به درون عالم انسان‌هاست و تماشای بودن، به ثمری در خور علم منتهی نخواهد شد.

ما بر این روش صحنه نهادیم. اما با تدقیق و موشکافی کافی بیان کردیم که این روش برای شکار خوب است، نه داوری، و تفاوت علم و غیر علم در روش داوری‌ست، نه روش شکار. از این رو صرف تفاوت نهادن میان روش شکار علوم طبیعی و علوم انسانی، این دو گونه معرفت را متمایز نمی‌سازد و بافت و جنس و ماهیت آن‌ها را از هم دور نگه نمی‌دارد.

گفتیم اگر هم علوم انسانی با علوم طبیعی متفاوت باشند، دلیل یا دلایل دیگری دارد که باید بعداً درباره‌ی آن سخن بگوییم. نیز گفتیم که این روش شکار، ذره‌ای از تجربی بودن علوم انسانی نمی‌کاهد.

در این جا می‌خواهم درباره‌ی خود آن روش شکار - تصوراً و تدقیقاً - که رسایی و صحت آن را مسلم گرفته بودیم، قدری بحث کنیم و ببینیم توانایی آن در چه حد است تا انتظارات خود نسبت به آن را تصحیح کنیم.

کسانی امروزه در جامعه‌ی ما، به گمان این که کشف نوینی کرده‌اند، روش درون‌کاوی (introspection) را به منزله‌ی روش اعلاواصحّ روان‌شناسی تبلیغ می‌کنند و با این سوزن می‌خواهند پارگی‌های این دانش را - به زعم خود - رفو کنند.

درون‌کاوی تحفه‌ی نوینی نیست و فی‌الواقع پس از این که در آن افراط بسیار صورت گرفت، روان‌شناسان آن را ترک گفتند و به رفتارگرایی افراطی افتادند. امروزه نقص و کمال این هر دو روش در برابر ماست. نکوشیم تا تاریخ را دوباره تکرار کنیم. یعنی همان اشتباهات را دوباره مرتکب شویم و در جهل مرکب بمانیم و با چشم بستن بر تجربه‌ی دیگران، خود را از دستاوردهای آنان محروم داریم. آنان به منزله‌ی پاره‌ای از عمر ما بوده‌اند و تجاربشان پاره‌ای از تجارب بشریت است که ما هم به آن متعلقیم. این جزء را از آن کل برنکنیم که بی‌کار و مردار خواهیم شد.

زان سبب کی جمله اجزای منید جزو را از کل چرا برمی‌کنید؟
جزو از کل قطع شد بی‌کار شد عضو از تن قطع شد مردار شد^۱

^۱ ۳د، ابیات ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶

گفتیم آن چه علم را علم می‌کند، روش داوری اوست و صفت مهم این روش داوری، این است که همگانی باشد. روش‌هایی که همگانی شدنی نیستند، علم‌زا هم نیستند. تأملات درونی و خویش‌شناسی، در عین ارزش فراوانی که دارد، قابل همگانی شدن نیست. و همین است آن که نمی‌گذارد ما بر اساس آن علم بنا کنیم. بالأخره این تأملات را باید روزی و جایی به کسی گفت یا نه؟ به کدام کس و به چه زبان؟ همین که بتواند به جامعه‌ی زبان درآید، همگانی شده است و در آن صورت همه حق دارند درباره‌ی صواب و خطای آن سخن بگویند و کسی نمی‌تواند بگوید چون من در خودم یافته‌ام، پس حتماً چنین است و شما هم بپذیرید.

به‌علاوه چگونه و از چه راه می‌توان به کشف خطای نتایج روش‌های درون‌کاوانه نائل آمد؟ کسی که در خود تأمل می‌کند و با کوشش و کاوش بسیار درمی‌یابد که فرضاً اراده‌ی او مسبوق به شوق یا طلب بوده، یا عین شوق مؤکد بوده، یا این که خندیدن او از سر عادت، یا از سر تعجب، یا از سر تمسخر و تحقیر، یا اساساً چیز دیگری بوده، چگونه می‌تواند بداند و بفهمد که در این دریافت، برخطا بوده و حقیقت چیز دیگری بوده است؟ با درون‌کاوی دیگر؟ دیگران چگونه می‌توانند به او بفهمانند که دریافتش باطل بوده است؟ کسی که خود را طرفدار حق می‌پندارد، اما دیگران به‌خوبی می‌فهمند که او ریاکار یا متعصب است، چگونه می‌تواند به خطا بودن پندار خود واقف شود؟ با درون‌کاوی بیش‌تر!

نمی‌گوییم درون‌کاوی هیچ‌چیز را نشان نمی‌دهد. می‌گوییم توانایی‌اش محدود و نفوذ داوری در آن بسیار ضعیف است.

روش درون‌کاوی در اساس از این اعتقاد تغذیه می‌کند که هر انسانی راه‌ها و چشم‌های ویژه‌ای دارد که تنها او می‌تواند با آن‌ها در خود نظر کند و از این رو می‌تواند درباره‌ی خود چیزها و نکاتی را دریابد که دیگران از دریافتن آن‌ها عاجزند.

این در مواردی درست است؛ اما نه همه‌جا. حتی همان جاها هم که درست است، باب داوری بسته است. یعنی شخص نکته‌ای را درباره‌ی خود درمی‌یابد و مدعی صحت آن می‌شود که نه او و نه دیگران، هیچ‌کدام نمی‌توانند بفهمند خطایش در کجاست.

از یاد نبریم که انسان خودفریبی هم دارد. تسویل نفس در او قوی‌ست. از یاد نبریم که انسان، خود را هم که مطالعه می‌کند، بالأخره خود را در چارچوب تصورات و تئوری‌هایی که در ذهن دارد می‌گنجاند. از یاد نبریم که حتی دریافت‌های اشراقی بسیاری از عارفان، آمیخته به اندیشه‌های قومی و دینی و جهان‌بینی روزگار آنان بوده است.

این‌ها همه قابل توجهند و نباید چشم را بر آن‌ها بست و خود را از افتادن در آن‌گونه خطاها مصون دانست. واقعه‌های شیخ محمد لاهیجی در گلشن راز و به آسمان‌های هفت‌گانه رفتن او^۱، و نیز بعضی مکاشفات خود محی‌الدین و نقل او از بعض صوفیان که شیعیان را خنزیر می‌دیدند^۲، قابل تأمل بسیار است.

دکارت بر تصورات روشن، سرمایه‌گذاری بسیار کرد و چه کسی می‌خواهد سرنوشتش در علم، مثل دکارت باشد^۳؟

از آن طرف، اصولاً در جاهایی درون کاوی به منزله‌ی روش شکار هم موفق نیست. حالاتی در انسان هست که بررسی آن‌ها، با بررسی بی‌طرفانه ناسازگار است. خشم، هیجان، تعصب، تظاهر، نفاق، و... از جمله حالاتی‌ست که انسان مبتلا خودش نمی‌تواند آن‌ها را آن‌چنان که هست، در خود بشناسد.

چگونه می‌توان در حال عروض خشم، خشم را که حاضر است بررسی کرد؟ مگر نه این که شخص باید بی‌طرف و بی‌هیجان باشد تا بتواند امری را بررسی کند؟ شخص خشمگین چگونه می‌تواند خشم و

^۱ توجه کنید که آسمان‌های هفت‌گانه، از تعلیمات نجوم برافزوده‌ی کهن و از سرمایه‌های علمی ذهن شیخ محمد لاهیجی بوده است، نه از مکشوفات عرفانی او. مع‌الوصف مکاشفات وی با این اوهام آمیخته شده است. لاهیجی در شرح این دو بیت از گلشن راز، واقعه‌ی ذیل آن را ذکر می‌کند:

همه عالم به نور اوست پیدا
کجا او گردد از عالم هویدا
نگنجد نور ذات اندر مظاهر
که سبحات جلالش هست قاهر

«در سنه‌ی اثنین و خمسین و ثمان مائه در ایام اربعین که معتکف بودم، در حالت غیبت دیدم که در هوا می‌روم و بر بالای شهری معظم سیران می‌کنم و تمامت آن شهر پر از شمع و چراغ و فانوس و مشاعل است و عالم چنان منور است که شرح آن نمی‌توان کرد. به یک بار از هوا روی به جانب آسمان کرده، سیران نمودم و به آسمان اول رسیدم و دیدم که من عین آن آسمان شدم... باز از آن جا به آسمان دوم رفتم و باز عین آن آسمان دوم شدم و اسرار غریب بر من منکشف شد و همچنین تا هفت آسمان عروج نمودم و به هر آسمان که می‌رسیدم، عین آن آسمان می‌شدم... و حضرت حق به صورت بی‌کم‌وکیف تجلی نمود... و مجموع عالم بسوخت و ناچیز شد. آن‌گاه آتش در این فقیر افتاد و سوختم و فانی مطلق شدم. بعد از آن دیدم که هم در آن عالم به خود آمدم و مست و بی‌خود فریاد و نعره‌زنان این بیت می‌خواندم: نظم: ای شاه عالم سوز من وی ماه جان افروز من / ای ساز من ای سوز من کی بینمت بار دگر.»

^۲ فتوحات مکیه، جزء دوم، ص ۸ به بعد، مکاشفه‌ی بعضی از رجبیون

«و منهم رضی الله عنهم الرجبیون... و کان هذا الذی رأیته قد أبقی علیه کشف الروافض... فکان یراهم خنازیر فیأتی الرجل المستور الذی لایعرف منه هذا المذهب قطّ و هوی فی نفسه مؤمن به یدین به ربه فاذا مرّ علیه یراه فی صورة خنزیر فیستدعیه و یقول له تب الی الله فانک شیعی رافضی... فان تاب و صدق فی توبته راه انساناً...»

^۳ دکارت اساس فلسفه‌ی خود را بر تصورات «واضح و متمایز» (clear and distinct) نهاد. اما با این روش، فقط تصورات واضح ذهن و زمانه‌ی خود را در میان آورد و بر آن‌ها اعتماد کرد و این اعتماد، وی را فریب بسیار داد؛ طوری که همه‌ی قوانین علمی که بدین روش مکشوف او افتاد، باطل از آب درآمدند و تنها قانون انعکاس نور بود که صحیح افتاد؛ آن هم پیش از وی، توسط سنل (Snell) کشف شده بود!

هیجان خود را مطالعه کند و درباره‌ی علت وقوع آن، چگونگی آن، و آثار آن نظر دهد؟ مگر خشم حجاب عقل نیست؟ شهوت همین‌طور. تعصب همین‌طور. نفرت همین‌طور. آخر آدم متعصب یا خودخواه مگر می‌تواند از نظر در نفس خود بداند که متعصب یا خودخواه است، یا بفهمد که تعصب و خودخواهی چیست؟ این جاهاست که دست درون‌کاوی حتی در شکار کردن هم بسته است؛ چه رسد به داوری.

حقیقت این است که ما خودمان اگر دقت کنیم، می‌بینیم که این امور را ابتدا در دیگران دیده‌ایم و رفتار دیگران بوده که به ما فهمانده تعصب یا تظاهر یا نفاق یا بلاهت و... چیست؛ نه تأمل در خود و رفتار خود. همه‌ی آن چه جزء آفات شناختند، آفت شناخت نفس هم می‌شوند.

بلاهت و هیجان و تقلید و شهوت و خشم و تعصب، همه از آفاتی هستند که هر گونه شناختی را مختل و بیمار می‌کنند - چه شناخت از خود و چه شناخت از دیگران^۱. بگذریم از این که انسان معمولاً برای قضاوت درباره‌ی رفتار عادی و معمولی خود هم، بی‌طرفی و صداقت کافی ندارد و دیگران گاهی او را از خود او بهتر می‌شناسند:

خوش‌تر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران^۲

همچنین همه‌ی آن چه جزء ابتکارات محسوب می‌شوند، از دسترسی تور درون‌کاوی بیرون می‌مانند. یعنی درون‌کاوی که گویی دامی‌ست که اگر هنری داشته باشد، شکار کردن همین امور ویژه‌ی انسانی‌ست، درست در همین جا بی‌هنر است.

شما اگر از نوابغ سؤال کنید، خودشان نمی‌توانند، ولو با جهد شاق و کافی، توضیح دهند که نبوغ آن‌ها چیست و چگونه می‌شود که ناگهان فرمولی یا نظریه و نکته‌ای نبوغ‌آمیز بر آن‌ها آشکار می‌شود.

از نوابغ بگذریم. آنان نادرند. از شاعران که کم نیستند بپرسید. بپرسید شعر در ضمیر شما چگونه می‌جوشد. هرگز جواب روشن یا جواب یکسانی دریافت نخواهید داشت. پایین‌تر بیایید. از کسانی که اهل طبیعت و مزاحند بپرسید شما چگونه می‌توانید ناگهان و بی‌تأمل، سخنانی بگویید که دیگران را به خنده وادارد. خواهید دید جوابی ندارند. فرمولی نمی‌توانند ارائه دهند. همین قدر می‌دانند که می‌توانند چنین کنند و علامتش هم این است که چنین می‌کنند.

نوابغ، با درون‌کاوی نبوغ خود پی نبرده‌اند. بلکه ظهور اندیشه‌های نبوغ‌آمیز، به آنان - همچنان که به دیگران - نشان داده که نابغه‌اند. شاعران هم همین‌طور. شاعران پس از شعر گفتن، تازه می‌فهمند که

^۱ در بیان این مطلب، از کتاب نیکوی گیلبرت رایت، فیلسوف انگلیسی معاصر، سود جسته‌ام:

The Concept of Mind T. G. Ryte, Huchinson, 1949

^۲ بیت ۱۳۶

شاعرند! مضحکه‌گویان هم همین‌طور. یعنی نوابغ و شعرا همان وقت می‌فهمند که نابغه یا شاعرند که دیگران می‌فهمند!

این‌گونه تأملات بود که به روان‌شناسان نشان داد که درون‌کاوی، تنها کلید کشف خفایا و زوایای وجود انسان نیست.

رفتارهای انسانی، به معنای وسیع آن، مظهر روشن‌تری از انسان و مجرای بهتری برای انسان‌شناسی تجربی‌ست. به همین خاطر بود که ما علوم انسانی را علومی تعریف کردیم که به بررسی رفتارها می‌پردازند و آن‌ها را در قالب نظم‌های تجربه‌پذیر می‌ریزند.

کسانی که می‌کوشند تا فلسفه را بر روان‌شناسی (یعنی بر درون‌کاوی) بنا کنند، گام در وادی خطرناکی می‌نهند. کوشش بسیار باید کرد تا بتوان فلسفه را از علم پیراست و حریم هر یک را محفوظ و محترم نگاه داشت. آلودن فلسفه به روان‌شناسی، و داوری‌های درون‌کاوانه درباره‌ی مفاهیم فلسفی کردن، برای فلسفه ضایعه‌ای است دیر درمان‌پذیر و رجعتی‌ست به خطای مردافکنی که فیلسوفان می‌باید بکوشند تا آن خطا را مردانه برافکنند.

تکیه بر علم حضوری، نه مولد علم است، نه مولد فلسفه. روش درون‌کاوی نمی‌تواند حتی ماهیت علم و ماهیت خودآگاهی را نشان دهد. زیرا علم به علم و علم به علم و نیز آگاهی از آگاهی و... تسلسل را لازم می‌آورد. به‌علاوه به‌هوش باشیم که علم حضوری لزوماً آگاهانه نیست. علم حضوری با جهل و غفلت هم سازگار است.

مطابق قول حکیمان، شخص در خواب، در دیوانگی، و در بی‌هوشی هم به خود علم حضوری دارد. همه‌ی آن‌چه اینک فراموش ماست، به علم حضوری معلوم ماست. از این رو آن‌چه ما آگاهانه به دست می‌آوریم و تجربه‌ی روشن درونی ما را تشکیل می‌دهد، علم حصولی‌ست و همین علم حصولی‌ست که خطاب‌بردار است. علم حضوری خطاب‌بردار نیست. وجود علم حضوری با برهان اثبات می‌شود، اما به کار انسان‌شناسی نمی‌آید. هرچه را کشف کنیم و حضوراً آن را ثابت بیان‌کاریم، بالأخره هنگام برهان آن، باید چنگ به دامن علم حصولی بزنیم. و همین است آن که می‌گوییم نباید با تکیه بر علم حضوری، گمان کرد که به همه‌چیز می‌رسیم. این اشاره‌ای بود برای نکته‌دانان. فعلاً بیش از این مجال بسط و تفصیل نیست.

مطلب دیگری که قابل ذکر است، مربوط به نظر وینچ است که می‌گفت رفتار انسان‌ها معنا دارد، در حالی که رفتار جمادات بی‌معناست و به همین دلیل مطالعه‌ی رفتار معنادار انسان‌ها باید به روش متفاوت با مطالعه‌ی رفتار جمادات صورت گیرد. او می‌گفت هر رفتاری از انسانی، گویی لفظی‌ست که از

او صادر می‌شود و می‌باید به دنبال معنای آن گشت. این درست است. اما باید اضافه کنیم که فی‌الواقع، در نگاه عارفان، حتی رفتار اشیای بی‌جان طبیعت هم معنا دارند و پیام‌آورند و با جان روشن‌بینان سخن می‌گویند و با نامحرمان خامشند. از این رو مطالعه‌ی طبیعت هم همواره در یک عمق انجام نمی‌پذیرد.

این که قرآن می‌گوید همه‌چیز در تسبیح است، ولی شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید، اشاره‌ی صریحی به این امر است. کدام فیزیک‌دان یا زیست‌شناس تسبیح اشیاء را مطالعه می‌کند؟ کدام شیمیست تسبیح مرکبات را ضمن واکنش‌های شیمیایی در می‌یابد و می‌شنود؟ اما ما باور داریم که چنان تسبیحی هست.

| | |
|------------------------------|--|
| جمله‌ی ذرات عالم در نهان | با تو می‌گویند روزان و شبان ^۱ |
| ما سمعییم و بصیرییم و خوشییم | با شما نامحرمان ما خامشییم |
| چون شما سوی جمادی می‌روید | محرم جان جمادان چون شوید |
| از جمادی عالم جان‌ها روید | غلغل اجزای عالم بشنوید |
| فاش تسبیح جمادات آیدت | وسوسه‌ی تأویل‌ها نریایدت ^۲ |

عرفان، یعنی اشاره‌شناسی. عارفان هر حرکت و هر حادثه را پیامی و اشارتی از معبود می‌دانند که در گوش آن‌ها رازها می‌گوید:

| | |
|------------------------------------|--|
| هر دم از روی تو نقشی زنده راه خیال | با که گویم در این پرده چه‌ها می‌بینم |
| دوستان عیب نظربازی حافظ مکنید | که من او را ز محبان شما می‌بینم ^۳ |

بلی؛ عارفان نظربازند و این نظربازی معنایی جز این ندارد که در ابرو «اشارت‌های ابرو» را می‌بینند و می‌فهمند. همین باران، همین باد، همین گرم و سرد شدن هوا، همین افتادن برگ از درخت، همین بیماری، همین رنج و لذت، همه برای عارفان معناهای دیگر دارند. برای عارفان، جهان سخن خداوند است؛ آن هم سخن دوستانه و دل‌نواز.

همه عالم صدای نغمه‌ی اوست که شنید این چنین صدای دراز

این داستان هم شنیدنی‌ست که در شب هفدهم ماه رمضان، که فردایش جنگ بدر واقع شد، علی علیه‌السلام به خواست پیامبر به طلب آب بیرون رفت. شبی سرد و طوفانی بود. پس از کشیدن آب و در راه بازگشت، چند بار بادهایی سرد وزید و علی را مجبور به نشستن کرد. وقتی به خیمه‌ی پیامبر رسید،

^۱ مثنوی کلاله‌ی خاور، د، ۳، ص ۱۵۳، س ۱۸

^۲ ۳، ابیات ۱۰۱۹ - ۱۰۲۲

^۳ دیوان حافظ، مصحح محمد قزوینی، ص ۲۴۵ (غزل ۳۵۷، ابیات ۵ و ۷)

پیامبر از او پرسید چرا دیر آمدی؟ در جواب گفت سه مرتبه بادهایی سخت وزید و مرا مجبور به توقف کرد. پیامبر فرمود: آن‌ها سه دسته از فرشتگان بودند. در رأس یکی جبرائیل و دیگری میکائیل و دیگری اسرافیل، که بر تو گذشتند و سلام کردند. برای کمک به ما آمده‌اند. ببینید که همین باد ساده و بی‌معنی، چه معناها دارد!

این از نکات عبرت‌آموز و روزگار ماست که در حالی که عارفان، جهان به ظاهر بی‌معنا بامعنا را می‌دانند، رفتارگرایان افراطی حتی زبان معنادار را بی‌معنا کرده‌اند. این جاست که می‌توان تفاوت جهان‌بینی‌ها را به خوبی چشید.

رفتارگرایان افراطی، سخن گفتن را گویی رفتاری می‌دانند چون راه رفتن، خندیدن، دویدن، و خمیازه کشیدن. یعنی رفتاری که در آن هیچ جنبه‌ی اعتباری نیست و تماما حقیقی است. چنین تصویری از سخن گفتن، زبان را مبدل می‌کند به فریادهای بی‌معنی و منبعث از شوق یا تعجب و نظایر آن. در حالی که در برابر آن، عارفان حوادث جهان را همچون پاره‌هایی از یک شعر لطیف و بلند، یا یک خطابه‌ی نغز و استوار می‌شناسند. نزد واتسون^۱ و اتباع او، نه جهان، که زبان هم بی‌معناست. و نزد محی‌الدین و مولوی و غزالی، نه زبان که جهان هم بامعناست.

رایل می‌نویسد: «من وقتی می‌خواهم لیاقت‌ها، علایق، پسند و ناپسند، روش‌ها و عقاید تو را دریابم، بیش‌تر آن را از طریق مطالعه‌ی رفتار ظاهر تو به دست می‌آورم. و البته مهم‌ترین این رفتارها را نوشته‌ها و گفته‌های تو تشکیل می‌دهد. حالا تو خودت در عالم درونت چه می‌کنی و با خود چه می‌گویی، امر دیگری است.^۲» مولوی می‌گوید:

| | |
|---------------------------------|---------------------------------------|
| عالم افسرده‌ست و نام او جماد | جامد افسرده بود ای اوستاد |
| باش تا خورشید حشر آید عیان | تا ببینی جنبش جسم جهان |
| چون عصای موسی این جا مار شد | عقل را از ساکنان اخبار شد |
| پاره‌ی خاک تو را چون مرد ساخت | خاک‌ها را جملگی شاید شناخت |
| مرده زین سویند و زان سوزنده‌اند | خامش این‌جا، وان طرف گوینده‌اند |
| سنگ بر احمد سلامی می‌کند | کوه یحیی را پیامی می‌کند ^۳ |

^۱ Watson: مُبدع مکتب رفتارگرایی

^۲ The Concept of Mind, p60

^۳ ۳د، ابیات ۱۰۰۸ - ۱۱۰۱۲ و ۱۰۱۸

۶

در بیان تفاوت‌های علوم انسانی و علوم طبیعی و تجربی بودیم. یک تفاوت اصلی را که مربوط به روش حصول معرفت‌های انسانی و تجربی بود، بیان کردیم و توضیح دادیم که آن تفاوت در متد، لزوماً به تفاوت در بافت این دو گونه معرفت منتهی نمی‌شود و فقط دام شکار معلومات مربوطه و ابزار خاص، آن‌ها را از هم تمیز می‌بخشد و مادام که نقش داوری به دست تجربه است، هم علوم تجربی طبیعی و هم علوم تجربی انسانی، هر دو در یک طرف و در یک مقوله جای می‌گیرند و از فلسفه و سایر معلومات غیر تجربی متمایز می‌شوند.

از نظر بعضی‌ها تفاوتی که انسان با سایر موجودات دارد، باعث می‌شود که بافت و متد و مبانی علوم انسانی هم با سایر علوم تفاوت پیدا کند. نفس این اندیشه به نظر ما اندیشه‌ی درستی نیست. یعنی این کافی نیست مدعی بشویم که وقتی موضوعی، شیئی، پدیده‌ای، با موضوع و پدیده‌ی دیگری تفاوت پیدا کرد، علوم و معرفت‌های مربوط به آن موضوع و پدیده هم از نظر بافت و متد، با معرفت مربوط به پدیده‌ی دیگر لزوماً تفاوت پیدا خواهد کرد. می‌دانیم که در طبیعت سنگ داریم، آب داریم، و خون داریم. این‌ها اشیای متفاوتی هستند. اما الزام نمی‌کنند که آشناسی علمی باشد سرپا متفاوت با سنگ‌شناسی. یا فیزیولوژی انسانی - که عصب‌شناسی و عضله‌شناسی و خون‌شناسی و نظایر آن‌ها را فرامی‌گیرد - علمی باشد متفاوت و مغایر با دانش‌های دیگر مانند آب‌شناسی و سنگ‌شناسی و همه‌چیزشان با هم فرق بکند.

در حقیقت آنچه در عالم معرفت می‌گذرد، این است که اشیای مختلف را تحت چتر واحد درآورند و از آن‌ها مشترکات را بگیرند و ضوابط و قواعد یکسان درباره‌ی آن‌ها بیان کنند. بنابراین با دیدن اشیاء و موضوع‌های مختلف، نباید به این گمان افتاد که ناگزیر بافت معرفت‌های مربوط به آن‌ها مختلف خواهد شد. اتفاقاً درست به عکس است. شأن علم و شأن معرفت این است که این اختلاف‌ها را وحدت ببخشد و تفرق را به تجمع و بیگانگی را به یگانگی بدل کند. و الا اگر بنا بود که جهان ذهن ما هم به همان پراکندگی جهان خارج باشد، در آن صورت معرفت حاصل نمی‌شد.

جهان ذهن و معرفت، هنری که دارد و تفاوتی که با جهان خارج دارد، همین است که آن پراکندگی که در این جا هست، در آن جا نیست و کوشش می‌شود که نظم ذهنی و معرفتی وحدت‌بخشی بر پراکندگی‌های بیرون افکنده بشود و اشیایی که به ظاهر بی‌تلازم و بی‌ارتباط هستند، با هم ارتباط و انتظام پیدا کنند. معرفت طرحی و تئوریک همین است. بنابراین خود این مدعا که به ظاهر مدعای

معقول و فریبنده‌ای جلوه می‌کند که چون انسان با سایر موجودات متفاوت است، پس ناگزیر علم مربوط به آن هم با علم به سایر موجودات متفاوت است، مدعای معقول و مستدلی نیست.^۱

حالا به یکی از موارد مهم این‌گونه داوری ناصواب بپردازیم. در بحث قبل، گفتیم که یکی از دانش‌مندان بر اساس این فرض که انسان موجودی است اعتبارساز و از این رو متفاوت با سایر موجودات - که نه ذهن دارند و نه خلق مفاهیم اعتباری می‌کنند - پیشنهاد کرده بود که به خاطر فهمیدن عالم انسانی و راه پیدا کردن به دنیای انسان‌ها، باید از راه فهم اعتبارات جوامع انسانی وارد شد و با دریافتن و فهمیدن و غوطه‌ور شدن در قواعد و قوانین اعتباری آنان است که می‌توان رفتارهای اجتماعی و فردی را تبیین کرد.

اکنون درباره‌ی این نظریه بحث می‌کنیم که گفته‌اند انسان موجودی است مختار و چون از اختیار بهره دارد، پس تفاوت بنیانی دارد با سایر موجودات که از اختیار بی‌بهره‌اند و در رفتارشان اراده نقشی ندارد و چون چنین است، پس ناگزیر علم به رفتارهای انسانی، که از سر اختیار صادر می‌شود، متفاوت است با علم مربوط به رفتارهای سایر موجودات که از سر جبر صادر می‌شود.

افتادن سنگ به زمین یا گردش خون در بدن، یا حرکت سیارات، و یا وزیدن باد، یا انحلال فلان نمک در آب و امثال آن‌ها، پدیده‌هایی طبیعی هستند که در علوم طبیعی مورد مطالعه قرار می‌گیرند و هیچ‌وقت از سر اراده و اختیار اشیاء صادر نمی‌شوند. بلکه جبراً و ضرورتاً از فاعل‌های خود صادر می‌شوند. اما در انسان‌ها، وقتی کسی می‌خندد یا دستش را به علامت خداحافظی تکان می‌دهد، یا به کلاس درس می‌رود، یا بر سر خرید کالایی چانه می‌زند، یا به تربیت فرزندانش می‌پردازد، یا زیر لب زمزمه‌ای می‌کند، یا به طور ساده، به شیئی نگاه می‌کند، یا چیزی می‌نویسد یا می‌خواند، یا خشم می‌گیرد، یا بی‌اعتنایی می‌کند، همه، رفتارهایی است ارادی و مختارانه و آزاد. و به اعتقاد کسانی که وجود اختیار را مایه‌ی تمایز علوم انسانی می‌دانند، رفتارهای مختارانه‌ی پیش‌بینی‌پذیر و قانون‌بردار نیستند. به‌عکس رفتارهایی که از موجودات بی‌جان و بی‌شعور سر می‌زند که پیش‌بینی‌پذیرند و به قالب نظم‌های قانونی و تجربه‌پذیر ریخته می‌شوند و دانش‌مندان می‌توانند با دانستن مقدمات، نتایج مربوطه را به طور لایتخلف پیش‌بینی کنند.

به اعتقاد اینان، در عالم انسانی هیچ‌گاه نمی‌توان با اطمینان گفت که اگر فلان مقدمات و فلان محرکات را فراهم کنید، لاجرم و ناگزیر و به طور اجتناب‌ناپذیر فلان پاسخ‌ها را به دنبال خواهید دید. از

^۱ بلی؛ گاهی بررسی پاره‌ای از وجوه اختصاصی و «فصل‌های متنوع»، ممکن است به کار گرفتن روش ویژه‌ای را الزامی کنند. اما این هم دائم و ضروری نیست. یعنی بررسی تفاوت میان زن و مرد - که دو صنفند - روش ویژه‌ای لازم ندارد؛ حتی در صورتی که قائل به تمایز روش‌های انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی باشیم.

این لحاظ، بررسی رفتارهای انسانی نمی‌تواند علمی باشد. یعنی نمی‌تواند قطعی و قانون‌دار شود. وقتی چنین بود، باید از به وجود آوردن و پی افکندن علوم انسانی مشابه و هم‌سنخ با علوم تجربی طبیعی مأیوس شد و چشم‌پوشی کرد.

می‌بینید که ادعا خیلی روشن است: انسان با سایر موجودات در مختار بودن تفاوت دارد و اختیار، قالب‌شکن است. از این رو رفتار او به قالب نظم‌های قانونی ریخته نمی‌شود. پس به وجود آوردن علوم انسانی - که کارش ریختن رفتارهای انسانی به قالب قانون‌های تجربه‌پذیر است - میسر نیست. این خلاصه‌ی این نظریه است.

دلیل دیگری هم درباره‌ی تفاوت بافت علوم انسانی با علوم طبیعی گفته‌اند که با مطلب یادشده قرابت دارد. آن را هم همین‌جا ذکر می‌کنیم: گفته‌اند انسان‌ها همه‌جا یکسان نیستند و مانند موجودات بی‌جان و طبیعی نیستند که همیشه در برابر دانش‌مندان با یک هویت آشکار شوند. مثلاً آهن، آهن است. کربن، کربن است. آب، آب است و مغناطیس، مغناطیس است. چه در قطب شمال رویم، چه در قطب جنوب، چه در شوروی رویم چه در آمریکا، چه در میان مسلمانان باشیم چه در میان بت‌پرستان. به هر حال، آب همان آب و اسید سولفوریک همان اسید سولفوریک است و همان خواص را دارد و برای همه یکسان پدیدار می‌شود. یعنی این پدیده‌ها با تحول و تفاوت محیط عوض نمی‌شوند و بر هویت و شخصیت خود باقی می‌مانند. گفته‌اند اما در عالم انسانی درست همان چیزی که مورد مطالعه‌ی ماست (یعنی انسان)، تأثیرپذیر از محیط است و با تحول محیط‌های انسانی و اجتماعی عوض می‌شود. یعنی یک انسان ثابت وجود ندارد که بگویید هر جا که من می‌روم، همان انسان ثابت را پیدا می‌کنم. در آمریکا یا شوروی، میان مسلمان‌ها یا نامسلمان‌ها، هر کجا بروم همه از لحاظ انسان بودن یکسانند و به طور یکسان می‌توان آن‌ها را مطالعه کرد.

اینان معتقدند که نه، انسان مسلمان واقعاً فرق دارد با انسان نامسلمان، انسان آمریکایی بسیار متفاوت است با انسان روسی، و انسان امروز تفاوت فراوان با انسان نخستین دارد و از این لحاظ به هر یک از این جوامع که بروید، با یک پدیده‌ی کاملاً جدید روبه‌رو می‌شوید. درست مثل این که اگر تا به حال روی کربن مطالعه می‌کردید، فردا مشغول مطالعه روی فسفر بشوید. تفاوت این قدر است. بله؛ کربن و فسفر و روی و سرب و طلا و سدیم و... از نظر این که به یک معنای کلی جزء عناصر محسوب می‌شوند و این اسم کلی بر همه‌شان صادق است، مشابهند؛ همان‌طوری که در همه‌جای دنیا با کسانی روبه‌رو می‌شویم که اسم کلی انسان بر همه‌ی آن‌ها صادق است. اما این اسم کلی انسان دردی را دوا نمی‌کند. آن‌ها آن قدر با هم متفاوتند که تفاوتشان مثل تفاوت کربن و فسفر و آهن و سرب است - گرچه در یک مفهوم

کلی عنصر هم مشترک باشند. به هر حال، این هم مدعای دیگری است که با آن مدعای اولی که می‌گفتیم انسان‌ها مختارند و رفتارشان پیش‌بینی‌ناپذیر است، ارتباط ریشه‌ای دارد.

حال ببینیم آیا واقعاً چنین مدعاهایی درست است و اگر نیست، خلل و قصورشان در کجاست.

اولاً به فرض که این مدعا درست باشد و به دلیل مختار بودن انسان، مطالعه‌ی رفتارهای انسانی علمی نشود و تحت ضوابط علمی درنیاید. این مطلب مربوط می‌شود به بخشی از آن‌چه در علوم انسانی می‌گذرد و نه همه‌ی آن‌ها.

می‌دانیم که به عنوان مثال، در روان‌شناسی رفتارها مرضی را مطالعه می‌کنند، رفلکس‌ها را بررسی می‌کنند. همچنین بررسی‌هایی درباره‌ی غرایز، خواب، ادراک، هوش، حافظه، ضمیر ناخودآگاه در روان‌شناسی فیزیولوژیک (یعنی مطالعه‌ی پدیده‌های جسمانی که منشأ روانی دارد و بالعکس، و به طور کلی، پرده‌بردای از تفاوت‌های میان روح و جسم) صورت می‌گیرد. این‌ها هم مطالعاتی‌ست که در علوم انسانی انجام می‌گیرد و این‌ها هیچ‌کدامشان رفتارهای ارادی شمرده نمی‌شوند. یعنی درک انسان یک رفتار ارادی نیست. وقتی کسی در برابر چیزی قرار می‌گیرد و از آن نقشی در وی حاصل می‌شود یا مفهوم کلی می‌سازد، یا وقتی که زمان یا فضا و سه‌بعدی بودنش را درک می‌کند - که همه جزء روان‌شناسی ادراکات هست - یا این که وقتی بحث می‌شود که انسان حرکت را چگونه درک می‌کند، همان بحث‌هایی که در روان‌شناسی گشتالت هست و نکات نغزی هم درباره‌اش بیان شده، این‌ها همه بحث‌های به‌جا و مهم و مجازی است که در روان‌شناسی مطرح است و هیچ‌کدام از آن‌ها به رفتارهای ارادی انسان‌ها بر نمی‌گردد. همچنین وقتی در اقتصاد بحث از ماکلیت و ریشه‌ی آن یا مبنای ارزش پولی و کالاها یا منابع تولید و امثال آن‌ها می‌شود، همچنین بحث‌هایی که در جامعه‌شناسی درباره‌ی عواقب ناخواسته و نامراد کارهای ارادی انسان‌ها می‌شود، همه مسائلی‌ست موجّه و علمی و در عین حال، غیر مربوط به اختیار.

اساساً بعضی‌ها جامعه‌شناسی را علمی تعریف کرده‌اند که نتایج خواسته‌ی کارهای جمعی انسان‌ها را بررسی می‌کند و از این رو، خواسته‌اند نقش اراده را کم یا حذف کنند.

به هر روی، به فرض که این اشکال وارد شود، اشکالی‌ست مربوط به بخشی از مباحث علوم انسانی و نه به همه‌ی آن‌ها.

ثانیاً باز فرض کنیم که این اشکال وارد باشد و رفتارهای ارادی انسان‌ها را نتوانیم به قالب نظم‌های قطعی تجربی بریزیم. سؤال می‌کنیم که آیا می‌توانیم به قالب نظم‌های آماری بریزیم یا نه؟ این، سؤال به‌جایی‌ست که پاسخش هم روشن است: بله، می‌توانیم. حتی اگر نتوانیم به طور صددرصد عین کنیم که

پاسخ یک محرک خاص در عالم انسانی چگونه خواهد بود، لکن می‌توانیم به طور آماری آن را تعیین کنیم. یعنی فرضاً اگر ما نتوانیم برای یک انسان خاص مشخص کنیم که در برابر بی‌اعتنایی دوست خود چه واکنشی خواهد داشت، یا اگر نتوانیم مشخص کنیم که شاگردی در کلاس در مقابل بدرفتاری معلم خود چه پاسخی خواهد داد، اما می‌توانیم به طور اغلبی و آماری بیان کنیم که فرضاً ۸۰٪ کودکانی که از تربیت خاصی برخوردارند، در برابر فلان نوع رفتار خاص معلم، فلان گونه واکنش از خود نشان خواهند داد.

بنابراین مطالعه‌ی آماری در عالم انسان‌ها کاملاً مجاز و مقبول و انجام‌شدنی بوده و هست و این مشابهت بسیار دارد با مطالعات آماری و قوانین احتمالی در علوم طبیعی.

در علوم طبیعی، مثلاً در علم وراثت و خصوصاً امروزه در مکانیک کوانتیک، مطالعات آماری جریان کامل دارد و اساساً در آن‌جاها از قانون‌های قطعی به صورتی که در علوم فیزیکی و مطالعه‌ی پدیده‌های بزرگ رایج است، خبری نیست و آنچه که هست، آمار و احتمالات است.

از قضا پس از این که مواد رادیواکتیو کشف شد و دیده شد که خروج ذرات آلفا و بتا از آن‌ها به طور اتفاقی و علی‌العمیاء است، کوشش‌های زیادی صورت گرفت برای این که این خروج اتفاقی و راندوم و پراکنده را بر حسب یک قانون قطعی علمی تفسیر کنند و این تفسیرها، همه به شکست انجامید. شاید آخرین این‌گونه کوشش‌ها و تفسیرهای عبث در سال ۱۹۱۵ بود که توسط لیندمن^۱، دانش‌مند آلمانی - تابع و ساکن انگلستان - انجام گرفت و وقتی معلوم شد که دیگر رسیدن به چنان هدفی امکان ندارد، از آن تفسیرها دست برداشتند. به همین دلیل است که می‌بینیم یکی از فیزیک‌دان‌های زبردست انگلیسی به نام کمبل، در کتابی به نام عناصر فیزیک^۲ (حدود ۱۹۲۰)، می‌گوید: اشتباه ما همه این است که می‌خواهیم انسان‌ها را هم به طبیعت مانند کنیم. در حالی که از این به بعد، باید بیاموزیم که شاید عالم طبیعت مانند عالم انسان‌ها و اراده‌ها باشد. یعنی صدور ذرات و خروج آن‌ها از شکم مواد رادیواکتیو، شبیه صدور رفتارهای ارادی انسان‌هاست که برای آن نمی‌توان قانون لایتغیر داد. به این ترتیب است که می‌بینیم برای دانش‌مندان هم فرض و قبول نظم آماری پدیده‌ها کاملاً مطلوب افتاده است و چاره‌ای هم غیر از این نبوده است و آن علوم و قوانین آماری هم به استحکام خودشان همچنان برقرارند و قدرت پیش‌بینی هم دارند. مثلاً مطابق قوانین آماری فیزیک کوانتومی، می‌توان محاسبه کرد که از برخورد دو ذره چه چیزهایی به وجود خواهد آمد و یا در فلان ترکیب، مطابق ساختمان الکترونی آن، چه خواصی پیدا خواهد شد. و این خواص، با تقریب خوبی با تجربه و مشاهده هم وفق می‌دهد. تحولات بیش‌تری هم برای این علوم در پیش است.

^۱ 'Lindemann', *Phil. Mag.*, 30:560 (1915)

^۲ Campbell, *Elements of Physics*

بنابراین اگر هم فرض کنیم که علوم انسانی مانند مکانیک نیوتنی و لاگرانژی و هامیلتونی از قانون‌های زیبا و غیر آماری برخوردار نیستند و چیزهایی هستند شبیه کوانتوم فیزیک و علوم وراثتی، باز هم علم محسوب می‌شوند و تجربه داور آن‌هاست و به هر حال، نتیجه‌بخشند و به پدیده‌های انسانی نظم‌های آماری تجربه‌پذیر می‌دهند. اما مطلب مهم‌تری از این‌ها هم هست که اکنون باید وارد آن شویم.

یک توهم ناصواب و خطرناک در مورد معنای قانون وجود دارد که آن توهم باعث شده است که اساساً چنین سخن و قضاوتی به وجود آید. ما تا این‌جا به فرض صحت و ورود آن اشکال، از هویت و شخصیت علوم انسانی دفاع کردیم و گفتیم که لطمه‌ای به علمی بودن آن‌ها نمی‌خورد. اما حالا می‌خواهیم بگوییم که اساساً چرا چنین اشکالی پیش می‌آید. افرادی که این مطلب را گفته‌اند، تصورشان این بوده است که گویی حاکم بودن قانون بر رفتارهای انسان، باعث سلب آزادی از انسان می‌شود و ما که قبول کرده‌ایم انسان آزاد است، اگر قبول کنیم که چیزی بر رفتارهای او حاکم است و او را محدود می‌کند، تن به تناقض داده‌ایم. یعنی از طرفی به آزادی فتوا داده‌ایم و از طرف دیگر به عدم آزادی. اگر می‌خواهیم آزادی را حفظ کنیم، باید بگوییم قانون نیست و اگر گفتیم قانون هست، دیگر باید از آزادی دست بشوییم. جمع این دو، مانند جمع پشه و باد است.

نکته‌ی دقیق این‌جاست که تلقی این افراد از قانون‌های علمی چنان است که آن‌ها را از قانون‌های اعتباری فرق نمی‌نهند. انسان‌ها وقتی در جامعه‌ای قانونی بر سرشان حکومت نکند و آنان را محدود نکند، می‌گویند ما آزادیم. اما اگر حاکمی قلدر و جابر بر سرشان بود و رفتارشان را محدود می‌کرد و با وضع قوانینی نمی‌گذاشت هرچه دلشان خواست بکنند، هر جا دلشان خواست بروند، می‌گویند وجود این قوانین، رفتار و آزادی ما را محدود می‌کند.

اگر تصور ما از قانون‌های علمی و فلسفی چنین باشد، یعنی اگر گمان کنیم که قانون به صورت موجودی یا نیرویی در جایی هست و وقتی که من یا کس دیگری می‌خواهیم رفتاری را انجام دهیم و یا اعمال اراده‌ی آزاد کنیم، آن نیرو و آن قانون می‌آید و جلوی ما را می‌گیرد و نمی‌گذارد کار خودمان را بکنیم، در آن صورت وجود قانون و حکومت قانون با حکومت اراده و آزادی تعارض پیدا خواهد کرد. اما تمام نکته در همین‌جاست که قانون علمی و فلسفی معنایش این نیست و نباید پنداشت که قانون چیزی است حاکم بر اشیاء و رفتارها، همچون حاکمان قلدر و زورگوی بشری. درست برعکس است. قانون، مأخوذ از اشیاء و رفتارهاست، نه حاکم بر آن‌ها.

من در بحث‌های فلسفه‌ی تاریخ این نکته را مشروحاً توضیح داده‌ام. اصلاً این تعبیر که می‌گوییم «قانون‌مندی‌های حاکم بر اشیاء»، چه خطاها که از پس نیاورده و چه اذهانی را که فریب نداده است.

بعضی‌ها گمان کرده‌اند پدیده یک چیز است و قانون حاکم بر آن چیز دیگر است. درست مثل کسی که با چوب بر سر آدم دیگری ایستاده و تا او می‌آید دست از پا خطا کند و بجنبد و از این طرف به آن طرف رود، او را منع و محدود می‌کند و رنج می‌دهد و نمی‌گذارد آزاد باشد. گمان کرده‌اند که گویی قانون ایستاده و به آب فرمان می‌دهد که تو همین که حرارت به 100° رسید، شروع کن به جوش آمدن و بخار شدن.

بر اثر همین تلقی است که بعضی تعبیرات شنیده می‌شود که پدیده‌ها در آخرت مانند همین دنیا هستند، ولی قانون‌مندی‌های حاکم بر آن‌ها عوض می‌شود. یعنی بعضی از روشنفکران التقاطی، حداکثر رضایتی که به مسأله‌ی قیامت داده‌اند، این است که - از بس حجاب مادیت آن‌ها را گرفته و تصور نحوه‌ی دیگری از وجود برایشان میسر نیست - می‌گویند عالم قیامت مثل همین دنیا است، ولی قانون‌مندی‌های حاکم بر اشیاء عوض می‌شود.

این‌گونه تصور از رابطه‌ی میان پدیده و قانون، مانند تصور جامعه‌ای است که یک دسته افراد در آنند و حاکمی هم بر مسند نشسته و بر آنان حکومت می‌کند. درست مثل این که بگوییم در رژیم پادشاهی، پادشاه بر مردم حکومت می‌کند و اگر حکومت جمهوری شد، آن وقت یک رئیس‌جمهور بر آنان حکومت می‌کند و قوانین این دو رژیم هم فرق می‌کند. یعنی اینان امر و نهی قانون‌های اعتباری را مشابه دانسته‌اند با قانون‌دار بودن حوادث و روابط طبیعی.

همین که ما این تصور مصل و باطل را بزدایم، خواهیم دید که اساساً بودن قانون با بودن آزادی هیچ محالی را لازم نمی‌آورد.

همان‌طور که گفتم، قانون «حاکم» بر رفتار اشیای طبیعی یا افراد انسانی نیست. بلکه قانون «مأخوذ» از آن‌هاست. یعنی تقدم با پدیده‌ها و رفتارهاست. این‌ها هستند که موجودند. آن‌گاه ما انسان‌ها از مشاهده‌ی این رفتارها و از ملاحظه‌ی مشابهت بین آن‌ها، قانون‌هایی را به دست می‌آوریم. یعنی وقتی دیدیم مقدمات و نتایج مکرراً وقوع می‌یابند، آن‌ها را به صورت یک قانون علمی بیان می‌کنیم.

پس قانون علمی چیزی نیست که جایی ایستاده باشد و رفتار ما را نظاره کند و به ما بگوید آن‌طور کن که با میل من موافق باشد و آن‌طور نکن که بر خلاف میل من است.

وجود قانون و رابطه‌ی قانونی میان اشیاء، مانند وجود اختلاف میان آن‌هاست. آب و آتش که با هم اختلاف دارند، به این معنا نیست که سه چیز در خارج موجود است؛ اول آتش، دوم آب، و سوم اختلاف میان آن‌ها! در خارج دو چیز بیش‌تر نیست: آب و آتش. اختلاف مأخوذ از آن‌هاست، نه حاکم بر آن‌ها و

نه موجودی مستقل و سخن چین و فتنه‌انگیز میان آن‌ها! و به اصطلاح فلسفی، اختلاف، معقول ثانی است، نه معقول اول.

انسان‌ها با تمام آزادی و اختیار و توانی که دارند، کارهایی را که دوست می‌دارند انجام می‌دهند. آن‌گاه این کارها با هم مشابهت‌هایی پیدا می‌کند و به دست آوردن همین مشابهت‌ها، رسیدن به قانون است. در عالم انسانی، قانون علمی به انسان‌ها نمی‌گوید چه بکنید و چه نکنید. بلکه می‌گوید انسان‌ها چه می‌کنند و چه نمی‌کنند. قبل از این که از انسان‌ها عملی سر بزند، قانونی در بین نیست. وقتی اعمال صادر شد، قانون‌ها اخذ می‌شوند و بیان می‌گردند. قانون، مقدم و حاکم بر اعمال نیست. منتزع از آن‌هاست و از پس می‌آید. از این رو قانون علمی با رفتار آزاد منافات ندارد.

بلی؛ اگر کسی بگوید انسان‌ها به دلیل داشتن اراده‌ی آزاد رفتارشان با هم مشابه نمی‌شود و بنابراین قانونی هم در رفتارشان نیست، سخن معقولی گفته است. اما سخنی که بطلان آن بدیهی است.

مگر همه‌ی انسان‌ها از روی اختیار و اراده غذا نمی‌خورند؟ همین رفتار اختیاری‌شان در سراسر جهان بسیار مشابه هم است. مگر انسان‌ها در همه‌ی دنیا ازدواج نمی‌کنند؟ همین رفتارهای مختارانه این‌همه مشابهت دارد به صورتی که نظم قانونی یافته است. انسان‌ها مگر مدرسه نمی‌روند، تحصیل نمی‌کنند؟ این رفتار آزادانه‌ای است که به دلیل تشابه آن در سراسر جهان می‌تواند به نظم علمی و قانونی درآید.

ما از خریدن چیزهای گران مگر خودداری نمی‌کنیم؟ مگر انسانی که در برابر دو چیز زشت و زیبا قرار گیرد و به طور مساوی به او عرضه شود، آن زیبا را نمی‌پسندد و بر نمی‌گیرد؟ تمام این رفتارها اختیاری است و در عین حال، مشابه است و به همین دلیل ما می‌توانیم با تشخیص مشابهت و به قالب ریختن آن‌ها، رفتارهای انسان‌ها را تحت نظم‌ها و قالب‌های علمی دریاوریم.

بنابراین اگر کسی فکر کند نفس وجود قانون و حکومت قانون بر رفتار انسان‌ها نافی آزادی است، باید تصور خود را از قانون اصلاح کند. اما اگر مدعا به این شکل درآید که چون انسان‌ها مختار و آزادند، بعید یا محال است که رفتارشان به هم مشابهت پیدا کند، آن‌گاه جهان خارج و رفتار انسان‌ها در سراسر تاریخ علیه آن گواهی خواهد داد. و نمونه‌های بسیاری از رفتارهای انسانی را می‌توان نشان داد که همواره مشابه بوده و هستند و تن به نظم قانونی و علمی می‌دهند.

مطلب مهم دیگری که در ارتباط با مختار بودن انسان و منافات موهوم آن با پی افکندن علوم انسانی باید خاطر نشان کرد، این است که بنا به نظر فیلسوفان، اختیار به نوبه‌ی خود، مشمول قوانینی‌ست، از جمله قانون علیت.

بسیاری از فیلسوفان، به خصوص فیلسوفان مسلمان را می‌شناسیم که به هیچ‌وجه احساس معارضه و تناقض بین اختیار انسان‌ها و قانون علیت نکرده‌اند. بلکه قائل بوده‌اند که قانون علیت مؤید و مؤکد اختیار انسان است و نه تنها از بین برنده‌ی آن نیست، بلکه به اختیاردار بودن انسان کمک هم می‌کند.

کسانی نظیر بوعلی سینا، ملاصدرا شیرازی، ملاهادی سبزواری، و عموم فیلسوفان فرهنگ اسلامی و شیعی - به جز پاره‌ای متکلمان اشعری مذاق - همه از یک طرف قائل به حکومت قانون علیت در همه‌ی هستی، از جمله در رفتار انسان بوده‌اند و از طرفی قائل به اختیار انسان هم بوده‌اند.

مرحوم علامه طباطبایی جمله‌ی زیبایی دارند. در تفسیر *المیزان* می‌گویند: «اختیار، اختیاری نیست. اراده، ارادی نیست.» و با همین جمله می‌خواهند بفهمانند که خود اختیار، بی‌حساب نیست و مشمول قانون است. یعنی اگر تصور شما از اختیار این باشد که چیزی است که رشته‌ی همه‌ی قوانین عالم را پاره می‌کند و تحت هیچ ضابطه و فرمان و قاعده‌ای در نمی‌آید، چنین چیزی وجود ندارد. «این چنین شیری خدا هم نافرید.»

بنابراین اختیار خودش اختیاری و دل‌خواه نیست. اراده هم خودش ارادی نیست. یعنی اگر هر اراده‌ای به اراده‌ی دیگری مستند باشد و آن اراده هم مستند شود به اراده‌ی دیگری... تسلسل پشی می‌آید که باطل است. بنابراین خود اراده معلول یک رشته اسباب و علل است. علی‌هذا حتی اگر بخواهیم از چشم فیلسوفان به این مطلب نظر کنیم، می‌بینیم که آن‌ها هم فتوای صریح داده‌اند که بودن قانون برای رفتار انسانی - و از نظر آنان برای تفسیر فلسفی این رفتارها - منافاتی با مختار بودن و آزاد بودن انسان ندارد.

مرحوم شهید مطهری در روش رئالیسم بحثی دارند که اصلاً انکار علیت است که به اختیار و انتخاب آزادی لطمه می‌زند، نه قبول علیت.^۱ می‌گویند زمانی من می‌توانم بگویم من فلان فعل را آزادانه انجام دادم که آن فعل معلول اراده‌ی آزاد من باشد. اما اگر اصل علیت را از جهان برداشتیم، دیگر هیچ معلولی به هیچ علتی و هیچ فعلی به هیچ فاعلی انتساب و ارتباط پیدا نمی‌کند. شما اراده می‌کنید و فعلی هم صادر می‌شود و حرکتی هم در جایی واقع می‌شود. به چه دلیل شما می‌گویید آن فعل معلول اراده‌ی آزاد من بود؟ اگر علیت را بردارید، در قفس بسیار تنگی محبوس می‌مانید. هرچه می‌خواهید و هر اراده‌ای می‌کنید، هیچ تضمینی وجود ندارد که انجام شود و به عکس ممکن است رفتارهایی به تصادف از شما سر بزند که خواسته‌ی شما نبوده است.

بنابراین اگر می‌خواهید آزادی داشته باشید، حداقل شرطش این است که علیت را نگه دارید.

^۱ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، مقاله‌ی نهم، پاورقی‌های بحث علیت

از این بالاتر، اصولاً انتساب فعل به فاعل - چه فعل جبری و چه فعل اختیاری - فقط وقتی است که اسناد معلول به علت را قبول کنیم. یعنی به چه دلیل من الآن می‌گویم این سخنان فعل من است؟ این فقط وقتی میسر و معقول است که قبلاً اصل علیت مفروض گرفته شده باشد. ولی اگر اصل علیت مورد انکار باشد، نمی‌توانیم اصلاً صحبت از «فعل من» بکنیم؛ چه رسد به این که معلوم کنیم این فعل جبری بوده یا آزادانه.

روزی در کلاس فلسفه به استاد خود همین را گفتم که طبق نظریه‌ی جناب هیوم - که منکر علیت است - هیچ‌کس را نمی‌توان به دادگاه جلب کرد. وقتی شما رابطه‌ی بین مقدم و تالی و بین فاعل و فعل را می‌گسلید و مطابق نظر هیوم می‌گویید این‌ها فقط مقارن هستند، نه معلول و علت، هیچ دلیل ندارد که کسی را مجرم بشناسید. اگر کسی آدم کشته یا دزدی کرده، او را ببرند دادگاه، می‌تواند بگوید که به چه دلیل شما می‌گویید این فعل مال من بوده و من فاعل آن بوده‌ام؟ اصلاً چرا مرا آورده‌اید؟ چرا دیگری را به دادگاه جلب نکرده‌اید؟...

از بس این مطالب برای ما بدیهی‌ست حتی لحظه‌ای هم در آن تردید نمی‌کنیم. ولی اگر کسی واقعاً در آن مبانی فلسفی خدشه کند، این تردیدها جای دارد و اگر علیت را قبول کند، نتیجه‌اش همین می‌شود که ما در آن غوطه‌وریم.

بنابراین نفس بودن قانون‌های فلسفی، یعنی قانون‌مند بودن رفتار انسان‌ها، اصلاً معارضتی با آزادی که ندارد هیچ، بلکه خود قانون علیت به منزله‌ی یک قانون فلسفی مؤکد و مؤید آزادی و اختیار انسان است.

۷

مطلب مهم دیگری که لازم می‌دانم در این جا بگویم، این است که در این داوری، یعنی «منافات اختیار با قانون‌مندی رفتار انسان»، خلطی هم صورت گرفته که من همیشه خود و دیگران را از آن خلط و از آن مغالطه بر حذر می‌دارم و آن این است که برای نفی یک امر علمی، از یک امر فلسفی کمک گرفته شود.

این یکی از قاعده‌های مهم روش‌شناسی علم است که: منطقی‌مقدماتی که صرفاً تجربی - علمی باشند، هیچ‌گاه نتیجه‌ی فلسفی نمی‌دهند و مقدماتی که صرفاً فلسفی باشند، هیچ‌گاه نتیجه‌ی علمی نمی‌دهند. یعنی اگر ما چند قانون فلسفی را با هم ترکیب کنیم، نهایتاً باز به یک قانون فلسفی می‌رسیم و اگر چند قانون علمی را با هم ترکیب کنیم، هر چند تا هم که باشد، به یک قانون علمی می‌رسیم، نه فلسفی.

این درست شبیه ماجرای «باید و است» است که: صدها قضیه‌ی است‌دار را اگر با هم ترکیب کنید، منطقاً به یک قضیه‌ی باید‌دار نمی‌رسید و اگر صدها قضیه‌ی باید‌دار را هم با هم ترکیب کنید، منطقاً به قضیه‌ی است‌دار نمی‌رسید. در جهان علم و فلسفه هم این مطلب صادق است.

در بحث اختیار و قانون‌مندی هم چنین مغالطه‌ای متأسفانه صورت گرفته است؛ شبیه همان مغالطه‌ای که ماتریالیست‌ها و مارکسیست‌ها می‌کنند و از اصل بقای انرژی می‌خواهند مخلوق نبودن عالم را نتیجه بگیرند. اصل بقای انرژی یک اصل و قانون علمی است. این قانون علمی را اگر با چند قانون علمی دیگر هم ترکیب کنید، هیچ‌گاه این نتیجه را نمی‌دهد که جهان خالق‌ی ندارد. «جهان خالق‌ی دارد» یا «جهان خالق‌ی ندارد»، قضایای فلسفی‌اند، نه علمی، و از آن قوانین علمی نمی‌توان این نتایج فلسفی را گرفت. برای این است که ما می‌گوییم علم فلسفه‌آفرین نیست. فلسفه هم علم‌آفرین نیست. یعنی هر قدر هم کسی فلسفه را خوب خوانده باشد، نمی‌تواند از شکم آن فیزیک یا زیست‌شناسی یا نجوم را درآورد. از آن طرف اگر کسی خیلی هم عالم باشد و همه‌ی معلومات تجربی‌اش را بر هم بریزد، از این معلومات نمی‌تواند تولید فلسفه کند.

بنابراین آن‌چه پوزیتیویست‌ها و نظایر آنان به دنبالش بودند و می‌خواستند فلسفه‌ی علمی یا فلسفه‌ی ترکیبی به وجود بیاورند، به نظر ما کوشش عبثی است.

حال، معتقدان به منافات اختیار و قانون‌مندی رفتار گفته‌اند که «اگر شما محرکی را به یک موجود انسانی و زنده وارد کنید، نباید انتظار داشته باشید که پاسخی بدهد که این پاسخ در یک قانون علمی بگنجد. چرا که انسان مختار است». یعنی دلیل این که پاسخ انسان به یک محرک طبیعی در یک نظم قانونی علمی نمی‌گنجد، این است که انسان مختار است. به تعبیر دیگر، مختار بودن انسان که یک حکم فلسفی‌ست، شکننده‌ی قانون‌های علمی محسوب شده است. یعنی اگر کسی آمد و یک قانون علمی برای شاخه‌ای از رفتارهای انسان داد، مدعیان خواهند گفت که این قانون باطل است. چرا که انسان مختار است. یعنی یک قانون علمی را با یک قانون فلسفی می‌کوشند باطل کنند. در حالی که برای ابطال یک قانون علمی، باید از مجرای علم وارد شد. یعنی باید یک قانون علمی دیگر را آورد و به جای آن نهاد و یا با چند مشاهده و تجربه نشان داد که آن قانون باطل است. اما یک قانون علمی را به دلیل این که انسان مختار است باطل شمردن، اساساً معارضه‌ی نادرستی‌ست. یعنی به کار گرفته حربه‌ای‌ست که بر تن خصم کارگر نیست. به قول مولانا:

هم ترازو را ترازو راست کرد هم ترازو را ترازو کاست کرد^۱

^۱ ۲۵، بیت ۱۲۲

این درست شبیه این است که شما در برابر نفوذ رادیواکتیویته بخواهید پرده‌ای از هوا بکشید یا در برابر نفوذ نور بخواهید پرده‌ای از شیشه بکشید.

در مقابل هر چیزی باید حربه و پیکان و حاجب مناسب با آن را انتخاب کرد. در برابر علم نمی‌توان پرده‌ای از قوانین فلسفی کشید و گفت چون فلان قاعده‌ی فلسفی را داریم، بنابراین فلان قانون علمی باطل است. هیچ قانون علمی را هم نمی‌توان به جنگ قاعده‌ای فلسفی فرستاد و گفت چون این قاعده‌ی علمی درست است، پس فلان قاعده‌ی فلسفی باطل است.

شرح مبسوط این مطالب و نیز نسبت فلسفه با علم را مشروحاً در کتاب *علم چیست، فلسفه چیست*، آورده‌ام.^۱

مختار بودن انسان به منزله‌ی روحی‌ست که در رفتارهای او دمیده شده است و تفسیری‌ست فلسفی از رفتار انسان، نه تفسیری علمی. بنابراین با هیچ تفسیر علمی از رفتار انسان تعارض پیدا نمی‌کند. مثال می‌زنیم. از نظر ما که قائل به وجود خداوندیم و همه خداپرست هستیم، جهان طبیعت فعلی‌ست از افعال خدا؛ آن هم نه فعلی که خداوند در اول خلقت برای یک بار انجام داده و بعد کنار نشسته و پس از آن هیچ کاری نکرده باشد. بلکه این فعل خداوند و هر فعل دیگر او دائم‌الفیضان است. یعنی دائماً از او ریزش دارد.

اصولاً ایجاد، یک امر مستمر است. وجود بخشیدن به اشیاء، شبیه دادن گلی به دست دیگری نیست که با یک حرکت، آن گل به دیگری منتقل شود و از آن به بعد گل در دست او باشد.

حکما ثابت کرده‌اند که وجود بخشیدن به اشیاء، شبیه این نیست. یعنی وجود، متاعی نیست که خداوند از پیش خود بردارد و به جهان طبیعت بدهد. برای این که پیش از خلق جهان، جهانی نیست که بیاید و وجود را بگیرد. در مبادله‌ی گل، دو طرف موجودند و در مقابل هم ایستاده‌اند و چیز دیگری را که غیر از هر دو شان هست، با یکدیگر مبادله می‌کنند. اما در ماجرای خلقت، هنوز جهانی نیست که خدا وجود را به دست او بسپرد. خود همان شیئی را که می‌خواهد وجود را به او بدهد، باید به وجود آورد! یعنی خود او و وجودی که به او می‌دهند، یکی‌ست. یعنی گویی گل و گیرنده‌ی گل یکی می‌شوند. بنابراین آن شیئی که به وجود می‌آید، عین وجود گرفتن است. یعنی اشیاء چیزهایی نیست که خدا در جهان نهاده باشد. بلکه اشیاء کارهایی است که خدا می‌کند. وجود بخشیدن خداوند، عین موجود بودن این موجودات است. و تا وقتی که موجودند، اخذ وجود از خداوند می‌کنند. به عبارت دیگر، وجودشان عین ایجادشان است.

^۱ نسخه‌ی الکترونیکی *علم چیست، فلسفه چیست*، در کتابخانه‌ی مجازی گرداب موجود است. [این‌جا]

مطابق نظریات فلسفی دقیق، این جهان سخن خداوند است. مثل شعری است که خداوند می‌خواند. هر وقت این متکلم از سخن گفتن بازایستد، دیگر سخنی در جهان نیست.

همه عالم صدای نغمه‌ی اوست که شنید این چنین صدای دراز

مثل نوری است که از منبع نور جدا می‌شود. هر وقت که منبع نور از نورافشانی بازایستد، دیگر نوری در جهان نیست. رابطه‌ی جهان و خداوند شبیه رابطه‌ی خانه و بنا نیست که بنا خانه را می‌سازد و بعد خود بنا هم که از بین برود، خانه بر جا می‌ماند. به اصطلاح فلسفی، معلول‌ها حدوثاً و بقائاً نیازمند علتند. یعنی هم در حادث شدنشان و هم در باقی ماندنشان، در هر دو حال، نیازمند و متکی به فاعلند. اصلاً بقا شأن خداوند است و بقیه باقی به بقای اویند. به قول نغز نظامی:

ز برنشین علمت کائنات ما به تو قائم چو تو قائم به ذات
ما همه فانی و بقا بس تو را ملک تعالی و تقدس تو را^۱

حال که گفتیم این جهان فعل خداوند است، می‌گوییم فعل مختارانه‌ی خداوند هم هست. ما معتقدیم خداوند فاعل مختار است. درست است که او واجب‌الوجود است، ولی واجب‌الوجود بودن مساوی و مساوق با مجبور بودن نیست.

خداوند از عالی‌ترین درجه‌ی اختیار برخوردار است. چون هرچه می‌کند خود او می‌کند و امر امر و جبر جبری بر سر او نیست. انسان‌ها و بعض موجودات دیگر، گرچه مختارند، ولی حیطة‌ی قدرت و اختیارشان بسیار محدود است. ولی خداوند هیچ قیدی و هیچ حدی بر اراده‌اش، بر هستی‌اش، و بر افعالش نیست. محض قدرت و اختیار است. و در عین حال، همین رفتار مختارانه‌ی خداوند، قانون‌مند است. یعنی همین طبیعت که فعل خداست و از سر اختیار کامل از او صادر می‌شود، خاستگاه همه‌ی قانون‌های طبیعی و علمی‌ای است که علوم طبیعی به دنبال کشف آن‌ها هستند. همین قوانینی که در سنگ جاری‌ست، که در آب و فیزیولوژی انسان‌ها، بر وراثت، بر آسمان‌ها و بر خاک و زمین صادق است، همه مأخوذ از فعل خداوندند و در عین حال، همه‌ی ما معتقدیم که این‌ها نه منافاتی با اختیار خداوند دارند و نه منافاتی با قدرت او.

این که می‌گوییم خداوند مختار است و فعل او اختیارآمیز است و همه‌ی طبیعت تجلی اراده‌ی خداوند است، تفسیری فلسفی از طبیعت است و این تفسیر هیچ لطمه‌ای به تفسیر علمی طبیعت نمی‌زند. اگر دانش‌مندان بیایند قوانینی مربوط به سنگ و آب و آبشار و زمین و آسمان و سیارات را کشف کنند، این‌ها هیچ‌وقت نتیجه نمی‌دهد که خداوند مجبور است. کشف یک قانون علمی و استنتاج

^۱ مخزن/الاسرار نظامی، ابیات ۲ و ۵ از مناجات باری.

عدم اختیار خداوند از آن، مغالطه‌ی آشکار خلطِ علم و فلسفه است. اختیار خداوند در جامعه‌ی همین طبیعت و همین قوانین ظاهر می‌شود. حال عین این مطلب را می‌توان در مورد انسان گفت.

هیچ اشکالی ندارد که در مقام تفسیر فلسفی افعال انسان، بگوییم که افعال او از سر اراده و اختیار صادر می‌شود و هیچ اشکالی هم ندارد که در مقام تبیین و تشریح علمی همین رفتار انسان برای آن نظامات علمی کشف و بیان کنیم. یعنی این کار علی‌الاصول محال نیست و آن دو مطلب علی‌الاصول با هم ناسازگار نیستند. یعنی باطل است اگر بگوییم چون انسان مختار است، پس نمی‌توان برای رفتار او قانون علمی کشف کرد. اگر کسی این حرف را بزند، ناگزیر باید معتقد شود که در طبیعت هم نباید سراغ قوانین علمی رفت. چون وجود قوانین علمی، اختیار خداوند و آزادی اراده‌ی او را محدود می‌کند.

اتفاقاً نظیر همین درگیری که ما درباره‌ی قانون‌مندی رفتار انسانی و منافات آن با اختیار انسان داریم، درباره‌ی طبیعت و قانون‌مندی آن و منافات آن با اختیار خداوند در گذشته مطرح بوده است.

یک دسته از متکلمین اسلامی بودند که قانون‌مند بودن طبیعت را منکر بودند، درست به همین دلیل که خداوند مختار است. یعنی جریان علیت را در طبیعت انکار می‌کردند و فاعل‌مایشاء بودن خداوند را، به گمان خود، تحکیم می‌کردند. از جمله دلایلی که می‌آوردند، این بود که معجزات انبیاء بهترین شاهد است که قانون خاصی بر رفتار خداوند حاکم نیست. درست است که آتش معمولاً می‌سوزاند، اما گاهی اوقات هم نمی‌سوزاند؛ مثل زمانی که ابراهیم را در آتش افکندند و او را نسوزاند. این سخنی است که غزالی نوشته است^۱ و مبتنی است بر این آیه‌ی قرآن: «قلنا یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم.» (ما به آتش فرمان دادیم که سرد و سلامت شو بر ابراهیم). و سرد شد و ابراهیم نسوخت. و یا مثلاً پیامبری سنگی را که ساکن بود به راه می‌انداخت و یا مرده‌ای را پس از مرگ زنده می‌کرد و بسیاری از این‌گونه چیزها که خرق عادت نام گرفته است. یعنی پیامبران عادت و رفتار و طبیعت را خرق (پاره) می‌کردند و از بین می‌بردند.

پاسخی که فلاسفه به این‌ها می‌دادند، این بود که اعجاز به معنای بی‌قانون بودن رفتار خداوند - و طبیعت - نیست. این به معنای این است که در این عالم یک قانون نداریم. انواع قوانین داریم. منتها همه‌ی قوانین برای همه محسوس و مشهود نیست. پیامبری می‌تواند از قانونی استفاده کند و قانون دیگری را لغو کند و یا تحت تأثیر قرار دهد. ما هم در مواردی چنین می‌کنیم. اگر کسی زهر خورد و در حال مرگ بود و کس دیگری با دارویی او را نجات داد، نباید گفت پس این دنیا بی‌قانون است. باید گفت معلوم می‌شود که این عالم یک قانون ندارد. صدها قانون دارد. یک قانون، کشنده بودن زهر است. قانون دیگر، خنثی‌کننده بودن پادزهر است و هکذا.

^۱ تهافت الفلاسفه، ابو حامد محمد غزالی، مسأله‌ی هفدهم، در علیت

عین این ماجرا در مورد آتش هست، در مورد آب هست، و در مورد همه‌ی حوادث هست. ما امروزه الکتریسیته و امواج مغناطیسی را شناخته‌ایم و این همه از آن استفاده می‌کنم و این قدر امکانات در اختیار ما گذاشته است. گذشتگان نمی‌توانستند مثلاً صدای کسی را از صدها کیلومتر فاصله بشنوند. ولی ما اکنون می‌توانیم بشنویم. حالا نباید بگوییم که قانون‌های عالم به هم خورده است. بلکه باید گفت قانون تازه‌ای مکشوف شده و ما از آن بهره‌برداری می‌یکنیم.

می‌بینید که مشابهت بسیاری بین بحث نوین ما با بحث کهن متکلمان موجود است. آنان علم طبیعت را به هم می‌زدند تا برای خدا اثبات قدرت و اختیار کنند. امروزیان هم علم انسانی را منکر می‌شوند تا اختیار و قدرت انسان به هم نخورد. و هر دو خطا می‌کنند. تفسیر فلسفی عالم، راه را بر تفسیر علمی آن نمی‌بندد و تفسیر علمی طبیعت، چهره‌ی تفسیر فلسفی را مکدر نمی‌کند.

از دلایلی که مایه‌ی ابراز این گونه آراء شده است، این است که کسانی دیده‌اند که بعضی از روان‌شناسان و جامعه‌شناسان تعبیراتی به کار می‌برند که عین آن تعبیرات را در موجودات بی‌جان هم می‌توان به کار برد. و از این جا این توهم برایشان پیدا شده است که گویی علوم انسانی، انسان‌ها را موجوداتی مجبور تلقی می‌کنند. مثلاً اصطلاحات محرک و پاسخ که در روان‌شناسی سلوکی (رفتارگرا) به کار می‌رود، موهم این معنا شده است که گویا روان‌شناسی انسان را موجودی مجبور و شبیه حیوانات یا سنگ یا قوطی ضبط صوت یا رادیو می‌داند که از این طرف تحریکش می‌کنند و از طرف دیگر پاسخی از آن به دست می‌آورند.

حقیقت این است که یافته‌های تجربی روان‌شناسان سلوکی را باید با تجربه ابطال کرد و یا به جای یک تئوری تجربی آنان، تئوری تجربی دیگری را نهاد. آن چه مهم است، این است که این روان‌شناسان در تفسیر فلسفی انسان و رفتار او اشتباه کرده‌اند - البته در میان تئوری‌های علمی‌شان هم خطاهایی هست. و به هر حال، نزاع با آنان، نزاعی است در دو جبهه: علمی و فلسفی. و این دو را نباید با هم آمیخت.

بلی؛ آدمی یک قوطی توخالی و یا یک ماشین پیچیده‌ی صرف نیست که صداها و رفتارهای متنوع و بی‌هدف و ناخواسته از آن سر بزند. ولی این هم قابل انکار نیست که انسان، اعم از این که مختار باشد یا مجبور، همین که به تحریک محرکی پاسخی منظم داد، می‌توان آن محرک و پاسخ را به رشته‌ی نظمی علمی کشید. مگر انسان نمی‌تواند اختیاراً افعال منظمی انجام دهد؟ روان‌شناسان رفتارگرا - علاوه بر خطاهای علمی که بحث و نقدشان عین علم روان‌شناسی است - در تفسیر فلسفی انتظام این محرک‌ها و پاسخ‌ها اشتباه کرده‌اند و چون در تفسیر اشتباه کرده‌اند، بسیاری از قلمروها را که روان‌شناسی می‌توانست به روی خود بگشاید، به روی آن بسته‌اند. اگر کسی در برابر روان‌شناسان رفتارگرا بگوید که چون انسان مختار یا ممکن‌الوجود یا... است آرای شما باطل است، باید گفت که خود این سخن باطل

است. ولی به آنان می‌توان گفت که تفسیری فلسفی که شما از انسان می‌کنید باطل است. چون تفسیر فلسفی صحیح‌تری وجود دارد و آن تفسیر صحیح‌تر، ای بسا که روزه‌های دیگری هم برای جست‌وجوهای علمی در برابر چشمان شما بگشاید که اینک از آن محرومید.

مطلب یادشده را کسانی با تعبیرهای دیگری بیان کرده‌اند و گفته‌اند روان‌شناسان و جامعه‌شناسان انسان را به صورت موجودی که اسیر جبر محیط است مطالعه می‌کنند، در حالی که انسان قالب‌شکن و جبرشکن است و می‌تواند عصیان کند و بخروشد و در بند آن چه محیط به او القا می‌کند نماند. ما البته این سخن را قبول داریم و در عین حال، معتقدیم که قبول این حرف هیچ منافاتی با قبول علمی تجربی که رفتار انسان‌ها را مطالعه‌ی علمی کند، ندارد.

اولاً خود این سخن که انسان قالب‌شکن است، یک سخن تجربی است. یعنی مدعیان این سخن آمده‌اند و در عمل بعضی از فشارها و تأثیرات محیط را تحت نظر گرفته‌اند و دیده‌اند بعضی از انسان‌ها در مقام مقایسه با انسان‌های دیگر، تحت تأثیر آن جبرها و آن اسارت‌ها درنیامده‌اند. این خودش - به شرط رعایت ضوابط علمی - یک نوع مطالعه‌ی رفتار انسانی است و اگر درست باشد، پاره‌ای است از علم انسانی تجربی؛ نه چیزی بیرون از آن و در برابر آن و نافی آن. و حداکثر نماینده‌ی تئوری‌ای علمی است در برابر تئوری علمی دیگر.

دوم این که اگر منظور از قالب‌شکن بودن انسان، آزاد بودن و مختار بودن او است، در این صورت چنان که گفتیم، این یک حکم فلسفی است؛ نه یک حکم علمی که ما هم آن را قبول داریم و در عین حال، آن را با مطالعه‌ی علمی رفتار انسان ناسازگار نمی‌دانیم. نکته‌ی سوم این که معمولاً افرادی که این سخن را می‌گویند، بین دانش و ارزش خلط می‌کنند. می‌خواهند بگویند انسان باید قالب‌شکن باشد، می‌گویند انسان قالب‌شکن هست. چون انسان‌های معمولی و اسارت‌پذیر و به رنگ محیط درآمده را نمی‌پسندند، چشم را بر آنان می‌بندند و می‌گویند خوب نیست انسان اسارت‌پذیر باشد. این حکم اخلاقی و این «باید» البته مطبوع و مطلوب و مقبول است. اما علم از «است»ها سخن می‌گوید، نه از بایدها و توصیف واقعه‌ها هیچ‌گاه تکلیف کسی را معین نمی‌کند. و به هر حال، بیان این مطلب که انسان‌ها چیستند و چه می‌کنند، فرق بسیار دارد با این که چه باید بکنند. و علم تجربی مسؤول اولی است و علم اخلاق مسؤول دومی.

می‌گویند بلی، می‌شود انسان را تحت تأثیر موعظه یا عوامل دیگر عوض کرد و انسان همیشه در یک حال نمی‌ماند و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان که می‌گویند انسان این است و جز این نیست و چنین رفتار می‌کند، حکمشان نمی‌تواند کلی باشد. چون ممکن است از انسان، بر اثر نوعی دیگر از تربیت، رفتار دیگری سر بزند. به نظر ما این‌ها سخنانی است که در نهایت خامی ادا شده است.

اولاً تربیت‌پذیر و موعظه‌پذیر بودن انسان، خودش نوعی تأثیرپذیری از محیط است. محیط که شاخ و دم ندارد. بالأخره محیط انسان یا پدر و مادرش یا خانواده‌اش یا مدرسه و معلمش و یا اجتماع اوست. بنابراین اگر خانواده یا معلم در کسی اثر نگذاشته و بنیه‌ی قوی‌ای در او به وجود نیاورده، وقتی وارد اجتماع می‌شود، عوامل مختلف در او اثر می‌گذارند و هر کدام او را به طرفی می‌کشند. اما کسانی هم هستند که به این آسانی و خامی تحت تأثیر عوامل گونه‌گون قرار نمی‌گیرند و از بین آن‌ها جذب و انتخاب می‌کنند. منتها خود آن‌ها هم به نحو دیگری تحت تأثیر محیط بوده‌اند. یعنی محیط اول (معلم، خانواده،...) آن‌ها را چنان ساخته که محیط دوم (بازار، کارخانه، محیط کار،...) در او اثر فراوان نمی‌گذارد. از این رو به طور مطلق از قید محیط - به معنای اعم - بیرون آمدن، گویی از محالات است.

ثانیاً این که گفته می‌شود انسان با موعظه یا تربیت عوض می‌شود، خودش حکمی تجربی است و جزء علم انسانی است؛ نه واژگون‌کننده‌ی آن.

ثالثاً رفتار همان انسان‌های تربیت‌یافته را می‌توان مطالعه کرد و به نظم علمی کشید. مگر انسان‌های پرورش‌یافته و ادب‌آموخته با انسان‌های نیازموده و بی‌ادب، تفاوتشان در رفتارشان تجلی نمی‌کند؟ مگر عکس‌العمل این دو گروه در برابر حوادث تفاوت نمی‌کند؟ همین تفاوت عکس‌العمل‌ها و رفتارها، و همین چگونگی‌ها (هست‌ها) است که معرف این گروه‌هاست و ما هم از روی پیش‌بینی اعمال آنان به شناختن آنان توفیق می‌یابیم. و همین است معنای این که رفتار آنان نظمی علمی دارد و به ما قدرت پیش‌بینی می‌بخشد و در ما ایجاد انتظار می‌کند.

تکمله‌ی نهایی این بحث این که آن‌چه تاکنون گفتیم، مبتنی بر این فرض بود که انسان‌ها مختارند و مختارانه عمل می‌کنند. حالا بیاییم مقداری درباره‌ی خود این اصل صحبت کنیم و ببینیم معنا و مصداق دقیق آن چیست.

ما در مختار بودن انسان تردید نداریم و این امر را از مهم‌ترین ویژگی‌های حیوانات می‌دانیم. اما نکته‌ی مهم این است که اختیار امری ذومراتب است. یعنی درجات دارد و همه‌ی انسان‌ها به یک اندازه اعمال اختیار نمی‌کنند. انسان جدّاً و واقعاً آزاد در جهان کم داریم. اغلب انسان‌ها خود را به دست عوامل بیرون از خودشان سپرده‌اند و تسلیم جبرها و اسارت‌ها شده‌اند. این مطلب اکثریت قاطع مردم را فرا می‌گیرد؛ جز نوادری کم‌نظیر که از بسیاری جبرها آسوده‌اند و در امانند. این یک مسأله‌ی بسیار اساسی است.

ما نباید گمان کنیم که چون از آزادی و اختیار دم می‌زنیم، در عمل و در واقع هم سخاوتمندانه اعمال اختیار و آزادی می‌کنیم. انسان‌ها در بذل اختیار خست بسیار نشان می‌دهند. بسیاری از ما آزادی‌مان را به جبرها فروخته‌ایم و مثل پر کاهی در مصاف تندباد - به قول مولانا - خود را افکنده‌ایم و

همان طور رفتار می‌کنیم. کمند کسانی که در این جهان همچون وزنه‌های سنگین باشند که طوفان‌ها نتوانند آنان را از این طرف به آن طرف ببرند.

درست است که انسان‌ها اگر به معنای واقعی مختار بودند باز هم اشکالی نداشت که علوم انسانی بنا کنیم. ولی ما فعلاً در این مقام بحث می‌کنیم که آیا ما با چنین انسان‌هایی روبه‌رو هستیم؟

دانش‌مندان علوم انسانی وقتی مطالعه‌ی توده‌ای می‌کنند و گروه‌های عظیم و یکدست انسان‌ها را در نظر می‌گیرند، آیا واقعاً با این‌گونه انسان‌های مختار روبه‌رو هستند که توانایی روحشان، جایی برای بازیگری‌های عوامل دیگر باقی نگذاشته است؟ آیا حیوانات هم که مختارند، واقعاً به اندازه‌ی انسان‌ها اختیار دارند؟ اختیار و قدرت روح از یک پستان شیر می‌نوشند و هر کجا قدرت روح هست، اختیار قوی هم هست. نفوس ضعیف، به حیوان‌ها شبیه‌ترند تا به انسان‌ها؛ و از این رو از اختیار کم‌تری برخوردارند.

ما عموماً انسان‌های شرطی‌شده‌ای هستیم که پاسخ‌هایمان در برابر محرک‌ها معلوم است. اختیار انسان، دقیق‌تر بگوییم، جلوه‌ای و مقتضایی از نفس اوست. انسانیت انسان در جامه‌ی افعال اختیاری‌اش آشکار می‌شود و هرچه این نفس قوی‌تر باشد، مختارتر است. مست‌کنندگی، هم در یک قطره شراب است و هم در یک خم شراب. اما خم مست‌کننده‌تر است. قطره‌ای از می که در دریایی از آب پراکنده شود، چه حق دم زدن از مستی‌آوری دارد؟ نفوس قوی، یک خم‌خانه اختیارند. اما ضعفاً به آن قطره‌ی بی‌چاره می‌مانند که از ابزار هویت عاجز است. مولوی وقتی می‌خواهد وجود اختیار و آزادی را در انسان‌ها اثبات کند، به رفتار و حالات انسان متوسل می‌شود:

گر نبودی اختیار این شرم چیست؟ و این دریغ و خجالت و آزرم چیست؟
 جور استادان به شاگردان چراست؟ خاطر از تدبیرها گردان چراست؟^۱
 این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم^۲

این دلایل را مولوی بر وجود اختیار اقامه کرده و درست هم هست. همین تردیدهای ساده‌ای که می‌کنیم، همین شرم و حیا و همین تحسین و تقبیح و امر و نهی که می‌کنیم، این‌ها همه دلیل اختیار ما انسان‌هاست و ما را از سایر موجودات تمایز می‌بخشد. ولی اختیار، جدا از فعلی که اختیار می‌شود نیست. فعل مختارانه، درجه‌ی اختیار و نوع اختیار را نشان می‌دهد. فعل حیوان هم اختیاری است. اما آن‌چه او را از انسان تمایز می‌بخشد، همان نوع فعل مختارانه‌ی اوست. اختیار چون جامه‌ای نیست که از بیرون بر فعل بیوشانند. درست مانند عقل است. نوع سخن نشان می‌دهد که گوینده از چه عمق عقلی و فکری برخوردار است. همه‌ی سخنان به یک اندازه عمیق نیستند. همه‌ی افعال نیز از یک درجه اختیار برخوردار

^۱ ۱د، ابیات ۶۱۹ و ۶۲۰

^۲ ۵د، بیت ۳۰۲۴

نیستند. هر کدام از ما اگر در زندگی مان دقت کنیم، می بینیم چقدر اختیار داریم و چقدر می توانیم اعمال اختیار کنیم و تا کجا اختیار خود را فروخته ایم و به جبر تن داده ایم.

اگر یک آنالیز دقیق روانی صورت بگیرد، خواهیم دید که در موارد زیادی، عوامل خفی و نامعلوم و بیگانه‌ی بسیاری ما را به راهی می رانده و ما گمان می کرده ایم که آزادانه و بی توجیه، و کاملاً از سر تدبیر و درایت و یا وقوف کامل بر جوانب امر، و با پرهیز از تعصب و کج داوری و با نهایت بی غرضی و انصاف تصمیم گرفته ایم. روان کاوی نشان داده که نفس، تو بر تو و لا بر لاست و بطون در بطون دارد. و به قول مولانا:

کم ترین آکلان است این خیال وان دگرها را شناسد ذوالجلال^۱
تو یکی تو نیستی این خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق^۲

و کم تر کسی است که بر همه‌ی بطون اشراف داشته باشد و بر مرکب نفس بنشیند و زمام آن را به دست گیرد و خود آن را براند، نه دیگران.

این که اگرستانسیالیست‌ها این همه اصرار می کنند که انسان باید خود سازنده‌ی خودش باشد، در واقع همین را می خواهند بگویند که پیش از این که چیزهای دیگر ما را بسازد و بر ما فرمان براند، ما باید خودمان خودمان را بسازیم. یعنی جسارتِ اعمال اختیار داشته باشیم. اما این که در واقع و نفس الامر چقدر این جسارت را داریم و آن را اعمال می کنیم، می بینیم که بسی محدود است.

در قول عرفا بودیم. عارفان نیز به خوبی توضیح داده اند که مراحل برای کمال نفس انسان هست و انسان که پایه پای آن بالاتر می رود، از اختیار بیش تری برخوردار می شود. جبر برای انسان کامل، معنی دیگری پیدا می کند و اختیار هم معنی دیگری که با جبر و اختیار دیگران متفاوت است.

اختیار و جبر ایشان دیگر است قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است^۳

فلسفه هم اختیار را جز این نمی داند که هرچه شدت هستی بالاتر می رود، موجود، مختارتر و قوی تر می شود و احاطه‌ی او بر جمعیت او بیش تر می گردد.

گفتیم که اختیار به معنای بی قانونی نداریم. اراده‌ی آزاد به معنای آزاد از قانون نداریم. این فقط هستی است که هرچه بالاتر می رود موجود آزادتر می شود تا به خداوند می رسد که عالی ترین وجود و عالی ترین اختیار را دارد. در عین این که واجب الوجود است و در او کشش های متضاد هم، که برخی به

^۱ ۵د، بیت ۷۳۳

^۲ ۳د، بیت ۱۳۰۲

^۳ ۱د، بیت ۱۴۶۸

غلط شرط اختیار دانسته‌اند، نیست. انسان‌های ضعیف که لگدکوب خیال و گرفتار گمان و بازیچه‌ی عواطف و فرمانبردار شهوت و غضبند، هستی خود را چنان تنزل داده‌اند و چنان ناتوان کرده‌اند که دیگر مجال برخورداری از اختیار برایشان نمانده است. اختیار، تحفه‌ای است که خلقت به توانایان می‌بخشد و نفوس ضعیف از این پیرایه عاقلند.

بر خیالی صلحشان و جنگشان واز خیالی فخرشان و ننگشان
جان همه روز از لگدکوب خیال وز زبان و سود و از خوف زوال
نی صفا ماندش نی لطف و فر نی به سوی آسمان راه سفر^۱

ما واقعاً روحمان لگدکوب خیال است. خیال‌هایی که در سر ماست، بر ما حکم می‌رانند. به هوای سودی به طرفی می‌رویم و از خوف ضرری از چیزی دست می‌کشیم. این‌ها به ما می‌گویند که چگونه اعمال اختیار کن و چه کارهایی انجام بده. اگر کسی بالاتر از این سطح رفت و نه این شادی‌ها و نه این رنج‌ها و نه این سودها و نه این ضررها و نه این ظفرها و هزیمت‌ها، هیچ‌کدام در او اثر نکرد و عنان نفس او را به دست نگرفت و دنبال خود نبرد، اوست که به درجه‌ی والایی از اختیار رسیده است و اوست که به راستی خودش بر خودش فرمان می‌راند. او خداگونه است. او دریای بزرگی است که از سیل تیره نمی‌شود.

همه‌ی بزرگان و پیامبران و مصلحان که توانسته‌اند منشأ تأثیری در این عالم شوند، بلا تردید از حجم عظیمی از اختیار برخوردار بودند و گفتم که این اختیار درست مانند عقل است. عقل نبوغ‌آمیز بوعلی را داریم و عقل عادی بسیار ساده و ضعیف هم داریم که یک انسان معمولی با آن زندگی می‌کند و چرخ زندگی عادی و معمولی خودش را می‌گرداند. ما نباید گمان کنیم همین که گفتیم انسان حیوان متفکر است، معنایش این است که همه‌چیز را به سرپنجه‌ی اندیشه ممکن می‌سازد و هر خطایی را فاش می‌کند. نه. مغالطات ساده‌ای همین فکرهای عادی را از کار می‌اندازد. شهوت‌ها هم جلوی این فکرها را می‌گیرد. در روایات است: «اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع.» یعنی عقل‌ها بیش‌تر در جاهایی زمین می‌خورند که طمع‌ها می‌درخشند. آن فکر قوی که در برابر طمع‌ها زمین نمی‌خورد، غیر از آن فکرهای ساده‌ای است که به اندک طمعی به دام می‌افتد.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن شیر و شیر
هست عقلی همچو قرص آفتاب هست عقلی کم‌تر از زهره و شهاب
هست عقلی چون چراغ سرخوشی هست عقلی چون ستاره‌ی آتشی^۲

^۱ ۱د، ابیات ۷۱، ۴۱۱، ۴۱۲

^۲ ۱د، بیت ۲۶۳ و ۳۵، بیت ۴۶۰ و ۴۶۱

آن نفوس بسیار قوی که از اختیار بسیار والا برخوردارند، در واقع مشمول مطالعه‌ی علوم انسانی نمی‌شوند. اینان همان نوادر و مستثنیا هستند که در هر چند نسلی یک یا چند نفرشان ممکن است بروز کنند. اینان قله‌های انسانیتند که با مردمند، اما واقعاً جزء مردم نیستند.

پیش خلق اشیان فراز صد گه‌هند گام خود بر چرخ هفتم می‌نهند^۱

اینان در واقع توده‌ی مردم را تشکیل نمی‌دهند و موضوع اصلی علوم انسانی هم قرار نمی‌گیرند. مولانا می‌گوید: «تو قیاس از حالت انسان مکن.» یعنی حال آن انسان‌های والا را با این انسان‌های معمولی مقایسه نکن.

تو قیاس از حالت انسان مکن
منزل اندر جور و در احسان مکن
جور و احسان، رنج و شادی حادث است
حادثان میرند و حقشان وارث است^۲

انسان‌هایی که از جور و احسان شاد و ناشاد می‌شوند، اینان انسان‌های معمولی‌اند و رفتار آنان نباید ملاک قرار گیرد و همه‌ی انسان‌ها با آنان مقایسه شوند. نوادری هستند که چنین نیستند.

از غم و شادی نباشد جوش ما
از خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است
تو مشو منکر که حق بس قادر است

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
وان که عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست
این تجلی مه است، این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست
جبر آن اماره‌ی خودکامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر
که خدا بگشادشان در دل بصر
اختیار و جبر ایشان دیگر است
قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است
اختیار و جبر در تو بُد خیال
چون در ایشان رفت شد نور جلال^۳

این بزرگان، اختیار خود را در اراده‌ی دوست فنا کرده‌اند و به جبری برتر از اختیار رسیده‌اند. از طرفی چون تسلیم دیگری‌اند، مجبورند و از طرفی چون آن دیگری بیگانه نیست، بلکه «خودتر» از خود آن‌هاست، مختارتر از همیشه‌اند. مولانا فرمود:

در دو چشم من نشین ای آن که از من، من تری
تا قمر را وانمایم کز قمر روشن تری

^۱ ۳د، بیت ۴۲۵۱

^۲ ۱د، ابیات ۱۸۰۵ و ۱۸۰۶

^۳ ۱د، ابیات ۱۸۰۳ و ۱۸۰۴، و ابیات ۱۴۶۳ - ۱۴۶۶ و ۱۴۶۸ و ۱۴۷۳

درباره‌ی نوابع هم می‌توان گفت: آنان هم راز نبوغشان مکشوف علم نخواهد افتاد و عقلشان را نباید با عقول ضعیفه مقایسه کرد. از این رو بحثی که می‌کردیم و می‌گفتیم اختیار مخلّ به وجود آمدن قانون علمی نیست، تازه در جاییست که اختیاری در میان باشد؛ یعنی اختیاری قوی وجود داشته باشد. و الاّ این اختیار ضعیفی که در انسان‌های ضعیف وجود دارد، فاصله‌ی زیادی با جبر ندارد و به راحتی می‌توان آن‌ها را به قالب نظم‌های قانونی و علمی ریخت و علم انسانی بنا کرد.



در بحث گذشته، یکی از نکاتی که عنوان کرده بودیم، این بود که مطابق ادعای برخی از کسانی که معتقد به تفاوت گوهری و اساسی علوم انسانی و علوم طبیعی هستند، علوم انسانی با انسان‌ها سروکار دارند و انسان‌ها از نظر فرهنگی و اجتماعی و روحی یکسان و مشابه نیستند و به هر جامعه‌ای که سر بزینم و اهل هر جامعه یا مذهب یا تمدن خاصی را که ببینیم، گویی با انسان‌های کاملاً نوینی روبه‌رو هستیم و به همین جهت علوم انسانی ثبات و وحدت موضوع ندارند. در حالی که در برابر آن‌ها، اشیایی که مورد بررسی دانش‌مندان علوم طبیعی تجربی قرار می‌گیرند، در سراسر جهان یکسانند و تفاوتی پیدا نمی‌کنند. این مسأله است که اینک به بحث آن می‌پردازیم.

از جهات مختلف می‌توانیم درباره‌ی این نظر سخن بگوییم. اولاً نفس این که شیئی تغییر می‌کند و در نحویست و در محیط دیگری به نحو دیگری، خود این فی‌نفسه باعث نمی‌شود که موضوع علم از میان برداشته شود و برای بررسی هر یک از این موارد ما به خلق و وضع علم تازه‌ای نیازمند باشیم. حالا برای لحظه‌ای بیاییم و فرض کنیم که چنین باشد. یعنی باور کنیم که انسان‌ها در جوامع مختلف چنان تفاوت پیدا می‌کنند که نمی‌توان گفت این همان انسان است که به جامعه‌ی دیگری درآمده است. حتی اگر چنین فرضی هم بکنیم، باز هم علوم انسانی تجربی از بین نمی‌روند. بلکه تنوع آن‌ها خیلی زیاد می‌شود. یعنی به جای این که انسان‌شناسی کنیم و معتقد باشیم که همه‌ی انسان‌ها صفات مشترک و مشابهی دارند، می‌آییم و جامعه‌شناسی یا تمدن‌شناسی می‌کنیم و به بررسی جامعه‌ی روس، جامعه‌ی انگلیس، جامعه‌ی آمریکا، تمدن غربی، تمدن شرقی، تمدن بین‌النهرین می‌پردازیم.

پیدا است که این شبهه، علوم انسانی را از کیان بر نمی‌دارد. بلکه آن را تبدیل می‌کند به بیوگرافی تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف و مغایر که به هر حال، علوم انسانی هستند و کاملاً مشروع و مجازند. یعنی حتی اگر این اشکال را با تمام قوتش بپذیریم، باز از حیطة علوم انسانی بیرون نمی‌رویم. بلکه حداکثر بعضی از علوم انسانی تجربی به علوم انسانی تجربی دیگری مبدل می‌شوند و شکل و جلوه‌ی دیگری پیدا می‌کنند. اما جوهرراً از میان برداشته نمی‌شوند.

ثانیاً سؤال می‌کنیم که آیا واقعاً چنین تغییراتی که به انسان‌ها و محیط اجتماعی و فرهنگی آن‌ها نسبت داده می‌شود، به تغییر موضوع این علوم منتهی می‌شود؟ مثال می‌زنیم. ما علمی داریم به نام علم زمین‌شناسی. این علم متدی دارد و مبناهایی که علم بودن آن و هویتش به این دو بستگی دارد و کسی که زمین‌شناس است، باید به این دو وقوف داشته باشد. اما پرواضح است که اگر زمین‌شناسی در ایران باشد، زمین‌های ایران، کوه‌ها، معدن‌ها، و خاک‌های ایران را بررسی می‌کند و اگر در انگلستان باشد، زمین‌های انگلستان را و اگر هم در سوریه باشد زمین‌های سوریه را. اما این دلیل نمی‌شود که چون سرزمین‌ها فرق می‌کند، مدعی شویم که علم زمین‌شناسی هم عوض می‌شود و یا موضوعش از ثبات و وحدت می‌افتد. علم زمین‌شناسی همان علمی است که به کل خاک‌ها و زمین‌های کره‌ی زمین متعلق است - در عین تفاوتی که زمین‌های نقاط مختلف دارند. نکته این است که علم زمین‌شناسی از «اصول» واحد و از «متد» واحد برخوردار است و هر جا که به مطالعه پرداختیم و این اصول و متد را به کار گرفتیم، در حقیقت آن‌جا داریم زمین‌شناسی می‌کنیم - خواه در ایران باشد، خواه در یونان، در عراق باشد یا در نراق. در استخراج فلزات هم مسأله از همین قبیل است. در طب، در بیماری‌شناسی، و در گیاه‌شناسی هم مطلب از همین قرار است. بلی؛ گیاهان جنگل‌های آمریکای جنوبی ممکن است تفاوت داشته باشند با گیاهانی که در کشورهای سردسیر می‌رویند. اما این باعث نمی‌شود که گیاه‌شناسی از علم بودن خارج شود یا موضوعش تغییر جوهری پیدا کند. در حقیقت این‌ها موارد و مسائل خاصی‌ست که برای محقق پیش می‌آید، نه این که موضوع علم عوض شود. یعنی وقتی که از انسانی به انسان دیگری عبور می‌کنیم، یا از گیاهی به گیاه دیگری می‌پردازیم، یا از منطقه‌ای از زمین به کاوش در منطقه‌ی دیگری می‌رویم، در همه‌ی این موارد، نمونه‌های تازه‌ای برای اعمال و تطبیق آن اصولی که نزد ماست به دست می‌آوریم. ولی هیچ‌گاه موضوع تازه‌ای برای علم خود پیدا نمی‌کنیم.

درباره‌ی این مسأله، به گمان من به همین مقدار می‌توان بسنده کرد و دفتر آن را بست. منتها این بحث را گاهی به صورت گسترده‌تر و دل‌نشین‌تر و مستدل‌تری بیان می‌کنند که ما اینک به آن عطف عنان می‌کنیم.

مسأله این‌طور مطرح می‌شود که کار علم، کشف از ثابتات است. یعنی تا امور ثابت و مشابهی در عالم خارج وجود نداشته باشد، اصولاً قانون و تئوری و امثال این‌ها به وجود نمی‌آید و حتی امور تغییرپذیر هم باید با نظم ثابتی تغییر پذیرند و الاً به رشته‌ی نظم قانونی کشیده نمی‌شوند. و چون انسان‌ها و جوامع، هم تغییرپذیرند و هم تغییراتشان تابع نظم و ثباتی نیست، از این رو تن به بررسی علمی نمی‌دهند و در قفس تنگ نظم‌های قانونی نمی‌گنجند.

واقعاً اگر فرض کنیم که تک تک انسان‌های جهان، هم متغیرند و هم هیچ مشابهتی با هم ندارند، بدیهی‌ست که علم انسان‌شناسی به هر معنایش که باشد، نمی‌تواند به وجود آید. چون هر جامعه‌ای و هر انسانی برای خودش موضوع مستقلی می‌شود که کاملاً با انسان‌ها و جامعه‌های دیگر متفاوت خواهد بود و به این ترتیب، جز زیدشناسی و عمروشناسی و... یعنی بیوگرافی کاری نمی‌توان کرد. و می‌دانیم که ما علمی به نام علم بیوگرافی در این دنیا نداریم. چون زندگی‌نامه و بیوگرافی هر شخصی مخصوص اوست و مشابهتی با دیگری ندارد. از این لحاظ دانشی به نام دانش بیوگرافی متولد نشده و اصلاً چنین چیزی علم‌شدنی نیست.

اگر انسان‌ها از نظر رفتار تجربه‌پذیر واقعاً این قدر با هم متفاوت باشند و اگر فرهنگ‌ها و جوامع چنین دور از هم افتاده باشند که هیچ وجه مشترک و مشابهی در آن‌ها یافت نشود، در آن صورت باید حکم کنیم که علم جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، و تمدن‌شناسی نمی‌تواند به وجود آورد. چون محور و عمود ثابت و درخوری نداریم که بر آن تکیه کنیم و قانون‌های خود را بنا کنیم تا بعداً آن قانون‌ها را تست کنیم و داوری کنیم و لذا آن نتیجه‌ای که آن‌ها (ناقدان) می‌خواهند بگیرند، البته حاصل‌شدنی نیست.

اما اولاً این نتیجه‌ای‌ست که باید به منزله‌ی محصول کاوش‌های تجربی تلقی شود، نه مقدمه‌ای برای آن‌ها. یعنی پس از بنا شدن علوم انسانی به دست می‌آید، نه قبل از آن‌ها. و این خود، معنایی ندارد جز قبول این علوم و مبانی و متد آن‌ها.

ثانیاً ببینیم قابل قبول هستند یا نه. در بحث گذشته هم اشاره کردم که افرادی که این سخن را می‌گویند، مدعایشان این است که اشتراکی که بین انسان‌هاست، اشتراکی‌ست از قبیل عنصریت برای عناصر؛ در عین این که هر عنصری برای خود شیء مستقلی‌ست که با سایر عناصر فرق دارد و لذا صرف دانستن این که همه‌ی عناصر تحت عنوان کلی عنصر جمع می‌شوند، دانش چندان مفیدی را در اختیار ما نمی‌گذارد. این مطلب است که حالا باید بررسی کنیم. این ادعای دقیق و درستی به نظر نمی‌رسد. یعنی انسان‌ها و جامعه‌ها چندان اختلاف جوهری با هم ندارند و چنان از بن با هم متفاوت نیستند که فی‌المثل یکی جامعه‌ی انسانی باشد و دیگری جامعه‌ی غیر انسانی! یکی از قبیل آب باشد و دیگری از قبیل اسید سولفوریک! و آنچه تفاهم میان فرهنگ‌ها را میسر ساخته و مبادلات میان جوامع را رشد داده، دلیل قوی بر قرابت انسان‌هاست.

آیا واقعاً می‌توان این فرض را قبول کرد که انسان‌هایی که فی‌المثل در شوروی زندگی می‌کنند، هیچ وجه مشترکی با نسل‌های گذشته‌ی خود و هیچ وجه مشترکی با انسان‌های دیگری که بر زمین زندگی می‌کنند ندارند؟

درک هنر و زبان دیگران و امکان مکالمه و دیالوگ و نقد و مناقشه میان آن‌ها، قویاً فتوا علیه این نظر غیر واقع‌بینانه می‌دهد. هر انسانی جهانی دارد. اما این جهان‌ها به روی هم دریاچه دارند. هر جامعه‌ای در حصار است. اما این حصارها شفافند و قدری از درون خود را آشکار می‌سازند. به‌علاوه می‌دانیم که انسان‌ها از نظر جسمانی مشابهت بسیار با هم دارند و ساختمان مغزی، نظام فیزیولوژیک، و ساختمان ژنتیکشان به هم بسیار نزدیک است. حال اگر از لحاظ فلسفی این اعتقاد را داشته باشیم - که داریم - که نفس و بدن ارتباط و سنخیت و تناسب دارند و در کنش و واکنش متقابلند و به قول حکیمان، تعاکس ایجابی و اعدادی دارند و هر موجود انسان‌نام، به دلیل ساختمان فیزیولوژیک و جسمانی خاصی که دارد، از انسانیت و هویت خاصی برخوردار است (یعنی با فیزیولوژی و ساختمان ژنتیک دیگری حیوان دیگری می‌شد و انسان نمی‌شد). در این صورت باید حکم کنیم که این مشابهت مغزی و خونی و اندامی که بین انسان‌هاست، ایجاب می‌کند که مشابهت و قرابت و خویشاوندی روحی هم میان آن‌ها باشد و از هم بیگانه‌ی محض نباشند.

توجه کنید که ما در این جا فقط می‌خواهیم قرابت و مشابهتی را میان انسان‌ها و جوامع نشان دهیم. اما این که این وجوه مشترک کدام است و چه مقدار است، الآن محل بحث ما نیست. ولی همین مقدار کافی است تا بنا کردن علم انسانی تجربی را میسر سازد. تنگی یا فراخی دایره‌ی این علم، مطلب دیگری است. به‌علاوه می‌پرسیم که این حکم تغییرپذیری بی‌امان و بی‌حد و حصر انسان‌ها و جوامع که شما می‌کنید، حکمی است فلسفی یا علمی؟ اگر حکمی فلسفی است، با هیچ قانون علمی در نمی‌افتد. به‌علاوه گفتیم که این حکم، حتی به لحاظ فلسفی هم باطل است و قرابت جسمانی انسان‌ها فتوا به قرابت روحی آن‌ها می‌دهد. و اگر حکمی علمی است، که بطلانش آشکارتر است. چون قوانین موجود و مربوط به امور انسانی، آشکارترین دلایلند بر این که حصول و وجود چنان قوانینی میسر و ممکن است.

همچنین از گویندگان این سخن می‌توان پرسید که شما از کجا فهمیدید که جوامع تغییرپذیرند؟ یعنی خود این سخن یک حکم در مورد انسان‌ها و جوامع انسانی است - آن هم حکمی علمی. چون اگر فلسفی باشد، با قانون علمی منافاتی پیدا نمی‌کند.

ما مدعی نیستیم که لزوماً انسان ثابت است. ما تنها این را می‌گوییم که اگر علم انسانی به وجود آمد، درباره‌ی انسان حکمی خواهد کرد - اعم از این که بگوید انسان متغیر است یا ثابت است - و هر حکمی بکند، حکایت از این می‌کند که این موضوع از ثبات نسبی برخوردار است و می‌توان آن را محل و معروض حوادث و اوصاف متفاوت دانست و همین مقدار برای این که زمینه‌ی ثابتی به وجود آید تا بر آن علوم انسانی را نقش کنیم، کافی است.

ریشه و انگیزه‌ی این نظریه این است که گویندگان آن احساس کرده‌اند که در داخل هر فرهنگ یا تمدنی برای اجزا و ابعاد آن می‌توان فی‌الجمله به قوانین کلی رسید، ولی برای فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، از نظر طلوع و افول تاریخی و ترسیم مسیر و مقصد، به قانون مشترکی رسیدن بسیار مشکل است و از این رو نتیجه‌گیری کرده‌اند که اگر بخواهیم قانونی بدهیم که در طول تاریخ برای تمام جوامع یکسان باشد و حرکت همه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را به نحو مقبولی تصویر کند، همیشه به شکست منتهی می‌شود و از این رو یکباره از همه‌ی علوم تجربی انسانی مأیوس شده‌اند و آن‌ها را از روشن نمودن این منطقه‌ی پرظلمت عاجز دانسته‌اند. بلی؛ بوده‌اند کسانی که خواسته‌اند بر اساس نظام معیشتی و روابط تولیدی، چنان قانون‌های عامی را برای حرکت و طلوع و غروب همه‌ی تمدن‌ها و جوامع بیان کنند. نظریه‌پردازان دیگری بر اساس امیال و غرایز روانی و عشق و گرسنگی و ناکامی و سرخوردگی، تاریخ را تفسیر کرده‌اند. بعضی‌ها به قهرمانان دل بسته‌اند و گروهی به دانش و معرفت و برخی به امری دیگر. اینان چون عموماً تفسیرشان تک‌عاملی و تک‌علتی بوده و با یک پیمان‌هی تنگ می‌خواسته‌اند اقیانوس همه‌ی انسان‌ها و همه‌ی تمدن‌ها را بپیمایند، لاجرم عاجز مانده‌اند و شکست خورده‌اند و دامی که برای شکار چنان نهنگ بزرگی بر گرفته بودند، سخت حقیر و ناتوان از آب برآمده است.

این تجربه‌ی علمی سازنده و تلخ، به عده‌ای درس عبرت آموخته است که در تفسیر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و اصولاً هرچه بر دوش انسان سوار است، به علوم انسانی اعتماد نکنند و یقین کنند که جوامع چنان با هم متفاوتند که برای آن‌ها نمی‌توان قانون واحدی داد و از این نظر هر جامعه را باید برای خود و در خود مطالعه کرد و هوس رسیدن به طرحی واحد و همه‌جایی را نمی‌باید داشت و باید باور کرد که هر جامعه‌ای گلستانی‌ست که گیاهانی ویژه‌ی خود دارد.

شپنگلر، متفکر آلمانی که ابتدا معلم ریاضیات بود و بعد به فلسفه‌ی تاریخ پرداخت و کتاب مشهورش به نام *انحطاط غرب*^۱ در بین جنگ‌های اول و دوم از پر فروش‌ترین و پرخواننده‌ترین کتاب‌ها بود، تقریباً چنین نظریه‌ای دارد: نظریه‌ای افراطی و رادیکال که معتقد است تمدن‌ها دوران تحجر فرهنگ‌ها هستند و فرهنگ‌ها ناگزیر روزی راکد و متحجر می‌شوند و برای همیشه می‌میرند و هر فرهنگی برای خود ویژگی‌هایی دارد که آن را از فرهنگ‌های دیگر کاملاً ممتاز و بیگانه می‌کند.

او معتقد است که حتی علوم در داخل هر فرهنگی، وضع و شکل خاصی دارند. او می‌کوشد که در کتابش ثابت کند ریاضیات، به این نحوی که به وجود آمده، اختصاصاً از آن فرهنگ غربی است و اگر جای دیگری و فرهنگ دیگری بود، ریاضیات دیگری و حتی علوم دیگری با چهره‌های دیگری رخ می‌نمود. از این لحاظ، کسانی که چنین فکر می‌کنند، معتقدند که آن‌چه در فلسفه‌های بزرگ تاریخ گفته

^۱ *Decline of the West*, O. Spengler

شده و سعی شده است که تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را با طناب باریکی به هم ببیوندند و حسابشان را یک‌جا برسند، خیالی و سرابی بیش نیست. یعنی نه روابط تولیدی به‌تنهایی هویت جوامع را آن‌طوری که هستند تفسیر می‌کند، نه امیال و غرایز روانی، نه قوانین جامعه‌شناختی. تفسیرهای فلسفی هم که جای خود دارد و اصلاً علمی و مورد بحث نیست. این مطلب، فی‌نفسه خالی از قوتی نیست. اما اولاً باعث نمی‌شود که امکان حصول و وجود علوم انسانی تجربی را انکار کنیم.

این شاید یک مسأله برای علوم انسانی باشد، اما چیزی نیست که علوم انسانی را از میان بردارد و براندازد.

هر علمی از علوم را که در نظر بگیریم، قادر به حل یک رشته مسائل هست و مسائلی هم همواره در برابر خود دارد که بعداً باید به آن‌ها برسد و حلشان کند.

برای مثال، تا مدتی فیزیک‌دان‌ها گمان می‌کردند که پرداختن به عالم اتم‌ها دشوارترین بحث‌هاست؛ چون نه دیدنی‌ست و نه به فرمان درآمدنی. به‌علاوه هر اتمی برای خود به راهی می‌رود و حرکتی دارد و تعداد آن‌ها هم در یک توده‌ی گاز به قدری زیاد است که اصولاً تک‌تک آن‌ها را به دست گرفتن و محاسبه کردن و برآیند حرکت آن‌ها را به دست آوردن، امر غیرممکنی به نظر می‌رسید و واقعاً هم همین‌طور بود و اگر امروز هم بخواهند چنان کنند، کار غیرممکنی‌ست. ولی بالأخره راهش را پیدا کردند. تئوری جنبشی گازها، بدون پرداختن به تک‌تک اتم‌ها، تکلیف کل یک توده‌ی گاز را معلوم می‌کند و پیش‌بینی‌های دقیق و صحیحی را ارائه می‌دهد.

در شیمی هم مسأله همین‌طور بود. گمان می‌کردند اگر بخواهیم برای همه‌ی اشیاء و مرکباتی که در عالم وجود دارد فرمولی پیدا کنیم که پیشاپیش به ما بگوید که کدام اشیاء با کدام اشیاء ترکیب می‌شود، به طوری که تمام موجودات و مرکبات متنوع را فرا بگیرد، کار دشوار و بلکه محالی‌ست. ولی بالأخره به این مقصود رسیدند. اما حتی اگر هم نرسیده بودند، باز هم باعث نمی‌شد که ما موجودیت علم شیمی را انکار کنیم.

علوم همیشه در داخل خودشان مسائل حل‌نشده‌ای دارند. رشد علوم منوط به رشد مسائل است و مرگ بر علمی که دیگر مسأله‌ای برای بررسی نداشته باشد. آن‌جا دیگر خاتمه‌ی دانش است.

موتور محرک دانش‌ها همین مسائل است. بنابراین به‌فرض هم که ناتوانی علوم انسانی را برای تفسیر رشد تاریخی تمدن‌ها قبول کنیم، این به منزله‌ی یک مسأله است از مسائل علوم انسانی که باید رفته‌رفته به حلش نزدیک شوند.

ثانیاً نکته‌ی مهم‌تر این است که علوم انسانی به دلیل این که در دوران صباوت خود هستند و عهد نوجوانی را طی می‌کنند، ناتوانایی‌ها و نارسایی‌ها و دشواری‌هایی دارند که علوم طبیعی راه‌حل نظایر آن دشواری‌ها و نارسایی‌ها را مدت‌هاست که یافته‌اند. این مطلبی‌ست بسیار اساسی و راه‌گشا که مایلیم بدان توجه بیش‌تری مبذول دارید.

سه راه‌حل اساسی برای وحدت بخشیدن به پراکندگی‌ها

در علوم طبیعی با پدیده‌هایی روبه‌رو می‌شویم که مشابهت دارند و در یک دسته جای می‌گیرند. اما بر حسب تفاوت محیط، تفاوت درجه یا تفاوت رفتار پیدا می‌کنند. در این موارد، به سه شیوه‌ی عمده می‌توانیم قانون‌های خود را یکنواخت و جهان‌شمول کنیم و با ذکر یک قانون، تنوعات و تغییرات را وحدت بخشیم و تبیین و پیش‌بینی کنیم.

یکی این که بیاییم و مفاهیم ایده‌آلیزم فرض و پیشنهاد کنیم و دیگری این که از ثابتات قانونی استفاده کنیم و سوم این که به قالب‌ها و صورهای تازه چنگ زنیم و از آن‌ها در تفسیر امور یاری جوییم.

در علوم انسانی این راه‌ها هنوز به‌خوبی آزموده و پیموده و هموار نشده و به همین دلیل آن اشکال‌ها به چشم می‌خورد. به خاطر بیاوریم که اساساً نقش وجود حوزه‌ها و حیطه‌های متفاوت و متغیر، نه‌تنها مانعی در راه علم نیستند، بلکه مشوق آنند و اساساً علوم به وجود آمده‌اند تا امور متفاوت و به ظاهر غیر مرتبط را با هم خویشاوند کنند.

به عنوان مثال، تئوری الکترومغناطیسی را در نظر بگیرید. یک جا عقربه‌ای در میدان مغناطیسی زمین حرکت می‌کند. یک وقت هم انسان می‌بیند که بعد از باریدن باران، رنگین‌کمان در آسمان ظاهر می‌شود. یک وقت هم فیلم‌برداری و عکس‌برداری می‌کند و می‌بیند که عکس یک شیء در صفحه‌ی دوربین ظاهر می‌شود. این سه پدیده که به ظاهر بسیار با هم متفاوتند، ممکن است هیچ‌گونه احتمال نرود که بتوان این سه را زیر چتر واحدی درآورد. همه با تئوری امواج الکترومغناطیسی قابل تفسیرند. از این لحاظ، صرف متغیر و متفاوت بودن اشیایی که مورد مطالعه‌ی ماست، هیچ‌گاه نباید ما را بهراساند که علمی نمی‌تواند به وجود آید. اصلاً علم به دنبال چنین مواردی می‌گردد، از آن‌ها تغذیه می‌کند و فربه می‌شود.

علم، مجموع استقرای ساده نیست. بلکه طرح‌هایی‌ست وسیع که بر طبیعت افکنده می‌شود و محصول خلاقیت عالم است و هنرش در این است که اشیایی را که به ظاهر بسیار با هم بیگانه‌اند، خویشاوند کند. بلی؛ در آغاز نمی‌توان فکر کرد که طرح‌هایی چگونه خواهد بود. ولی وقتی که اعلام شد،

چشم‌ها باز می‌شود و معما را حل شده می‌بیند. بی‌قانون ماندن رشد تمدن‌ها و جوامع مختلف، یکی از دلایلش همین است که هنوز بر علوم انسانی به‌خوبی مکشوف نیست چه باید بکنند تا قانون واحدی بدهند که هم ثابت بماند و هم، بر حسب مورد، انعطاف‌پذیر باشد.

در علوم طبیعی، یکی از راه‌ها این است که مقادیر ثابتی در فرمول‌های کمی وارد می‌کنند که این مقادیر بر حسب شرایط تغییر می‌کنند، ولی در هر محیطی مقداری ثابت دارند. مثلاً ثابت g که در فرمول سقوط اجسام است، چنین نقشی دارد. اگر شیء را به کره‌ی ماه ببرید، آن‌جا با شتاب خاصی سقوط می‌کند و اگر در کره‌ی زمین باشد، با شتاب دیگری. و تازه در روی کره‌ی زمین هم ثابت g در نقاط مختلف، در استوا و در قطبین، متفاوت است. اما چه شده که ما یک فرمول واحد برای سقوط آزاد اجسام داریم ($S = \frac{1}{2}gt^2$) که در کره‌ی مریخ و ماه و زمین و در نقاط مختلف زمین، به طور یکسان به کار می‌رود؟ مسوول این ثبات، ثابت g است. ثابت g ، برای هر موردی - و هر فاصله‌ی خاصی از زمین - ثابت است. اما همین که مورد تغییر کرد، آن هم تغییر می‌کند و در آن محیط جدید، دوباره به مقدار ثابت جدیدی مبدل می‌شود و به این ترتیب، تحول‌پذیری g ، اجازه می‌دهد که این قانون وحدت و مشابهت خود را در تمام جهان حفظ کند.

قانون انبساط خطی یا حجمی جامدات و مایعات هم همین‌طور است. فرمول‌هایی وجود دارد که در این فرمول‌ها، ثابت‌هایی هستند که وقتی از عنصری به عنصر دیگر می‌رویم، مقدار این ثابت‌ها عوض می‌شود و بنابراین برای انبساط تمام عناصر، می‌توانیم یک فرمول واحد بنویسیم و مقدار انبساط آن‌ها در اثر حرارت را محاسبه کنیم.

قانون تجزیه‌ی مواد رادیواکتیو هم نمونه‌ی جالبی‌ست. انواع عناصر رادیواکتیو با طول عمرهای مختلف وجود دارند که با وارد کردن یک ثابت در فرمول مربوط به تشعشع آن‌ها، می‌توانیم یک فرمول واحد برای تمام مواد رادیواکتیو که اکنون هستند یا پس از این مصنوعاً ساخته می‌شوند، به دست آوریم و از عنصری به عنصر دیگر که می‌رویم، فقط مقدار آن ثابت را تغییر دهیم ($N = N_0 e^{-\lambda t}$). ثابت مربوطه، λ است.

این ثابت‌ها قدرت مانور بسیار زیادی به قوانین علوم طبیعی بخشیده‌اند، طوری که در میان جنگلی از حوادث که انواع وسوسه‌ها را برمی‌انگیزد و انسان را در پیدا کردن و حاکم کردن قانون واحدی بسیار مردد می‌سازد، دستگیری می‌کنند و به او نشان می‌دهند که بدین شیوه می‌تواند قانونی پیدا کند که با حفظ وحدت شکل، بتواند همه‌جا به کار رود. نمونه‌های بسیاری از این قبیل را در علوم تجربی داریم.

شیوه‌ی دوم، عبارت است از پیدا کردن و پیشنهاد کردن قالب‌ها و تصورات تازه.

در قسمت اوّل بحثمان، من به این نکته اشاره کردم که سیر علوم در جهت دور شدن از مفاهیم عرفی بوده است و پیروزی‌شان هم در گرو همین فاصله گرفتن و دور شدن است. در شیمی و خصوصاً در فیزیک، شما کم‌تر با مفاهیمی برخورد می‌کنید که مستقیماً در زندگی روزمره‌ی ما به کار رود: انرژی، آنتروپی، گاز ایده‌آل، شتاب، جرم، وزن مخصوص، درجه‌ی حرارت، ظرفیت... مفاهیم کاملاً جدیدی هستند و همان‌ها هم مسؤول بخشی از موفقیت‌های این علوم تجربی‌اند.

مثلاً مفهوم شتاب، یک مفهوم کاملاً جدید است. مفهوم نیرو نیز به آن معنا که در فیزیک به کار می‌رود (یعنی حاصل ضرب جرم در شتاب)، یا مفهوم انرژی، همه مفاهیم تازه‌ای هستند و جمع و تفریق آن‌ها و کشف ارتباط بین آن‌ها علم مکانیک را چنین زیبا و موفق کرده است. هرچه در فرمول‌های فیزیکی غوطه‌ور شویم، این مفاهیم را فراوان‌تر می‌یابیم. در علم شیمی مفاهیمی هست که از جهاتی هنوز به مفاهیم عرفی و عادی نزدیک‌تر است. ما هنوز در شیمی واژه‌ی بو را به کار می‌بریم. به طور عادی از رنگ سخن می‌گوییم. ولی در فیزیک تقریباً رنگ از بین رفته و طول موج به جایش آمده است و بو به آن معنای عرفی که ما می‌شناسیم، هیچ نقشی ندارد. یعنی این مفاهیم از علم غایبند.

برتراند راسل می‌گوید: جهان امروز در پرتو علم تجربی جهانی‌ست که نه زیباست، نه عطر دارد، نه بو دارد، نه رنگ دارد. درست مثل یک قبرستان است.

جهان خارج که از دریچه‌ی حواس بر ما آشکار می‌شود، رنگ و حیات و حرارت و زیبایی دارد. اما علم درست همین‌ها را حذف کرده و دنیا را کویری کرده است که در آن جز امواج کور و بی‌جمال و جز جرم و انرژی خام و افسرده و خاموش، چیزی در آن نیست. طاووس بدان زیبایی، نزد علم چیزی نیست جز توده‌ای از جرم لخت و امواجی با تواتر خاص! اما به مفاهیم ایده‌آل هنوز نرسیده‌ایم.

پیشنهاد مفاهیم ایده‌آل، شیوه‌ی سوم است. بعضی مفاهیم هستند که اساساً در جها خارج مصداقشان یافت نمی‌شود - بلکه یافت‌نشده‌یست. دانش‌مند به طور آرمانی آن‌ها را پیشنهاد می‌کنند. در جهان خارج فقط نمونه‌های غیر خالص آن‌ها یافت می‌شود. در حالی که علوم تجربی قوانین خود را برای نمونه‌های خالص آن مفاهیم پیشنهاد می‌کنند.

به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم سطح بی‌اصطکاک، می‌دانیم که خود علوم هم به ما می‌گویند که چنین چیزی در جهان خارج یافت‌نشده‌یست. یعنی امکان ندارد جرمی و ماده‌ای باشد و اصطکاک نداشته باشد.

این مفهومی ایده‌آل است. یعنی تحقق‌نیافتنی‌ست و تمام سطح‌هایی که در خارج هستند، نمونه‌های تقریبی سطح بی‌اصطکاکند. و در عین این که می‌توان همچنان به سوی سطح بی‌اصطکاک حرکت و پرواز کرد و نزدیک شد، ولی هیچ‌گاه به آن نمی‌توان رسید.

برخورد الاستیک ذرات نیز مفهومی ایده‌آل است؛ یعنی برخوردی که در آن هیچ مقدار از انرژی جنبشی مبدل به انرژی دیگر نگردد و صرفاً مصرف دور کردن ذرات از یکدیگر شود. می‌دانیم که چنین چیزی نداریم. همیشه وقتی دو گلوله یا دو ذره به هم برخورد می‌کنند، قدری از انرژی‌شان حداقل به صورت انرژی حرارتی از بین می‌رود و البته مقداری از آن هم مصروف این می‌شود که آن‌ها را با سرعت خاصی از هم دور کند.

به عنوان مثال، مفهوم ترکیب‌پذیری کامل یا مفهوم ترکیب‌ناپذیری کامل که در شیمی مطرح است، مفهیمی ایده‌آلند. چون در شیمی دو جسم که هیچ ترکیب و واکنشی بین آن‌ها صورت نگیرد نداریم. مفهوم رسوب کامل هم مفهومی ایده‌آل است. هیچ جسمی در هیچ حلالی کاملاً نامحلول نیست. بلکه قدری از آن حل می‌شود. منتها این مقدر در مواردی آن قدر کم است که از نظر مقاصد عملی هیچ اشکالی ندارد که آن را مساوی با نامحلول کامل بگیریم. ولی نفس الامر چنین نیست. اجسامی داریم که در حلال خاصی محلولند. بعضی کم‌تر محلولند. بعضی هم باز کم‌تر محلولند و همچنان به نامحلول کامل نزدیک می‌شویم، اما هیچ‌گاه به آن نمی‌رسیم.

علوم انسانی هنوز نتوانسته‌اند مفاهیم ایده‌آل خودشان را به این معنا که گفتیم و نیز آن‌گونه ثابت‌های قانونی را بسازند و به همین دلیل دستشان از جهان‌شمولی کوتاه است.

مفهوم «رقابت کامل» در علم اقتصاد از این نمونه مفاهیم ایده‌آل است که کاملاً هم‌سنگ مفاهیم ایده‌آل در سایر علوم است.

فرض کرده‌اند که دو انسانی که با هم کار و زندگی می‌کنند، در رقابت کاملند تا بعد آن‌چه را که در خارج واقع می‌شود ببینند چقدر از این مفهوم ایده‌آل انحراف دارد. پیشنهاد «انسان گرگ انسان است» را کز از هابز (Thomas Hobbes) انگلیسی رسیده است، می‌توان نوعی مفهوم ایده‌آل تلقی کرد - گرچه خود او این منظور را نداشته است. میان گرگ‌ها هم این معنا به طور کامل صادق نیست. یعنی حتی گرگ، گرگِ گرگ نیست! اما مفهوم ایده‌آل همین‌طور است؛ دور از ذهن، نرسیدنی، و در عین حال به نحو کم‌رنگ و ناخالص تحقق‌پذیر. باید در این جا از «تیپ ایده‌آل»^۱ ماکس وبر نیز ذکبی به میان آوریم. تیپ ایده‌آل او، گرچه برای موارد خاص - نه کلی - پیشنهاد شده، مثل مطالعه‌ی کاپیتالیسم در اروپا، مع‌الوصف برای این علوم نافع است و با شیوه‌های علوم طبیعی قرابت دارد.

¹ Ideal types

بنا بر آن چه گذشت، علوم انسانی سه کار باید بکند: یکی این که به قالب‌های تازه دست پیدا کنند، مانند انرژی و موج و نظایر آن. دوم این که مفاهیم ایده‌آل جعل و وضع کنند. سوم این که ثابت‌های قانونی انعطاف‌پذیر پیدا کنند. و آن‌ها از این هر سه نظر لنگند. و چون لنگند، آن قانون‌های بزرگی که بتواند بر همه‌ی جوامع و تمدن‌ها با تمام تفاوت‌هایی که دارند حاکم باشد، نیافته‌اند.^۱ این‌گونه مفاهیم و ثابتات، علم را از قفس تنگ محسوسات و عرفیات نجات می‌دهد و به آن وسعت منظر و گسترش قلمرو و عملکرد می‌بخشد.

برتراند راسل کتابی دارد به نام قدرت، که به فارسی هم ترجمه شده است.^۲

من این کتاب را می‌پسندم، نه به دلیل این که موفق است یا همه‌ی مطالبش صحیح است. بلکه به دلیل این که راه تازه‌ای را در تفسیر تاریخ و جامعه گشوده است. راسل در این کتاب می‌گوید: من معتقدم برای تفسیر جوامع، خصوصاً برای تفسیر نظامات سیاسی، از مفهوم تازه و جامعی می‌توان استفاده کرد و آن مفهوم، «قدرت» است؛ که دیگران از آن استفاده نکرده‌اند.

راسل صریحاً می‌گوید که به عقیده‌ی وی، مفهوم قدرت در علوم انسانی در علوم سیاسی نظیر مفهوم انرژی است در علوم طبیعی. می‌گوید همان‌طور که می‌توان گفت جهان برای علم چیزی نیست جز انرژی و جلوه‌های مختلف انرژی و هر شیء پاره‌ای انرژی‌ست که به جامعه‌ی خاصی درآمده، عیناً جامعه و سیاست را هم می‌توان گفت که چیزی نیستند جز قدرت و جلوه‌های قدرت.

به عقیده‌ی او، قدرت اقتصادی داریم، قدرت روحانی داریم، قدرت تبلیغات داریم، و امثال این‌ها. و تحولات جوامع را می‌توان بر حسب رابطه‌ی بین این قدرت‌ها تفسیر کرد.

گفتم که نمی‌گویم این تئوری موفق است. ولی به نظر من، بسیار متدیک و روشن‌بینانه است. کسانی مثل مارکسیست‌ها که خواسته‌اند تمام جوامع و تاریخ را با عامل واحدی تفسیر کنند، پناه برده‌اند به روابط تولیدی و اقتصادی و معتقدند که همه‌ی قدرت‌ها منبعت از زیربنای معیشتی است. ولی می‌دانیم که این نظریه موفق نبوده است.

برتراند راسل هم این مطلب را خوب فهمیده است. مثال‌های خوبی در جهت خلاف می‌زند. مثلاً می‌گوید کسانی که سزار را به قدرت رساندند، طلبکارانش بودند؛ آن هم به خاطر این که طلب خود را از او وصول کنند. اما سزار پس از به قدرت رسیدن، به آنان لگد زد و جواب رد داد.

^۱ در طرح پاره‌ای از نکات فوق، از این کتاب بهره جسته‌ام:

The Structure of Science, E. Nagel (PKP, London, 1961)

^۲ قدرت، برتراند راسل، ترجمه‌ی نجف دریابندری (خوارزمی، تهران، ۱۳۶۱)

گمان مارکسیست‌ها این است که همیشه اقتصاد به انسان قدرت می‌بخشد. در حالی که در بسیاری از موارد نیروهای دیگر است که حتی اقتصاد را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

به هر حال، از نظر راسل، یک فلسفه‌ی سیاسی موفق فلسفه‌ای است که ارتباط بین قدرت‌ها را معین کند؛ همان‌طور که علم فیزیک روابط بین انواع انرژی را بیان می‌کند. این یک مثال است و مثال جالبی هم هست. راسل به قدرت توسل کرده و دیگران هم به عوامل دیگر. ظاهراً هیچ‌کدام هم توفیق کامل نداشته‌اند.

این کوشش‌ها که به شکست انجامیده، نشان می‌دهد که ظاهراً عالم انسانی را نمی‌شود با یک کلید و یک مفهوم از این قبیل تفسیر کرد و اگر بخواهیم این کار را بکنیم، شاید مجبور باشیم پنجاه تا یا صد تا از این مفاهیم پیدا کنیم که همه‌شان انتزاعی و دور از مفاهیم ظاهری عرفی و روزمره و توانا برای دادن چنین تفسیرها باشند. این تازه درباره‌ی مفاهیم انتزاعی است. از این که بالاتر رویم و به مفاهیم ایده‌آل برسیم، مسأله ظریف‌تر می‌شود.

به هر روی علوم انسانی به دلیل نوجوانی‌شان تازه در این راه‌ها گام می‌گذارند و به گمان ما، هیچ منعی و حاجبی وجود ندارد که دانش‌های توانایی شوند و توفیق تفسیر کافی به دست آورند. نوجوانی تقصیر نیست. نارسایی‌ست؛ آن هم نارسایی رفع‌شدنی در راه رشد.

۹

در این نوبت، به خواست خدا، به نکته‌ی تازه‌ای اشاره می‌کنم که توسط گروهی از صاحب‌نظران به منزله‌ی تفاوتی جدی و مهم میان علوم انسانی و علوم طبیعی تلقی شده است. اینان بر این عقیده‌اند که انسان - که موضوع علوم انسانی است - بسیار پیچیده‌تر از طبیعت است و در رفتار و کردار و آثار او چنان عوامل متعدد و متنوع دخیل است که او را از پدیدارهای طبیعی که ساده‌ترند، متمایز می‌سازد. از این رو یافتن قانون برای رفتارهای فردی و اجتماعی انسان، بسی دشوارتر از یافتن قانون برای - فی‌المثل - ستارگان و سنگ‌ها و نور و آب است. یک حرکت انقلابی در یک اجتماع، به عوامل بی‌شماری بستگی دارد که واقعاً احصای آن‌ها از توان انسان بیرون است. در حالی که سقوط یک سنگ، بی‌اندازه ساده‌تر است. به همین لحاظ رفتار انسانی را نمی‌توان به راحتی به رشته‌ی نظم قانونی کشید. در حالی که اشیای بی‌جان آسان‌تر تن به زنجیر قوانین می‌دهند.

این مطلب را ما هم در بحث‌های گذشته پذیرفتیم و پنهان‌تر بودن انسان از پریان را از قول مولانا نقل و تأیید نمودیم. اما این جا می‌خواهیم بگوییم اساساً توسل به سادگی و پیچیدگی برای اثبات قانون‌پذیری

رفتار انسانی، چنگ زدن به آویزه‌ی موهومی‌ست که توان کشیدن بار سنگینی را که بدان می‌آویزند ندارد.

این دست است که علوم از پیچیدگی می‌گریزند و مایلند طبیعت را در جامه‌هایی هرچه ساده‌تر عرضه کنند. اگر محقق دو معادله را بیابد که هر دو پدیده‌های منظور وی را تفسیر کنند و یکی درجه‌ی اول و دیگری درجه‌ی پنجم باشد، قطعاً معادله‌ی درجه‌ی اول را برخواهد گزید. ساده‌گزینی از گرایش‌های عمیق و کارگر دانش‌مندان است و نقش مؤثر خود را به نحو آشکاری در علم نهاده است. اما نکته این است که سادگی و پیچیدگی، اولاً دو صفت برای قوانین علمی‌اند، نه برای پدیده‌های خارجی. ثانیاً صفاتی هستند که وقتی به طور غیر مستقیم به پدیده‌های خارجی منسوب می‌شوند، به طور نسبی به کار می‌روند، نه مطلق. و ثالثاً این انتساب پس از کشف قانون‌های مربوط به آنهاست، نه قبل از کشف. به تعبیر دیگر، سادگی و پیچیدگی دو صفتند که در بستر شناخت متولد می‌شوند و تا پدیده‌ای چون مسأله‌ای در برابر ذهن نهاده نشود و ذهن را نیچاند، بدان نسبت پیچیدگی نمی‌دهیم. و باز به سخن دیگر، پدیده‌ی پیچیده نداریم. پیچاننده داریم. همچنان که سخن خندان نداریم، بلکه سخن خنده‌آور داریم. از این رو یک پدیده، به خودی خود ساده یا پیچیده نیست. بلکه نسبت به انسان خاصی‌ست که پیچیده یا ساده می‌شود. معماها همین‌طورند. چیزی که برای طفلی معماست، لزوماً برای یک فیلسوف معما نیست.

ساده و پیچیده، در خارج، فرد و مصداق ندارند. بلکه مولد دارند. یعنی مانند طول یا حرکت یا میدان مغناطیسی نیستند. هیچ حادثه‌ای و هیچ شیئی در جهان مصداق مفهوم ساده یا پیچیده نیست. اشیای خارج، با اثری که در ذهن متفکران می‌گذارند و آنان را در مقام کشف قوانین و احکام آنها به تاب و التهاب می‌اندازند، پیچیده نام بگیرند. اگر ذهنی در جهان نبود، یا اگر اذهان به نحو دیگری خلق شده بود، ساده و پیچیده وضه و متعلق‌های دیگری می‌یافت - همچنان که در دنیای حاضر هم برای اذهان مختلف، ساده‌ها و پیچیده‌های مختلف وجود دارد.

معمولاً گمان می‌کنند که برافروختن شعله‌ای در نقطه‌ای، یا حل کردن نمکی در حلالی، یا افتادن سنگی از ارتفاعی، یا وزیدن بادی، یا خفتن انسانی، یا تولد نوزادی، جزء پدیده‌های ساده‌ی طبیعتند. اما بروز انقلابی یا سقوط تمدنی یا وقوع جنگی یا نوشتن کتابی یا فروپاشیدن نظامی، از پدیده‌های پرعامل و پیچیده‌اند و راه کشف قانون‌هاشان بسیار پیچاپیچ و بغرنج است. اما این قضاوتی شتابزده و نیازموده است.

کشیدن کبریت و روشن کردن آتش، کجا ساده است؟ ریشه‌هایش تا اعمال دل اتم می‌رود و تئوری‌های بسیاری را - از تئوری احتراق لاوازیه گرفته تا نظریه‌ی کوانتیک پلانک و اینشتین - به تفسیر می‌طلبد. ما چون بر آن مسلطیم و به راحتی آتش‌افروزی می‌کنیم، آن را ساده می‌پنداریم.

به جرأت می‌توان گفت همه‌ی آن‌چه که حتی در برافروختن یک شعله می‌گذرد، مکشوف علم نیافتاده است. شکل این شعله‌ها خود از مسائل بفرنج است؛ چه جای امور دیگر. وزیدن بادی و حرکت برگی، صدها پارامتر را در خود دارد: از گردنش زمین و عضویت آن در مجموعه‌ی شمسی و هوای اطراف زمین و کمربندهای یونی اطراف زمین و تابش آفتاب و خواص مولکولی هوا و قوانین ترمودینامیک مربوط به حرارت و انتقال آن تا... بلی؛ علم موفق بوده است. چون از میان جنگلی از حوادث، راه کوتاهی را به دست آورده است که می‌تواند حوادث به‌ظاهر پیچیده‌ای را ساده کند و قانون آن‌ها را بنویسد و بشناسد. اما این سادگی پس از کشف قانون است، نه قبل از آن. یعنی چون قوانین امور طبیعی به دست آمده، آن‌ها را ساده می‌انگاریم؛ نه این که چون ساده بوده‌اند، قوانینشان کشف شده است.

حوادثی را که گمان می‌کنیم مشتمل بر عناصر و اجزا و روابط بسیارند، تا درباره‌ی آن‌ها قانونی را نیافته‌ایم و از این نیافتن در پیچ‌وتابیم و راه حادثه و مقصد آن را پیش‌بینی نمی‌توانیم کنیم، پیچیده می‌شماریم. اما همین که قانونشان را یافتیم و معما را حل کردیم، ساده نام می‌دهیم.

این معجزه‌ی علم بوده است که در جهان جنگل‌آسا که در آن چندان تشعشعات پراکنده و فراوان و آشفتگی‌زا هست و آن قدر نیروها و میدان‌های مکشوف و نامکشوف، قوی و ضعیف است، و آن قدر برخورد‌ها و شکستن‌ها و پیوستن‌های اتمی و مولکولی اتفاقی و علی‌العمیاء هست، توانسته است به قوانین ساده‌ای دست یابد که آن‌همه آشفتگی را مسکوت و متروک می‌نهند و به انسان قدرت مهار و پیش‌بینی می‌بخشند.

اصولاً قانون‌ها پس از این که کشف شدند، به ما می‌گویند در حدوث فلان حادثه چه عواملی دخیل هستند و چه عواملی دخیل نیستند. قبل از کشف قانون، احتمال دخالت هر گونه عاملی هست. از این رو قبل از کشف قانون، همه‌ی حوادث به یک اندازه ساده یا پیچیده‌اند و همین که قانون مربوط کشف شد، نشان می‌دهد که درجه‌ی سادگی - یا پیچیدگی - چقدر است. این است که می‌گوییم این دو صفت ساده یا پیچیده را «علم» به حوادث می‌دهد و این دو واژه در بستر شناخت متولد می‌شوند و نمی‌توان قبل از تولد علم، به دلیل پیچیدگی حوادث، علمی را تولدناپذیر دانست. این خطاست و مشتمل بر دور است. علم باید بگوید چه پیچیده است و چه ساده. نه این که کسی از جایی دیگر، پیچیدگی را مفروض گیرد و آن را چون گریزی بر سر دانش‌مندان بکوبد و با این حربه‌ی علم‌کوب، آنان را از خلق علمی که داوری نهایی و به‌حق از آن اوست، بازدارد. واقعاً فکر کنید. همین سقوط ساده‌ی سنگ چند قرن طول کشید تا

قوانینش شناخته شد؟ آیا پیشاپیش روشن بود که چه عواملی در آن دخیلند؟ آیا معلوم بود ساده است یا پیچیده؟ آیا واقعاً شتاب سنگ هنگام وقوع، با ساعت روز، با روز بودن و شب بودن، با روز هفته، با نام افکننده‌ی سنگ، با تابش خورشید، با وضع سیارات و افلاک، با حرکت ماه، با جزر و مد دریاها، با جنس سنگ، با نوع کشور، با ارتفاع از زمین، با فصل و... ارتباط دارد یا نه؟ و آیا این سؤالات همه به جا هست یا نه؟ در واقع چنان که می‌دانیم، با بعضی از عوامل یادشده مرتبط است و با بعضی نه. اما هیچ کس همه‌ی این آزمایش‌ها را نکرده است. خلاقیت دانش‌مندی قانونی را یافته و بعد تجربه بر آن صحنه نهاده است. و آن قانون ساده، حادثه را ساده معرفی کرده است. حوادث همه بی‌رنگند و تا از ورای عینک قوانین در آن‌ها نگریسته نشود، رنگین نمی‌نمایند و تا طفل حوادث، از رحم قانون نزاید زشتی و زیبایی‌اش بر کس آشکار نخواهد افتاد. پیش از کشف قانون، هر کس به گمان خود، رقم مختلف می‌زند. و فقط پس از کشف قانون، سادگی و پیچیدگی معنا می‌یابند. به قول مولانا:

زنگیان گویند خود از ماست او رومیان گویند بس زیباست او
تا نژاد او مشکلات عالم است آن که نازاده شناسد او گم است
در رحم پیدا نباشد هند و ترک چون که زاید بیندش زار و سترک^۱

آن چه را ما ساده می‌نامیم، به دلیل این است که قانون‌های مربوط به آن‌ها را ساده یافته‌ایم. و این بی‌حاصل است اگر بگوییم فلان حادثه ساده است چون قانون دارد و فلان حادثه چون پیچیده است، نمی‌توان برایش قانون داد. چون بازگشت به این سخن است که بگوییم فلان حادثه چون قانون دارد قانون دارد و یا چون قانونی برایش کشف نشده پس قانون ندارد.

چنان که گفتم، ساده انگاشتن طبیعت و رفتار آن، از مفروضات بسیار کارساز و پربرکت علم بوده است و دانش‌مندان با این فرض، امور را بر خود بسی سهل کرده‌اند و الحق به دستاوردهای عظیم نائل شده‌اند. نیوتن در کتاب *مبانی ریاضی فلسفه‌ی طبیعی*^۲ مشهورش می‌گوید که «طبیعت از سادگی خوشش می‌آید»^۳. نظیر این سخن را ابن‌خلدون در اواخر «مقدمه»^۴ مشهورش دارد که می‌گوید طبیعت برای رسیدن به مقصدی، راه آسان را نمی‌گذارد تا راه دشواری را در پیش گیرد. این اصل مهمی در روش‌شناسی علم است و چه خدمت‌ها که به دانش بشری نکرده است و طفل دانش چه شیر جان‌پروری که از پستان این اصل جان‌بخش ننوشیده است.

^۱ ۱د، ابیات ۳۵۱۶، ۳۵۱۹ و ۳۵۲۵

^۲ *Principia Mathematica Philosophia Naturalis*

ترجمه‌ی A.Motte، انتشارات دایرةالمعارف بریتانیکا با همکاری دانشگاه شیکاگو

^۳ "Nature is pleased with simplicity" قاعده‌ی اول از کتاب سوم *مبانی ریاضی فلسفه‌ی طبیعی* اسحاق نیوتن.

پیچیدگی را از ابتدا به صورت غولی هراسناک درآوردن و چون گازی خفگی آور به درون ذهن فرستادن و چون آتشی مهیب در خرمن دانش زدن، حرکتی ضد علم و ضد تفکر است و خط بطلان کشیدن بر اصلی نازنین و نازا کردن مادری علم پرور است.

گالیله را وقتی طعن می زدند، می گفت من ترازویم را از میان آسمانها آویخته ام که نه هوایی هست، نه اصطکاک، و بدین سان کار را بر خود آسان می کرد. می دانید که قانون ساده و بی سابقه‌ی $s = \frac{1}{2}gt^2$ که خلق و ابتکار گالیله بود، چگونه به دست آمد^۱؟

وی برای اندازه گیری زمان، از کرنومترهای دقیق امروزی استفاده نمی کرد. ظرفی داشت که با سرعتی یکنواخت و به اندازه‌ای ثابت (؟)، از آن قطره قطره آب می چکید.

در پایان هر آزمایش سقوط آزاد اجسام، آبی را که در طول آزمایش در جامی چکیده بود، با ترازویی (که از میان آسمانها آویخته بود!) می کشید و بدین ترتیب مقدار زمان را محاسبه می کرد! (شما امروزه به روش گالیله نروید. با همان کرنومتر آزمایش کنید. ببینید فرمول ساده‌ی او را پیدا می کنید.)

سادگی از ابتدا مفروض گالیله بود. وگرنه کجا نقش سادگی را می توانست بر چهره‌ی حوادث پراکنده‌ی طبیعت بخواند؟ و به راستی که تا دانش مند ذهن را از پیچیده انگاشتن حوادث نپیراید، فیض علم در جان او نمی ریزد. به قول حافظ:

خاطرت کی رقم فیض پذیرد هیئات مگر از نقش پراکنده ورق ساده کنی^۲

البته حالا سقوط اجسام برای همه‌ی ما حادثه‌ای ساده است. اما پیش از کشف قانونش هم ساده بود؟ آن همه پیچیدگی که در طبیعت پنداشته می شد و آن همه تقریب که در کار گالیله بود، به سرانگشت توانا و ساده‌گزین ذهن گالیله ذوب و محو شد و طبیعت ناگهان چنین ساده و بی‌گره هویدا گشت. فراموش نکنیم که علم، گزینشی است و پراکندگی خارج، در ذهن منعکس نمی شود. هنر معرفت علمی همین اس که در حقایق، برش می زند و گزینش می کند. آن کس موفق تر است که چاقوی علم را استادانه به کار گیرد و بند از بند حوادث را چنان از هم بگشاید که نه مسخ و تحریف کند و نه واهمه‌ی پیچیدگی و در هم تنیدگی تاروپودها او را از پای درآورد. آن ذهن ماقبل علمی است که چون قالب‌های نو ندارد و چون تجرید و انتزاع کافی را نیاموخته و چون هنوز در بند چارچوب‌های عرفی و عادی است، گمان می کند که دنیای حوادث را نمی توان در قالب‌های علمی ساده عرضه کرد.

^۱ گالیله در بیان این قانون، زبان ریاضی را به کار نگرفت و بیانش خالی از خطا نیز نبود. برای آشنایی بیشتر با سبک و نتیجه‌ی کار وی، نگاه کنید به:

The Edge of Objectivity, C.C.Gillispie (OUP London, 1960)

The Origins of Modern Science, H.Butterfield (Bell & Sons Ltd, London, 1949)

^۲ دیوان حافظ، مصحح محمد قزوینی، ص ۳۴۱ (غزل ۴۸۱، بیت ۶)

اما معما چو حل گشت آسان شود و وقتی در طبیعت میسر بوده، در انسان نیز امکان پذیر است. و از این گله، گوسفندی که از جوی پریده است، نشان آن است که همه‌ی گوسفندان می‌توانند بپرند و به قول مولانا:

چون ز جو جست از گله یک گوسفند پس پیایی جمله زان سو برجهند

باز به عنوان مثال، واکنش‌های شیمیایی را در نظر بگیرید. واقعاً در میان این همه مواد متنوع، آن هم به مقادیر متنوع، چگونه می‌توان راهی جست تا «به‌سادگی» معلوم کند که کدام ماده با کدام ماده ترکیب می‌شود و کدام با کدام ترکیب پذیر نیست؟

«میل ترکیبی» تئوری نخستین دانش‌مندان بود. اما دریغا که علمی نبود. با به کار گرفتن این مفهوم، نمی‌شد پیش‌بینی کرد. تنها پس از وقوع واقعه، مهر و برچسب به دست می‌داد که بگویند فلان دو ماده که ترکیب شده‌اند، لاجرم میل ترکیبی داشته‌اند و آن دو که نشده‌اند، لابد نداشته‌اند. باید اعتراف کرد که مسأله‌ی دشواری بود.

برتوله (Berthollet) پا را قدری از میل ترکیبی فراتر گذاشت و «وزن» اجسام و «رسوب» و «گاز» انتهای واکنش را به منزله‌ی مسؤول ترکیب اعلام کرد. تومسون (Thomson) و برتولو (Berthelot) بعدها حرارت واکنش‌ها را علامت ترکیب‌پذیری گرفتند و بالأخره کوشش‌های ترمودینامیست‌ها، آن هم با به کار گرفتن قالب‌های کاملاً نوینی چون انرژی و انرژی آزاد، به طور کامل توفیق حل مسأله را یافت. اگر درسی از تاریخ باید گرفت، همین جاست. این مسأله‌ی اعصار و قرون، در اوایل قرن بیستم حل شد و اینک آن همه پیچیدگی زدوده شده و تنها فرمولی ساده، آن هم مبتنی بر مفاهیم و قالب‌هایی نوین که مستقیماً مأخوذ از محسوسات نیستند (از قبیل انرژی آزاد) پاسخ‌گوی آن پرسش کهن شده است.

در برابر علوم انسانی هم چنین راه درازی هست و چنان که گفتیم، با خلق مفاهیم ایده‌آل و قالب‌های نوین و با خلاقیت‌ها و ابتکارات تازه‌ای، بسا که جامعه و انسان را نیز - برای علم - ساده کنند.

به گمان من، علم طب، نمونه‌ی والای ساده‌گزینی و کام‌یابی علم تجربی‌ست. علم طب، قادر بوده است که در جنگل بدن انسان‌ها حکومت باکفایتی داشته باشد؛ آن هم انسان‌هایی که از نظر خونی، ژنتیک، و از نظر ساختمان پروتئینی با هم تفاوت بسیار دارند و تازه هر انسانی مرکب از میلیاردها سلول است که هسته و سیتوپلاسم هر سلول، جهانی از اسرار غامض و بواطن و زوایای نهان و ناآشناست. با این همه، درمان و بیماری‌شناسی، هر دو میسر شده است. یک سرماخوردگی ساده و نفوذ یک ویروس به درون سلول‌ها، یا یک سردرد ساده و تأثیر سلول‌های عصبی با آن همه ظرافت ساختمانی که دارند، و یا یک فشار خون ساده، همه پدیده‌هایی هستند که «علم طب» آن‌ها را «ساده» و درمان‌پذیر کرده است.

وگرنه اگر بخواهیم عوامل مولد و حالات مقارن آن‌ها را بررسی کنیم، کوهی از مشکلات را در برابر خود خواهیم یافت و گمان باطل خواهیم برد که هرگز به درمان یک سردرد هم موفق نخواهیم شد.

بیوشیمیست‌ها و طبیبان، خوب می‌دانند که بروز یک خارش جزئی در یک نقطه‌ی کوچک پوست، چه ریشه‌ها و عوامل فراوان و توبرتویی دارد و هم آنان می‌دانند که درمان آن با یک آنتی‌هیستامین، چه سهل و آشناست.

هر حادثه‌ای و هر عارضه‌ای در بدن آینه‌ای است که در آن اگر دقیق شویم، تمام زوایای سلولی و بافتی و خونی و عصبی و تغذیه‌ای و... دیده می‌شود و واقعاً هر کدام به نوبه‌ی خود در آن عارضه سهمی و دستی دارند. گمان نکنید که فقط بیماری سرطان پیچیده و لاینحل است. سردرد هم معضله‌ای است. روماتیسم هم هزار نهران خانه‌ی نامکشوف دارد. بیماری قند هم حاوی غوامض بسیار است. و بر هر کدام که انگشت بگذاری، خواهی دید که آبخاری از عوامل گوناگون فرو می‌ریزند و ذهن را در حیرت غوطه‌ور می‌سازند. اما علم ساده‌گزین است و کام‌یابی‌اش در همین است.

آن‌همه عوامل حیرت‌زا، به دست علم طب چنان خاضع شده‌اند که اینک تن به درمان و مهار می‌دهند.

باور نکنید که جامعه‌ی انسانی پیچیده‌تر از بدن انسان باشد و یا ذهن، در مقام بنا کردن علم تجربی انسانی، ناتوان‌تر از وقتی باشد که طب و فیزیولوژی را بنا می‌کند. این که از افلاطون نقل شده است که سیاست را طب جامعه می‌خواند، به گمان من تمثیل روشن‌گری‌ست. علم سیاست، یا علوم مشابه آن، باید از پیچیدگی‌های جامعه نهراسد و همچون طب، آن را ساده و مهار کند. طبیعت سادگی را می‌پسندد. علم از هم این پسند پیروی می‌کند.

البته آن تمثیل وجوه نامطلوبی هم داشت. اگر جامعه را چون بدن بدانیم که سری دارد و پایی، و سر جای طبیعی دارد و پا هم جای طبیعی که عوض‌شدنی نیست، آن‌گاه مسأله‌ی حقوق طبیعی و جای طبیعی و عوض‌نشدنی برای شاه و رعیت پیش می‌آید و انواع آفات و خرافات از آن زاده می‌شود. اما آن تمثیل برای تشجیع اندیشه‌ورزان، مناسب و کارساز است.

پیام علم جسارت است و در این جسارت، افت و خیز است. و هراس از پیچیدگی، هراس از امر موهوم است. پیچیدگی قبل از جسارت علمی بی‌معناست. آن علم است که وصف ساده یا پیچیده را به حوادث منتسب می‌کند و قبل از علم، این دو وصف هنوز متولد نشده‌اند.

در دریای جسارت باید غوطه خورد و بر کوزه‌ی حوادث باید سنگ علم را زد. و شکستی که از این سنگ حاصل می‌شود، همه‌جا به سود معرفت و سود بشر است. از پرتاب سنگ نهراسیم و اندیشه کنیم که با نیافکندن آن، سنگ را بر مغز خود خواهیم کوفت و از مولانا بیاموزیم که:

| | |
|------------------------------|---|
| ای ز غیرت بر سبو سنگی زده | و آن سبو، زاشکست کامل تر شده |
| خُم شکسته آب ازو ناریخته | صد درستی زین شکست انگیخته |
| گرچه صد چون من ندارد تاب بحر | لیک من نشکیم از غرقاب بحر |
| جان و عقل من فدای بحر باد | خون‌بهای عقل و جان این بحر باد |
| تا که پایم می‌رود رانم در او | چون نماند پا چو بطّانم در او ^۱ |

۱۰

به دنبال انواع تفاوت‌هایی که بین علوم انسانی علوم طبیعی تجربی برشمردیم، در این نوبت به تفاوت دیگری اشاره می‌کنیم که به یک معنا می‌توان گفت مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین تفاوت بین علوم انسانی و علوم طبیعی محسوب شده است و آن، عبارت است از نسبیت فرهنگی علوم انسانی.

گفته‌اند که علوم انسانی در جهان‌بینی و ایدئولوژی، و به طور کلی، فرهنگ انسانی و اجتماعی خاستگاه خود غوطه‌ورند و در هر فرهنگی و نسبت به هر دانش‌مند و محقق رنگ و شأن خاصی پیدا می‌کنند و دانش‌مندان، هر کدام از چشم خاص خود که مأخوذ از فرهنگشان است، در مسائل انسانی نظر می‌کنند و از ظن خود یار انسان‌ها می‌شوند و در داوری‌هایشان فرهنگ خاص خود را می‌ریزند. در حالی که علوم طبیعی تجربی چنین پنداشته شده است که از فرهنگ و از رنگ محیط و از پیش‌داوری‌های دانش‌مندان و از تاریخ و جغرافیای خاستگاه خود و از نفوذ ارزش‌ها و بینش‌ها و از جهت‌گیری‌های مکاتب و از عناصر فرهنگی و جهت‌دار محیط مستقلند و تأثیر نمی‌پذیرند. به همین دلیل گفته‌اند علوم طبیعی از درجه‌ای از بی‌طرفی (objectivity, detachedness) برخوردارند که علوم انسانی از آن برخوردار نیستند.

انتظار ما از علم این است که بی‌طرف و بی‌وطن باشد و وقتی در رحمِ ذهنِ عالمِ پرورش یافت و به بلوغ رسید، بند ناف تعلق را بگسلد و از آن همه‌ی جغرافیای عالم معرفت گردد و بدون تکیه بر خاستگاه و مولد خاصی، بر پای خود بایستد و از هویت مستقل بهره‌مند باشد و صدق و کذبش بر پیشانی خودش نوشته باشد و چون کودکان و بیماران، برای رفوی نقصان‌های خود، نیازمند دستگیری دیگران نباشد و حال که می‌بینیم علوم انسانی چنین نیستند - بر حسب این مدعا - بنابراین علوم انسانی به معنای دقیق

^۱ ۱د، ابیات ۲۸۶۶ و ۲۸۶۷؛ ۲د، ابیات ۱۳۵۷ - ۱۳۵۹

کلمه علم نیستند. چرا که بستگی به جغرافیای خود دارند و بی‌وطن و وحشی و دام‌گسل نیستند و اثر ارزش‌ها و انتخاب‌ها و استنباط‌های شخص عالم و نیز عناصر فرهنگی زادگاه خود را بر دوش خود حمل می‌کنند و به همین دلیل به تعداد فرهنگ‌ها، علم انسانی می‌توان داشت. این ملخص نکته‌ی بسیار مهمی است که در دهان و اذهان افراد بسیاری وجود دارد و بر همین اساس علوم انسانی را محکوم می‌دانند و علمی بودن آن‌ها را به طور کامل قبول نمی‌کنند و به جای علوم انسانی که چنین خصوصیت و وضعی را در آن می‌بینند، مایلند که فلسفه - و گاهی اگزستانسیالیسم - را بنشانند.

من می‌کوشم تا به طور مشروح و مشبع در این باب بحث کنم. بذر این بحث در قسمت‌های گذشته ریخته شده و وجود دارد. من سعی می‌کنم بعضی از مطالب را که قبلاً گفته‌ام، در این جا بسط دهم و بعضی‌ها را هم که نگفته‌ام، بیان کنم.

برای فرهنگ، تعاریف گوناگون شده است و اجمالاً مجموع فراورده‌های هنری و عقلی و آداب و رسوم و اخلاق و عقاید و قواعد و عرفیات یک مجموعه‌ی انسانی را فرهنگ آن مجموعه می‌خوانند. اندیشه‌ی اصلی در مورد فرهنگ، این است که هر جامعه‌ی انسانی هویتی دارد و این هویت، به منزله‌ی مادری است که همه‌ی آداب و رسوم و هنرها و اخلاق و علوم و مذهب فرزندان آنند. و این صورت‌های زبرین، گوهری زبرین دارند. به عبارت دیگر، فرهنگ یک مجموعه‌ی التقاطی و ناهماهنگ نیست. بلکه یک واحد تألیفی است و اجزایش با هم سازگاری و تناسب دارند. اگر «وحدت فرهنگی» را برداریم، دیگر فرهنگ نداریم.^۱

به هر روی، فرهنگ دو بخش عمده دارد: یکی ایدئولوژی آن است و دیگری جهان‌بینی آن. درباره‌ی این هر دو قسمت بررسی می‌کنیم که چگونه بر روی تولد و بافت و ماهیت علوم انسانی یا علوم طبیعی تجربی تأثیر می‌گذارند تا بعداً ببینیم که آیا این تأثیر اولاً علوم انسانی را از علم بودن خارج می‌کند یا نه، و ثانیاً آیا تفاوتی از این جهت (یعنی از جهت تأثیرپذیری از فرهنگ) بین علوم انسانی و علوم طبیعی هست یا نیست و آیا هر دو به یک اندازه از این جهت تأثیر می‌پذیرند و رنگ محیط و فرهنگ و سرزمین و شخصیت شخص عالم را به خودشان می‌گیرند.

اما بخش اول که جهان‌بینی باشد: ببینیم که آیا علوم طبیعی از جهان‌بینی شخص عالم مستقلند و تأثیر نمی‌پذیرند و این پذیرفتن یا نپذیرفتن تأثیر به چه معناست. و آیا این امر بین علوم انسانی علوم طبیعی مشترک است یا نیست و در صورت اشتراک، آیا درجات مختلف دارد و بر حسب نوع علم فرق می‌کند یا نه.

همه‌ی مشکلات ظاهراً از بینش پوزیتیویستی آغاز می‌شود.

^۱ از این بیان، توهم نرود که جامعه و تاریخ، چنان‌که هگل می‌اندیشید، هویتی مستقل دارد و روحی است که آدمیان کالبد آنند. غرض از وحدت فرهنگی، وحدتی تألیفی - و البته اعتباری - است و لاغیر.

کسانی که امروزه بر این باورند که علم نمی‌شود مگر این که برکنار و بی‌بهره از جهان‌بینی و فلسفه و فرهنگ شخص عالم باشد، حاکلان صادق تفکر پوزیتیویستی هستند. گرچه با کمال شگفتی و از روی بی‌خبری گمان برند که نفی علمیت از علوم انسانی، به سود تفکر اسلامی‌ست.

قبلاً دیدیم که یکی از مهم‌ترین ارکان اندیشه‌ی پوزیتیویست‌ها این بود که متد تولید است که علم را علم می‌کند و دیدیم کسانی می‌کوشیدند تا به کمک متد درون‌کاوی، علوم انسانی را از علوم طبیعی تجربی جدا کنند و ما در آن جا توضیح دادیم که این اندیشه چه نارسایی‌های ویران‌گری دارد.

پوزیتیویست‌ها با پیروی از این اندیشه بود که می‌خواستند اثر هر گونه جهان‌بینی و فلسفه و هر گونه دانش غیر تجربی را از دانش تجربی بزدایند و بیرون کنند و علم تجربی عریان بنا کنند؛ یعنی علمی که منحصرماً یافته‌های تجربی را در نهایت خلوص و پیراستگی عرضه کند و نه بر سر کلاهی از ایدئولوژی داشته باشد و نه بر تن جامه‌ای از فلسفه و نه در پا کفشی از فرهنگ. و به همین روی سعی می‌کردند تا روش علم تجربی را چنان صیقل بزنند که جز محصولات ناب تجربی را جواز ورود ندهد و حجاب حاجبی باشد در برابر فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها و باورهای مکتبی و ایدئولوژیک عالمان و کاوش‌گران.

به همین دلیل هم امروزه جمعی گمان می‌کنند که علوم طبیعی رمز توفیقشان در این است که توانسته‌اند فرهنگ و فلسفه را از در و پنجره بیرون کنند و اثری از آن باقی نگذارند. اما علوم انسانی چون موفق نشده‌اند، بنابراین علم نیستند و تا بر این ضعف غالب نیایند و تا تحت تسلط بیگانه باقی بمانند، همچنان در کودکی باقی خواهند ماند.

این مسأله را عده‌ای با دل‌سوزی تمام نسبت به علوم انسانی بیان می‌کنند و در حقیقت با این سخنشان نشان می‌دهند که خریدار اندیشه‌ی پوزیتیویستی در علوم طبیعی هستند و می‌خواهند همان را به علوم انسانی هم منتقل و حاکم کنند - حتی در پوشش تقبیح علم‌زدگی.

به نظر ما این نظریه اشکالات بسیاری دارد و چون مبتنی بر تصور نادرستی از کیفیت حصول معرفت است، علوم انسانی را هم مشمول داوری غلطی کرده است و از آن توقعات و انتظارات غلطی هم ایجاد نموده است.

ما در بیانات گذشته‌ی خود، اجمالاً گفته بودیم که علم می‌باید از آن‌چه غیر علم است پیراسته باشد. این سخنی در حق و صواب و استوار است.

اما خطایی که پوزیتیویسم کرده و می‌کند، این است که گمان می‌کند علوم در مقام تولد و شکار هم باید پیراسته از فلسفه و فرهنگ و جهان‌بینی باشند. در حالی که چنان که گفتیم، علوم تجربی فقط در مقام داوری متکی به تجربه هستند. یعنی هنگام تعیین صدق و کذب آن‌ها تجربه به کار می‌آید؛ نه

روش‌های فلسفی. اما هنگام تولد این علوم و بنا شدن و شکل گرفتنش 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 برش خاصی بزنند و یا به دنبال بررسی رابطه‌ی خاصی روان شود و یا چیزی را اساساً نبیند و نیابد.

پوزیتیویسم حق داشت که به خلوص علم تجربی اهمیت زیاد می‌داد. ولی در این که موضع این خلوص کجاست، به خطا می‌رفت. اینان دو مقام شکار علم و داوری آن را با همدیگر برآمیخته بودند و گمان می‌کردند علم تجربی علمی‌ست که تجربه آن را شکار کند و چون چنین تفسیری از علم تجربی نزد خود داشتند، گمان می‌کردند شخص عالم وقتی که مشغول تفکر علمی‌ست و محصولات علمی به وجود می‌آورد، باید فلسفه را دور بیاندازد، جهان‌بینی را سر بپوشد، از جامه‌ی عرفان بیرون بیاید، شعر و ذوق و تخیل را کنار بگذارد، فرهنگ خود را ترک گوید، تاریخ خود را فراموش کند و... چرا که اگر این‌ها در تولید علم تجربی دخالت کنند، دیگر آن علم، تجربی خالص نخواهد بود. از این رو مایل بودند که انسان‌ها هنگام تفکر علمی، یک قفس خالی بشوند که همه‌ی اندیشه‌ها و دریافته‌های جهان‌شناختی، فلسفی، و عرفانی خودشان را کنار گذاشته باشند و به صورت ماشین آزمایشی درآیند که یافته‌های خام تجربی را برگیرد و با هم ترکیب کند و از آن‌ها عصاره‌کشی کند و قوانین کلی‌ای به وجود آورد که به قول ارنست ماخ (Ernest Mach)، مایه‌ی صرفه‌جویی در تفکر باشند.

بلی؛ اگر ما این‌طور فکر کنیم، علم تجربی را باید از فلسفه و فرهنگ و جهان‌بینی‌ها بپیراییم. ولی ما این‌طور فکر نمی‌کنیم و آن را خطا می‌دانیم و معتقدیم «این چنین شیری خدا هم نافرید».

علم تجربی، آن نیست که تجربه‌ی محض حسی در تولید او نقش انحصاری و اصلی داشته باشد. بلکه علم تجربی آن است که صدق و کذب او توسط تجربه‌ی داوری و ارزیابی شود. در مقام تولید علم، هر عاملی و هر عنصری مجاز است که دخالت کند و نه‌تنها مجاز است، بلکه در واقع و در نفس‌الامر دخالت می‌کند و تأثیر می‌گذارد.

در مقام مثال می‌توان گفت که ما در علم تجربی، با یک قیف روبه‌رو هستیم که دهانه‌ای فراخ و مجرای باریک در انتها دارد. این مجرای باریک به منزله‌ی مرحله‌ی داوری‌ست. یعنی در این قیف بسیار چیزها از بسیاری جاها ریخته می‌شود و دهانه‌ی گشاد قیف آن‌ها گردآوری می‌کند. در این مقام، هیچ محدودیتی وجود ندارد. اما و هزار امام، همه‌ی این مواد از مجرای باریک زیرین قیف عبور نمی‌کنند و به

ظرف علم نمی‌ریزند. این ناشی از باریکی و سخت‌گیری مقام داوری‌ست که همه‌چیز را عبور نمی‌دهد و بر هر چیزی مَهر علمی بودن را نمی‌نهد.

پس وقتی که ما تصور خود را از علم تصحیح کنیم، دیگر این توقع را نداریم که علم عریان داشته باشیم؛ آن هم از دست شخصی که از جامه‌ی انسانیت و فرهنگ و تمدن و اندیشه‌ها و جهان‌بینی عریان شده باشد و خود را مصنوعاً و جبراً و تحمیلأً تبدیل به یک ماشین آزمایش‌گر کرده باشد. چنین علمی از معنی و از فایده هم عریان خواهد بود.

از نظر ما، هم علوم طبیعی و هم علوم انسانی، هر دو به یک اندازه از محیط و از جهان‌بینی شخص عالم تأثیر می‌پذیرند و این تأثیرپذیری ذره‌ای از علمی بودنشان نمی‌کاهد. این نکات را قبلاً هم گفته بودیم. در این جا می‌خواهم مجاری نفوذ و تأثیر اندیشه‌های فلسفی و جهان‌شناختی را بر آرای علمی توضیح دهم و نشان دهم که چگونه جهان‌بینی که جزء مهمی از فرهنگ است، در شکل دادن به علم - انسانی و طبیعی - ایفای نقش می‌کند و این نقش با علم چه می‌کند که آن را منقوش می‌کند، اما از علم بودن نمی‌اندازد.

من در بحث‌های خود در جاهای دیگر گفته‌ام که فلسفه‌ی علمی نمی‌توان داشت. یعنی کسی نمی‌تواند فقط به کمک فرآورده‌های علمی، فلسفه بسازد. یعنی آن کاخ رفیع را با این خشت‌های ظریف نمی‌توان بنا کرد.

قل للذی یدعی بالعلم فلسفه حفظت شیئاً و غایت عنک اشیاء

اما در این جا می‌گویم که عکس این مطلب درست است. یعنی علم فلسفی می‌توان داشت. یعنی فلسفه، علم می‌سازد. این سخن به یک معنا باطل و به سه معنا درست است. آن معنا که باطل است، این است که «فلسفه مستقیماً زاینده‌ی علم است». دلیل بطلانش هم این است که از مقدمات فلسفی محض نمی‌توان ترتیب برهان داد و نتیجه‌ی علمی گرفت. یعنی فلسفه به‌تنهایی زاینده‌ی علم نیست. و با دلو قیاس از چاه فلسفه، آب علم نمی‌توان کشید. گندم از گندم بروید، جو ز جو.

اما از آن سه معنای درست، معنای اول این است که همه‌ی قضایا و مطالب و مفاهیم علمی وقتی بیان می‌شوند، معنای خود را وام‌دار مفاهیمی فلسفی هستند که پشت سر آن‌ها نهفته است. به تعبیر دیگر، زبان ما اساساً و اصولاً ساختی فلسفی دارد و بر دوش خود دریافته‌های جهان‌شناختی و فرهنگی ما را حمل می‌کند و این زبان هر جا رخنه کند و به هر جا سر بکشد، فرهنگ و فلسفه را هم با خود خواهد برد - در علم باشد یا در هنر، درباره‌ی انسان باشد یا درباره‌ی طبیعت. نام‌گذاری‌ها که در زبان هست، حکایت از نوعی طبقه‌بندی خاص عالم‌گیر می‌کند. و همین طبقه‌بندی، پیداست که برخاسته از نوعی

تلقی ویژه از جهان است. درست است که زبان خادم ماست، اما ذهن ما رفته‌رفته می‌آموزد که خادم خود را چگونه باید خدمت کند و زندگی در خانه‌ی خادم‌دار با خانه‌ی بی‌خادم متفاوت است. و به قول مولانا:

جمله شاهان برده‌ی برده‌ی خودند جمله خلقان مرده‌ی مرده‌ی خودند
 جمله شاهان پست پست خویش را جمله خلقان مست مست خویش را
 می‌شود صیاد مرغان را شکار تا در آخر سازد آنان را شکار^۱

مفاهیم عام فلسفی چون هستی، نیستی، راست، دروغ، ابتدا، انتها، قبل، بعد، ظاهر، باطن، سبب، نتیجه، و... در حکم چفت‌وبندهای هر زبانند و هر متفکری به کمک آن‌ها می‌اندیشد و به مدد آن‌ها سخن می‌گوید. اندیشه‌های علمی هم در همین جامه‌ها ظاهر می‌شوند و از این روی تا کسی درکی، ولو اجمالی، از این مفاهیم نداشته باشد، راه سخن گفتن بر او بسته خواهد ماند. در کتاب *علم چیست فلسفه چیست*^۲، این مثال ساده را آورده‌ام که وقتی کسی از شما می‌پرسد آیا راست است که سعدی این شعر را گفته:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری

چندین مفهوم را برای خود مفروض گرفته، که اگر نگرفته باشد نمی‌تواند چنین سؤالی را اساساً مطرح کند:

اول، راست بودن. واقعاً راست بودن یعنی چه؟ یعنی مطابقت با واقع. حالا واقع یعنی چه؟ مطابقت یعنی چه؟ می‌دانید که کوهی از بحث‌های فلسفی در این مورد وجود دارد و فلسفه یکی از مهم‌ترین وظایفش همین است که معیار و تعریف و معنای واقعیت و حقیقت و اعتبار و وهم و... را روشن کند و مسائل رئالیسم و ایده‌آلیسم همین‌جاها پیش می‌آید.

دوم سؤال‌کننده لابد می‌داند که نسبت دادن فعلی به فاعلی به چه معناست. و الا نمی‌پرسید این کار را سعدی کرده یا دیگری.

باز هم می‌دانید که بحث بر سر نسبت فعل به فاعل و معلول به علت، و مباحث جبر و اختیار، همه از بحث‌های دشوار و معضل فلسفی‌ست. همین سؤال ساده را ببینید که آستن چه معانی دشوار است و منطقاً محال است که کسی درکی و تصویری اجمالی از آن معانی نداشته باشد و آن پرسش بر زبانش بگذرد.

^۱ ۱د، ابیات ۱۷۳۵ - ۱۷۳۷

^۲ *علم چیست، فلسفه چیست*، عبدالکریم سروش (پیام آزادی، تهران، ۱۳۶۰)

نسخه‌ی الکترونیکی *علم چیست، فلسفه چیست*، در کتابخانه‌ی مجازی گرداب موجود است. [این‌جا]

این است معنای آن که می‌گوییم ما فلسفی می‌اندیشیم، فلسفی سخن می‌گوییم، و فلسفی علم می‌سازیم. بدیهی‌ست فلسفه خود از اجزا و بلکه ارکان هر فرهنگ است و نفوذ فلسفه و جهان‌بینی، نفوذ مستقیم فرهنگ است. باز برای مثال، این اشعار حافظ را در نظر بگیرید:

تاب بنفشه می‌دهد طره‌ی مشک‌سای تو پرده‌ی غنچه می‌درد خنده‌ی دل‌گشای تو
من که ملول گشتمی از نفس فرشتگان قال و مقال عالمی می‌کشم از برای تو^۱

جهان‌بینی و فرهنگ حافظ چون آبی نهان در تن یکایک گل‌های اشعار عطرآگین این غزل خزیده است. وقتی می‌گوید «من» و «تو»، یعنی به بیرون از خود قائل است. یعنی معتقد به «کثرت» است، نه «وحدت مطلق». وقتی از «ملول شدن» سخن می‌گوید، اعتقاد خود به «تحول» را آشکار می‌کند. یعنی در نظر او و در جهان او، «صیوروت» و «حرکت» و قوه و فعل وجود دارد. وقتی از فرشتگان و نفس‌های لطیف آنان سخن می‌گوید، اوج ایده‌آل خود از لطافت را بیان می‌کند و وقتی در مقام فداکاری برای محبوب، قال و مقال علم را بر آن نفس‌های لطیف ترجیح می‌دهد، پرده از ایدئولوژی خود برمی‌دارد و ارزش‌های خود را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که برای او چه چیز مقدم بر چه چیز دیگر است.

از مولانا دیگر نمی‌گوییم که سخنش غذای ملائک بود و فرشتگان گرسنه از او می‌خواستند که خاموش نماند:

سخنم خور فرشته است، من اگر سخن نگویم ملک گرسنه گوید که بگو! خمش چرایی؟^۲

وقتی دانش‌مندی می‌گوید نور هنگام ورود از محیطی به محیط دیگر می‌شکند، سخن خود را در بستری از مفاهیم فلسفی حرکت، کثرت، تحول، ثبات ماهیت، و... نشانده است. وگرنه اظهار آن میسر نیست. در واقع منظور این دانش‌مند این است که نور شکسته همان نور است که در محیط پیشین شکسته بود (ثبات ماهیت). عروض انکسار هم خود علامت وقوع تحول است. به‌علاوه قائل شدن به دو گونه محیط، اعتقاد به کثرت است. همچنین رفتن از محیطی به محیط دیگر، عین وقوع حرکت است. و چه بسیار معانی اصولی و زیرین دیگر که با تأمل بیشتر می‌توان از مفروض بودن آن‌ها پرده‌برداری کرد.

وقتی در اقتصاد می‌گویند اگر عرضه بالا رود نرخ پایین می‌افتد، با همین سخن، امواجی از اندیشه‌های پیشین فرهنگی و فلسفی را بر رخسار ذهن می‌زنند: کم و زیاد شدن، اتصال و انفصال، ارتباط، تحول، و....

^۱ دیوان حافظ، مصحح محمد قزوینی، ص ۲۸۴ (غزل ۴۱۱، ابیات ۱ و ۳)

^۲ دیوان شمس، مصحح فروزانفر (امیرکبیر، تهران)، غزل ۲۸۳۸

همچنین وقتی روان‌شناس یا فیزیولوژیستی از خطاهای حواس بحث می‌کند و فی‌المثل توضیح می‌دهد که چرا دو پاره خط مساوی که بر سر آن‌ها گوشه‌های رو به خط و پشت به خط وجود داشته باشند (→) نامساوی به نظر می‌رسند، با به کار بردن واژه‌های خطا و صحیح، پرده از اندیشه‌های متافیزیکی خود برمی‌دارد.

بی‌جهت نبوده است که کسانی قائل شده‌اند که فلسفه چیزی نیست جز پرده‌برداری از نهانی‌های زبان و زبان و بازیگری‌های آن را مسؤول تولد فلسفه دانسته‌اند.

به هر روی، زبان از بهترین تجلیل‌گاه‌های جهان‌بینی و فرهنگ است و علم هم در همین نمایشگاه عرضه و فروخته می‌شود و به همین روی هر سخن علمی - انسانی و طبیعی - بار فرهنگی ویژه‌ای را بر شانه‌های خود حمل می‌کند و هر نظریه‌ی علمی از فلسفه‌ی خاصی تغذیه می‌کند و زنده به روح فرهنگی معینی است و مشابهت آرای علمی و فهم یکنواخت همگان از آن، نشان‌گر مشابهت عمقی متافیزیکی است که در عمق اذهان همه‌ی آدمی‌زادگان وجود دارد.

فرض کنید اسبانی از برابر ما می‌گذرند و سپس پشت دیواری از چشم پنهان می‌شوند و دقایقی بعد دوباره ظاهر می‌شوند. عباراتی که در توصیف این حادثه ذکر شد، به‌خوبی نمایان‌گر این مطلب است که ما معتقدیم آن اسب‌ها در پشت دیوار هم وجود دارند؛ اگرچه به چشم نمی‌آیند. و به همین خاطر می‌گوییم آن اسب‌ها پنهان شدند و همان‌ها دوباره ظاهر شدند. اما اگر ما به‌راستی پوزیتیویست باشیم، حق نداریم این‌گونه سخن بگوییم. باید بگوییم اسبانی نهان شدند و اسبان دیگری مشابه آن‌ها ظاهر شدند. فرض وجود اسب هنگامی که اثری از آن محسوس نیست، با مبانی پوزیتیویسم سازگاری ندارد. این است که سخن گفتن ما نشان می‌دهد ما پوزیتیویست - یا پیرو هر مکتب فلسفی دیگر - هستیم یا نیستیم.

اصل بقای عناصر را به یاد بیاورید. این اصل می‌گوید عناصر شیمیایی که در مرکبات وارد می‌شوند، محفوظند و پس از تجزیه، دوباره همان‌ها که در ترکیب وارد شده‌اند، به دست می‌آیند. ویلهلم استوالد (Wilhelm Ostwald) شیمی‌فیزیک‌دان مشهور آلمانی اوایل قرن بیستم، از یک موضع پوزیتیویستی صریحاً می‌گفت این تعبیر صحیح نیست و محفوظ بودن عناصر در ضمن ترکیب، دلیل ندارد. باید گفت که بر اثر تجزیه، مشابه آن‌ها را به دست می‌آوریم. بلی؛ چه بگوییم خود عناصر دوباره حاصل می‌شوند و چه بگوییم مشابه آن‌ها، هر دو به یک اندازه علمی و تجربه‌پذیرند - چون در علم، راهی برای تفکیک میان خود و مشابه خود نیست - اما زادگاه‌های فلسفی آن‌ها البته متفاوت است و در حقیقت متعلق به دو جهان و دو گونه جهان‌بینی‌اند.

گمان نکنید «آب» و «ستاره» و «نور» و... نزد همگان معانی یکسان دارند. یک حکیم الهی وقتی می‌گوید «آب»، غرضش طبیعت ثابت و مشخصی است که اعراضی دارد. اما یک پوزیتیویست غرضش از آب، مجموعه‌ی چند احساس است.

از این روست که می‌گوییم همه‌ی سخنان ما در لفافه‌ای از تفاسیر و معانی فلسفی و جهان‌شناختی درپیچیده‌اند. این معنای اول.

معنای دوم از سه معنی صحیح که برای علم فلسفی می‌توان برشمرد، این است که نه تنها علم تولدیافته و موجود، ضمن شبکه‌ای از تفاسیر فلسفی و از ورای عینکی از آرای جهان‌شناختی قابل فهم است، خود تولد علم هم، منوط به یک رشته باورهای فلسفی ناب است. اعتقاد به منطق، اعتقاد به قابل شناخت بودن جهان، اعتقاد و اتکا به تجربه در خبر دادن از جهان خارج، اعتقاد به قانون‌مندی جهان، همه از باورهایی هستند که حرکات کاروان عقل را برای بازرگان معرفت میسر و معقول می‌سازند و چون بارانی بر سرزمین ذهن می‌بارند تا جوانه زدن بذر علم را امکان‌پذیر کنند. و تازه همین علم، پس از روییدن، معنی‌دار بودن خود را وام‌دار فلسفه و جهان‌بینی است.

می‌رسیم به معنای سوم. تاکنون وقتی از فلسفه و جهان‌بینی نام می‌بردیم، غرضمان اندیشه‌های ناب متافیزیکی بود که به اصطلاح فیلسوفان خودمان، از عوارض ذاتی مطلق وجودند. در این جا منظورمان از فلسفه، آن گونه قضایا نیست. بلکه به اندیشه‌هایی نظر داریم که گرچه علمی نیستند، متافیزیکی هم نیستند. بلکه در میان این دو معرفت قرار دارند. من به این منطقه، منطقه‌ی سوم معرفت و یا منطقه‌ی خادم لقب داده‌ام. دانشی که در این منطقه جای می‌گیرد، خادم علم تجربی است. یعنی به دانش‌مند تجربی کمک می‌کند و ابزارهای فکری لازم را در اختیار او می‌نهد و میدان کاوش را برایش روشن می‌کند و برای رشد دانش تجربی او برنامه‌ریزی و راهنمایی می‌کند. ای منطقه، خاک حاصل‌خیز علم است و حلقه‌ی واسطه‌ای است که متافیزیک و علم را به هم گره می‌زند. یک دست را به علم داده است و دست دیگر را به متافیزیک. و از این رو مایه‌ی پیوند عمیق آن دو معرفت ارج‌مند است. منطقه‌ی سوم، از یک طرف گزینشی‌ست (و بنابراین شبیه علم و مغایر متافیزیک) و از طرفی تجربه‌ناپذیر (و بنابراین شبیه متافیزیک و مغایر با علم).

قانون علیت و یا قانون ترجیح بلامرّح را در نظر بگیرید. این، یک قانون متافیزیکی خالص است. می‌گوید امکان ندارد حادثه‌ای بی‌علت واقع شود یا موجودی خودبه‌خود و بی‌مرّح، از مرحله‌ی امکان به درآید و جامه‌ی وجود و جوب بپوشد.

حالا در نظر بگیرید این مسأله را که سدیم با کلر ترکیب می‌شود، ولی با آرگون نمی‌شود. متافیزیک می‌گوید قطعاً دلیلی دارد که آن دو با هم می‌آمیزند و این دو نمی‌آمیزند و از این بیش‌تر نمی‌گوید. قانون

میل ترکیبی در شیمی می‌گفت فقط آن دو جسمی با هم ترکیب می‌شوند که میل ترکیبی داشته باشند. این قانون یشمی، تفاوتش با آن قانون متافیزیکی نخست، در این است که گزینشی‌ست. یعنی از عوارض ذاتی هستی سخن نمی‌گوید. فقط به مسأله‌ی ترکیب مواد شیمیایی کار دارد. در عین حال، تجربه‌ناپذیر است و توانایی پیش‌بینی ندارد. یعنی نمی‌تواند بگوید کدام دو جسم ترکیب خواهند شد. بلکه به انتظار می‌نشیند. اگر آمیختند، می‌گوید معلوم می‌شود میل ترکیبی داشته‌اند و اگر نه، نه. مع‌الوصف، رسیدن به علم تجربی نیازمند وساطت این قانون غیر علمی است. زیرا که برای آن قانون متافیزیکی نخست که خواهان علنی و دلیلی برای ترکیب است، فرق نمی‌کند که آن دلیل، فرمان فرشته‌ای باشد یا وزش نسیمی، یا تأثیر ستاره‌ای. همین‌قدر کافی‌ست که علتی در کار باشد. اما قانون میل ترکیبی، از میان همه‌ی عوامل نامزد برای علیت، فقط انگشت بر میل طبیعی نهاد که در دل خود مواد شیمیایی‌ست - یا هر عامل مادی دیگر. از این پس دانش‌مندان می‌دانستند که برای یافتن عامل مسؤول ترکیب‌پذیری، در کجا باید بگردند و رمز و علامت و اندازه و شرایط ظهور چه چیز را آشکار سازند.

برتوله گفت که اگر واکنشی به تولید گاز یا رسوب منجر شود، شدنی‌ست؛ وگرنه، نه. و بعدی‌ها عوامل دیگری را دخیل دانستند تا مسأله در قرن بیستم حل کامل یافت. یعنی برتوله، گولدبرگ، واگ، تومسون، برتولو، گیب، و دیگران، معلوم داشتند که میل ترکیبی خود مقید به چه قیودی و ملتزم به چه ضوابطی‌ست و کدام کمّیات، ظرف ظهور آنند.

به طور کلی، آن‌چه گذشتگان طبایع می‌نامیدند و علم طبیعی هم از آن‌ها گفت‌وگو می‌کرد، نقش این حلقه‌ی واسطه را بازی می‌کرد. طبیعیات فلسفه، علم تجربی امروز نیست. اما الهیات بالمعنی اعم هم نیست. بلکه بین این دو ایستاده است. بحث از قوه‌ی غاذیه، هاضمه، ماسکه، و غیره در انسان، بحثی علمی نیست. اما برای علم تجربی راه‌گشاست و برنامه‌ی تحقیقاتی برای آن می‌ریزد.

در طبیعیات، بحث از میل (impetus, inclination) که محرک به متحرک می‌دهد نیز بحثی علمی - تجربی نیست. اما قرون وسطی آن را به دوش گرفت و در نهایت به دست نوابغی چون گالیله و نیوتن سپرد تا کاملاً تجربه‌پذیرش کنند.

نظریه‌ی داروین (انتخاب طبیعی و بقای اصلح) نیز نظریه‌ای علمی - تجربی به معنای دقیق کلمه نیست. اما راه‌گشاست. به این معنا که اولاً در طبقه‌بندی و خویشاوند کردن حوادث - که یکی از نقش‌های اساسی علم است - موفق است، ثانیاً به دانش‌مندان می‌آموزد تا هنگام مطالعه در حوادث زیستی، به دنبال چه امور و عواملی بگردند و چگونه از ربط قانونی عوامل مختلف جست‌وجو کنند.

بد نیست اشاره کنیم که نظریه‌ی تضاد (اشتمال همه‌ی چیزها بر وجوه و یا عناصر متضاد، و یا سبب‌سازی تضاد برای وقوع همه‌ی حوادث) نیز از این‌گونه نظریات غیر علمی متافیزیکی‌ست. اما دریغاً که کارساز و راه‌گشا نیست.

این‌گونه نظریات غیر علمی، وقتی توسط دانش‌مندان برگرفته می‌شوند که راه‌گشا و مثمر و روشن‌گر باشند و نسبت به گیاه دانش، چون مزرعه باشند و به کمک آن‌ها بتوان به قانون‌هایی علمی رهنمون شد. اما نظریه‌ی تضاد چون کویری بوده که بذر هیچ قانونی در آن نروید و نهال هیچ فکری در آن پا نگرفته و حقاً چون آتشی بوده که در خرمن ذهن افتاده و تنها برای توجیه ستمکاری و قهر و سرکوب‌گری سودمند بوده و استالین‌ها را یاری کرده تا بی‌پناهان را حذف و محو کنند.

به هر روی، نقش سرزمین پربرکت و علم‌ساز منطقه‌ی سوم معرفت، از موارد چشم‌گیر تأثیر فلسفه و فرهنگ بر علم است و بر حسب نوع نظریات این منطقه، علم به گونه‌ی خاصی بنا می‌شود.

حالا معلوم می‌شود که چگونه انسان‌شناسی فلسفی هر مکتب و هر فرهنگ، بر انسان‌شناسی تجربی آن فرهنگ اثر می‌گذارد. این که می‌گفتم تعریف ما از انسان، تعیین‌کننده‌ی چگونگی علم تجربی ما نسبت به انسان است، اینک معنایش آشکارتر می‌شود. از انسان تعاریف مختلف رسیده است.

حیوان مستثمر، حیوان ناطق، حیوان سمبول‌ساز، حیوان ابزارساز، حیوان اخلاقی، حیوان اعتبارساز، حیوان اجتماعی، حیوان منافق و متظاهر و... الخ. هر کدام از این تعاریف، نظریاتی‌ست متعلق به منطقه‌ی خادم معرفت و هر کدام مزرعه‌ای‌ست برای روییدن گیاهی خاص. اگر اصلی‌ترین خصیصه‌ی انسان و مقوم ماهیت او را اجتماعی بودن او بدانیم، آن‌گاه سراپای علم تجربی ما آکنده خواهد بود از روابط اجتماعی انسان‌ها و بررسی نقش او در مجموعه‌های انسانی و اصالت دادن به جامعه و نادیده‌انگاشتن فردیت و دلیل همه‌ی رفتارها و واکنش‌های انسانی (خصلت‌ها، بیماری‌ها، مذهب، اخلاق...) را در عوامل اجتماعی جستن. اگر انسان را حیوان ابزارساز بدانیم، بدیهی‌ست به همه‌ی کارها و فرآورده‌های بشری چون ابزار نظر خواهیم کرد و از چگونگی روابط این ابزارها جست‌وجو خواهیم نمود و فی‌المثل بحث تکامل ابزارها را پیش خواهیم کشید و مثلاً با بینش ابزاری نگاه خواهیم کرد که ادیان پس از یکدیگر آمده‌اند نسبت به کدام هدف فشری، ابزار مؤثرتر و برنده‌تری محسوب می‌شوند و علم انسانی ما یکسره از این‌گونه روابط مالمال خواهد شد. هر کدام از این نظریات غیر علمی، ما را به دنبال جست‌وجو از قوانین علمی خاصی می‌فرستد. جان کلام ما این است. نمی‌گوییم آن تعاریف خودشان با تجربه نقض می‌شوند یا با تجربه تأیید می‌شوند. می‌گوییم آن‌ها به ما فرمان می‌دهند در کجاها بگردید و چه چیزها را ببینید و از چه روابطی سراغ بگیرید.

کسی که می‌گوید عامل هر حادثه‌ای تضاد است، همیشه می‌گردد تا برای تبیین دلیل وقوع یک حادثه، اختلاف میان دو کس یا دو ملت و یا ناسازگاری میان دو عامل را پیدا کند. آن که انسان را حیوان اقتصادی می‌داند، همواره می‌گردد تا عوامل اقتصادی دخیل در وقوع حوادث را پیدا کند. او عوامل دیگر را نمی‌بیند. آن که می‌گوید جهان جز انرژی نیست، همه‌جا از روابط انرژی‌ها جست‌وجو می‌کند، نه از روابط سیاله‌ها، و آن که می‌گوید انسان حیوان جنسی است، برای دلیل هر حادثه و هر رفتار انسانی به دنبال نوعی مسأله‌ی جنسی می‌گردد و آن که معتقد است در طبیعت جهش هست و تدریج نیست، در بررسی‌های طبیعت، حوصله برای تعقیب کردن سیر تدریجی حوادث را نشان نمی‌دهد و بسیاری عوامل کوچک که ممکن است دیگران بیابند، از چشم او دور می‌ماند.

تا این‌جا، علم‌انگیزی این نظریات را گفتیم. اما و هزار اما، این بدان معنا نیست که این نظریات غیر علمی متعلق به منطقه‌ی سوم، همواره حاصل خیز باشند و یا هرچه که ما را به دنبالش می‌فرستند یافت‌شدنی و موجود باشد. آن چه گفتیم، فقط این را آشکار می‌کند که فرهنگ و فلسفه از چه مجرای بر علم اثر می‌گذارند و چگونه است که دانش‌مندان در علوم انسانی از روابط متفاوت و عوامل مختلف در رفتارهای انسانی جست‌وجو می‌کنند و آن فرمان فرهنگ چگونه به دانش‌مند منتقل می‌شود و نسبت فرهنگی چرا ایجاد می‌شود. این فرمان‌ها، فقط جست‌وجو را ایجاب می‌کنند. محصول این جست‌وجوها را باید توسط تجربه دآوری کرد. نباید پنداشت که تعریف «حیوان اقتصادی» اگر ما را به دنبال جست‌وجو از روابطی فرستاد، آن روابط قطعاً کشف می‌شوند و مثلاً رابطه‌ی اقتصاد با ظهور انبیاء حتماً یافته خواهد شد. تعریف «حیوان اقتصادی» انتظار خاصی را در مؤمنان به آن برمی‌انگیزد که ای بسا برنیامدنی باشد و به هر روی، هر کس با هر نظریه‌ای که به کار آغاز کرد، پس از گردآوری محصولات، باید آن‌ها را به تجربه عرضه کند و این‌جاست که سیه‌روی شود هر که در او غش باشد.

از باب تمثیل محض، این نظریات غیر علمی منطقه‌ی سوم، به منزله‌ی حواس مختلفند - چشم، گوش، زبان، و غیره - و هر کدام اطلاعاتی از نوع خاص برای ما گردآوری می‌کنند. اما اولاً بعضی چشم‌ها کور است و هیچ نمی‌بینند و ثانیاً فرآورده‌های حواس نهایتاً باید در دادگاه عقل حاضر شوند و سره‌ی آن‌ها از ناسره بازشناخته شود. و مهم‌تر این که هیچ‌کدام جای یکدیگر را نمی‌گیرند. به قول مولانا:

صد هزاران گوش‌ها گر صف زنند جمله محتاجان چشم روشنند^۱

به‌علاوه هر کدام، در صورت بی‌نقص بودن، جزئی از حقیقتند. نباید گوش را به خاطر حرمت نهادن به چشم برید. باید هر کدام را در جای خود نهاد و به کار خاص خود فرستاد. نباید ساده‌لوحانه گفت چون دید ما با دید دیگران فرق دارد، پس علوم دیگران را باید به کناری نهاد. دید و بینش، که در حقیقت

^۱ ۴۵ بیت ۲۰۱۹

همان نظریات متافیزیکی و خادمند، در حکم چشم و گوشند. و البته اهمیت فلسفی دارند. اما برای عالم، مهم آن فرآورده‌هاست که آن‌ها را باید با میزان عقل سنجید و ارزش نهاد. در برابر فرآورده‌های علمی، نمی‌توان یک دید فلسفی را مطرح کرد تا آن‌ها را نقض و ابطال کند. این باطل است. علم را فقط علم بر زمین می‌زند. کاری که باید کرد، این است: دید و بینش متافیزیکی و خادم متعلق به خود را باید مطرح کرد و به دنبال آن، بخشی از علم را که محصول آن است رویانید. چنین است که بوستان دانش، پربارتر و عطرآگین‌تر می‌شود و بشریت از میوه‌های سودبخش بیش‌تری نصیب می‌برد.

۱۱

در نسبت فرهنگی بودیم. دیدیم که جهان‌بینی، که رکن عظیمی از فرهنگ است، چه تأثیر عظیمی بر شکل گرفتن علم می‌گذارد. به‌ویژه دیدیم که آرایه‌ای که متعلق به منطقه‌ی سوم معرفتند، یعنی اندیشه‌های غیر علمی و غیر متافیزیکی، چه نقش پر دامنه‌ای در تولید دانش تجربی دارند و چگونه به دانش‌مندان می‌آموزند تا از کدام روابط جست‌وجو کنند و به دنبال نقش چه عواملی بگردند و اندام طبیعت را در کدام جامعه بی‌پوشانند و از کدام امور به تسامح و تغافل درگذرند و چشم بر آن‌ها ننگشایند. اینک همین نکته را به شرح بیش‌تر بازمی‌گوییم.

تصریح و تنبیه به این نکته لازم است که درست است که علم، به طور کلی، در پی کشف حقیقت است، اما کشف حقیقت تنها هدف آن نیست. گذشتگان، با پی افکندن فلسفه، دو هدف بزرگ را دنبال می‌کردند: اول، کشف حقیقت و دوم، نظام بخشیدن به ذهن و سامان دادن به معلومات و زدودن حیرت و رفع پریشانی خاطر و افکندن طرحی سامان‌بخش بر جهان و نشانیدن هر موجود و هر حادثه در جای خویش و جهانی عقلانی شدن مشابه خارجی (صیورۀ الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی).

علم تجربی امروز، علاوه بر دو هدف ارج‌مند نام‌برده، مطلوب‌های دیگر هم دارد. علم تجربی می‌خواهد حقیقت، نظام‌یافتگی، زیبایی و سادگی، قدرت پیش‌بینی و چیرگی بر طبیعت، و چهره‌ی بی‌عاطفه‌ی ریاضی، همه را با هم داشته باشد و این مطلوبی نادر و عزیز و دشواریاب است و به همین سبب هر کدام از این عوامل تنگنای خاصی را بر واقعیت تحمیل می‌کنند و شرط پذیرش اندیشه‌ها را دشوارتر می‌سازند. و از این رو آن‌چه علم نام می‌گیرد، ناچار مَهر تصویب همه‌ی آن داوران و ناظران را بر چهره‌ی خود باید داشته باشد.

این یک اندیشه‌ی غیر علمی است که «قانون‌های علمی ساده‌اند». اما همین اندیشه‌ی غیر علمی، از علم‌سازترین اندیشه‌ها بوده و کم‌تر چیزی بر رشد دانش و چهره‌ی امروزین آن، تأثیری مانند آن داشته است.

در بحث «پیچیدگی و کثرت پارامترها»، ذهن ساده‌گزين گالیله را تصوير کردیم و بازنمودیم که توفيق علمی او تا کجا مرهون این فرض غير علمی پیشین بوده است. وقتی بیان یک قانون، شکل ریاضی بسیار پیچیده و پرعاملی را به خود می‌گیرد، ذهن از پذیرفتن آن ابا می‌کند و می‌اندیشد که لاجرم گرهی و خطایی در کار است و باید قانونی ساده‌تر به جای آن یافته و نشانده شود. کار نجوم بطليموسی در عصر کپرنیک به جایی رسیده بود که کسی از انسان‌های آن روزگار گفته بود: «چرا گردش ماه و مریخ به دور زمین باید چنین پیچیده و تو بر تو باشد و چرا این‌همه دواير خارج از مرکز (eccentric) و فلک‌های تدوير (epicycle) باید بر گرده‌ی یکدیگر سوار شوند تا چرخش ساده‌ای را سبب گردند. اگر خداوند در ابتدای آفرینش با من مشورت می‌کرد، راه آسان‌تری را به او می‌نمودم!»

یکی از دلایل کپرنیک در برابر مخالفانش همین بود که تئوری من ساده‌تر است و به‌راستی آن چه نظریه‌ی او را قوت بخشید و در برابر هجوم مهاجمان، تا کشف پارالاکس ستارگان حفظ کرد، همین زیبایی و سادگی آن بود.

اندکی تأمل کنید. اگر در فرمول جاذبه‌ی نیوتن، به جای توان ۲، عدد $1/999$ باشد چه فرقی می‌کند؟ به‌راستی از نظر توافق با تجربه و در حدود خطای تجربه، هیچ تفاوتی بین d^2 و $d^{1.999}$ در فرمول $F=K\frac{m_1m_2}{d^2}$ هست؟ اما ذهن ساده‌گزين و علم ساده‌پسند، ۲ را بر $1/999$ ترجیح می‌نهد. البته اصل تعریف سادگی مقرون به اشکالات بسیار است و گوهر آن، چنان که کاملاً در تعریف بگنجد، هنوز به چنگ نیامده است. (پوپر سادگی و ابطال‌پذیری و قلت پارامترها را علی‌الاصول از یک قماش می‌داند و معتقد است هرچه فرضیه‌ای ابطال‌پذیرتر باشد، ساده‌تر است و چون قلت پارامترها، به ابطال‌پذیر شدن کمک می‌کند، به ساده‌تر شدن هم کمک می‌کند.^۱)

تفکر علمی نوین، سادگی و زیبایی قانون را از علائم صدق و حقانیت می‌شمارد و به همین روز هنگام پرده‌برداری از واقعیت، چشمی هم بر آن دارد. هاکسلی همین زیباپسندی علم را بیان می‌کرد وقتی می‌گفت: هیچ چیز ناگوارتر از این نیست که یک واقعه‌ی (fact) زشت، یک تئوری زیبا را از دست دانش‌مند بگیرد.

مورخان نوشته‌اند که یکی از دلایل رنسانس علمی و تولد علوم تجربی نوین و بالیدن و قوت گرفتن آن، غلبه‌ی بینش افلاطونی بر نگرش ارسطویی بود. ارسطوییان با ریاضیات بر سر مهر نبودند و جهان در چشم آنان جامه‌ای از کیفیات پوشیده بود. همه‌ی حوادث و رفتارهای ماده، یا با کیفیات محسوس و یا به کمک طبایع نهان تفسیر می‌شدند. از ثقل و خفت سخن می‌گفتند، اما از کمیتی به نام وزن، نامی در

^۱ نگاه کنید به: *The Logic of Scientific Discovery*, K.R.Popper, ch.VI & VII

میان نبود. اندازه‌گیری از دفتر دانش و روش ارسطویان غایب بود و طبقه‌بندی بر مبنای کیفیات محسوس و یا طبایع و مبادی و غایات، به جای آن حاکم و ناظر بود. افلاطونیان و فیثاغورثیان، به‌عکس، در تن ذهنشان روح هندسی دمیده شده بود. همه‌جا به دنبال امور شمردنی و اندازه‌گرفتنی می‌گشتند. گاليله می‌گفت خداوند کتاب طبیعت را با زبان ریاضی نوشته است. کپلر می‌گفت چشم برای دیدن رنگ‌هاست و عقل برای درک روابط ریاضی. خود افلاطون برا این عقیده بود که خداوند دائماً مشغول هندسه‌سازی است!! (هندسه، معرّب واژه‌ی اندازه است.)

همین ریاضی‌گرایی بود که به رشد نظریه‌ی تفسیر مکانیکی طبیعت کمک کرد. گاليله و هم‌فکران وی، و دکارت و اتباعش، معتقد بودند که آن‌چه واقعیت دارد، همان صفات و خواصی است که علم مکانیک از آن گفت‌وگو می‌کند و سایر صفات اشیاء، تابع ذهن و دریافت آدمیانند و بهره از حقیقت ندارند. حرکت، شتاب، بُعد، جرم، و... که همه بیان ریاضی داشتند و مکانیکی بودند، صفات خارجی و عینی اشیاء بودند. اما زیبایی، شیرینی، سردی و گرمی و... صفات ثانویه نام داشتند و ذهنی و سوبجکتیو (subjective) پنداشته می‌شدند.

بی‌دلیل نبود که کتاب مهم و دوران‌ساز نیوتن، این عنوان پرمعنی را بر دوش خود حمل می‌کرد:
اصول ریاضی فلسفه‌ی طبیعی (Mathematical Principles of Natural Philosophy)

طبیعت چون ماشینی شده بود که همه‌ی موجودات، مهره‌ها و پیچ‌های آن بودند و این پیچ‌ها و مهره‌ها هم جز جرم و بُعد و حرکت و... اوصاف دیگری نداشتند و دانش‌مندان منتظر بودند تا به کمک دستگاه ریاضی‌توانایی، معمای این ماشین حل شود. می‌گفتند جهان یک مسأله‌ی مکانیک ساده است. دکارت می‌گفت به من ماده و حرکت بدهید، جهان را می‌سازم و به دنبال آن رأی - که رأیی غیر علمی بود - کاروان کاوش‌های علمی به راه افتاد. این نظریه‌ی مکانیکی، که پیروزی‌های عاجل و چشم‌گیری هم داشت، چه کار که با علم نکرد و چه راه‌ها که در برابر آن ننهاد.

به هر چیز که می‌نگریستند، جرمی در حال حرکت (matter in motion) بود. زیست‌شناسی، شیمی، نجوم، فیزیولوژی، مغناطیس، الکتریسیته، هیچ‌کدام از تأثیر این اندیشه مصون نماندند و هر جا حادثه‌ای رخ می‌داد، چراغ به دست، به دنبال جرم جنبانی می‌گشتند تا مسؤولیتش را از او بخواهند. شیمی مکانیکی رایج شد و وزن اشیاء در امر ترکیب و تجزیه نقشی به عهده گرفت.

نیوتن، خود، قانون جاذبه را برای تبیین ترکیب اجسام به کمک طلبید.

وی امیدش این بود که همه‌ی جهان و انسان را با شیوه‌های مکانیکی و بر مبنای اتم و جاذبه و دفع و جذب، و سکون و حرکت تفسیر کند. در مقدمه‌ی کتاب بزرگش، *اصول ریاضی فلسفه‌ی طبیعی*، پس از

آن که روش ریاضی و آنالیز و سنتز خود را درباره‌ی تفسیر حرکات اجرام سماوی شرح می‌دهد، این آرزو را ابراز می‌دارد که: «سایر پدیده‌های طبیعت را نیز به همین طریق بتوانیم از اصول اولیه‌ی مکانیکی استنباط کنیم. چون دلایل عدیده باعث شده است که من چنین بیان‌دیشم که همه‌ی پدیده‌ها معلول نیروهای خاصی هستند که ذرات اجسام به توسط آن‌ها و به عللی که تاکنون مکشوف نیست، یا به طرف هم می‌آیند و اشکال منظم می‌سازند، یا دفع می‌شوند و از هم دور می‌گردند.»

لمری^۱، شیمیست فرانسوی، اسیدها را اشیای نوک‌داری می‌دانست که هر چه این نوک‌ها تیزتر بودند، اسید هم سوزنده‌تر و قوی‌تر بود. قلیایی‌ها کارشان کند کردن تیزی این نوک‌ها بود. ترکیب اجسام عبارت بود از در هم رفتن اشیای نوک‌دار و اشیای سوراخ‌دار. نیوتن، دفع و جذب را عامل تجزیه و ترکیب می‌انگاشت و بویل (R.Boyle)، شیمیست متدین عصر رنسانس، نیز اعتقادی مکانیستی در شیمی داشت.

البته آن اصل غیر علمی که همه‌ی جهان را یک ماشین می‌پندارد و خواص اشیاء را همواره بر پایه‌ی شکل و حرکت و ابعاد ذرات تعیین می‌کند، راهی ندارد که گمانی غیر از این بزند و عواملی جز این‌ها را جست‌وجو کند. در فیزیولوژی نیز انسان را یک ماشین هیدرولیک ساده تصویر می‌کردند با اهرم‌ها و روغن‌ها و فیلترها و مایعات و تلمبه و حرارت و....

شما به درستی و نادرستی فلسفه‌ی مکانیستی نیاندیشید. به این بیان‌دیشید که حکومت این اندیشه، چگونه بر علم اثر می‌نهد و آن را به دنبال جست‌وجو از چه چیزها می‌فرستد و چه مسائلی را مسکوت و مغفول می‌گذارد. و از این مهم‌تر، چگونه موارد صدقی برای خود می‌یابد. در عین حال، توجه کنید که این علم‌آفرینی، هیچ‌گاه مطلق‌العنان و ناآزمودنی نیست. دستاوردهای این اندیشه‌ها که برای علم به منزله‌ی مزرعه‌اند، پس از تولد و رشد، با محک تجربه آزموده می‌شود و این‌جا توانایی یا ناتوانی آن آراء مکشوف می‌گردد.

نظریه‌ی غیر علمی، غیر متافیزیکی دیگری که با نظریه‌ی مکانیستی آمیخته بود، این بود که: «دو شیء نمی‌توانند از راه دور بر یکدیگر اثر بگذارند. تأثیر و تاثر مشروط به تماس مستقیم است.» این اصل، چه در دسرها که برای نیوتن فراهم نیاورد. گفتند مگر نیروی جاذبه‌ی تو موجودی غیبی ست که از فرسنگ‌ها دور، از خورشید به زمین می‌رسد و هیچ حامل مادی ندارد؟

نیوتن در برابر این امر، به‌راستی بی‌دفاع مانده بود و دست‌وپایی می‌زد و اگر توانایی ریاضی نظریه‌ی او نبود، و اگر آن را به اندیشه‌های توحیدی و مذهبی و خداپاورانه پیوند زده بود، صد بار آن را مدفون کرده بودند. دکارت، بر اساس آن نظریه‌ی مکانیستی، که صددرصد مقبول و مطلوب او بود، جهان را اقیانوسی

^۱ Lamery، برای اطلاع بیشتر از اقوال لمری، نگاه کنید به:

می‌پنداشت پر از ذرات، که در گردش و چرخش حیرت‌آوری بودند و در نقاطی از این اقیانوس، گرداب‌هایی حادث شده بود و خورشید و ماه و سیارات و زمین، هر یک در گردابی افتاده بودند و چنین بود که حرکت یکی، توسط ذرات واسطه به دیگری منتقل می‌شد و همه حرکت می‌کردند و می‌چرخیدند.

به گمان دکارت و گیلبرت (Gilbert) - نویسنده‌ی نخستین کتاب درباره‌ی مغناطیس - از تن مغناطیس هم ذراتی و سیاله‌ای بیرون می‌آمد و به تن فلز می‌رفت و آن را به طرف مغناطیس می‌کشید. رفته‌رفته سیاله‌های بی‌وزن در علم پا نهادند. اتر، نور، حرارت، الکتریسیته، مغناطیس، همه سیاله بودند و همه‌ی دانش‌مندان از آن‌ها گفت‌وگو می‌کردند، اما هیچ‌کدام وزنی نداشتند و همه حامل آثار حرارتی و برقی و مغناطیستی و... بودند. این‌ها همه برای آن بود تا آن اصل که تأثیر از راه دور را منع می‌کرد، بر جای بماند.

ولتر، نویسنده‌ی نقاد و هوش‌مند و بصیر و طنزگوی فرانسوی در قرن هیجدهم، سفری از فرانسه به انگلستان کرد. هنوز مکتب دکارت در فرانسه زنده بود و مکتب نیوتن از انگلستان پا به بیرون نگذاشته بود. وی، ضمن مکتوباتی، که بعدها به نام *نامه‌های فلسفی اشتهار* و انتشار یافت، با گزندگی تمام نوشت: «یک فرانسوی وقتی پایش را به لندن می‌گذارد، می‌بیند همه‌چیز فرق کرده است؛ چه در فلسفه و چه در سایر امور. وی جهان را وقتی ترک می‌کرد، پُر بود. این‌جا می‌بیند که جهان خالی است. در پاریس می‌دید که جهان پر از گرداب‌ها و چرخش‌های مواد لطیف است. این‌جا در لندن می‌بیند که خبری از آن‌ها نیست. نزد فرانسویان، دریاها بر اثر فشار ماه به تلاطم می‌افتند، اما نزد انگلیسیان، دریاها هستند که به طرف ماه کشیده می‌شوند^۱...» بلی؛ ده‌ها سال طول کشید تا جهان به طور کامل از این سیاله‌ها پاک شد و آخرین جارو نظریه‌ی نسبت اینشتین بود که گردِ اتر را از چهره‌ی طبیعت برگرفت و سیاله‌ها را به سیاهچال ریخت.

داد جارویی به دستم آن نگار گفت کز دریا برانگیزان غبار^۲

به نظر کالینگ‌وود نزدیک می‌شویم که معتقد بود بر بشریت سه دوره گذشته است که در هر دوره انسان تلقی و استنباط ویژه‌ای از طبیعت داشته است و هر یک از این استنباط‌ها علم ویژه‌ی خود را باعث شده است. وی در کتاب *تلقی طبیعت*^۳، این سه دوره و این سه نظریه و رابطه‌ی آن‌ها با علم تجربی هر عصر را به شرح باز نموده است. دوره‌ی اوّل در نظر او، دوره‌ای است که جهان در نظر آدمیان، همچون یک انسان است. مهر و قهر و مردی و زنی و دوستی و دشمنی را همان‌طور که در آدمی‌زادگان

^۱ *Les Letters Philosophiques*, ed. F.A. Taylor (Basil Blackwell, Oxford, 1970, Lettre 14)

^۲ دیوان شمس، غزل ۱۰۹۵

^۳ *Idea of Nature* (OUP, 1965)

می دیدند، به طبیعت هم نسبت می دادند. در این دوره، علم تجربی هم همین رنگ را گرفت. طبایع و خلاف و وفاق آن‌ها، اساس تفسیرهای علمی بودند.

از رنسانس به بعد، دید مایشینی حاکم شد و صرف نظر از جست و جو از خواص مکانیکی یا غیر آن، دانش‌مندان همه جا به دنبال تجزیه و تحلیل اجزای یک ماشین بودند که در اختیار آن‌ها نهاده شده بود. خداوند را نیز چون مغزی بیرون از این ماشین، و چون مهندسی تصور می کردند که وقتی آن را ساخته و دیگر کاری به کار آن ندارد. علل غایی را هم کنار گذاشتند. از تحول و زمان هم سراغ نمی گرفتند. هرچه بود، همین بود که در برابرشان حاضر بود.

عصر نوین، به گمان کالینگ‌وود، عصر تفکر تاریخی‌ست. جهان اینک چون رود جاری‌ست. علوم هم در آن غوطه‌ور شده‌اند. هگل، فلسفه را به تاریخ فلسفه مبدل کرد. داروین، تاریخ طبیعت را نگاشت. و دانش‌مندان هم از نقش زمان، در واکنش‌ها و حوادث طبیعت جست‌وجو کردند و تندباد زمان و تحول اینک چنان می‌وزد که علم را هم بی‌قرار کرده است. بی‌جهت نیست که امروزه، خصوصاً در علوم انسانی، بررسی سوابق جوامع، و سوابق نظامات اجتماعی و تحولات تاریخی آن‌ها، از پر حجم‌ترین مباحث علمی شده است. مارکسیسم که اساساً برداشتی تاریخی از اقتصاد و انسان دارد، اگزستانسیالیست‌ها هم همین‌طور. سایر مکاتب هم به نوبه‌ی خود از این نمد کلاهی دوخته‌اند. واقعاً آن دو گونه بینش نوین، دو گونه تحقیق را هم به دنبال خواهد داشت. یکی می‌گوید برای شناخت هر چیز، روابط آن را با امور و اشیای اطرافش به دست آور - حتی نوع این روابط را هم معین می‌کند که کدام‌ها واقعی‌اند و کدام‌ها خیالی. مثلاً روابط مکانیکی بر اساس جرم و حرکت و شکل ذرات واقعی‌اند و بقیه، نسبی و خیالی. دیگری می‌گوید برای شناخت هر چیز، آن را به منزله‌ی حلقه‌ای از حلقات تحولات تاریخی ببین که در میان آینده و گذشته ایستاده است و برای این که بدانی چرا این‌جاست و این‌چنین کرد، پیدا کن که کجا بوده و بعداً به کجا خواهد رفت. این دو نظریه، هر دو غیر علمی و غیر متافیزیکی‌اند. اما حاکم شدن هر کدام، راه ویژه‌ای را برای کاوش‌گران خواهد گشود و هر کاوش‌گری به دنبال جست‌وجو از امر خاصی خواهد رفت و نهایتاً به نتایج متفاوتی - نه متناقض - خواهند رسید و امور مختلفی را گردآوری و شکار خواهند کرد و البته داوری نهایی، در علم تجربی، با تجربه است.

باز هم تاریخ علم را به کمک بطلبیم. دانش‌مندان تا آخر قرن نوزدهم، کمابیش این عقیده در ذهنشان نشسته بود که در جهان طبیعت، آن‌چه رخ می‌دهد معلول واکنش‌های شیمیایی و فیزیکی بین عناصر و مرکبات است که نظایر آن را بارها آزموده و دیده بودند. می‌گفتند فیزیک آینده فربه‌تر از فیزیک کنونی است، اما نه مغایر با آن. یعنی اصول و اساس و ستون‌های ساختمان برجا خواهد ماند. فقط بر طبقات آن افزوده خواهد شد. این هم اندیشه‌ای علمی - تجربی نیست. غیر علمی و غیر متافیزیکی‌ست.

در عین حال، راه‌گشا و بینش‌آفرین است. به کاوش‌گران می‌گوید همه‌جا به دنبال روابط و قوانین فیزیکی و شیمیایی بگردید که لاجرم بین اجسام مرکب و یا عناصر واقع می‌شود.

احتراق و تولید حرارت نیز نزد آنان یا در اثر اصطکاک یا تجزیه‌ی مواد سوختنی مانند نفت، چوب، الکل، زغال‌سنگ، و ترکیب آن‌ها با اکسیژن بود. در این موارد، به هر روی یا مرکبی تجزیه می‌شود یا عنصری در ترکیبی وارد می‌شود و یا سایش و فرسایشی در کار است. حرارت، در چشم آنان، راه دیگری برای زادن و چشم به جهان گشودن نداشت. لرد کلوین (ویلیام تومسون^۱) عالم حرارت‌شناس و ترمودینامیست مشهور انگلیسی، و نیز تیت (Tait)، فیزیک‌دان دیگر انگلیسی، هر دو از مخالفان نظریه‌ی داروین بودند، به این دلیل که مطابق آن نظریه زمین و خورشید می‌باید عمری طولانی و دست‌کم ۳۰۰ میلیون سال داشته باشند، در حالی که بنا بر محاسبات آن دو فیزیک‌دان، و بنا بر این اصل که حرارت‌زایی در خورشید هم بالأخره از قبیل سوختن مواد سوختنی روی زمین است، عمر خورشید بیش از ۵۰ میلیون سال نمی‌توانست باشد^۲. داروین، این انتقاد را بسیار جدی می‌دانست. کما این که بعدها موافقان نظریه‌ی داروینی، بطلان آرای کلوین و تیت را از مؤیدات جدی نظر داروین دانستند.

به هر روی، کشف رادیواکتیویته بر همه‌ی این پندارها خط بطلان کشید و حرارت‌زایی در خورشید را معلوم کرد که واکنش هسته‌ای است، اما واکنشی هسته‌ای است و بین مرکبات و عناصر شیمی واقع نمی‌شود.

عبرت‌آموز این است که ببینیم آن اندیشه‌ی غیر علمی، چگونه علم را مهار کرده بود و داروینیان را نیز بی‌دفاع نهاده بود و چگونه دانش‌مندان را به سیر و کاوش در خطی خاص دعوت می‌کرد و آنان را از دیدن و فکر کردن نسبت به عوامل خاص، باز می‌داشت. یک نگاه به نوشته‌های نخستین رادرفورد (E. Rutherford) و سدی (F. Soddy)، کاشفان اولیه‌ی نظریه‌ی شکافتن هسته‌ی اتم، نشان می‌دهد که آنان در چه حیرتی به سر می‌بردند و چگونه با جمع و تفریق اندیشه‌های پیشین، می‌خواستند پدیده‌ی حیرت‌انگیز جدید را تفسیر کنند و تنها وقتی توفیق یافتند که پرده‌ی آن پندار را دریدند و اصل تازه‌ای در برابر علم نهادند که ریشه‌ی حوادث را نه تنها در تفاعلات میان عناصر و مرکبات، بلکه در اتفاقات درون هسته‌ای هم جست‌وجو کنید^۳.

این هم البته اصلی غیر علمی و غیر متافیزیکی است. اما راهنمای علوم فیزیکی جدید است. واقعاً فکر کنید که اگر علوم انسانی هم این اصل را راهنمای خود کند، کاوش‌گران انسانی چه خواهند کرد و به

^۱ Lord Kelvin (W. Thomson)

^۲ *Principles of Mechanics and Dynamics*, Thomson and Tait, CUP, vol 2 (1902)

^۳ قضیه‌ی «ریشه‌ی همه‌ی امور نوعی واکنش است»، غیر علمی است. چون ابطال نمی‌شود. بالأخره دانش‌مندان می‌توانند بگویند در هسته‌ی اتم هم واکنشی رخ می‌دهد. آن‌چه بر اثر کشف رادرفورد ابطال شد، این بود که «واکنش منحصر به اتم‌ها و مولکول‌های شیمیایی است». در داخل اتم‌ها هم ممکن است واکنشی رخ دهد و حرارت تولید کند و عنصری را عوض کند و عنصر نویی بسازد.

دنبال چه عواملی خواهند گشت و راستی چهره‌ی علوم عوض نخواهد شد؟ و جز این که اینک هستند، نخواهند شد؟ و کتاب‌های اقتصاد، مثلاً پر از معادلات پیچیده‌ی ریاضی مربوط به واکنش‌های هسته‌ای نخواهند شد تا علت گرانی یک کالا را تفسیر کنند؟ میزان تأثیر اندیشه‌های غیر علمی و بینش‌ساز را بر علم، می‌توان از تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی کنونی گمان زد.

از مولانا هم یاد کنیم که ذهن نازک‌بین و بصیر و عارفانه‌ی او در بند قیود عالمانه‌ی فیزیک‌دانان نبود و به گفته‌ی خود، گرم از باده‌ی وصل، با عربه‌ی مستانه در زندان ابد را می‌شکست و هوش‌مندانه، چراغ خورشید را با چراغ‌های زمینی و شمع و روغن قیاس نمی‌کرد:

| | |
|-----------------------------|---|
| ای ضیاءالحق حسام‌الدین بیار | این سوم دفتر که سنت شد سه بار |
| قوتت از قوت حق می‌زهد | نز عروقی کز حرارت می‌جهد |
| این چراغ شمس کاو روشن بود | نز فتیله و پنبه و روغن بود |
| سقف گردون کاو چنین دائم بود | نز طناب و استنی قائم بود |
| قوت جبریل از مطبخ نبود | بود از دیدار خلاق وجود |
| همچنین این قوت ابدال حق | هم ز حق دان نز طعام و از طبق ^۱ |

آن‌چه در مورد تفاوت بینش انسان‌های قبل و بعد از رنسانس گفته شده، اغلب به همین مطلب برمی‌گردد که یک رشته اندیشه‌های غیر علمی - غیر متافیزیکی که قبلاً حاکم بود، جای خود را به اندیشه‌هایی متفاوت، ولی از همان جنس داد. این تفاوت‌ها را چنین شماره کرده‌اند: عمل‌گرایی در برابر معرفت‌گرایی، تجربه‌گرایی در برابر عقل‌گرایی، گرایش به علت فاعلی در برابر گرایش به علت غایی، کمیت‌گرایی در برابر کیفیت‌گرایی، و اموری از این قبیل.

به گمان اینجانب یکی از تفاوت‌های بسیار مهم و علم‌ساز که علم انسان‌های امروز را از گذشتگان جدا می‌کند، این است که علم جدید در پی یافتن عواملی است که رفتار و حرکات طبیعی اشیاء را مهار و محدود می‌کند. در حالی که علم گذشته بیش‌تر در پی یافتن رفتارهایی بود که از سر طبع و مبادی طبیعی برمی‌خاست. به عبارت دیگر، جهان طبیعت برای علم جدید، جهانی است مالمال از عواملی که اشیاء را مجبور می‌کنند تا بر خلاف طبع، به طرفی بروند یا اثری از آن‌ها سر بزنند. در حالی که جهان طبیعت برای گذشتگان، طبیعی بود و قسر (اجبار و تحمیل) در آن دوام نداشت. آنان امور طبیعی را مطالعه می‌کردند و امروزیان امور غیر طبیعی را. آنان از طباع سراغ می‌گرفتند از اینان از قاسر.

^۱ ۳د، ابیات ۱ - ۵ و ۷

به نظریه‌ی جاذبه نگا کنید که سیارات و اجرام سماوی را به اجبار در فضا و در مدارات خاصی جای داده است. به هوا نگاه کنید که می‌خواهد بگریزد، اما جاذبه اجازه‌اش نمی‌دهد. به مرکبات در شیمی نظر کنید که چگونه عناصر در آن‌ها با پیوندهای الکترونی مهار شده‌اند. به خون بنگرید که فشار تلمبه‌ی قلب آن را به جبر می‌راند. آن‌چه بر روی آب می‌ماند، نیروها آن را می‌رانند و به آب راه نمی‌دهند و آن‌چه در آب می‌رود، نیروها آن را به کام می‌کشند. جهان یک جهان «در بند» است. هیچ‌چیز را در علم اجازه نمی‌دهند که مدعی شود از سر طبع و میل کاری را کرده است. از همه‌چیز می‌پرسند چه شد و کدام عامل بیرونی اقتضا کرد که چنان کنی. علم امروز، «فسرزده» و بیرون‌گرا است. در حالی که علم دیروز «طبع‌زده» و درون‌گرا بود. این دو گونه بینش، دو گونه علم آفریده و می‌آفریند.

محیط‌زدگی، اینک در علوم فیزیکی طبیعی کاملاً چیره است و دانش‌مندان قانع شده‌اند که در جهانی غیر طبیعی و در بند زیست می‌کنند و همه‌جا سر می‌کشند تا طناب‌ها و رشته‌ها و زنجیرها را که بر دست و پای طبیعت نهاده‌اند، بکاوند و بشناسند. اما در علوم انسانی، این بینش هنوز پیروزی کامل نیافته است. درون‌کاوی و آرای فروید و پاره‌ای از نظریه درباره‌ی شخصیت، همه حکایت از آن دارند که علم انسانی، هنوز به بیرون‌گرایی ایمان کامل نیاورده است و مکاتب رفتارگرایی چون واتسون، اسکینر (Skinner)، اریکسون (Erickson)، و همچنین پاولوف (Pavlov) مآبان، نتوانسته است طبع‌زدگی را به طور کامل باژگونه کند و براندازد. تکیه بر محرک و پاسخ، تقویت منفی و مثبت، همه حاکی از تأکید است که گروهی از متجددان بر علمی کردن انسان‌شناسی دارند و توفیق آنان موقوف به پیروز برآمدن از آزمایشی تاریخی است.

برون‌گرایی نشان داده است که برای علم کارساز و سودمند بوده است. اما در مورد علوم انسانی تا چه اندازه این قضاوت میسر و مستحکم باشد، پیدا نیست. پیش‌بینی همیشه دشوار و مسؤولیت‌خیز است و از همه‌جا دشوارتر، پیش‌بینی در علم است. علم به بالذات وحشی و خودرو و دام‌گسل است، و رام کردنش به انقلاب در ماهیتش منتهی خواهد شد، خود نشان خواهد داد که مدام راه برایش پسندیده‌تر بوده است. شاید دیالکتیکی‌سن‌ها هم در این گمان با ما همراه باشند که علوم طبیعی به درون‌گرایی بیش‌تر روی خواهند کرد و بالعکس، علوم انسانی به برون‌گرایی بیش‌تر. تا در آینده‌ی آینده‌ی تاریخ، چه روی نماید.

نزاع امروز بر سر علوم انسانی، عمیقاً از این‌جا نشأت می‌کند که گروهی احساس کرده‌اند که روح علوم طبیعی در این است که به «خود» نپردازد، بلکه به «غیر از خود» و «بیرون از خود» و تأثیرات آن‌ها بر «خود» پردازد. و این برای آنان که انسان را «عالم صغیر» می‌دانند، بسیار ناگوار است. مایلند علوم انسانی را رام کنند تا از این روحیه‌ی بیگانه‌پرستی و ظاهر‌بینی دست بردارد و به سرمایه‌ی عظیم و

ارجمند درونی و روحی انسان‌ها توجه کند. اما سخن بر سر این است که آیا «علم» بودن، ملازم چشم‌پوشی از برخی وجوه واقعیت نیست؟ حل مشکل در کجاست؟ آیا اصطلاح علم را عوض کنیم؟ گروهی این راه آسان را در پیش گرفته‌اند و غافل از این که اتصاف به علمی بودن، مستلزم یک رشته ویژگی‌هاست، گمان کرده‌اند همین که بر مجموعه‌ای از اطلاعات نام «علم» بگذارند، ریشه‌ی نزاع برکنده می‌شود. برخی علم را تحقیر کردند و جمعی هم معتقدند باید معرفت‌های دیگر را به جای علم نشانند. ما نظر خود را گفته‌ایم هیچ چیز جز علم جای علم را نمی‌گیرد. و علم هم نمی‌تواند جای را بر سایر معارف تنگ کند. این معارف و علوم باطنی، همه عزیز و همه غیر تجربی و همه آموختنی‌اند و همه اثر خود را از طریق شکار، بر علم می‌نهند، بدون این که ذره‌ای از بی‌طرفی و بی‌وطنی علم کاسته شود. پس همه را باید با هم داشت و تفاعل آن‌ها را هم باید میسر ساخت و سر این که علم در فرهنگ‌های گونه‌گون، می‌تواند گونه‌گون شود، همین است. اعتقاد به گوهر ناب و نفیس روح انسانی، خود از اندیشه‌های فرهنگ‌ساز و علم‌آفرین است - گرچه آن گوهر والا به چنگ علم آمدنی نیست. به قول مولانا:

| | |
|------------------------------|--|
| زیرکان که موی‌ها بشکافتند | علم هیأت را به جان دریافتند |
| علم نارنجات و سحر و فلسفه | گرچه نشناسند حق‌المعرفه |
| لیک کوشیدند تا امکان خود | برگذشتند از همه اقران خود |
| عشق غیرت کرد و خود را برکشید | شد چنان خورشید ز ایشان ناپدید ^۱ |

۱۲

نکته‌ای را که در قسمت پیشین بیان کردیم، به یاد آوریم که «در بند» دیدن جهان، یکی از اساسی‌ترین و سرنوشت‌سازترین عناصر فرهنگی بوده است که مایه‌ی تولد و رشد علم تجربی در معنای خاص امروزی آن شده است. جامعه‌ی طبیعی بودن را از پیکر جهان به در آوردن و بر آن ردای غیر طبیعی را پوشاندن، نه معلول علم، بلکه علت آن بوده است؛ علتی بیرون از علم و مؤثر بر آن.

«نفی غائیت» که آن هم از پیش‌فرض‌های علم جدید است، از همین مقوله است؛ اندیشه‌ایست غیر علمی، اما علم‌ساز که خود از توابع «در بند» نهادن طبیعت است. اشیاء و موجودات، که در جهان بینی فلسفی کهن، آزادانه و مشتاق و از سر طبع، به سوی غایات خود می‌شتافتند و در اغلب موارد هم به آن‌ها می‌ریسند و عوامل مزاحم و معارض، اتفاقی و اندک و بالعرض و سپری‌شونده بودند، جای خود را به اشیایی دادند که همیشه معرض مزاحمت‌ها و مقاومت‌ها و فشارها و تضییق‌ها هستند و همواره و همه‌جا می‌توان با تصرفی آن‌ها را از راه خود بازداشت و هدف‌جویی آن‌ها را باز ستاند و هر مقصد و مسیر

^۱ د، ابیات ۲۷۶۳ - ۲۷۶۵

دل خواه را در برابرشان نهاد. مسیرهای یکنواخت و طبیعی و غایت‌گرایانه‌ی پدیده‌ها انکار شد و به جای آن، مسیرهای تحمیلی و قسری نهاده شد. علت غایی جای خود را به علت فاعلی داد. زیست‌شناسی مانده بود که هنوز گریبان خود را از چنگ غایت نرهمانده بود که آن هم به دست داروین، که نیوتن بیولوژی نام گرفته است، به جاروی علت فاعلی، علت غایی را بیرون کرد و به کاروان دیگر علوم پیوست و به اسارت طبیعت فتوا داد.

امروزه هیچ دانش‌مندی به این قانع نیست که بگوید رادیوم از سر طبع، تجزیه می‌شود و به غایت خود که سرب است می‌رسد. درست است که نه حرارت، نه میدان مغناطیسی، نه فشار، نه حلال‌های متنوع شیمیایی، هیچ‌کدام بر میزان تجزیه‌ی مواد رادیواکتیو تأثیر ندارند، اما دانش‌مندان آرام نگرفته‌اند و می‌گردند تا عواملی را پیدا کنند که بر این تأثیر و تصرف قادر باشند و نشان دهند که مهار کردن این پدیدار وحشی چگونه و از چه راه میسر است.

گمان قوی می‌توان زد که رشد صنعت و غلبه بر طبیعت و مهار کردن نیروهای آن، این اندیشه را در ذهن بشر پیش آورده باشد که نه تنها طبیعت در بند نهادنی است، بلکه فی‌الواقع «در بند» است. این «اسارت» و زنجیر نهادن بر پای طبیعت، بند را از پای «علم» گشود و زندانی کردن آن به رهایی این منتهی گشت.

غایات و طبایع که هر دو از درون می‌جوشیدند، جای خود را به نیروها و قاسرها دادند که از بیرون تحمیل می‌شوند و پرپیدا است که روش یافتن این قاسرهای بیرونی، لاجرم تجربه و مشاهده است.

پیش از این اشارت رفت که علوم انسانی اینک در این وسواس گرفتارند که آیا آرمان‌های علوم طبیعی، و «علمی» شدن، بدان معنا که علوم طبیعی شده‌اند، برای آن‌ها پذیرفتنی و درخور است یا نه. آیا «محیط‌زدگی» علوم طبیعی، در این جا هم سودمند و راه‌گشا است؟ اینک می‌افزاییم که نفی غایت هم وسوسه‌ی جان‌کاه دیگری است که علوم انسانی را می‌آزارد. برخی از عالمان علوم انسانی مایلند هم قوای نفسانی و غرایز و طبایع را برای انسان‌ها حفظ کنند، هم غایت‌جویی و هدف‌گرایی این قوا و غرایز را و نیاز به گفتن ندارد که این دو اندیشه‌ی غیر علمی، اگر به جد گرفته شوند، ممکن است پایه‌گذار علم انسانی تازه و متمایزی گردند و به هر روی، باید به انتظار پاسخ یک آزمون طولانی تاریخی نشست. (باز هم تذکار می‌دهیم که خود اعتقاد به غایت، یک نظریه‌ی علمی نیست و جزء علوم انسانی در نخواهد آمد.) ما در این جا نمی‌خواهیم اکنون داوری کنیم که این اندیشه‌ها - و مثلاً غایت‌گرایی - برای علم مفید هست یا نه. بلکه در ارتباط با بحث نسبت فرهنگی، صرفاً نقش عناصر فرهنگی و غیر علمی منطقه‌ی سوم معرفت را در شکل بخشی به علم تجربی بازمی‌نماییم و نشان می‌دهیم که از چه راه آن عوامل در چگونگی علم - بدون کاستن بی‌طرفی آن - تأثیر می‌گذارند. در عین حال از یاد نمی‌بریم که همین

غایت تا کجا برای زیست‌شناسی سودمند افتاده و فی‌المثل کسی چون ویلیام هاروی (W.Harvey) کاشف گردش بزرگ خون، در کتاب تاریخی و مشهورش به نام *درباره‌ی حرکت قلب و گردش خون*^۱، چقدر از این اصل سود جسته است.

جالب است توجه کنیم که روان‌کاوی فروید نیز سرتاپا در غایت‌گرایی در پیچیده است. به تفسیری که از رؤیاهای می‌دهد بنگرید: رؤیاهای برای آن است که خواسته‌های برنیامده را به نحوی کاذب اشباع کند تا فشارهای روحی و درونی را بزداید تا آن‌چه را شخص می‌طلبد و در بیداری نمی‌یابد، در خواب بیابد و خرسند شود.

سرکوب کردن خواسته‌ها نیز نوعی مکانیسم دفاعی است تا شخص از تناقض‌ها و تعارض‌های درون رهایی یابد. سوبلیماسیون (sublimation) (تصعید) نیز برای آزاد کردن انرژی عاطفی است... الخ. این‌همه «برای» گفتن، جز غایت‌گرایی، چه چیز را می‌رساند؟ مقایسه‌ی آرای فروید با روان‌شناسان پس از وی، خصوصاً صبغهی غایت‌گرایانه‌ی مکتب او و علم مولود فلسفه‌ی او را نشان می‌دهد.

اسکینر که ذکرش گذشت، از آن‌هاست که با هر گونه اندیشه‌ای از قبیل غایت‌گرایی یا تفسیر مبتنی بر طبایع، خصومتی آشکار و آشتی‌ناپذیر دارد و به‌راستی از مصادیق چشم‌گیر و عریان قسرزدگی علم امروزی است. می‌گوید برای بنای علم انسان‌شناسی باید خرافه‌هایی چون شرافت و حریت را به دور ریخت. این زنجیرهای فریب، اگر نقشی دارند، همان است که علم را در زندان می‌نهند و تملق آدمیان را می‌گویند و حجاب شناخت راستین می‌گردند. ما باید باور کنیم که نه آزادیم و نه شریف. حیوانی هستیم در بند و جانورانی هستیم پای در زنجیر. و دیگر چه جای سخن از اشرف مخلوقات گفتن و خویش را سازنده‌ی خود و حاکم بر سرنوشت خود دانستن؟ ما همه اسیر محیطیم و علم هم کاری ندارد جز پرده‌برداری از این رشته‌های جبر که تاروپودش دست و پای ذهن و ضمیر ما را فروبسته است. اسکینر کتابی دارد به نام *آن سوی شرافت و حریت*^۲، که در آن به عریان‌ترین وجهی، بینش خود را از دانش امروزی، و به‌ویژه دانش روان‌شناسی، ابراز می‌دارد. آن‌چه وی می‌گوید، همان است که ما عنصر فلسفی فرهنگ «منطقه‌ی سوم معرفت» نام داده‌ایم و تاکنون کوشیده‌ایم نقش آن را که خود علمی نیست، بر علم تجربی آشکار سازیم. بشنوید:

ما ابزار علم را تاکنون به کار گرفته‌ایم. شمرده‌ایم، اندازه گرفته‌ایم و مقایسه کرده‌ایم. اما تقریباً در همه‌ی کاوش‌های مربوط به رفتار انسانی، یک عنصر اساسی روش‌شناسی علم، از قلم افتاده است... فیزیک گرچه از شخصیت بخشیدن به جمادات به‌زودی دست برداشت... اما برای مدتی طولانی چنان سخن می‌گفت که گویی در اشیای بی‌جان، شخصی نشسته بود و اراده و احساس و هدف و اوصاف دیگر داشت... این‌ها همه به

¹ *Dr muto cordis*, Tr.G. Whitteridge, Blackwell, 1976

² *Beyond Freedom and Dignity*, Skinner (Pelican Books, 1973)

مبارکی ترک گفته شد... اما علوم رفتاری هنوز هم به این گونه حالات باطنی متوسل می‌شوند... تقریباً همه‌ی کسانی که با امور انسانی سروکار دارند، از قبیل دانش‌مندان علوم سیاسی، فیلسوفان، ادیبان، اقتصاددانان، روان‌شناسان، زبان‌شناسان، جامعه‌شناسان، متکلمان، مربیان و روان‌درمان‌گران، هنوز هم این گونه سخن گفتن به شیوه‌ی ماقبل علمی را درباره‌ی رفتار انسانی ادامه می‌دهند. (ص ۷ - ۹)

وی در صفحات بعد توضیح می‌دهد که اگر از کسی بپرسیم چرا به تئاتر رفتی و او بگوید «چون دوست داشتم»، تفسیری علمی از رفتار خود نداده است. یعنی این گونه ارجاع به امیال باطنی، گرهی نمی‌گشاید و شأن علم نیست که به «درون» رجوع کند و در نهان‌خانه‌ی ضمیر کاوش کند. چون جای این سؤال باقی می‌ماند که چرا این‌طور دوست داشتی و نه‌طور دیگر. مناسب‌تر این است که بدانیم او قبلاً که به دیدن نمایش می‌رفته، چه اتفاقاتی برایش افتاده و درباره‌ی خود آن نمایش خاص چه خوانده و شنیده و خلاصه، چه عواملی در محیط گذشته و حال او باعث رفتن او به تئاتر شده است. (ص ۱۲)

در چند صفحه‌ی بعد، تصریح می‌کند که: «در علم، برای تحلیل و تفسیر مسئولیت و نتایج اعمال، از محیط کمک گرفته می‌شود.» (ص ۲۵)

ببینید که این‌همه تأکید بر محیط و نادیده انگاشتن نقش ضمیر و درون، که نماینده‌ی عنصری غیر علمی و حاکم بر علم معاصر است، تا کجا بر چگونگی علم اثر می‌نهد و آن را به قالب می‌ریزد! و به دیده‌ی عبرت بنگرید که انسان اسکینر چگونه انسانی‌ست: «مجبور و بی‌شرافت و حیوان‌آسا» و او با فرض چنین انسانی، ملزم می‌شود که چه راهی را در علم بپیماید و با همه‌ی این اوصاف، تأمل کنید که دستاوردهای علمی او را - به معنای دقیق کلمه - فقط با تجربه می‌توان نقد کرد و هیچ‌کدامش را نمی‌توان با تکیه بر انسان‌شناسی نارسا و نامقدس او، باطل انگاشت.

آن‌چه از یک انسان بصیر و محقق انتظار می‌رود، شناختن همین مرزها و درنیامیختن آن‌ها با هم است.

باز هم شنیدنی‌ست که جناب اسکینر در کتابی دیگر که سال‌ها پیش از کتاب یادشده تألیف کرده است، جوانه‌های اندیشه‌های شکوفاشده‌ی بعدی خود را ظاهر می‌سازد و همان مضامین را به زبان دیگری گوشزد می‌کند. در کتاب *رفتار انسانی در ترازوی علم*^۱، تأکید می‌کند که «یک تجدید نظر همه‌جانبه در مفهوم مسئولیت مورد نیاز است». (ص ۲۴۱). و در صفحه‌ی ۴۳۸ به خواننده حالی می‌کند که ما باید پندار آزاد بودن را رها کنیم. چون چه بخواهیم و چه نخواهیم، «مهار شده‌ایم».

¹ Science and Human Behaviour

از این صریح‌تر و دلیرانه‌تر نمی‌توان موضع علم امروز را اظهار کرد و در عین حال، کاری هم از این نادرست‌تر نیست که با نقد این اندیشه‌ی فلسفی و علم‌ساز، گمان کنیم که خود اندیشه‌ی علمی را نقد کرده‌ایم. به قول عارفان:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

انسان فروید، مجبور است، اما غایت‌گرا. انسان اسکینر هم مجبور است، اما سرگشته. علم فرویدی از جبرهای درونی جست‌وجو می‌کند و علم اسکینری از جبرهای بیرونی. تازه همین جبرهای بیرونی هم انواع دارد و فرق مارکس و اسکینر در همین جاست.

اصل غیر علمی و مهم و علم‌سازی دیگری که بر همه‌ی علوم رفتاری سایه‌ی خود را افکنده است و هیچ‌کدام از هیبت تأثیر او برکنار نمانده‌اند، این اصل است که «انسان موجودی ست دوبعدی و دارای نفس و بدن است». این اصل یا انکار آن، هیچ‌کدام علمی نیستند و نفی و اثبات آن در قلمرو فلسفه صورت می‌گیرد. اما تردید نمی‌توان کرد که قبول یا رد آن، چهره‌ی علوم تجربی رفتاری را عوض می‌کند. حتی کسانی چون فروید و بسیاری از روان‌شناسان و روان‌کاوان دیگر که درباره‌ی هستی و بقای آن سخن نگفته‌اند و آن را مربوط به «علم» روان‌شناسی ندانسته‌اند - و در این تشخیص بر جاده‌ی صواب بوده‌اند - باز هم علمشان مالا مال از اندیشه‌ها و قانون‌هایی ست که گویی هویت نفس را به رسمیت شناخته‌اند. چیزی که هست، درباره‌ی نوع هستی آن (مجرد یا مادی) وارد بحث نشده‌اند. همه‌ی اصطلاحات و مفاهیمی چون عقل، حافظه، قوای نفس، غریزه، سرشت، و... فرزندان اعتقاد به وجود نفسند که در علوم رفتاری پای نهاده‌اند و اصرار امثال اسکینر برای اخراج آن‌ها از علم، نشان می‌دهد که حکومت یک بینش فلسفی تا کجا علم را مهار می‌کند و مایه و محتوا می‌بخشد و عوض شدن آن نیز چه دگرگونی‌هایی در علم پدید می‌آورد.

از متفکران معاصر ما، عارف و ناقد بصیر، رنه گنون (René Guénon) فرانسوی‌ست که پس از سال‌ها تأمل و تدبّر، و دستگیری هدایت و عنایت الهی، به شرف اسلامیت مشرف گشت و ترک دیار مألوف گفت و به مصر آمد و همان‌جا مقیم گشت تا در سال ۱۹۵۱ دیده از جهان فرو بست. تیزبینی و قدرت ریشه‌یابی و جست‌وجوگری و پرده‌داری و عمق بصیرت و نفوذ نگاه او، وی را مردی استثنایی کرده است که هیچ انسان ژرف‌نگر و خویش‌شناسی که مایل است از ظواهر درگذرد و بواطن تمدن و فرهنگ جاری و حاکم عصر حاضر را ببیند، از آشنایی با اندیشه‌های او بی‌نیاز نیست. کتاب مهم و آموزنده‌ی او، تحت عنوان سیطره‌ی کمیت، سراپا در خدمت بسط این اندیشه است که تمدن جدید بر علم جدید بنا شده و علم جدید هم از فلسفه‌ای جدید تغذیه می‌کند که یکی از ارکان اصلی آن افلاطون این است که کمیت‌پرست است و چیزی را که کمی‌شدنی نباشد، لایق شناختن نمی‌داند. همه‌ی فصول کتاب وی

خواندنی‌ست و البته در جای خود باید نقادی و تحلیل شود و سره و ناسره‌ی آن بازنموده گردد. من در این جا بخشی از فصل دهم این کتاب، تحت عنوان «پندار آمار» را می‌آورم که با مقصود ما مناسبت تام دارد.

... علم جدید، چون مایل است کاملاً کمی باشد، از توجه به تفاوت‌های موجود میان وقایع جزئی و خاص و حتی مواردی که در آن‌ها این‌گونه تفاوت‌ها کاملاً بارز است و طبعاً عناصر کیفی بر کمی تفوق بیش‌تری دارد، امتناع می‌ورزد. پس شاید بتوان گفت که به همین دلیل است که مهم‌ترین بخش واقعیت از دید علم جدید پنهان می‌ماند... این وضع مخصوصاً هنگامی چنین است که به مطالعه‌ی امور انسانی دست می‌زنند. زیرا این امور از نظر کیفیت، نسبت به امور دیگری که علم جدید قصد دارد آن‌ها را به قلمرو خود درآورد، در بالاترین مرتبه قرار دارد. با وجود این، این علم می‌کوشد امور انسانی را درست مانند امور دیگر... مورد مطالعه قرار دهد. دلیل این کار نیست این است که علم مزبور در مطالعات خود، در حقیقت، تنها یک روش دارد و این روش را به نحو همسان، در مورد متفاوت‌ترین اشیاء به کار می‌برد. زیرا به دلیل دیدگاه خاص خود، قادر نیست آن‌چه را پایه و مایه‌ی تفاوت‌های ذاتی این اشیاء است، مشاهده کند. از این رو صفت فریبنده‌ی «آماری» که متجددان این‌همه برای آن اهمیت قائلند، در قلمرو امور انسانی اعم از تاریخ و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی یا هر نوع مطالعه‌ی دیگر، به کامل‌ترین وجه ظاهر می‌شود. در این نوع مطالعات، همچون زمینه‌های دیگر، آمار در اصل، عبارت از شمارش عده‌ی کم و بیش زیادی از اموری‌ست که کاملاً همانند فرض می‌شود. و گرنه جمع آن‌ها هیچ معنی نخواهد داشت... فرض یکسان بودن امور مربوط به یک جنس، یعنی اموری که تنها از جهاتی قابل مقایسه‌اند، نه تنها چنان که گفتیم در ایجاد پندار واهی علم «دقیق» مؤثر است، نیاز «ساده کردن» بیش از اندازه‌ی امور را نیز برمی‌آورد و این ساده کردن افراطی امور، خود جنبه‌ی جالب توجه دیگری از روحیه‌ی جدید است... همه‌ی این‌ها با یکدیگر ارتباط دارند. بنابراین نیاز به ساده کردن افراطی امور با گرایش به تأویل همه‌چیز به امر کمی و بدین‌وسیله با تشدید باز هم بیش‌تر این نیاز بالضروره ملازم است. زیرا مسلماً هیچ‌چیز ساده‌تر از کمیت ممکن نیست وجود داشته باشد.^۱

هنگام بحث درباره‌ی نارسایی‌های علوم تجربی انسانی، به مطالب بالا بازخواهیم گشت و در شرح و بسط آن‌ها خواهیم کوشید. این جا همین قدر اشاره می‌کنیم که گنون به‌خوبی دریافته است که علم جدید بر روش خود متکی‌ست و این روش است که آن را در مضیق می‌ند و نیز درست می‌گوید که روحیه‌ی کمیت‌گرایی و غفلت از تفاوت‌های فردی، و قانون‌سازی آماری و ساده‌گزینی و... بر آن حاکم است و این اندیشه‌ها را فرهنگ و فلسفه‌ی خاصی در او دمیده است و به‌درستی نتیجه می‌گیرد که اگر اندیشه‌های فلسفی دیگری حاکم بود، شاید علوم چهره‌ی دیگری می‌گرفت. همه‌ی این‌ها درست و مقبول است. اما تأکید بر این نکته لازم است که اندیشه‌های فلسفی، روش علم را از او نمی‌ستانند. بلکه آن روش را در

^۱ سیطره‌ی کمیت، رنه گنون، ترجمه‌ی علی محمد کاردان، صص ۸۳ - ۸۵

استخدام اهداف متفاوتی قرار می‌دهند. دگرگون کردن روش علم تجربی - که در آن داوری به دست تجربه است - مساوی با واژگون کردن علم تجربی و نهادن معرفت دیگری به جای آن است. و این مساوی با نفی موضوع است.

نگاه داشتن علم تجربی، ملازم با نگاه داشتن روش آن است و ویران کردن این ستون، مایه‌ی فروریختن آن سقف است. از باب تمثیل محض، دانش‌مندان همچون ماهی‌گیرانی هستند که بر لب اقیانوس هستی ایستاده‌اند و به عزم شکار ماهیانی خاص، دامی خاص را در آب افکنده‌اند. فلسفه، از هستی اقیانوس و از بودن دام و از قدرت و وسعت و ظرفیت آن و از بودن ماهیان و از تفاوت دام و ماهی و ماهی‌گیر و از موضع ماهیان در نقشه‌ی بزرگ هستی و... سخن می‌گوید. اما دام، به دلیل گنجایش ویژه‌ی خود، و به دلیل ابعاد محدود روزنه‌های خود، فقط ماهیان خاصی را شکار می‌کند. می‌توان دام را نگاه داشت و روزنه‌های آن را تا حدی تنگ و فراخ کرد، یا بر نقاط مختلف دریا ایستاد و ماهیان گونه‌گون شکار کرد. آن چه ابعاد روزنه‌ها را عوض می‌کند، یا ماهی‌گیر را بر نقاط مختلف به شکار می‌گمارد، فلسفه - و خصوصاً اندیشه‌های غیر علمی و غیر متافیزیکی - است و به همین دلیل، چهره‌ی علم را عوض می‌کند. در عین این که علم بودن را - به دلیل حفظ دام - محفوظ نگاه می‌دارد. اما ترک گفتن دام، ترک گفتن ماهی‌گیری است.

به‌هوش باشیم که نسبیت فرهنگی، گرچه بر دستاوردهای علمی اثر می‌نهد، اما روش علم را عوض نمی‌کند. چون در آن صورت دیگر «علم» باقی نمی‌ماند و دیگر چه جای نزاع که آیا علم در فرهنگ‌های متفاوت، متفاوت است یا نه.

باز برای مثال، چشم البته فقط رنگ‌ها و تورها و شکل‌ها را می‌بیند. اما اگر به آسمان بنگرد، رنگ و نور ستاره‌ها را خواهد دید و اگر به کتابی بنگرد، ابعاد کلمات و سطور را، و اگر به فرش بنگرد، رنگ و شکل نقوش قالی را. با عینک و میکروسکوپ و تلسکوپ می‌توان قدرت «دیدش» را هم افزایش داد. اما برکندن چشم همان و محرومیت از «دیدنی»ها همان.

بر همین قیاس، چشم تجربه را می‌توان تواناتر کرد و می‌توان آن را به مواضع مختلف هستی دوخت و می‌توان با آن نقش‌های متفاوت را دید. اما نباید از او خواست که کار گوش و دست و زبان را هم بکند. و نباید از سر اشتیاق به گوش، چشم را کور کرد. آن که به چشم فرمان می‌دهد تا به کجا بنگرد و چه را ببیند، مغز است. اما نه فرمان مغز چشم را از چشم بودن می‌اندازد و نه مغز به جای چشم می‌نشیند و تماس مستقیم با دیدنی‌ها می‌گیرد و نه بدون چشم، از بسیاری دانستنی‌ها و دستاوردها بهره‌مند خواهد شد. مغز فقط چشم را می‌گرداند و یافته‌های آن را تفسیر می‌کند.

فلسفه و فرهنگ هم نسبت به چشم تجربه، مغز فرمانده و تفسیرگرند. اما به هر حال، از طریق چشم فقط بر «دیدنی‌ها» (یعنی همان‌ها که به دام داوری تجربه می‌افتند) فرمان می‌رانند. نه فلسفه، علم تجربی‌ست، نه با داشتن یکی از دیگری بی‌نیاز می‌شویم، نه نقش فلسفه و فرهنگ بی‌اثر کردن و بی‌معنی کردن علم تجربی‌ست.

اصل یونیفورمیتاریانیسم (uniformitarianism) به زمین‌شناسان قرن نوزدهم می‌گفت هرچه امروز عامل فرسودگی و تحولات قشر زمین است، در گذشته هم بوده است، از این رو دیروز را هم به چشم امروز ببینید و همان عوامل را که اینک در کار می‌بیند، در گذشته هم جست‌وجو کنید. و در برابر آن، کاتاستروفیسم (catastrophism) می‌گفت به دنبال جهش‌ها و تحولات و انقلابات عظیم بگردید. آن‌ها هستند که دگرگونی‌ها هستند و چهره‌ی حیات را بر زمین و چهره‌ی زمین را در طول حیات خود عوض می‌کنند.

اینک دو عینک بر چشم تجربه بود و ابعاد روزنه‌های دام را عوض می‌کرد و هر یک ماهیان خاصی را به دام می‌انداخت. اما در هر حال، دیدن را از چشم می‌خواست و نه از عضوی دیگر و خطای همه‌ی علم‌ناشناسان در همین است که گمان می‌کنند گویی بدون روش علمی، می‌توان علم داشت و یا بدون داشتن چشم، می‌توان نگاه کرد.

۱۳

انسان‌شناسی مولانا جلال‌الدین (۱)

انسانِ مجبور، حیوان‌مآب، سرگشته، پرتاب‌شده، خاکی، اسیر، لذت‌جو، در بند محیط، بی‌دل، بی‌آغاز و انجام، و فانی فروید و اسکینر و دیگران را آزمودیم که چگونه از لابه‌لای علم رفتاری آنان خود را می‌نمود و دست آنان را در تجربه مهار می‌کرد و چشم آنان را بر چیزهایی می‌بست و بر چیزهایی می‌گشود. اینک انسان صاحب‌دل، آزاد، عاشق، باقی، خداجو، آسمانی، و توبرتوی مولانا را می‌آزماییم که سخت در انتظار رادمردان و دریادلان و کوه‌همتانی‌ست که تصویرش را در آینه‌ی جان بنشانند و فرمانش را چون خون در تن علم، روان و دوان کنند. و از او بیاموزند تا سرزمین ضمیر را با چه آبیاری کنند و انبان جست‌وجو را از چه بیاکنند، تا نهایتاً از غربال تجربه گوهر فرو ریزند و از خاک ضمیر، نهال آسمانی علم انسانی سر برآورد و به میوه‌های آبدار خود، عطش مشتاقان علم و جویندگان حقیقت انسان را یکجا سیراب کند.

تذکار می‌دهیم که این اندیشه‌های تابناک که از حجره‌ی آفتاب‌منش ضمیرِ عطرآگین مولانا جلال‌الدین برآمده و بر صفحه‌ی ظلمت‌اندودِ تاریخ نقش‌روشنایی و زیبایی زده است، انسان‌شناسی‌ای‌ست عرفانی - و به اصطلاح امروز - اغلب غیر علمی‌ست و تن به دستبرد تجربه نمی‌دهد.

اما به حق مزرعه‌ای مبارک است که هزاران بذر دانش در آن می‌توان کاشت و محصول جان‌بخش برداشت.

در نوشته‌های پیشین اشاره کردیم که شایسته است کتاب الهامی این عارف بصیر را در دانشگاه‌ها به دانشجویان علوم انسانی بیاموزند تا اذهانی که با این غذای پاک تغذیه می‌شوند و دل‌هایی که به آن کلمات آسمانی صفا و جلا می‌یابند، به مدد توانایی و بینایی خود، اعماقی از حقیقت انسان را بکاوند که دست ناتوان دنیاپرستان و تن‌شناسان از رسیدن به آن‌ها کوتاه مانده است. که آزمودن پاکی‌ها جز نصیب پاکان نیست. لایمسه الا المطهرون. اینک نیز همان توصیه را تکرار می‌کنیم.

اول، انسان موجودی ست عظیم و از نظر تکامل، عملاً حدّی و سدّی برای وی متصور نیست و هیچ چیز در این جهان نمی‌تواند ظرفیت اقیانوس‌آسای او را پر کند و اگر او بخواهد، هیچ عاملی و هیچ محرّکی نمی‌تواند بر او چیره شود و شناختن او واجب‌ترین شناخت‌هاست:

| | |
|-------------------------------|--|
| هیچ محتاج می‌گلگون نه‌یی | ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ای |
| ای رخ چون زهرهات شمس‌الضحی | ای گدای روی تو گلگونه‌ها |
| تاج کرمناست بر فرق سرت | طوق اعطیناک آویز برت |
| بحر علمی در نمی‌پنهان شده | در سه گز تن عالمی پنهان شده |
| ای همه دریا چه خواهی کرد، نم؟ | ای همه هستی چه می‌جویی عدم؟ |
| تو خوشی و خوب و کان هر خوشی | پس چرا خود منت باده کشی؟ |
| می‌چه باشد یا سماع و یا جماع | تا تو زان جویی نشاط و انتفاع؟ |
| علم جویی از کتب‌های فسوس؟ | ذوق جویی تو ز حلوای سبوس؟ |
| ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش | چون چینی خویش را ارزان فروش؟ |
| آفتاب از ذره کی شد وام‌خواه؟ | زهره‌ای از خمره کی شد جام‌خواه؟ |
| جان بی‌کیفی شده محبوس کیف | آفتابی حبس عقده، اینت حیفا! |
| در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر | عقده‌ی چند دگر بگشاده گیر |
| عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت | که بدانی تو خسی یا نیک‌بخت |
| حدّ اعیان و عرض دانسته گیر | حد خود را دان کز آن نبود گریز ^۱ |

*

صد هزاران فصل داند از علوم جان خود را می‌نداند آن ظلوم

^۱ ۵، ابیات ۳۵۶۸، ۳۵۶۹، ۳۵۷۴، ۳۵۷۹، ۳۵۷۱، ۳۵۷۳، ۳۵۸۰، ۳۵۷۸، ۳۵۷۶، ۳۵۸۱

داند او خاصیت هر جوهری
 که همی دانم یجوز و لایجوز
 جان جمله علم‌ها این است این
 قیمت هر کاله می‌دانی که چیست
 در بیان جوهر خود چون خری
 خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
 که بدانم من کی‌ام در یوم دین
 قیمت خود را ندانی احمقی‌ست^۱

دوم، انسان موجودی‌ست توبرتو و پراسرار که به‌حقیقت، پنهان‌ترین و فکرسوزترین پدیده‌ی خلقت است. ظاهری دارد و باطنی. ظاهرش چون اشیای دیگر است. اما باطنی اعجاز‌آفرین دارد. توان روانی او چندان است که می‌تواند فرعون‌ها را بشکند و مردگان را زنده کند.

تو یکی نیستی ای خوش‌رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق

*

گر به ظاهر آن پری پنهان بود
 نزد عاقل زان پری که مضمراست
 آدمی همچون عصای موسی است
 تو مبین ز افسون عیسی حرف و صوت
 تو مبین مر آن عصا را سهل یافت
 خویشتن نشناخت مسکین آدمی
 خویشتن را آدمی ارزان فروخت
 آدمی پنهان‌تر از پریان بود
 آدمی صد بار خود پنهان‌تر است
 آدمی همچون فسون عیسی است
 آن ببین کز وی گریزان گشت موت
 آن ببین که بحر اخضر را شکافت
 از فزونی آمد و شد در کمی
 بود اطلس خویش را بر دلق دوخت^۲

سوم، این انسان موجودی‌ست دوساحتی که از یک سو هم‌جنس ساکنان دیار قرب و کروبیان عالم قدس است و از سوی دیگر هم‌نشین حیوانات و بندی ظلمت‌کده‌ی طبیعت. آن که مخدوم است، عنصر ملکوتی اوست و آن که خادم است، عنصر طبیعی اوست. نفس، بدن را بر دوش دارد و وقت مرگ به زمین می‌گذارد. انسان، غربت‌زده‌ای‌ست که در زندان طبیعت به یاد وطن مألوف می‌گرید و می‌نالد و از جدایی‌ها شکایت می‌کند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
 کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
 نی حدیث راه پر خون می‌کند
 نی حریف هر که از یاری برید
 از جدایی‌ها شکایت می‌کند
 از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
 قصه‌های عشق مجنون می‌کند
 پرده‌هایش پرده‌ها ما درید

^۱ ۳د، ابیات ۲۶۴۸ - ۲۶۵۰، ۲۶۵۴، ۲۶۵۲

^۲ ۳د، ابیات ۱۳۰۲، ۴۲۵۶ - ۴۲۵۸، ۴۲۶۱، ۴۲۶۳، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱

آتش است این بانگ نای و نیست باد
هر که این آتش ندارد نیست باد^۱

*

تا بدانی که تن آمد چون لبیس
روح را توید الله خوش تر است
دست و پا در خواب بینی و ائتلاف
آن تویی که بی بدن داری بدن
رو بجو لابس، لباسی را ملیس
غیر ظاهر دست و پای دیگر است
آن حقیقت دان مدانش از گزاف
پس مترس از جسم جان بیرون شدن^۲

*

روح دارد بی بدن بس کار و بار
تن همی نازد بی خوبی و جمال
گویدش ای مزبله تو کیستی؟
مرغ باشد در قفس بس بی قرار^۳
روح پنهان کرده فرّ و پرّ و بال
یک دو روز از پرتو من زیستی^۴

*

جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بال‌ها
زین گند نفرین حکیم خوش سخن
تن ز عشق خاربن چون ناقه‌ای
تن زده اندر زمین چنگال‌ها
بر سواری کو فرو ناید ز تن^۵

چهارم، همین روح هم مراتب دارد و هر مرتبه از روح، حیران مرتبه‌ی بالاتر از خود است و قدرت تفسیر آن را ندارد. انبیاء انسان‌هایی هستند که از روح وحی برخوردارند و انسان‌های عارف به درجاتی خفیف‌تر، پرتوی از آن چراغ تاریکی سوز را در ضمیر روشن خود حمل می‌کنند و انسان‌های عادی عقلی جزئی دارند که در خور سودای زندگی است:

جسم ظاهر، روح مخفی آمده‌ست
عقل احمد از کسی پنهان نشد
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز
گه جنون بیند گهی حیران شود
جسم همچون آستین جان همچو دست
روح وحیش مُدرک هر جان نشد
در نیابد عقل، کان آمد عزیز
زان که موقوف است تا او آن شود
عقل موسی بود در دیدش کدر
چون مناسب‌های افعال خضر

^۱ د ۱، ابیات ۱، ۲، ۱۳، ۱۱، ۹

^۲ د ۳، ابیات ۱۶۱۰ - ۱۶۱۳

^۳ مثنوی کلاله خاور، د ۳، ص ۱۶۳

^۴ د ۱، ابیات ۳۲۶۷، ۳۲۶۸

^۵ د ۴، ابیات ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۵۶

نامناسب می نمود افعال او پیش موسی، چون نبودش حال او^۱

*

گیرم این وحی نبی گنجور نیست
چون که اوحی الربّ الی النحل آمده است
او به نور وحی حق عزوجل
این که کرمناست و بالا می رود

*

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب
از پی روپوش عامه، در بیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست
این نجوم و طبّ وحی انبیاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست

*

غیر فهم و جان که در گاو و خر است
باز غیر عقل و جان آدمی
جان گرگان و سگان از هم جداست
آدمی را عقل و جانی دیگر است
هست جانی در ولی آن دمی
متحد جانهای شیران خداست^۴

پنجم، همین انسان توبرتو و ارجمند و ملکوتی و اقیانوس صفت، گاهی خود را گم می کند، مفتون غیر می شود، غیر را به جای خود می گیرد، بیگانه را در صحنه‌ی وجود خویش میهمان می کند، و به خدمت نزد او می ایستد. و این عظیم‌ترین غبن و سنگین‌ترین خسارت انسان است:

ای تو در پیکار و خود را باخته
تو به هر صورتی که آیی بایستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق
این تو کی باشی که تو آن اوحدی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش
«دیگران» را تو ز «خود» نشناخته
که منم این، والله این تو نیستی!
در غم و اندیشه مانی تا به خلق
که خوش و زیبا و سرمست خودی
صدر خویشی فرش خویشی بام خویش

^۱ د.۲، ابیات ۳۲۵۳، ۳۲۵۹ - ۳۲۶۳

^۲ د.۵، ابیات ۱۲۲۸ - ۱۲۳۱

^۳ د.۴، ابیات ۱۸۵۲ - ۱۸۵۴

^۴ د.۴، ابیات ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۴

گر تو آدم‌زاده‌ای چون او نشین
جمله ذرّیات را در خود ببین^۱

*

در زمین مردمان خانه مکن
کیست بیگانه؟ تن خاکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی
مشک را بر تن مزین بر دل بمال
گر میان مشک تن را جا شود
آن منافق مشک بر تن می‌نهد
بر زبان نام حق و در جان او
گندها از فکر بی‌ایمان او^۲

ششم، همه‌ی سرگشتگی‌ها و افسردگی‌ها و در باطل گریختن‌ها، مولود این است که انسان‌ها هویت الهی خود را فراموش کرده‌اند و برای آرامش در جای دیگری جست‌وجو می‌کنند و نمی‌دانند که روح تا هم‌جنس خود را نیابد، آرام نمی‌گیرد. روح از جنس ملکوت است و چیزی غیر از هم‌نشینی با پاکان آن دیار، عطش او را سیراب نمی‌سازد. مردم به جای روی آوردن به محبوب راستین و آرامش‌بخش جان، به چیزهایی روی می‌آورند که غفلت‌زا و تخریب‌آور باشد و با قربانی کردن هوش و اختیار خود، گمان می‌کنند کنج راحتی به دست آورده‌اند. اما به هر جا روی آورند، آن را خالی از رنجی و گزشتی نخواهند یافت؛ جز در آغوش حضرت رب‌الارباب، که مأمّن و مکمن همه‌ی آرامش‌هاست:

شاه آن باشد که از خود شه بود
نی به مخزن‌ها و لشگر شه بود
مخزن آن دارد که مخزن ذات اوست
هستی او دارد که با هستی عدوست^۳

*

جمله عالم ز اختیار و هست خود
می‌گریزد در سرِ سرمستِ خود
تا دمی از هوشیاری وارهند
ننگ خمر و زهر بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فخر است
فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی
یا به مستی یا به شغل ای مهتدی^۴

*

^۱ د ۴، ابیات ۸۰۳ - ۸۰۷، ۸۰۹

^۲ د ۲، ابیات ۲۶۳ - ۲۶۹

^۳ د ۲، ابیات ۳۲۰۸، ۱۴۷۰

^۴ د ۶، ابیات ۲۲۴، ۲۲۷

هیچ گنجی بی دد و بی دام نیست جز به خلوتگاه حق آرام نیست^۱

*

آدمی کوه است چون مفتون شود؟ کوه اندر مار حیران چون شود؟
صدهزاران مار و گه حیران اوست او چرا حیران شده است و ماردوست؟^۲

هفتم، این انسانِ زمان زده و دربند، می تواند چنان دام زمان را بگسلد که به ورای زمان پرواز کند و از ماضی و مستقبل بیرون رود و از نوسانات روزگار بگریزد و آتش در دیروز و امروز زند و دریایی عظیم و فراخ گردد که جویبارهای کوچک حوادث او را تیره و دگرگون نکنند و ابتذالات جاری عمر، در او اثر نگذارند و چنان شود که میوه چین بوستان عالم قدس گردد و برتر از غم و شادی و ضیق و فراخی این جهان بنشیند و خدای گونه معرض حوادث واقع نشود و در این دنیا باشد، اما دامن از آن درچیند و چنان بر مسند سکینه و تمکین تکیه زند و زمام نفس را در دست گیرد که هیچ بیگانه را مجال ورود در آن عرصه‌ی محتشم نمایند و هوش ناتوان آدمیان را که خشم و خیال بر آن فرمان می‌رانند، ترک گوید و محرم بی‌هوشان شود:

گفت پیغمبر صباحی زید را کیف اصبحت ای رفیق باوفا
گفت عبداً مؤمناً، باز اوش گفت کو نشان از باغ ایمان گر شکفت؟
گفت تشنه بوده‌ام من روزها شب نخفتستم ز عشق و سوزها
تا ز روز و شب گذر کردم چنان که ز اسپر بگذرد نوک سنان
که از آن سو مولد و مادّت یکی ست صدهزاران سال و یک ساعت یکی ست

*

جسم جسمانه تواند دیدنت؟ در خیال آرد غم و خندیدنت؟
دل که او بسته‌ی غم و خندیدنت تو مگو کو لایق آن دیدنت
آن که او بسته‌ی غم و خنده بود او بدین دو عاریت زنده بود
باغ سبز عشق کاو بی‌منتهاست جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
عاشقی زین هر دو حالت بدتر است بی‌بهار و بی‌خزان سبز و تر است
از غم و شادی نباشد جوش ما وز خیال و وهم نبود هوش ما
حالت دیگر بود کان نادر است تو مشو منکر که حق بس قادر است

^۱ د ۲، بیت ۵۹۰

^۲ د ۳، ابیات ۹۹۹، ۱۰۰۲

تو قیاس از حالت انسان مکن
 جور و احسان، رنج و شادی حادث است
 منزل اندر جور و در احسان مکن
 حادثان میرند و حقشان وارث است

*

هست هوشیاری زیاد ما مزی
 آتش اندر زن به هر دو، تا به کی
 ماضی و مستقبلت پرده‌ی خدا
 پیرگره باشی از این دو همچو نی!
 تا گره‌بانی بود هم‌راز نیست
 همنشین آن لب و آواز نیست

*

در غم ما روزها بی‌گناه شد
 روزها گر رفت، گو رو پاک نیست
 روزها با سوزها همراه شد
 تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست
 محرم این هوش جز بی‌هوش نیست
 مر زبان را مشتری جز گوش نیست
 درنیابد حال پخته هیچ خام
 پس سخن کوتاه باید والسلام^۱

هشتم، انسان حیوانی‌ست عاشق و هر که از این موهبت ارج‌مند الهی بی‌بهره است، انسان نیست. عقل اگر چنان چیره شود که عشق را مغفول و متروک بنهد، جاهلی از آن عقل بهتر است. انسان‌ها مناسب با شأن روانی خود انتخاب معنوی می‌کنند و عالی‌ترین انسان آن است که عالی‌ترین معشوق را داشته باشد. این معشوق برترین، خداوند است که جانان نازنین همه‌ی عارفان عاشق است. وجود آدمی در عاقل بودن خلاصه نمی‌شود. عاشقی هم رکنی از انسانیت است. همه‌جا را به پای خرد نمی‌توان پیمود و همه‌چیز را با دیده‌ی عقل نمی‌توان نگریست. عشق آدمی را به چشمی مجهز می‌کند و قلمروهایی از هستی را بر او آشکار می‌کند که عقل را جواز ورود بدان آفاق نیست. عشق نه تنها حواس تازه به انسان می‌بخشد و دریچه‌های تماس او را با حقایق فراخ‌تر و افزون‌تر می‌کند، بلکه در درمان او هم نقشی عظیم به عهده دارد و بسا بیماری‌های ویران‌گر و انسانیت‌زدا را که از بن بر می‌کند. عشق، طبیب عارفان است و بخل و حرص و خودخواهی و زیادت‌طلبی را که سرچشمه‌ی همه‌ی آفات روانی‌ست، می‌شوید و آدمی را آینه‌ای نورخیز می‌کند که حقایق می‌توانند در او تجلی کنند. عشق‌های مجازی، نردبان عشق حقیقی‌ست و هر که بدان بام رسد، از جست‌وجوی نردبان باز می‌ایستد. با این همه عشق وصف‌ناپذیر است و تنها آن که آن را چشیده، می‌داند چیست:

داند آن کو نیک‌بخت و محرم است
 زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است^۲

*

^۱ د، ابیات ۳۵۰۰-۳۵۰۴، ۱۷۹۰-۱۷۹۴، ۱۸۰۳-۱۸۰۶، ۲۲۰۱-۲۲۰۳، ۱۶، ۱۴، ۱۸

^۲ بیت ۴۰۲، ۱۴۰۲

| | |
|--|---|
| عقل سرتیز است اما پای سست | زان که دل ویران شدست و تن درست ^۱ |
| * | * |
| آتشی از عشق در جان برفروز چند از این الفاظ و اضمار و مجاز؟ | سربه‌سر فکر و عبارت را بسوز سوز خواهم سوز، با آن سوز ساز ^۲ |
| * | * |
| دوست دارد یار این آشفستگی هرچه غیر از شورش و دیوانگی ست | کوشش بیهوده به از خفتگی ^۳ اندرین ره روی در بیگانگی ست ^۴ |
| * | * |
| عاشقی پیداست از زاری دل علت عاشق ز علت‌ها جداست عاشقی گر زین سر و گر زان سر است | نیست بیماری چو بیماری دل عشق اصطرب اسرار خداست عاقبت ما را بدان شه رهبر است |
| * | * |
| شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما ای دوی نخوت و ناموس ما هر که را جامه ز عشقی چاک شد بندگی و سلطنت معلوم شد با دو عالم عشق را بیگانگی ست | ای طیب جمله علت‌های ما ای تو افلاطون و جالینوس ما او ز حرص و عیب کَلّی پاک شد ^۵ زین دو پرده عاشقی مکتوم شد و اندر او هفتاد و دو دیوانگی ست |
| * | * |
| سخت پنهان است و پیدا حیرتش غیر هفتاد و دو ملت کیش او مطرب عشق این زند وقت سماع پس چه باشد عشق؟ دریای عدم | جان سلطانانِ جان در حسرتش تخت شاهان تخته‌بندی پیش او بندگی بند و خداوندی صداع درشکسته عقل را آن جا قدم ^۶ |

^۱ د، بیت ۱۱۹

^۲ د، ابیات ۱۷۶۲، ۱۷۶۱

^۳ د، بیت ۱۸۱۹

^۴ د، بیت ۶۰۹

^۵ د، ابیات ۱۰۹، ۱۱۱، ۲۳، ۲۴، ۲۲

^۶ د، ابیات ۴۷۱۹، ۴۷۲۴، ۴۷۲۰ - ۴۷۲۳

*

چون ننالم تلخ از دستان او؟
چون نباشم همچو شب بی‌روز او؟
ناخوش او خوش بود در جان من
عاشقم بر رنج خویش و درد خویش
دل همی گوید از او رنجیده‌ام

*

زان که عشق مردگان پاینده نیست
عشق آن زنده گزین کو باقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیاء
تو مگو ما را بدان شه بار نیست

*

هر کسی پیش کلوخی سینه‌چاک
جرعه خاک‌آمیز چون مجنون کند
کان کلوخ از حسن آمد جرعه‌ناک
مر شما را صاف او تا چون کند

*

پوزبند وسوسه عشق است و بس
ور نه کی وسواس را بسته‌ست کس؟^۱

نهم، این انسان با آن همه آفاق روشن که در برابر دارد، گاه با گفتن سخنی ناروا و یا خوردن لقمه‌ای ناپاک به چاه ضلال و ظلمت می‌افتد و لطافت آینه‌ی دل آن‌طور است که اندک دمیدنی آن را تیره می‌کند و آفتابی بدان بلندی را لکه‌ای ابر ناپدید کند. از این رو مخلصان و جان‌شناسان، در پیمودن راه سخت کمال، با خطرات عظیمی مواجهند و اندک لغزشی آنان را از پای می‌افکند. قفل دروازه‌ی دیار قدس، هواست و مرکب بادپای این طریق، عشق است و رهنمای راستین آن، خداست:

روغنی کاید چراغ ما گُشد
هیچ گندم کاری و جور برده‌د؟
آب خوانش چون چراغی را گُشد
دیده‌ای اسبی که کره‌خر دهد؟

*

دوش دیگر لون این می‌داد دست
لقمه‌ی چندی در آمد ره بیست

^۱ د، ابیات ۱۷۷۵ - ۱۷۷۸، ۱۷۷۸، ۲۱۷ - ۲۲۱

^۲ د، ابیات ۲۷۶، ۳۷۵، ۳۲۳۰

بهر لقمه گشت لقمانی گرو وقت لقمان است ای لقمه برو

*

ای دریغا لقمه‌ی دو خورده شد جوشش فکرت از آن افسرده شد
گندمی خورشید آدم را کسوف چون ذنب شعشاعِ بدری را خسوف
اینست لطف دل که از یک مشت گل ماه او چون می‌شود پروین گسل
سخت خاک‌آمیز می‌آید سخن آب تیره شد سرچه بند کن
تا خدایش باز صاف و خوش کند آن که تیره کرد هم صافش کند^۱

*

آفت این در هوا و شهوت است و نه این جا شربت اندر شربت است
چشم‌بند آن جهان، حلق و دهان این دهان بر بند تا بینی عیان^۲
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست کاین هوا جز قفل آن دروازه نیست^۳

*

چند خوردی چرب و شیرین از طعام امتحان کن چند روزی در صیام^۴
گر تو این انبان ز نان خالی کنی پر ز گوهرهای اجلالی کنی^۵

دهم، خودبینی، کلید همه‌ی دوری‌ها و جدایی‌هاست و «فنا»، سرچشمه‌ی همه‌ی رهایی‌ها و وصال‌هاست. به «خود» استقلال دادن و خود را «همه‌کاره» پنداشتن، هستی وابسته‌ی خود را فراموش کردن، و نیازمندی عمیق خود را نادیده گرفتن، و «توکل» بر خود کردن و خود را معشوق خود برگرفتن و خود را تحسین کردن و طالب تحسین این و آن بودن، مادر همه‌ی آفت‌هاست. علم و فلسفه هم اگر این پندار را تقویت کنند، مرضی و آفتی بیش نیستند و باید زدوده شوند. درمان خودبینی، عشق سوزان است که «خود» را از چرک پندارها پاک می‌کند. حیرانی و فنا، صد بار بهتر از آن زیرکی‌ست که نقشی جز فربه‌تر کردن پندار خودخواهی و پایداری بخشیدن به آن ندارد. تا این بیماری درمان نشود، هیچ درمان دیگری سودمند نیست. همه خود را دوست دارند و می‌خواهند بیش‌تر عمر کنند. آن که حسود است، می‌خواهد بیش‌تر بماند تا حسادت بیش‌تر ورزد و آن که کریم است، می‌خواهد بیش‌تر بماند تا

^۱ ۱د، ابیات ۱۶۴۲، ۱۶۴۵، ۱۹۶۰، ۱۹۶۱، ۳۹۹۰ - ۳۹۹۲، ۴۰۰۱، ۴۰۰۲

^۲ ۲د، ابیات ۱۰، ۱۱

^۳ ۱د، بیت ۱۰۷۹

^۴ ۴ مثنوی کلاله‌ی خاور، ۵د، ص ۳۱۵

^۵ ۱د، بیت ۱۶۳۹

کرامت بیش‌تر کند. به‌راستی جای این سؤال نیست که هر کس از خود بپرسد من چه حُسنی دارم که طالب بقای بیش‌تر خویشم؟

همچو کنعان سر ز کشتی وامکش
که برایم بر سر کوه مشید
کاشکی او آشنا ناموختی
کاش چون طفل از حیل جاهل بدی
که غرورش داد نفس زیرکش
منت نوحم چرا باید کشید؟
تا طمع در نوح و کشتی دوختی
تا چو طفلان چنگ در مادر زدی^۱

*

روی بر دیوار کن تنها نشین
از وجود خویش هم خلوت گزین^۲

*

چون نکردی هیچ سودی زین حیل
چون که یک لحظه نخوردی بر، ز فن
چون مبارک نیست بر تو این علوم
چون ملائک گو که لا علم لنا
ترک حیلت کن که پیش آید دول
ترک فن گو، می طلب رب‌المنن
خویشتن گولی کن و بگذر ز شوم
یا الهی غیر ما علمتنا^۳

*

ای بسا علم و ذکاوات و فطن
گشته رهرو را چو غول راهزن

*

ای کمان و تیرها برساخته
صید نزدیک و تو دور انداخته^۴

*

تو دل خود را چو دل پنداشتی
جست‌وجوی اهل دل بگذاشتی^۵

*

من غلام آن که نفروشد وجود
من فدای آن مس همت‌پرست
چون بگرید آسمان گریان شود
جز به آن سلطان با افضال و جود
کاو به غیر کیمیا نارد شکست
چون بنالد چرخ یارب‌خوان شود

^۱ د ۴، ابیات ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵

^۲ مثنوی کلاله‌ی خاور، د ۱، ص ۱۵، س ۲۴

^۳ د ۲، ابیات ۳۱۷۲ - ۳۱۷۵

^۴ د ۶، بیت ۲۳۶۹، ۲۳۵۴

^۵ مثنوی کلاله‌ی خاور، د ۵، ص ۲۹۳، س ۱۲

*

تا قیامت عمر تن درخواست کرد
 کاشکی گفتی که تنار بنا
 مرگ حاضر غایب از حق بودن است
 بی‌خدا آب حیات آتش بود
 در چنان حضرت همی شد عمر جو
 ظن افزونی‌ست کَلّی کاستن
 در حضور شیر روبه شانگی
 عمر زاغ از بهر سرگین خوردن است
 دائم اینم ده که بس بدگوهرم
 گویدی کز زاغیم تو وارهان
 دستمزد و اجرت خدمت هم اوست
 عشق نبود هرزه سودایی بود
 هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
 در نگر آخر که بعد از لا چه ماند

*

از کف این جانِ جانِ جامی ربود

*

کی فرار از خویشتن آسان بود؟
 آن که خصم اوست سایه‌ی خویشتن

*

لیک او کی گنجد اندر دام کس؟
 دام بگـذارِ بـدام او روی
 صید بودن خوش‌تر از صیادی است
 آفتابی را رها کن ذره شو
 دعوی شمعی مکن پروانه باش^۱

همچو ابلیس از خدای پاک فرد
 گفت آنظرنی الی یوم الجزا
 عمر بی توبه همه جان کندن است
 عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود
 آن هم از تأثیر لعنت بود کاو
 از خدا غیر خدا را خواستن
 خاصه عمری غرق در بیگانگی
 عمر خوش در قرب، جان پروردن است
 عمر بیشم ده که تا گه می‌خورم
 گرنه گه‌خوار است آن گنده‌دهان
 عاشقان را شادمانی و غم اوست
 غیر معشوق ار تماشایی بود
 عشق آن شعله است کو چون برفروخت
 تیغ لا در قتل غیر حق براند

این کسی داند که روزی زنده بود

*

می‌گریزم تا رگم جنبان بود
 نی به هند است ایمن و نی در یمن

*

آن که ارزد صید را عشقست و بس
 تو مگر آبی و صید او شوی
 عشق می‌گوید بگوشم پست پست
 گول میکن خویش را و غره شو
 بر درم ساکن شو و بی‌خانه باش

^۱ ده، ابیات ۴۹۰ - ۴۹۲، ۷۶۸ - ۷۷۴، ۵۸۶ - ۵۸۹، ۵۹۴، ۶۶۸ - ۶۷۱، ۴۰۹ - ۴۱۳

*

ما چو روباهان و پای ما کرام
 حیلہی باریک ما چون دم ماست
 دم بجنبانیم ز استدلالت و مکر
 طالب حیرانی خلقان شدیم
 روبہا این دم حیلت را بہل
 ای دلا منظور حق آن گہ شوی
 می رھاندمان ز صد گون انتقام
 عشقها بازیم بادم چپ و راست
 تا کہ حیران گردد از ما زید و بکر
 دست طمع اندر الوھیت زدیم
 وقف کن دل بر خداوندان دل
 کہ چو جزوی سوی گل خود روی^۱

یازدهم، مؤمن آینه‌ی مؤمن است. آینه برای چیست؟ برای دیدن خویشتن. پس یک راه خودشناسی آن است که ولیّی قدسی و یاری خدایی را بجویی و خود را در او بنگری. این مطمئن‌ترین راه آشنا شدن با خویشتن است. اگرچه عزلت خوب است، اما از بدان و از بیگانگان. عزلت از نیکمردان آینه‌وش و پاکان شست‌وشوگر، ممدوح نیست. خداوند ولیّ مؤمنان است و این ولایت، در جهان خاک، مجاری خاصی دارد. اولیای خداوند همان‌ها هستند که حامل ولایت خداوندی‌اند. آدمی وقتی این اولیاء را یافت و خود را به آنان سپرد و در حلقه‌ی یاران آنان درآمد و خود را در آنان دمید، تازه از خود باخبر می‌شود. در سایه‌ی این نخل‌ساز ولایت، رطب تکامل نصیب مریم روح می‌شود و عیسی انسان کامل زاده می‌گردد. پیر ولیّ، هم هادی است، هم درمان‌گر، هم تکیه‌گاہ، هم رازدان، هم سایه‌ی خدا، هم آینه‌ی روان. پس هم روان‌شناس و هم روان‌درمان‌گر، پیر است کہ خود در قبضه‌ی حق است و جز به اشاره‌ی او نمی‌جنبد. و مهم‌تر این کہ این‌گونه انسان‌های نادر هم پیدا می‌شوند و نشان آن هستند کہ انسانیت تا به آن اوج می‌تواند صعود کند.

یار چشم توست ای مرد شکار
 هین به جاروب زبان گردی مکن
 چون کہ مؤمن آینه‌ی مؤمن بود
 از خس و خاشاک او را دور دار
 چشم را از خس ره‌آوردی مکن
 روی او زآلودگی ایمن بود

*

چون خلیل آمد خیال یار من
 نقش جان خویش می‌جستم بسی
 گفتم آخر آینه از بہر چیست
 آینه‌ی آهن برای لون‌هاست
 صورتش بت، معنی او بت‌شکن
 هیچ می‌نمود نقشم از کسی
 تا ببیند هر کسی کاو جنس کیست
 آینه‌ی سیمای جان سنگین بہاست

^۱ د ۳، ابیات ۲۲۳۰ - ۲۲۳۳، ۲۲۴۱، ۲۲۴۳

روی آن یاری که باشد زان دیار^۱
 زیر ظل یار خورشیدی شوی^۲
 چون چنین کردی خدا یار تو بود
 آخر آن را هم ز یار آموخته است
 پوستین بهر دی آمد نی بهار

*

شیخ چون شیر است و دل‌ها بیشه‌اش
 نیست مخفی بر وی اسرار نهان
 در حضور حضرت صاحب‌دلان
 که خدا ز ایشان، نهان را ستر است
 زان که دل‌شان بر سرائر فاطن است
 با حضور آیی نشینی جایگاه
 نار شهوت را از آن گشتی حطب^۳

*

بحر قلزم دید ما را فانفلق
 که بدل از راه نبضی بنگرند^۴
 کز فراست ما به عالی منظریم
 وین دلیل ما بود وحی جلیل

*

با مریدان داده گفتی بی‌سابق
 مَهر او گه ننگ سازد گاه نام
 باز آن نقش نگین حاکی کیست؟
 سلسله‌ی هر حلقه اندر دیگر است
 گه پُر است از بانگ این گه، گه تهی‌ست

آینه‌ی جان نیست الّا روی یار
 گر ز تنهایی تو ناهیدی شوی
 رو بجو یار خدایی را تو زود
 آن که در خلوت نظر بردوخته است
 خلوت از اغیار یابد نی ز یار

شیخ واقف گشته از اندیشه‌اش
 چون رجا و خوف در دل‌ها روان
 دل ننگه دارید ای بی‌حاصلان
 پیش اهل تن ادب بر ظاهر است
 پیش اهل دل ادب بر باطن است
 تو به عکسی پیش کوران بهر جاه
 پیش بینایان کنی ترک ادب

ما طبیبانیم شاگردان حق
 آن طبیبان طبیعت دیگرند
 ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم
 آن طبیبان را بود بولی دلیل

شیخ فعال است بی‌آلت چو حق
 دل به دست او چو موم نرم، رام
 مهر مومش حاکی انگشتری‌ست
 حاکی اندیشه‌ی آن زرگر است
 این صدا در کوه دل‌ها بانگ کیست؟

^۱ د ۲، بیت ۹۵ و ۹۶

^۲ مثنوی میرخانی، د ۲، مقدمه

^۳ د ۲، ابیات ۲۳ - ۲۵، ۳۲۱۶ - ۳۲۲۲

^۴ د ۳، بیت ۲۷۰۰ و ۲۷۰۱

هر کجا هست آن حکیم اوستاد بانگ او زین کوه دل خالی مباد^۱

*

آب چون پیکار کرد و شد نجس تا چنان شد کآب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آید او دامن کشان هی کجا بودی؟ به دریای خوشان
من نجس زین جا شدم پاک آمدم بستدم خلعت سوی خاک آمدم
هین بیایید ای پلیدان سوی من که گرفت از خوی یزدان خوی من
خود غرض زین آب جان اولیاست که غسول تیرگی های شماست^۲

*

اندر این ره ترک کن طاق و طرنب تا قلاووزت نجنبد تو مجنب
هر که او بی سر بجنبد دم بود جنبشش چون جنبش کژدم بود
کژرو و شبکور و زشت و زهرناک پیشه ی او خستن جان های پاک
سر بکوب او را که سرش این بود خلق و خوی مستمرش این بود^۳

*

هر که تنها نادراً این ره برید هم به یاری دل پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست دست او جز قبضه ی الله نیست
غایبان را چون چنین خلعت دهند حاضران از غایبان لاشک بهند^۴

۱۴

انسان شناسی مولانا جلال الدین (۲)

دوازدهم، انسان که روحی و بدنی دارد و جنبه ی مُلکی او تابع و مَرکَب جنبه ی ملکوتی اوست، دائماً با خود در تعارض است و دشمنی درونی دارد که همواره او را به پستی و حیوانیت می کشد و پیروزی انسان در مهار کردن این دشمن به ظاهر خفته است:

جان گشاید سوی بالا بالها تن زده اندر زمین چنگالها^۱

^۱ د، ۲، ابیات ۲۷۰۲، ۲۷۰۷، ۱۳۲۳ - ۱۳۲۸

^۲ د، ۵، ابیات ۲۰۰ - ۲۰۴، ۲۲۱

^۳ د، ۴، ابیات ۱۴۲۹ - ۱۴۳۲

^۴ د، ۱، ابیات ۲۹۷۴ - ۲۹۷۶

*

مانند خصمی زان بتر در اندرون
شیر باطن سخره‌ی خرگوش نیست
شیر آن است آن که خود را بشکند^۲

*

شرح آن دشمن که در جان شماست
نی رود ره، نی غم کاری خورد^۳

*

از غم بی‌آلتی افسرده است
هین مکش او را به خورشید عراق^۴

*

اندر ایشان خیر و شر بنهفته‌اند
همچو هیزم پاره‌ها و تن زده
نفخ صور حرص کوبد بر سگان
وز برای حیل‌ه دم‌جنبان شده^۵

*

بر سرم جانایا میمال دست
بی‌قرارم بی‌قرارم بی‌قرار^۶

*

نور موسی نقد توست ای مرد نیک
باید این دو خصم را در خویش جست^۷

*

ای شهان کشتیم ما خصم برون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست
سهل شیری دان که صفاها بشکند

مصطفی فرمود اگر گویم به راست
زهره‌های پردلان بر هم درد

نفس از درهاست او کی مرده است؟
ازدها را دار در برف فراق

میل‌ها همچون سگان خفته‌اند
چون که قدرت نیست خفته‌اند این رده
تا که مرداری درآید در میان
مو به موی هر سگی دندان شده

از تناقض‌های دل پشتم شکست
سایه‌ی خویش از سر من برممدار

ذکر موسی بهر روپوش است لیک
موسی و فرعون در هستی توست

^۱ د ۴، بیت ۱۵۴۶

^۲ د ۱، ابیات ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۸۹

^۳ د ۲، بیت ۱۹۱۱، ۱۹۱۲

^۴ د ۳، بیت ۱۰۵۳، ۱۰۵۷

^۵ د ۵، ابیات ۶۲۶ - ۶۲۸، ۶۳۱

^۶ د ۳، بیت ۱۲۵۲ و ۱۲۵۳

^۷ د ۳، بیت ۱۲۵۲ و ۱۲۵۳

موج لشکرهای احوالم ببین هر یکی با دیگری در جنگ و کین
می‌نگر در خود چنین جنگ گران پس چه مشغولی به جنگ دیگران؟^۱

سیزدهم، این تعارضات درون، هم زمینه‌ساز اختیارند و هم علامت اختیار. هم نشان آنند که انسان موجودی ست مختار و بر سر چندراهی‌ها و هنگام انتخاب با خود کشمکش‌ها دارد و هم اجازه می‌دهند که آدمی انتخاب کند و ملزم به پیمودن یک مسیر ناگزیر نباشد. اما اختیار هم مراتب دارد. انسان‌های والا که همه‌ی هستی خود را فانی در حق کرده‌اند، اختیار خود را هم به او سپرده‌اند. آن فنای جبرآور، نزد آنان از اختیار برتر است. آن را جبر هم نباید نامید که مولانا را پریشان می‌کند. آن، تسلیمی‌ست عاشقانه در برابر معشوق و هدیه کردن اختیار است به او، به منزله‌ی والاترین گوهری که مقوم انسانیت است و با این هدیه، هویت راستین خویشتن را باز خریدن است. آن پاک‌نفسان و آزاددلان حتی دعا هم نمی‌کنند و قضا را خوش‌تر دارند. در آن جهان که آنان می‌زیند، جهانی که جز محبوب در آن نیست، چیزی نمی‌یابند که مکروه باشد تا برای زدودنش دعا کنند. این عالی‌ترین مقام انسان است که به دست عشق بر پای خود زنجیری می‌نهد که خون‌بهای هزاران آزادی‌ست:

بند کن چون سیل سیلانی کند
من چه غم دارم که ویرانی بود؟
ای حیات عاشقان در مردگی
ما بها و خون‌بها را یافتیم
ور نه رسوایی و ویرانی کند
زیر ویران گنج سلطانی بود
دل نیابی جز که در دل بردگی
جانب جان باختن بشتافتیم^۲

*

من که باشم؟ چرخ با صد کار و بار
کای خداوند کریم بردبار
هم از آن جا کاین تردد دادیم
تابکی این ابتلا یارب مکن
اشتری‌ام لاغر و هم پشت‌ریش
این کژاوه گه شود این سو گران
بفکن از من حمل ناهموار را
زین کمند فریاد کرد از اختیار
ده امانم زین دو شاخه‌ی اختیار
بی‌تردد کن مرا هم از کرم
مذهبی‌ام بخش و ده مذهب مکن
ز اختیار همچو پالان‌شکل خویش
آن کژاوه گه شود آن سو کشان
تا ببینم روضه‌ی انوار را^۳

*

^۱ د، بیت ۵۳ و ۵۴

^۲ د، ابیات ۱۷۴۳، ۱۷۴۴، ۱۷۵۱، ۱۷۵۰

^۳ د، ابیات ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۳ - ۲۱۶

یا که دستی را تو جنبانی ز جاش
 لیک نتوان کرد این با آن قیاس
 چون پشیمان نیست مرد مرتعش؟
 خجلت ما شد دلیل اختیار
 وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟
 خاطر از تدبیرها گردان چراست؟^۱
 آن شتر قصد زننده می‌کند
 پس ز مختاری شتر برده است بو!^۲
 و آن که عاشق نیست حبس جبر کرد
 این تجلی مه است، این ابر نیست
 جبر آن اماره‌ی خودکامه نیست
 که خدا بگشادشان در دل بصر
 ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
 قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است
 چون در ایشان رفت شد نور جلال

*

گفت ایزد مارمیت اذ رمیت
 ما کمان و تیراندازش خداست
 ذکر جباری برای زاری است
 جنبش زنجیر، جباریت کو؟
 بر تو سرهنگان شه بنشسته‌اند
 زان که نبود طبع و خوی عاجز، آن^۳

*

تا بدانی سرّ سرّ جبر چیست

دست کان لرزان بود از ارتعاش
 هر دو جنبش آفریده‌ی حق شناس
 زین پشیمانی که جنبانیدیش
 زاری ما شد دلیل اضطرار
 گر نبودی اختیار این شرم چیست؟
 جور استادان به شاگردان چراست؟
 گر شتربان اشتری را می‌زند
 خشم اشتر نیست با آن چوب او
 لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
 این معیت با حق است و جبر نیست
 و بر بود این جبر، جبر عامه نیست
 جبر را ایشان شناسند ای پسر
 غیب و آینده بر ایشان گشت فاش
 اختیار و جبر ایشان دیگر است
 اختیار و جبر در تو بُد خیال

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت
 گر پیرانیم تیر آن نی ز ماست
 این نه جبر، این معنی جباری است
 گر ز جبرش آگهی زاریت کو؟
 و تو می‌بینی که پایت بسته‌اند
 پس تو سرهنگی مکن با عاجزان

ترک کن این جبر را که بس تهی‌ست

^۱ د، ابیات ۱۴۹۷ - ۱۴۹۹، ۶۱۸ - ۶۲۰

^۲ د، بیت ۳۰۵۰ و ۳۰۵۱

^۳ د، ابیات ۱۴۶۳ - ۱۴۶۸، ۱۴۷۳، ۶۱۵ - ۶۱۷، ۶۳۰، ۶۳۲، ۶۳۳

ترک کن این جبر جمع مُنْبَلان
ترک معشوقی کن و کن عاشقی

*

در خرد جبر از قدر رسواتر است
درک وجدانی به جای حس بود
این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم^۱

*

ز اولیاء اهل دعا خود دیگرند
قوم دیگر می‌شناسم ز اولیاء
از رضا که هست رام آن کرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص
چون قضای حق رضای بنده شد
آن گهان خندد که او بیند رضا
بنده‌ای کش خوی و خلقت این بود
پس چرا لابه کند او یا دعا

*

آن دعای بی‌خودان خود دیگر است
آن دعا حق می‌کند، چون او فناست
و واسطه‌ی مخلوق نی اندر میان
آن دعا ز او نیست، گفت داور است
آن دعا و آن اجابت از خداست
بی‌خبر زان لابه کردن جسم و جان^۲

چهاردهم، آدمی زادگان، اسیر دو پندارند: یکی این که می‌پندارند تنها حس و عقل است که می‌تواند حقایق را دریابد و دیگری این که گمان می‌کنند این دو ابزار، همه‌ی وجوه و چهره‌های مختلف حقیقت را جذب و هضم می‌کنند و مجهولی را باقی نمی‌گذارند. اما فراموش کرده‌اند که روش دیگری هم برای درک حقایق هست و آن، بهره‌جستن از دل است. دانش‌طلبان به سوی علم می‌روند، اما عارفان پاک‌دل، چنانند که علم به سوی آن‌ها می‌آید. عالمان بر مرکب عقل می‌نشینند و حقایق را می‌طلبند و تازه بخشی از آن را به دست می‌آورند. ولی حقایق، عارفان را می‌طلبند و به سوی آنان می‌تازد و خود را به

^۱ ۵د، ابیات ۳۱۸۷ - ۳۱۸۹، ۳۰۰۹، ۳۰۲۲، ۳۰۲۳

^۲ ۳د، ابیات ۱۸۷۹ - ۱۸۸۲، ۱۹۰۶، ۱۹۱۴ - ۱۹۱۶، ۲۲۱۹ - ۲۲۲۱

آنان می‌سپارد. این عارفان بصیر، سراپا چشمنند و خوراکشان نور است. سیاهی مرگب قلم، نصیب دانش‌طلبان است. اما نور سپید قدم غذای چشم‌صفتان است. مردان الهی، به سوهان تزکیه، آینه‌ی دل را صیقل زده‌اند و عطش و طلب، سراپای خون و استخوان آنان را فراگرفته است. و از این رو حقایق در اننا می‌تابد و ماهیت خویش را بی‌پرده آشکار می‌کند. تشنگی روح و تزکیه‌ی دل، دو کلید زرین دروازه‌ی حقایقند و آن را که دلی پاک و روحی عطشناک نیست، جاودانه محروم از ادراک است. عقل و حس، نردبان معرفتند، اما از بام معقولات فراتر نمی‌روند. و رای معقولات گزیده و بریده که به چاقوی عقل و حس تقطیع شده‌اند، حقیقت‌ها و زیبایی‌های هوش‌رباست که جز با عبور از عقل، رسیدن به آنها میسر نیست. پس دیوانگی هم مطلوب است؛ اما حیرت و جنونی که عقل را درک کرده و ترک کرده است، نه آن دیوانگی که فروتر از عقل است. تازه همین عقل و فکر هم، گاهی کندی می‌کنند و تازیانه‌ی آنها، ذکر محبوب است که ذهن را صیقلی و توانا می‌کند که الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السماوات و الأرض:

| | |
|---|-----------------------------------|
| آن یکی دالش لقب داد این الف | از نظرگه گفتشان شد مختلف |
| اختلاف از گفتشان بیرون شدی | در کف هر کس اگر شمع‌ی بُدی |
| نیست کف را بر همه‌ی او دسترس | چشم حس همچون کف دست است و بس |
| کف بهل وز دیده‌ی دریا نگر | چشم دریا دیگر است و کف دگر |
| | * |
| تا بجوشد آبت از بالا و پست | آب کم جو تشنگی آور به دست |
| تشنه باش الله اعلم بالصواب ^۱ | تا سقاهم ربه‌م آید جواب |
| | * |
| درد مریم را به خرمابن کشید | زین طلب بنده به کوی او رسید |
| | * |
| جز دل اسپید همچون برف نیست | دفتر صوفی سواد و حرف نیست |
| زادِ صوفی چیست؟ انوار قدم | زادِ دانش‌مند آثار قلم |
| | * |
| بهر عارف فُتحت ابواب‌هاست | آن دلی کو مطلع مهتاب‌هاست |
| با تو سنگ و با عزیزان گوهر است ^۲ | با تو دیوار است و با ایشان در است |

^۱ ۳د، ابیات ۱۲۶۷ - ۱۲۷۰، ۳۲۱۲، ۳۲۱۹

^۲ ۲د، ابیات ۹۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۶

*

با خود آ و نور ایمان کن غذا
وافِق الاملاکَ یا خیرَ البشر^۱

تا کی ای قانع به نان و گندنا؟
إغتذی بالنور کن مثلَ البصر

*

کآن غذای خر بود، نی آن حُرّ
لقمه‌های نور را آکل شوی^۲

زین خورشیدها اندک‌اندک باز بر
تا غذای اصل را قابل شوی

*

حرفت آموزی طریقش فعلی است
نی زبانت کار می‌آید نه دست^۳
نی ز راه دفتر و نی قیل و قال^۴
نی ز راه دفتر و نی از بیان
رمزدانی نیست سالک را هنوز
پس الم نشرح بفرماید خدا^۵

علم آموزی طریقش قولی است
فقر خواهی؟ آن به صحبت قائم است
دانش انوار است در جان رجال
دانش آن را ستاند جان ز جان
در دل سالک اگر هست آن رموز
تا دلش را شرح سازد آن ضیا

*

پاک کن خو را ز خود هین یک سری
در ریاضت آینه‌ی بی‌ژنگ شو
تا ببینی ذات پاک صاف خود
بی‌کتاب و بی‌مُعید و اوستا
بل که اندر مشرب آب حیات^۶

گر ز نام و حرف خواهی بگذری
همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود
بینی اندر دل علوم انبیاء
بی‌صحیحین و احادیث و روات

*

دست در دیوانگی باید زدن
بعد از این دیوانه سازم خویش را

زین خرد جاهل همی باید شدن
آزمودم عقل دوران‌دیش را

^۱ د، ۵، بیت ۲۸۸، ۲۹۷

^۲ د، ۴، بیت ۱۹۵۶، ۱۹۵۷

^۳ د، ۵، بیت ۱۰۶۲، ۱۰۶۳

^۴ مثنوی کلاله‌ی خاور، د، ص ۲۹۶، س ۱۷

^۵ د، ابیات ۱۰۶۴ - ۱۰۶۶

^۶ د، ابیات ۳۴۵۸ - ۳۴۶۱، ۳۴۶۴

| | |
|----------------------------------|---|
| اوست دیوانه که دیوانه نشد | این عسس را دید و در خانه نشد ^۱ |
| * | |
| پس قیامت شو قیامت را ببین | دیدن هر چیز را شرط است این |
| عقل گردی عقل را دانی کمال | عشق گردی عشق را بینی جمال ^۲ |
| * | |
| با خودی تو، لیک مجنون بی خود است | در طریق عشق هشیاری بد است ^۳ |
| * | |
| این قدر گفتیم باقی فکر کن | فکر اگر جامد بود رو ذکر کن |
| ذکر آرد فکر را در اهتزاز | ذکر را خورشید آن افسرده ساز ^۴ |
| * | |
| بحث عقلی گر دُر و مرجان بود | آن دگر باشد که بحث جان بود |
| بحث جان اندر مقامی دیگر است | باده‌ی جان را قوامی دیگر است ^۵ |
| * | |
| پنج حسی هست جز این پنج حس | آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس |
| صحت این حس بجوید از طیب | صحت آن حس بجوید از حبیب ^۶ |
| حس آبدان قوت ظلمت می‌خورد | حس جان از آفتابی می‌چرد |
| اندر آن بازار کایشان ماهرند | حسّ مس را چون حسّ زر کی می‌خرند؟ ^۷ |

پانزدهم، آدمی اسیر خیال است و کم‌تر کسی است که از چنگال نفس‌گیر آن رهایی یابد. مزرعه‌ی جان، شب و روز لگدکوب خیالات وحشی است و نه در بیداری و نه در خواب، کسی از هجوم آن در امان نیست. آدمیان به خیالی می‌جنگند و به خیالی آرام می‌گیرند. مردان الهی، که زمام مرکب خیال را در دست گرفته باشند، نادرند. جز پناه‌گاه حق، مأمنی دیگر نیست که آدمی را از سپاه اگال و خشن خیال، امان دهد. این خیال، مایه‌ی غفلت نیز هست که قوام و دوام حیات به اوست و پرده‌ایست بر حقایقی

^۱ د ۲، ابیات ۲۳۲۸، ۲۳۳۲، ۲۴۲۶

^۲ د ۶، بیت ۷۵۶، ۷۵۸

^۳ مثنوی کلاله‌ی خاور، د ۱، ص ۱۱، س ۴

^۴ د ۶، بیت ۱۴۷۵، ۱۴۷۶

^۵ د ۱، بیت ۱۵۰۱، ۱۵۰۲

^۶ مثنوی کلاله‌ی خاور، د ۱، ص ۸، س ۲۶

^۷ د ۲، بیت ۵۰ و ۵۱

شگرف، که اگر آشکار شوند آدمیان دام زندگی را می‌گسلند و آرام نمی‌گیرند. این نفس خیال‌پرور، سوفسطایی‌منش نیز هست و به برهان رام نمی‌شود و خود را می‌فریبد و حقیقت را بر خود وارونه می‌کند. حاکمان درونی که بر سر اندیشه نشسته‌اند و بر آن فرمان می‌رانند، همین خیالات وهم‌انگیزند که بر جهان واقع رنگ دیگر می‌زنند و امور را به گونه‌ی دیگر جلوه می‌کنند. تسویل نفس، و پنداربافی و خیال‌پروری و باژگونه‌بینی، و گندم‌نمایی و جوهرفروشی، از فعالیت‌های پردامنه و پرآثار آدمیان است که در عالم شناخت، نباید نادیده گرفته شوند:

| | |
|------------------------------|---|
| هر خیالی را خیالی می‌خورد | فکر آن فکر دگر را می‌چرد |
| تو نتانی کز خیالی وارهی | یا بخشبی تا از آن بیرون جهی |
| کم‌ترین آکلان است این خیال | وان دگرها را شناسد ذوالجلال |
| هین گریز از جوقِ اُکالِ غلیظ | سوی او که گفت مائیمت حفیظ |
| یا به سوی آنک او آن حفظ یافت | گر نتانی سوی آن حافظ شتافت ^۱ |

*

| | |
|------------------------------|---------------------------------------|
| جان همه روز از لگدکوب خیال | واز زیان و سود و از خوف زوال |
| نی صفا می‌ماندش نی لطف و فرّ | نی به سوی آسمان راه سفر |
| نیست‌وش باشد خیال اندر جهان | تو جهانی بر خیالی بین روان |
| بر خیالی صلحشان و جنگشان | وز خیالی فخرشان و ننگشان |
| آن خیالاتی که دام اولیاست | عکس مه‌رویان بستان خداست ^۲ |

*

| | |
|------------------------------|--|
| آدمی را فربهی هست از خیال | گر خیالاتش بود صاحب جمال |
| ور خیالاتش نماید ناخوشی | می‌گدازد همچو موم از آتشی |
| صبر، شیرین از خیالِ خوش شدست | کان فرح وان تازگی پیش آمدست ^۳ |

*

| | |
|----------------------------|--------------------------------|
| هست پنهان حاکمی بر هر خرد | هر که را خواهد به فن از سر برد |
| آفتاب مشرق و تنویر او | چون اسیران بسته در زنجیر او |
| چرخ را چرخ اندر آرد در زمن | چون بخواند در دماغش نیم فن |

^۱ د، ابیات ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۳ - ۷۳۵

^۲ د، ابیات ۴۱۱، ۴۱۲، ۷۰ - ۷۲

^۳ د، ابیات ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۸

| | |
|---|---|
| مهره‌زو دارد، وی است استاد نرد ^۱ | عقل کو عقل دگر را سخره کرد |
| * | |
| کش زدن باید نه حجت گفتنش بعد از آن گوید خیالی بود آن ^۲ | نفس سوفسطایی آمد می‌زنش معجزه بیند فروزد آن زمان |
| * | |
| زان سبب عالم کبودت می‌نمود زرد بینی جمله نور آفتاب تا شناسی گرد را و مرد را | پیش چشمت داشتی شیشه‌ی کبود آبگینه‌ی زرد چون سازی نقاب بشکن آن شیشه‌ی کبود و زرد را |
| * | |
| هوشیاری این جهان را آفت است غالب آید، پست گردد این جهان هوشیاری آب وین عالم و سَخ تا نغرد در جهان حرص و حسد نی هنر ماند در این عالم نه عیب ^۳ | اُستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری زان جهان است و چو آن هوشیاری آفتاب و حرص، یخ زان جهان اندک ترشح می‌رسد گر ترشح بیش‌تر گردد ز غیب |
| * | |
| مهر بر لب‌های ما بنهاده‌اند تا نگردد منهدم عیش و معاش تا نماند دیگ محنت نیم خام ^۴ | ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند تا نگردد رازهای غیب فاش تا ندردد پرده‌ی غفلت تمام |
| * | |
| گم شود از مرد وصف مردمی زان سری نی زین سری هم گفته بود کردگار آن پری را چون بود؟ ^۵ | چون پری غالب شود بر آدمی هرچه او گوید پری هم گفته بود چون پری را این دم و قانون بود |

^۱ د، ۶، ابیات ۳۰۳۵ - ۳۹۳۸

^۲ د، ۲، بیت ۳۵۰۰ و ۳۵۰۱

^۳ د، ۱، ابیات ۱۳۲۹، ۳۹۵۸، ۳۹۵۹، ۲۰۶۶ - ۲۰۷۰

^۴ د، ۶، ابیات ۳۵۲۶ - ۳۵۲۸

^۵ د، ۴، ابیات ۲۱۱۲ - ۲۱۱۴

شانزدهم، آدمی جز اندیشه - که اعمّ از عشق و عقل است - چیزی نیست و تفاوت اندیشه‌ها و ابزار حصول آن‌ها، مایه‌ی تفاوت جانوران است:

| | |
|------------------------------|---|
| ای برادر تو همان اندیشه‌ای | مابقی تو استخوان و ریشه‌ای |
| گر گل است اندیشه‌ات تو گلشنی | ور بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی |
| جان نباشد جز خبر در آزمون | هر که را افزون خبر جانش فزون |
| جان ما از جان حیوان بیش‌تر | از چه؟ زان رو که فزون دارد خبر |
| پس فزون از جان ما جان ملک | کو منزّه شد ز حس مشترک |
| وز ملک جان خداوندان دل | باشد افزون، تو تحیر را بهل ^۱ |

هفدهم، انسان‌ها مراحل مرگ‌های متوالی را پشت سر نهاده‌اند تا بدین جا رسیده‌اند. اینک نیز چون میوه‌هایی خام بر درخت جهانند و همین که رسیده و پخته شدند، فرو می‌افتند و می‌میرند. هر کس آن چنان می‌میرد که می‌زید و آن چنان از خواب مرگ برمی‌خیزد که زیسته و مرده است. مرگ، آئینه‌ی انسان است. انسان‌ها وقت مرگ خود را می‌بینند و می‌یابند و آنان که زشتند، از این آئینه‌گریزانند. مرگ، سَقَط شدن نیست، آن چنان که ماتریالیست‌ها می‌اندیشند. حادثه‌ای است بی‌نظیر و شرکت‌ناپذیر که همه‌ی هویت هر انسان را یک بار در زندگی فرا می‌گیرد و درک هرچه بیش‌تر آن، به انسان‌شناسی بیش‌تر منتهی می‌شود.

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| از جمادی مردم و نامی شدم | وز نما مردم به حیوان سر زدم |
| مُردم از حیوانی و آدم شدم | پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم |
| حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر | تا برآرم از ملایک بال و پر |
| وز ملک هم بایدم جستن ز جو | کلّ شیء هالک الا وجهه |
| بار دیگر از ملک قربان شوم | آن چه اندر وهم ناید آن شوم |
| پس عدم گردم، عدم چون ارغنون | گویدم کانا الیه راجعون |
| مرگ دان آنک اتفاق امت است | کآب حیوانی نهان در ظلمت است |
| همچو نیلوفر برو زین طرفِ جو | همچو مستسقی حرّیص و آب جو |
| مرگ او آب است و او جویای آب | می‌خورد والله اعلم بالصواب |
| ای فسرده عاشق ننگین‌نمد | کو ز بیم جان ز جانان می‌رسد |
| سوی تیغ عشقش ای ننگ زنان | صد هزاران جان نگر دستک‌زنان |

^۱ د ۲، ابیات ۲۷۷، ۲۷۸، ۳۳۲۶ - ۳۳۲۹

آب را از جوی کی باشد گریز
محو گردد در وی و جو او شود

*

ما بر او چون میوه‌های نیم خام
ز آن که در خامی نشاید کاخ را
سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
سرد شد بر آدمی مُلک جهان

*

پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
پیش زنگی آینه هم زنگی است
آن ز خود ترسانی ای جان هوش‌دار
جان تو همچون درخت و مرگ، برگ^۱

*

گرگ برخیزی از این خواب گران^۲
ز آن چه می‌کاری همه‌ساله بنوش^۳
مار و کژدم گشت و می‌گیرد دمت
پنبه را از ریش شهوت را بر کنی
رقص اندر خون خود مردان کنند
چون جهند از نقص خود رقصی کنند
بحرها در شورشان کف می‌زنند^۴
جز حدیث روی او چیزی مگو^۵

جوی دیدی؟ کوزه اندر جوی ریز
آب کوزه چون در آب جو شود

این جهان همچون درخت است ای کرام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را
چون بیخت و گشت شیرین لب‌گزان
چون از آن اقبال شیرین شد دهان

مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست
پیش تُرک آینه را خوش‌رنگی است
آنکمه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار
روی زشت توست نه رخسار مرگ

ای دریوده پوستین یوسفان
ز آن چه می‌بافی همه‌روزه بپوش
آن سخن‌های چو مار و کژدمت
رقص آن جا کن که خود را بشکنی
رقص و جولان بر سر میدان کنند
چون رهند از دست خود دستی زنند
مطربانشان از درون دف می‌زنند
هین دهان ببرند از هزل ای عمو

^۱ ۳۹۰۱ - ۳۹۱۳، ۱۲۹۳ - ۱۲۹۶، ۳۴۳۹، ۳۴۳۰ - ۳۴۳۲

^۲ د ۳۶۶۲ بیت

^۳ مثنوی کلاله‌ی خاور، د ۵، ص ۳۳۳، س ۲

^۴ ۳ د ابیات ۳۴۷۵، ۹۵ - ۹۸

^۵ مثنوی کلاله‌ی خاور، د ۳، ص ۱۳۹، س ۳۰

اتکای دانش‌های تجربی و به‌ویژه علوم انسانی به جهان‌بینی را به شرح گفتیم و باز نمودیم که اندیشه‌ی داشتن علمی عریان و بی‌نقش، که در مقام شکار و تولید پیوند خود را با بستر تولد خود به‌کلی گسیخته باشد، اندیشه‌ای خام و ناسنجیده است و چنان دانشی آشنای هیچ دانش‌شناسی نیست و «در دیار علومش به هیچ نستانند». در عین حال، این پیوند و اتکا به‌هیچ‌روی، بی‌طرف بودن و وحشی بودن را که مطلوب راستین همه‌ی عالمان است، از علم نمی‌ستاند و آن را تابع بوله‌وسی‌های این و آن نمی‌سازد. دانش، خوراک نیست که جوامع انسانی، هر یک مطابق ذائقه‌ی خود آن را بسازند و بپزند. جامعه نیست که هر کدام، به اندام خود آن را ببرند و بدوزند. گوهر است که هر یک، نصیبی از آن دارند و نور آفتاب است که در هر خانه‌ای و بر هر بامی، به قامت و مساحت آن می‌تابد.

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده^۱

اینک از نقش عنصر ایدئولوژیک فرهنگ سخن می‌گوییم؛ یعنی از اعتبارات و ارزش‌ها و فضایل و ردایل و قراردادهای و رسوم و آداب. می‌خواهیم ببینیم آیا علوم انسانی از ایدئولوژی جوامع و افراد کاوش‌گر نقش و رنگ می‌پذیرند و با تعویض ایدئولوژی، داوری عالم نیز عوض خواهد شد؟ و آیا این تأثیر چنان پردامنه است که ماهیت علم انسانی را دگرگون می‌کند و آن را از علم بودن می‌اندازد؟ و آیا دانش‌مندان مجازند که در عرصه‌ی علم، اقوال یکدیگر با با تمسک به خاستگاه ایدئولوژیک آن‌ها، نقد و رد کنند؟ و آیا هیچ زمینه‌ی مشترکی برای تحلیل و نقادی علوم انسانی وجود ندارد و اندیشه‌ها چنان با هم بیگانه‌اند که هر کدام باید راه خود را در پیش گیرند و مؤمنان و تابعان خود را پیدا کنند؟ آیا نزاع میان دو عالم علوم انسانی، نزاعی ست علمی یا ایمانی؟ آیا علمشان تابع ایمانشان است یا راهی مستقل از ایمان، برای حل آن نزاع‌ها هست؟

کسانی که مدعی دخالت نافذ و فراگیر ایدئولوژی در علوم انسانی هستند، در حقیقت می‌گویند دو دانش‌مند علوم انسانی، با زبان‌های بیگانه و ناآشنا با هم سخن می‌گویند و تا ایمان‌ها و ارزش‌های خود را یکسان نکنند، به تفاهم نزدیک نمی‌شوند و از این رو یک بحث علمی آزاد و مستقل، میان آنان انجام‌پذیر نیست و چون چنین است، لاجرم علم انسانی بی‌طرف نداریم. پس سر خود گیریم و هر کدام علم انسانی خود را بسازیم و گوش خود را از نقد و انکار دیگران فروبندیم.

^۱ ۴۵، بیت ۴۱۶ و ۴۱۸

در مقام بررسی نظر یادشده، نکته‌ی نخستین که باید بر آن تأکید کنیم، این است که گرچه همه‌ی امور انسانی و همه‌ی نهادهای اجتماعی و من جمله علم، معلول و تابع اراده‌ها و اهداف و ارزش‌های انسانی هستند و تا انسان‌ها نباشند و آن‌ها را نخواهند و نپسندند و نیافرینند ظاهر نمی‌شوند، اما این بدان معنا نیست که همه‌ی آن نهادها و معلول‌ها، خود ارزش‌آلودند و ارزش‌ها در بافت و ساختمان آن‌ها نهفته و سرشته است. علم طب را در نظر بگیرید. علمی‌ست که مخلوق انسان‌هاست. ما چون سلامت را بر بیماری ترجیح می‌نهییم و چون خواهان رفاه و بقای عمریم، کوشیده‌ایم نظامی از قوانین و قواعد را کشف و تدوین کنیم تا ما را در تأمین آن اهداف یاری کند. البته اگر بیماری را معادل سلامت و یا بهتر از آن می‌شمردیم، چنان نمی‌کردیم. مع الوصف، علم طب، علمی ارزشی نیست. خادم ارزش خاصی هست، اما خودش ارزش‌آلود نیست. «تأثیر پنی‌سیلین بر استافیلوکوک»، یک اصل طبی است، اما یک قاعده‌ی ارزشی محسوب نمی‌شود. بر همین قیاس، علوم انسانی هم تابع ارزش‌ها و ایمان‌های به‌وجودآورندگان آن است، اما این تابعیت، منطقیاً مستلزم آن نیست که ارزش‌های خالقان در بافت علم هم نفوذ کند و اگر هم این آغستگی‌ها و به درون خزیدن‌ها رخ داده باشد، باید هوش‌مندانه آن‌ها را بازشناخت و ساحت دانش را از ارزش، پاک نگاه داشت. این از اصلی‌ترین وظایف عالمان است که مرز دانش را بشناسند و مستمراً به جاروب تیزهوشی و منطق، سرزمین توصیف را از غبار تکلیف بروبند و ارزش‌ها را بدان دیار بفرستند که خود متعلق به آنند.

این که گفتیم «منطقیاً ملازمه‌ای میان علم و ارزش‌های شخص عالم نیست»، اشاره به این دارد که نمی‌توان با استناد به این که هیچ شخصی و هیچ کاوش‌گری از نوعی ایمان و ایدئولوژی خالی نیست، نتیجه گرفت که فرآورده‌های علمی ذهن او هم لاجرم بی‌بهره از داوری‌های ارزشی او نخواهد ماند. چنین ملازمه‌ی منطقی‌ای در میان نیست. در عین حال، نفی نمی‌کنیم که در عمل، این آغستگی و اختلاط روی داده و می‌دهد. علوم طبیعی و تجربی اینک در دوران پختگی و کهن‌سالی، تقریباً به طور کامل دامن از این ممالجت شسته‌اند و پای از آن اختلاط برگرفته‌اند. اما علوم انسانی هنوز در کوششند تا گریبان را از چنگ آن یورش‌های نهانی و ضعف‌های جوانی رها کنند. یعنی نقادی، که بستر ثابت و جویبار طراوت‌خیز همه‌ی دانش‌هاست، الزام می‌کند که دانش‌مندان علوم انسانی، نه‌تنها درستی و نادرستی آراء و فرضیات این علوم را به میزان تحقیق بسنجند، بلکه آن‌ها را از ارزش‌های نامجاز و نفوذکرده نیز به چاقوی منطق بپیرایند. ارزش‌آلود بودن این علوم، لازمه‌ی آن‌ها نیست. اما همراه آن‌هاست و روزی باید میان این دو همراهی فرق نهاد.

کسانی که علوم انسانی موجود و عجین بودن آن‌ها با ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها را دیده‌اند، شتابزده نتیجه گرفته‌اند که لاجرم علم انسانی جز چنان نمی‌تواند باشد و با این داوری شتاب‌آلود، خود را هم

محقق دانسته‌اند که علم انسانی دیگری که باب دندان و موافق مزاج خودشان باشد بنا کنند. اینان از این دقیقه غفلت کرده‌اند که دانش، مطلقاً از ارزش جداست و توصیف‌ها زاینده‌ی تکلیف‌ها نیستند و فرضیه‌ها غیر از فریضه‌ها هستند. اگر در جایی خلط و مزجی میان آن دو صورت گرفته، باید در زدودن آن بکوشند، نه این که گمان کنند که با واقعیتی ثابت روبه‌رویند که تکان دادنش محال است و لاجرم باید با دست بسته و عقل خفته تسلیم آن شوند! همه‌جا مقارنت به معنای ملازمت نیست و ای بسا قرین‌ها که باید از آنان دوری جست؛ چه جای این که قدر بینند و بر صدر نشینند. بر درختِ گُل، خار هست، اما گل، خار نیست.

| | |
|---------------------------------|---|
| همچو صیادی که گیرد سایه‌ای | سایه کی گردد ورا سرمایه‌ای |
| سایه‌ی مرغی گرفته مرد سخت | مرغ حیران گشته بر شاخ درخت |
| کابن مُدَمَّغ بر که می‌خندد عجب | اینست باطل، اینست پیوسته سبب |
| ور تو گویی جزو پیوسته‌ی کل است | خار می‌خور، خار پیوسته‌ی گُل است ^۱ |

نکته‌ی دوم این که اهداف و ارزش‌ها پاره‌ای مسائل را از نظر دور می‌دارند و پاره‌ای را بهای بسیار می‌بخشند و انسان‌ها که از ارزش‌های خود پیروی می‌کنند، لاجرم به کاوش در مسائلی می‌پردازند که به آن‌ها ارج می‌نهند. به عبارت دیگر، علم، پاره‌ای از زندگی انسان‌هاست و زندگی انسان‌ها نیز بر مرکب تصمیم‌ها سوار است و این مرکب، به تازیان‌های ارزش‌ها رانده می‌شود. از این رو علم هم از ارزش‌ها توان و انگیزش می‌گیرد و ارزش‌ها بر دانش‌ها فرمان می‌رانند. سلامت‌طلبی، به رویدن علم طب کمک می‌کند و رفاه‌جویی، رشد این همه صنایع و تکنولوژی را باعث می‌شود. اگر از دانش‌مندان بپرسی از علم چه می‌خواهید، خواهند گفت فهم و تفسیر جهان. می‌گویند دنیا جنگلی آشفته و تاریک است. در این ظلمت و اغتشاش، راهی روشن و هموار می‌جوئیم. می‌خواهیم درد حیرت را بزدااییم. می‌خواهیم بر معمای جهان چیره شویم. می‌خواهیم قفل این دژ اسرارآمیز را بشکنیم. می‌خواهیم کنج‌کاوی خود را سیراب کنیم. علم فقط فایده‌جو نیست. تفسیرجو هم هست. بلکه علم فقط تفسیرجوست و فایده از توابع آن است. اما آیا حیرت‌زدایی و تفسیرجویی، برترین ارزش را دارد؟ آیا باید این گوهر نفیس را به هر بهایی خرید؟ اگر به‌راستی کسی «درد» دیگری داشته باشد، از درمان دیگری جست‌وجو نخواهد کرد؟ بلی؛ درد حیرت، سراغ درمان تفسیر را می‌گیرد. اما مگر درد همه یکسان است؟ و مگر همه‌ی ایدئولوژی‌ها، درد انسانیت را یکسان تصویر و عرضه می‌کنند؟ این است آن نقش عظیم ایدئولوژی در فرمان راندن بر علوم. ایدئولوژی‌ها که به علم انسانی می‌گویند درمان درد را طلب کن، «درد» را هم خودشان معین می‌کنند

^۱ ۱د، ابیات ۲۸۰۸ - ۲۸۱۱

که چیست. از این رو دانش‌مندان، دردمندان به دنبال درمان مطلوب خود روانند و پروای پرداختن به مطلوبات دیگر را ندارند و آن را که درد نیست، دانش نیست.

در عین حال، این طلب، طلبی علمی است. یعنی درمان درد را به روشی علمی جست‌وجو می‌کنند. چنین است که هم ایدئولوژی بر علم فرمان می‌راند، و هم علم، علم باقی می‌ماند. تا برق عشقی خرمن عاشقی را نسوزد، و تا چنگال دردی گریبان دردمندی را نگیرد، هیچ‌کدام به طلب معشوق یا درمان بر نمی‌خیزند. ایدئولوژی‌ها و ایمان‌ها، عشق‌آفرینند و در این معرکه‌ی عشق، معشوق را هم می‌نمایانند. و آن که درد عشق دارد و به دنبال معشوق روان است، چشم را بر صدها چشم‌انداز چشم‌نواز که خلقی خیره‌ی آن‌ها مانده‌اند، می‌بندد.

آنان که عقل را در آستانه‌ی عشق قربان می‌کردند، همین را می‌گفتند. این خردِ پروسواس و کنجکاو و بی‌عاطفه را خار راه عشق می‌یافتند که می‌خواهد در هر چیزی تأمل کند و راز هر معمایی را بگشاید و پرده از هر سری بردارد و بر سر هر مسأله سال‌ها بماند و خود را در دام نقض و ابرام‌ها گرفتار کند. و عاشق بی‌شکیب و پراشتهاب کجا تاب آن همه تائی و تسامح را دارد؟ و آن که حیران روی محبوب است، کدام فرصت را مصروف حیات در اغیار خواهد کرد؟

مولانا داستان دردمندی را در دفتر سوم مثنوی می‌آورد که از دست کسی سیلی‌ای بر قفا خورده بود. همین که خواست تلافی کند، زننده می‌گفت قدری تأمل کن. ابتدا پرسش مهم مرا پاسخ گو و آن‌گاه مکافات کن. پرسش این بود که صدای سیلی از دست بوده یا از پشت گردن؟! قفاخورده گفت این پرسش‌ها و پاسخ‌ها، موافق طبع بی‌دردان است. من دردمندم و تا تلافی نکنم، آرامش کافی برای پاسخ گفتن به آن‌گونه سؤال‌ها را ندارم.

| | |
|------------------------------|---|
| آن یکی زد سیلی‌ای مرد زید را | حمله کرد او هم برای کید را |
| گفت سیلی‌زن سؤالت می‌کنم | پس جوابم گوی وانگه می‌زنم |
| بر قفای تو زدم آمد طُراق | یک سؤالی دارم این‌جا در وفاق |
| این طراق از دست من بوده است | از قفاگاه تو ای فخر کیا؟ |
| گفت از درد این فراغت نیستم | که در این فکر و تفکر بایستم |
| تو که بی‌دردی همی اندیش این | نیست صاحب‌درد را این فکر، هین! ^۱ |

بلی؛ اندیشه‌ها به سوی گشودن عقده‌ها روان می‌شوند و عقده‌ها را عقیده‌ها معلوم می‌کنند که کدامند. مولانا بر آن است که عقده‌ی سخنی که بر گلوی هر مسلمان باایمان است، این است که بداند رد

^۱ د.۳، ابیات ۱۳۸۰ - ۱۳۸۵

آن دنیا مقبول خداوند خواهد بود یا نه. «خود»، بزرگ‌ترین و جدی‌ترین چشم‌اندازی‌ست که در برابر هر انسان حساس است و تا از این فراغت نیافته، نمی‌باید مجذوب منظره‌ی دیگری شود. و به‌راستی رفتارشناسی به قصد تفسیر و کنترل رفتار، و انسان‌شناسی به قصد زیبا شدن و آراستن خویشتن در چشم خداوند، آدمی را به بنا کردن دو گونه علم رهنمون نخواهد شد؟

| | |
|------------------------------|---|
| در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر | عقده‌ی چند دگر بگشاده گیر |
| عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت | که بدانی تو خسی یا نیک‌بخت ^۱ |
| جان جمله علم‌ها این است این | که بدانی من کی‌ام در یوم دین |
| صدهزاران فصل داند از علوم | جان خود را می‌نداند آن ظلوم |
| داند او خاصیت هر جوهری | در بیان جوهر خود چون خری |
| قیمت هر کاله می‌دانی که چیست | قیمت خود را ندانی احمقی‌ست ^۲ |

این که دانش‌ها در جوامع گونه‌گون به راه‌های گونه‌گون می‌روند، سرش این است که دردهای این جوامع متفاوت است و ایدئولوژی‌ها بیان‌گر و مفسر دردها و مشوق درمان‌ها هستند.

بی هیچ اشکال می‌توان گمان زد که ممکن است دانش‌های انسانی و طبیعی، در جوامع اسلامی اصیل، که درد اصلی‌شان بنا کردن زندگی اخروی مطبوع و خداپسندان‌ه‌ای‌ست، به راهی بروند که تاکنون در جوامع غربی نرفته‌اند و خود را معطل کنجکاو‌های بیهوده‌ای نکنند که انسان‌های بی‌درد را خوش می‌آید، اما گرهی از مشکل سعادت انسان نمی‌گشاید.

«کنجکاو‌های بیهوده»، صددرصد معنای خود را از ایدئولوژی کسب می‌کنند و بیهوده و بی‌فایده، همواره در ارتباط با هدف و سعادت مطلوب انسان تعریف می‌شوند. یعنی آن که ما را به اهدافمان نرساند، یا سنگی‌ست در راه، یا بانگی‌ست در چاه، و به هر روی شایسته‌ی ارج نهادن نیست. ایدئولوژی‌ها، تعریف و تفسیر سعادت بشر را بر عهده دارند و سعادت‌طلبی شأن هر انسان هشیار است و از این رو، انسان علمی را برمی‌گزیند که سعادت‌آور است.

اگر غلبه بر طبیعت و گشودن اسرار آن، و چیرگی بر نیروها و مهار کردن انرژی‌ها و ساختن ماشین‌ها و کاستن رنج‌های بدنی، معادل و مساوق با سعادت انسان شمرده شوند، علم به راهی می‌رود که تاکنون نرفته اس و اگر سعادت بشر تفسیر دیگری پیدا کند، صد البته دانش هم پای در راه دیگری خواهد نهاد.

^۱ د، بیت ۵۶۱ و ۵۶۲

^۲ د، ابیات ۲۶۵۴، ۲۶۴۸، ۲۶۴۹، ۲۶۵۲

با این همه، دانش تجربی، دانش تجربی باقی می ماند. آن که تحت فرمان ایدئولوژی‌ها عوض می شود، حساسیت‌ها، قلمروها، مسأله‌ها، و گره‌هاست. صاحب عقیده‌ی خاصی، به گشودن گره‌هایی و درمان دردهایی حساسیت دارد که صاحب عقیده‌ی دیگری آن را ندارد. اما هر دو به روش علمی گره‌گشایی می کنند و چنین است که حتی این حاکمیت مؤثر و نافذ ارزش‌ها هم هویت علم را از او نمی ستاند.

نکته‌ی سوم: علوم انسانی که رفتار انسان‌ها را مطالعه می کنند، لاجرم به بررسی ارزش‌ها، قواعد، قراردادهای، حقوق، اخلاق، مذاهب، رسوم و آداب مردم هم می پردازند. یعنی این علوم، خود ارزشی نیستند. بلکه ارزش‌شناسی‌اند. محتوای این علوم، خود مقررات و دستورات اخلاقی و مذهبی و حقوقی و ارزشی نیست - و نمی باید باشد - اما درباره‌ی آن مقررات و ارزش‌ها بحث می کنند. نمی گویند «چه باید کرد و چه نباید کرد». می گویند که «در فلان جامعه می گویند چنین باید کرد و چنان نباید کرد». خودشان امر و نهی نمی کنند. اما از امر و نهی‌های رایج سخن می گویند. از این رو، آن چه برای دیگران ارزش است، برای جامعه‌شناس یک واقعیت است. قرارداد همسری بین دو طرف، یک قرارداد است. اما برای یک جامعه‌شناس، یک قرارداد متبوع و واقع شده است. از این رو یک واقعیت است. جامعه‌شناسان، ارزش‌ها را چون فیلسوفان اخلاق و منطق‌دانان بررسی نمی کنند. آنان به «ارزش‌های جاری و رایج» کار دارند.

حال، سؤال کوبنده این است که آیا بررسی ارزش‌ها با چشم خشک علمی میسر است؟ آیا می توان نظاره‌گر ارزش‌های دیگران بود و هم‌دل آنان نبود و باز هم به جهان واقعی آنان راه یافت؟ آیا واژه‌های ارزشی واقعاً همه‌جا یک معنی دارند؟ آیا تلقی همه‌ی مردم از کمال یا از خوبی یا از ظلم یا از حق و مسؤولیت و... یکسان است؟ آیا ملاک‌ها و معیارهای همه‌ی مردم در مورد فضیلت و رذیلت، پیشرفت و انحطاط و امثال آن‌ها یکی است؟ این جاست که سخن مدعیان جان می گیرد که می گویند جوامع و تمدن‌ها را باید از «درون» دید، نه از «بیرون». و مؤمنی که به تکاملی در جایی «ایمان» دارد، بر او صدها نشانه‌ی حسن و کمال می بیند که مخالف منکر و یا محقق بی طرف، آن‌ها را نمی بینند. یعنی ارزش‌ها حتی بر قرائن و شواهد هم رنگ می زنند و قرینه‌ی واحد را یکی مؤید فرضیه‌ای خاص می شمارد و دیگری ناقض آن.

در این باره، به گمان من، مبالغه شده است. یعنی ارزش‌های مردم با همه‌ی تنوع و تفاوت، چنان نیستند که برای یکدیگر قابل درک و هضم نباشند. همین که می توان فهمید دیگران ارزش‌های دیگر دارند، علامت این است که انجام مقایسه‌ای امکان‌پذیر بوده است و در هر مقایسه، درک اجمالی از دو طرف، واجب است. یعنی کسی که می گوید ارزش‌ها به هم راه ندارند و از یکی به دیگری پنجره‌ای نیست، خود قضاوتی غیر ارزشی درباره‌ی ارزش‌ها کرده است. به علاوه همچنان که در مورد جهان بینی به شرح

بازگفتیم، این مطلب متعاقب به مقام شکار است نه داوری، و حداکثر، حصول دانشی بی طرف و همگانی شدنی را در مورد ارزش‌ها دشواریاب و دیررس می‌سازد، اما داوری را مختل نمی‌گرداند. علاوه بر این، هویت اجتماعی دانش، تا حدود زیادی در رفع و زدودن این دشواری کمک می‌کند. «علم» آن نیست که در مغزهای تنها و بریده از خلق بگذرد. «علم» آن است که نقاب از چهره برگیرد و خود را عرضه کند و معرض نقد و داوری دیگران قرار دهد.

آن چه محصول نقد و فهم همگانی است، و آن معنا که در عرف جامعه‌ی علمی به کلمات می‌دهند، علم را می‌سازد. اندیشه‌ای غریب که چون تک‌درختی تنها بر دشتی کویرگونه بنشیند، سهمی در بوستان معرفت بشری ندارد. همین هویت اجتماعی علم است که بسیاری از کاستی‌ها را که در اندیشه‌ی آحاد عالمان هست، می‌زداید و نظریه‌ها را صیقل می‌زند. هرچه آمدو شد اندیشه‌ها در جامعه‌ی علمی بیش‌تر و سریع‌تر و به‌سامان‌تر انجام شود، حجم این دشواری‌ها که عمدتاً معلول تنهااندیشی‌ها و بریدگی‌ها و عزلت‌های فکری‌ست، اندک‌تر خواهد شد. از این هم که بگذریم، نباید این طناب را به گردن علوم انسانی چنان محکم کشید که خودش هم پاره شود. اگر همه‌ی داوری‌ها در هر جامعه، معلول فرهنگ خاص همان جامعه است، لاجرم همین نظریه هم (که داوری، منبعث از فرهنگ خاصی است)، منبعث از فرهنگ خاصی خواهد بود و لذا همه‌جا جاری و صادق نخواهد بود. یعنی به چیزی شبیه پارادوکس دروغ‌گو مبتلا می‌شویم: اگر کسی بگوید «همه‌ی سخنان من دروغ است»، همین سخنش هم دروغ خواهد شد. و اگر سلطانی فرمان دهد که «همه‌کس را بکشید»، خودش هم مقتول فرمان مطاع خود خواهد گشت! باید برای سخنان غیر وابسته به فرهنگ و همگانی‌شدنی هم سهمی قرار داد و همان است آن سکو که همه‌ی معارف و علوم از آن جا پرواز خود را آغاز می‌کنند. وگرنه هیچ علمی پا نخواهد گرفت. آنان که جامعه‌شناسی دانش می‌کنند، همیشه خود را از احکام صادره توسط خود معاف و مستثنی می‌شمارند. وگرنه خود می‌دانند که متکی کردن محتوای دانش به سیاست‌ها و به آداب اجتماعی، اولین قربانی خود را از میان همان «جامعه‌شناسان دانش» خواهد گرفت.

همچنین، رشد مداوم بشریت و نزدیک شدن جوامع به یکدیگر، این درک و مبادله را مستمراً آسان‌تر خواهد ساخت. ارزش‌ها، وقتی مانعی در برابر اعمالشان پیدا شود، خودبه‌خود برمی‌افتند و از این رو تدریجاً آداب و ارزش‌هایی باقی می‌مانند که توان و شایستگی بقا را داشته باشند. یعنی تحول وضع زندگانی آدمی‌زادگان، در پیراستن نظام ارزش‌ها و ابقای ماندنی‌ها، کمک مؤثری خواهد کرد و از این رو، آن چه در این کشمکش‌ها باقی می‌ماند و جان سالم به در می‌برد، هویت خود را نیز در همین صحنه‌های رقابت و نزاع آشکار خواهد کرد. یعنی مطالعات انسان‌شناسی، شامل بررسی نزاع ارزش‌ها هم خواهد بود و صحنه‌های نزاع، همیشه از موارد گویا و آموزنده و عریان‌کننده‌ی شخصیت‌های رقیب و نزاع‌گر است. و

به راستی آن کس که فقط شعر یک شاعر را دیده است، از شعر و گونه‌گونی و لطافت‌ها و زیبایی‌های آن چه می‌داند؟ و آن که فقط در یک نظام ارزشی زیسته است، حتی همان نظام ارزشی را هم، هرچند خود مدعی شناخت عمیق آن شود، به خوبی و عمق کافی کی می‌تواند بشناسد؟ فقط در زمینه‌ی مقایسه است که این شناخت‌ها میسر می‌شود. گاهی شنیدن اوصاف خود از دیگران، مایه‌ی بهتر شناختن خود می‌شود.

خوش‌تر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران^۱

محبوس ماندن در یک نظام، قضاوت درباره‌ی همان نظام را دچار اختلال می‌کند. قدری فراتر رفتن و از ارتفاعی بالاتر به موضوع تحقیق نگریستن، شرط هر تحقیق علمی و منصفانه است. اگر در جایی، این اوج گرفتن میسر نباشد، بنا کردن علم در آن جا میسر نیست؛ نه این که نتیجه‌اش این باشد که هر کس «علم» جامعه‌ی خاص خود را بنا خواهد کرد.

این‌همه بر سنگوارگی ارزش‌ها تأکید کردن و نفوذناپذیری آن‌ها را به رخ کشیدن، از یک دریافت روان‌شناختی تغذیه می‌کند که می‌گوید «انسان‌ها نسبت به ارزش‌های خود تعصب می‌ورزند و آن‌ها را دیر مورد انتقاد و یا ترک قرار می‌دهند». این درست است. اما سخنی‌ست که گفتنش و پذیرفتنش وقتی میسر است که قبول کنیم خودش از سر تعصب ادا نشده است. و وقتی چنین داوری عظیم و شگرف را در عالم ارزش‌های انسانی می‌پذیریم، چرا سخنان دیگر و داوری‌های دیگر از این قبیل را به شنعت ناروای تعصب‌آلودگی، مطعون و متهم داریم؟

۱۶

نسبیت فرهنگی را پشت سر نهادیم و اینک به برخی تفاوت‌های دیگر می‌پردازیم که به گمان برخی، مایه‌ی جدایی‌گوهری علوم انسانی و علوم طبیعی‌اند.

اول: گفته‌اند که در علوم طبیعی - تجربی، اعلام پیش‌بینی‌های علمی، مایه‌ی حصول دگرگونی در حادثه‌ی پیش‌بینی‌شده نمی‌شود، در حالی که در علوم انسانی - اجتماعی، حصول چنان دگرگونی ممکن و محتمل است. فی‌المثل پیش‌بینی و محاسبه‌ی یک کسوف و اعلام عام آن، موجب نمی‌شود که کسوف رخ ندهد یا زودتر از موعد رخ دهد. اما پیش‌بینی حدوث یک رکود اقتصادی و اعلام آن، ممکن است مسؤولان دولتی را به چاره‌جویی وادارد تا از بروز آن جلوگیری کنند. مارکس که در رسیدن سوسیالیسم را به وجهی علمی - به زعم خود - پیش‌بینی کرد، این پیش‌بینی چشم‌دانش‌مندان و متفکران و

^۱ بیت ۱۳۶

سیاستمداران مخالف را باز کرد. آنان کوشیدند تا سیر حوادث را چنان دگرگون کنند که سوسیالیسم در کشورشان متولد نشود و گویی تاکنون هم موفق بوده‌اند!

مطلب یادشده، علی‌الاصول باطل نیست و می‌توان آن را پذیرفت و در حقیقت منبعث از هویت اجتماعی علم است و نشان می‌دهد که پژوهش علمی و کشف قوانین علوم و نتایج آن‌ها، خود یک حادثه‌ی اجتماعی است که می‌تواند به نوبه‌ی خود منشأ آثار تازه‌ای گردد. در عین حال، در نیرومندی این معیار فارق نباید مبالغه کرد. این معیار، فقط آشکار می‌سازد که نوعی راه ورود خطا به روی قوانین اجتماعی اعلام شده باز است که در برابر قوانین علوم طبیعی باز نیست. نمی‌گوید قوانین علوم انسانی و یا روش امتحان کردنشان، در اصل، با قوانین علوم طبیعی متفاوت است. می‌گوید تولد این علوم، خود یک حادثه‌ی اجتماعی است و از این رو گاهی خودشان مشمول خودشان می‌شوند! یعنی این سخن از مقام دیگری و از ارتفاع بالاتری به جامعه - که علم انسانی و عالم این علوم هم در آن است - می‌نگرد و قوانین جامعه‌شناختی دیگری می‌دهد. باز به عبارت دیگر، این سخن نمی‌گوید علوم انسانی باطلند. بلکه می‌گوید دو گونه علم اجتماعی می‌توانند در طول یکدیگر قرار گیرند تا یکی، موجودیت دیگری را تفسیر کند و به آن چون نهادی از نهادهای جامعه نظر افکند.

جامعه‌شناسی دانش، به معنای صحیح و سودمندش همین است - که البته مختص بررسی علوم انسانی نیست، بلکه علوم طبیعی را هم فرا می‌گیرد. یعنی به علوم طبیعی هم می‌توان چون جوی‌هایی نگریست که در مزرعه‌ی اجتماع جاری‌اند و آن‌گاه علمی بنا کرد که از روابط این جوی‌ها با خرمی یا پژمردگی مناطقی از جامعه سخن بگوید.

نظام طولی و پلکانی دانش‌های انسانی - و خصوصاً علوم اجتماعی - درست شبیه نظام طولی‌ای است که میان زبان‌ها برقرار است. همواره می‌توان قضیه‌ای را که درباره‌ی جهان خارج سخن می‌گوید و طبعاً عضوی از زبان جاری و طبیعی ماست، به منزله‌ی شیئی خارجی فرض کرد و درباره‌ی خود آن سخن گفت. و باز همین قضیه‌ی دوم را هم می‌توان مشمول چنین رفتاری کرد و بدین شیوه، زبان‌هایی ساخت یکی بر سر دیگری نشسته. «برگ، سبز است»، قضیه‌ای است درباره‌ی برگ درخت خارجی و رنگ آن. اما «برگ سبز است، دروغ است»، قضیه‌ای درباره‌ی برگ درخت و رنگ آن نیست. بلکه قضیه‌ای است درباره‌ی قضیه‌ی «برگ سبز است». یعنی قضیه‌ی دوم، در زبانی واقع می‌شود که فراتر از زبان نخستین است (meta-language) و درباره‌ی آن سخن می‌گوید.

به همین قرار، «پیش‌بینی یک رکود قریب‌الوقوع اقتصادی»، امری است متعلق به دانش اجتماعی نخستین ما؛ یعنی دانشی که جامعه را چنان تصویر کرده است که خود علم اجتماعی، جزئی و نهادی از اجزای آن نیست. اما «پیش‌بینی بهبود اقتصادی بر اثر اعلام پیش‌بینی نخستین»، امری است متعلق به

دانش اجتماعی فراتر، که بر سر دانش نخستین نشسته است و درباره‌ی جامعه‌ای سخن می‌گوید که علم انسانی هم عضوی از آن است. از این رو آشکار می‌شود که آن معیار عرضه‌شده، علم انسانی - یا اجتماعی - را تخطئه نمی‌کند. بلکه نشان می‌دهد که بر آن، نظامی طولی حاکم است و در آن مراتبی هست که هر مرتبه‌ی زیرین، مشمول داوری و تفسیر مرتبه‌ی زیرین قرار می‌گیرد.

انکار نمی‌کنیم که نکته‌ی یادشده، یعنی تأثیر اعلام پیش‌بینی در حادثه‌ی پیش‌بینی‌شده، گاهی مشکلی جدی برای امتحان برخی از قانون‌های علمی - اجتماعی پیش می‌آورد. این مطلب، البته در همه‌ی علوم انسانی صادق نیست و تنها به علوم اجتماعی (روان‌شناسی اجتماعی، اقتصاد، جامعه‌شناسی و...) متعلق می‌شود و ثانیاً در همین علوم هم، در همه‌ی قوانینشان جاری نیست و تنها برخی از آن‌ها هستند که از این راه آسیب می‌پذیرند.

یعنی تفاوتی که از این راه، میان علوم انسانی و علوم طبیعی نهاده شده، تنها به دایره‌ای کوچک اختصاص می‌یابد که آن هم نه به دلیل آن است که قوانین اجتماعی از بن باطلند، بلکه به این علت است که در مقدمات خود، «اعلام شدن قانون» را فرض و اخذ نمی‌کنند.

به‌علاوه این مطلب، به فرض قبول، مربوط به مواردی است که حادثه‌ای خاص و موضعی مورد پیش‌بینی قرار گرفته باشد؛ مانند سقوط نظامی خاص، یا ورشکستگی بانکی خاص، و یا کامیابی انقلابی خاص. اما قوانین کلی و عام علوم اجتماعی - انسانی، از آسیب این تعرض مصونند.

رابطه‌ی عرضه و تقاضا یا قیمت، یا تأثیر تربیت صحیح بر سلامت جامعه، و یا رابطه‌ی مهاجرت با فساد، یا رابطه‌ی ستم‌گری با قیام مردم - چنان‌که امام علی می‌فرماید: الحیف یدعوا الی السیف (ظلم موجب قیام مسلحانه‌ی مردم می‌شود) - و یا تأثیر تلقین و تبلیغ بر تصمیم مردم، از قوانین کلی‌ست که غبار آن آفت بر دامنه‌شان نمی‌نشیند.

دوم: گفته‌اند وجود مکاتب مختلف در علوم انسانی، آشکارا نشان می‌دهد که این علوم، بی‌طرف و عینی نیستند و هر دانش‌مندی، واقعیت را به نحوی تفسیر می‌کند و از این رو مانند فیزیک - فی‌المثل - نیستند که در آن اتفاق نظر است و فیزیک‌دانان پیرو مکاتب گوناگون نیستند.

ما انکار نمی‌کنیم که در روان‌شناسی مکاتب متنوع هست و حتی در تعریف آن هم آرای متفاوت عرضه شده است. مکتب گشتالت، مکتب سلوکی (رفتارگرایی)، مکتب درون‌کاوی و مکتب روان‌کاوی، از مکاتب مشهور روان‌شناسی‌اند. استروکتورالیسم، فونکسیونالیسم، و مارکسیسم نیز برای جامعه‌شناسان آشنا هستند. در علوم تربیتی و اقتصاد هم وضع به همین منوال است. اما جای پرسش است که آیا چنین وضعی ضد علم است یا عین علم است؟

ناقدان درباره‌ی فلسفه و کلام چه می‌اندیشند که آن‌همه آرای متعارض و متناقض در آن‌هاست و آن‌همه مکاتب و نحله‌های گونه‌گون دارند؟ درباره‌ی مذاهب چه فکر می‌کنند؟ از عرفان و عارفان چه تصور و قضاوتی دارند؟ آیا صرف اختلاف نظر و تنوع مکاتب، موجب سوءظن و طرد شاخه‌هایی از معرفت می‌شود، یا به‌عکس، انگیزه‌ی تدقیق بیش‌تر در آن‌ها باید گردد؟ معرفت بشری، یک بوستان پردرخت است که در آن همواره درختانی می‌رویند و درختانی می‌میرند. این مرگ و حیات، لازمه‌ی این بوستان و عین این بوستان است. آن‌ها هم که به گمان خود، علوم انسانی را طرد و تحقیر می‌کنند، لاجرم خودشان فکر می‌کنند که سخنی صحیح می‌گویند و تحقیری به‌جا می‌نمایند و معرفتی درست عرضه می‌کنند. یعنی آن‌ها هم در همین پیکار و رقابت وارد شده‌اند و خودشان با آوردن سخنی و ابطال سخنی دیگر، گام در وادی معرفت نهاده‌اند و نزاعی بر نزاع‌ها افزوده‌اند و به عزم برنده شدن، گام در وادی معرفت نهاده‌اند و نزاعی بر نزاع‌ها افزوده‌اند و به عزم برنده شدن، به جمع بازی‌کنان پیوسته‌اند، پس چرا آن‌را از دیگران دریغ می‌کنند؟ چرا فکر نمی‌کنند که آن‌چه در علم اصالت دارد، «بازی» کردن است به قصد بردن، و بازی همیشه دو طرف دارد و فقط در انتهای بازی برندگان اعلام می‌شوند. کسی نمی‌تواند به میل و هوس خود، بازی را تنظیم کند و یا پایان‌یافته بپندارد و خود از بیرون بازی، مدعی شود که برنده است! برای بردن باید وارد بازی شد و وارد بازی شدن، عین صحنه نهادن بر موجودیت و اصالت بازی است و این بازی، چیزی نیست جز همان اختلاف آراء و مکاتب. اشکال در این‌جاست که این ناقدان گمان می‌کنند سخن علمی آن است که «درست» باشد. در حالی که این گمان، خود، از بُن نادرست است. بلی؛ علم باید درست باشد. اما آن‌چه به عنوان علم هست، تماماً مشتمل بر سخنان و فرضیات درست نیست. و آن که باید درست‌ها را از نادرست‌ها تفکیک کند و تمیز دهد، همین برخورد آراء و نقض‌ها و ابرام‌هاست. از این رو برخورد آراء، امری بی‌مقدار و مهمانی ناخوانده و درازدستی کوتاه‌آستین نیست که ورودش به صحنه‌ی معرفت، نامطلوب و نامیمون باشد. علم، عین همین معرکه و همین صحنه‌ی نزاع است و همین که کسی به عزم فصل خصومت پا به این صحنه می‌گذارد، خود یکی از طرف‌های درگیر می‌شود. فرض کنید کسی مکتبی تازه در روان‌شناسی عرضه کند و سایر مکاتب را باطل انگارد. آیا همین کار به معنای آن نیست که او وارد بازی معرفت و معرکه‌ی علم شده و بر مکاتب موجود، مکتبی افزوده است و شماره‌ی آن‌ها را یکی بیش‌تر کرده است؟ و به‌راستی جز این چه می‌تواند بکند؟ یا داوری نمی‌کند و یا اگر داوری کرد، همین داوری، بر داوری‌های پیشین افزوده می‌شود. حال اگر نفس اختلاف مکاتب، موجب طرد همه‌ی آن‌هاست، مکتب خود او هم مطرود است و اگر چنین نیست، در این صورت باید به جدّ جست‌وجو کرد و آن‌را که صحیح است، برگرفت و برکشید و مگر روان‌شناسان غیر از این می‌کنند؟ و مگر همین ورود در بازی و صحیح‌را جست‌وجو کردن، کار همه‌ی آن‌ها نیست؟

تا کسی درنیابد که «علم» هویتی اجتماعی دارد، و این هویت، به صورت صحنه‌ی رقابت و معرکه‌ی آراء تجلی می‌کند، همواره در عالم پندار خود، بیرون از بازی می‌نشیند و همگان را زمین خورده و شکست‌دیده می‌انگارد و بر خود درود می‌فرستد که محصور و مقهور آن فکرهای کودکانه نشده و بالغانه از آن بازی‌ها دامن درچیده و به وصال علم ناب و استوار رسیده است و مدال قهرمانی را به سینه‌ی خود نصب می‌کند! حقا که چنین وصالی جز در ظرف چنان خیالی میسر نیست و به قول مولانا، شکار سایه‌ی مرغ است به جای مرغ و دیدن رؤیای علم است به جای خود علم و چشم دوختن بر کف‌های دریاست به جای خود دریا و دل بستن به دود شمع است به جای نور شمس.

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش می‌دود بر خاک، پران، مرغ‌وش
 ابله‌ی صیاد آن سایه شود می‌دود چندان که بی‌مایه شود^۱
 چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده‌ی دریا نگر^۲

علم، فکر منعزلی نیست در ذهن غریب متفکری تنها در گوشه‌ای آرام. علم موجودی ست اجتماعی، نشسته بر شانه‌ی بازی‌کنان علم‌دوست، و تغذیه‌کننده از رقابت خروشمند آنان. آنان که تاریخ علم را تاریخ شخصی خودشان نمی‌دانند و از طفولیت و رشد و بلوغ تاریخی موجودی به نام «علم» آگاهی دارند، می‌دانند که این موجود چه زندگانی پر نشیب و فراز و پر جدال و غوغایی داشته است و انصاف می‌دهند و اذعان می‌کنند که اندیشه‌های آنان نیز، هرچه استوار و یقینی باشد، قطره‌ای ست در این رودبار خروشان که آنی از خروش و گذر نمی‌ایستد و تا انسانیت هست، این رود پرتلاطم خشمگین نیز جاری ست. این همان سیل است که خداوند از آسمان فرستاده تا رودها روان کند. که کف بر لب آورند و همچنان بروند و سود برسانند. (أنزل من السماء ماءً...)

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور در خلایق می‌رود تا نفع صور^۳

و به‌راستی آن «غفلت» که عارفان می‌گفتند، مگر غیر از همین بازی است که همه در شئون مختلف حیات، در آن به جد و حرارت شرکت جست‌هاند و همه در آرزوی ظفر و به خاک افکندن رقیبند؟ مگر دنیا دار همین رقابت‌ها و اختلافات نیست (و لذلک خلقهم)؟ و مگر قیامت عرصه‌ی محو اختلافات و رفع منازعات نیست (إن ربک یقضی بینهم یوم القیامه فیما کانوا فیه یختلفون)؟ چه کسانی می‌خواهند - و می‌توانند - در دنیا، آخرت را بنا کنند؟

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

^۱ د، بیت ۴۱۷ و ۴۱۸

^۲ د، بیت ۱۲۷۰

^۳ د، بیت ۷۴۶

هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید، پست گردد این جهان
 زان جهان اندک ترشح می‌رسد تا نغرد در جهان حرص و حسد
 گر ترشح بیش‌تر گردد ز غیب نی هنر ماند در این عالم نه عیب^۱

آن‌چه ما گفتیم، به‌هیچ‌روی نباید چنین معنا شود که هر متفکری هرچه بگوید درست است و هرچه عرضه کند پذیرفتنی است. بلی؛ متفکران، همه اندیشه‌ی خود را صائب می‌پندارند و نظر رقیب را طرد و تخطئه می‌کنند و این حق هر اندیشه‌گریست که سخن خود را بگوید و از آن دفاع کند. و صحنه‌ی معرفت بشری، آکنده از همین دفاع‌ها و جدال‌ها و حق‌ها و باطل‌هاست و پُر پیداست که در این میان، پیکان جمعی به هدف حق اصابت می‌کند و گروهی را مهرِ بطلان نصیب می‌شود. آن‌که مهم است، این است که «حق» در همین بازی پیدا می‌شود و از همین بازی بیرون می‌آید و معدنی جز این برای استخراج حق نیست. البته در این پیکار خون‌آلودِ حق و باطل، همه دل به این خوش دارند که حق را با آنان قرابتی خاص و عنایتی نهانی است و اگر این خوش‌دلی و امیدواری نبود، کجا دل به عشقِ «علم» عاشق‌گش و شهرآشوب و جدال‌پرور می‌دادند؟

رسم عاشق‌کشی و شیوه‌ی شهرآشوبی جامه‌ای بود که بر قامت او دوخته بود
 گرچه می‌گفت که زارت بکشم می‌دیدم که نهانش نظری با من دل سوخته بود^۲

آن که گلِ علم را می‌پسندد، خار این منازعات را هم تحمل می‌کند و می‌داند که همین خارِ حربه بر دوش، خرمن گل را در آغوش کشیده است و می‌فهمد که سرّ قدر و راز خلقت در این حجاب غفلت است و اگر این پرده‌ی غفلت بدرد، دیگ حکمت نیم‌خام خواهد ماند و اگر این خصومت برخیزد، جهان انسانی نیز به‌جا نخواهد ماند.

تا نگردد رازهای غیب فاش تا نگردد منهدم نظم معاش
 تا ندرد پرده‌ی غفلت تمام تا نماند دیگ محنت نیم‌خام^۳
 تا نگویی سرّ سلطان را به کس تا نریزی قند را پیش مگس^۴

خلاصه‌ی سخن این است که بودن مکاتب متنوع علمی، هیچ تفاوتی با بودن آرای متفاوت و متعارض علمی ندارد و نمی‌توان با تمسک به اختلاف آراء، فتوا به بطلان علمی از علوم داد. بلی؛ تنوع مکاتب، ممکن است علامت جوانی رشته‌ای از دانش باشد. ولی البته همیشه چنین نیست. درخت فلسفه با

^۱ د ۱، ابیات ۲۰۶۶، ۲۰۶۷، ۲۰۶۹، ۲۰۷۰

^۲ دیوان حافظ، مصحح قزوینی، غزل ۲۱۱، بیت ۲ و ۴

^۳ د ۶، بیت ۳۵۲۷ و ۳۵۲۸

^۴ د ۳، بیت ۲۰

همه‌ی کهن‌سالی، اینک از هر زمان دیگر، پرشاخ‌وبرگ‌تر است و به‌راستی شجری‌ست تنومند و برومند، یعنی فربه از مشاجرات و مالمال از مناقشات. همچنین این تنوع در مکاتب، علامت عدم بی‌طرفی هم نیست. بی‌طرفی، چنان‌که مکرراً و مشروحاً نوشته‌ایم، مربوط به مقام داوری است و این مکاتب، همه در داوری به تجربه توسل می‌جویند و همه اصولاً بنا شده‌اند تا بی‌طرفی بیش‌تر علم را تأمین کنند و از این رو از شناختن آن‌ها به رسمیت و از نقد آن‌ها گریزی نیست. تمام این سخنان، البته در صورتی‌ست که مکاتب مختلف موجود در یک علم را مانعاً‌الجمع بدانیم. ولی اگر آن‌ها را آیینه‌هایی بشماریم که هر یک تصویری از چهره‌ای از واقعیت برگرفته‌اند، و هر کدام می‌کوشند تا علمی «ساده‌تر» و «گزیده‌تر» و «جامع‌تر» بنا کنند، آن‌گاه به چشم دیگری به آن‌ها خواهیم نگرست و در داوری خود تأمل بیش‌تر روا خواهیم داشت. اما این بحث تا حد زیادی به محتوای خود علم انسانی مربوط می‌شود، نه به فلسفه‌ی آن‌ها و از این رو طرح آن‌ها در این مقام نامناسب می‌نماید. به‌علاوه گه‌گاهی در این مکاتب، علم با غیر علم نیز آمیخته می‌شود که باید هوش‌مندانه و فیلسوفانه به جدا کردن آن‌ها از هم همت گماشت.

مکتب رفتارگرایی، فی‌المثل، حدی برای رفتار تجربه‌پذیر انسانی فرض کرده و بر آن اساس، به قوانینی تجربی دست یافته است. تعیین صحیح و سقیم این قوانین، با تجربه است. اما این اندیشه‌ی غیر علمی و تجربه‌ناپذیر هم در مکتب سلوکی، مخفیانه خزیده است که انسان جز رفتار چیزی نیست و «روان» افسانه است و آدمی در کنار ظاهر، باطنی ندارد و ظاهر و باطنش همین کارهایی‌ست که می‌کند. این اندیشه‌ی غیر علمی البته محرک کاوش‌های بسیار است. اما خودش خشتی از بنای علم نیست و از این رو نباید آن را عضوی از مکتبی علمی محسوب داشت.

سوم: گفته‌اند انسان موجودی‌ست تاریخی. یعنی هویت او تاریخاً و تدریجاً تعیین و تحقق می‌پذیرد و انسان‌های امروز با گذشتگان و با آیندگان تفاوت دارند. نهادهای انسانی چون خانواده و مدرسه و... و اجتماعات انسانی نیز وجودی تاریخی دارند و در هر قطعه‌ای از زمان، نوعی خانواده و نوعی اجتماع داریم که مختص به آن دوره است و حلقه‌ای‌ست از حلقات تاریخی که میان گذشته و آینده نشسته است و برای خود احکامی و اوصافی دارد که با احکام و اوصاف ادوار دیگر متفاوت است.

مدل اینان از انسان و اجتماع، یک رود جاری و خروشان است، نه یک قطعه‌ی آهن صلب و ثابت که همیشه و در همه‌ی ادوار یکسان بوده و خواهد بود.

انسان برای اینان، قوه‌ای‌ست که فعلیت تدریجی می‌پذیرد. وجودی‌ست که ماهیت‌های متفاوت بر آن سوار می‌شود و هستی بلاشرطی‌ست که ظروف و موقعیت‌های گونه‌گون، آن را صورت‌های گونه‌گون می‌بخشد. از این رو جامعه‌شناسی امروز لاجرم و ضرورتاً متفاوت با جامعه‌شناسی فردا خواهد بود. مگر

عالمان علوم انسانی وضع «انسان موجود و حاضر» را بررسی نمی‌کنند؟ و مگر «انسان حاضر» در هر دوره با «انسان حاضر» در دوره‌ی دیگر تفاوت ندارد؟ پس جامعه‌شناسی و علم انسانی هر دوره، با علم انسانی دوره‌ی دیگر تفاوت ندارد؟ پس جامعه‌شناسی و علم انسانی هر دوره، با علم انسانی دوره‌ی دیگر تفاوت خواهد داشت. این با خاک و مغناطیس و الکتروسیسته و... - که موضوع علوم طبیعی‌اند - تفاوت دارد که همیشه یکسانند و همواره بر ماهیت ثابت خود باقی می‌مانند.

آدمی در برابر ماشین، خصوصیتی از خود نشان می‌دهد که در عصر ماقبل ماشین، اساساً جال ابراز آن خصوصیات را نداشته است. زندگی در شهرهای بزرگ، زندگی در جهانی که چون کشوری کوچک همه‌ی اجزایش به هم پیوند یافته، خدمت در جنگی که در آن راه دور با سلاح‌های فوق مدرن پیکار می‌کنند، زندگی در ظل نظاماتی که تبلیغات و تلقینات خود را چون آبشارهایی در هر لحظه و هر دقیقه بر سراپای ذهن فرو می‌ریزند و... انسان‌های نوآفریده است و موجب شده است تا از خزانه‌ی استعدادات آدمی‌زادگان، گوهرهایی خودنمایی کنند که چهره‌شان از دانش‌مندان باستان مستور و محجوب بود. از این رو، هم علم اخلاق، هم روان‌شناسی، هم جامعه‌شناسی عوض می‌شوند و به کار شناساندن انسانی می‌پردازند که تازه متولد شده و تاکنون از صحنه‌ی جهان غایب بوده است.

تاریخ در این مکتب، امری بیرون از هویت نظامات انسانی نیست. ظرفی تهی نیست که جوامع را در آن ریخته باشند. روحی‌ست در پیکر جوامع و نظامات، و بلکه خالق و هویت‌بخش آن‌هاست. طوفان تاریخ چنان تند می‌وزد که هیچ امری برقرار و بر جای نیست. همه‌چیز قطعه‌ای‌ست از جریانی و شکنی‌ست از موجی. آدمیان وقتی در نظامی زندگی می‌کنند، همه‌ی عالم و همه‌ی تاریخ را بر گرده‌ی آن می‌سازند. گمان می‌کنند همیشه و همه‌جا چنان بوده و هست؛ حاکمی و قبیله‌ای و خانواده‌ای و سیم و زری و گاو و گوسفندی و... اما حقیقت این است که حتی همین گمانشان هم متعلق به فصل و دوره‌ی خودشان است و چون دیگر نظاماتشان امری‌ست سپری‌شونده و زوال‌ناپذیر. به سبزه‌ها می‌ماند که گمان می‌برند از خود سبزند و همیشه سبزند، اما تابستان به آن‌ها می‌خندد که وقتی فصل گرما گذشت، همه‌ی آن غرورها و خودبینی‌ها و فریفتگی‌ها هم می‌گذرد:

سبزه‌ها گویند ما سبز از خودیم شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم

فصل تابستان بگوید کای امم خویش را بینید چون من بگذرم^۱

در سخنان یادشده، چنان سره و ناسره به هم آمیخته‌اند که تمیز و تفکیکشان از یکدیگر دشوار می‌نماید. من می‌گویم تا به تناسب این بحث خاص نکاتی را در نقد و تشریح نظریه‌ی بالا ذکر کنم.

^۱ ۱۵، بیت ۳۲۶۵ و ۳۲۶۶

الف - نظریه‌ی بالا علم انسانی را محال و یا باطل نمی‌شمارد. بلکه آن را امری می‌داند که بر حسب ادوار مختلف تاریخ بشری، چهره عوض می‌کند و مایه و محتوای دیگر می‌یابد... این سخن به فرض صحت، تطوّر علم انسانی را امری اجتناب‌ناپذیر معرفی می‌کند. یعنی هم به لزوم آن فتوا می‌دهد و هم به تحول آن. و از این رو پیام آن طرد علوم انسانی نیست، بلکه تقویت آن‌ها از راه تکمیل و تغییر آن‌هاست.

ب - این سخنان، خود نوعی نظریه‌ی فراگیر و تاریخی درباره‌ی مجموع تاریخ بشری و سرنوشت جوامع و نظامات انسانی است و از این رو به معنای دقیق کلمه در داخل علوم انسانی جای می‌گیرد و چون دیگر قوانین این علوم، قابل نقد و بررسی است. یعنی به فرض که علوم انسانی موجود را براندازد - که بر نمی‌اندازد - به جای آن‌ها باز هم علم انسانی را می‌گذارد با محتوایی دیگر و با نظریات و چشم‌اندازهایی نوین.

ج - روش علوم انسانی، در هر حال و در هر دوره، روش تجربیست و چنان‌که گفته‌ایم، روش علم است که عمود خیمه‌ی علم است. محتوای علم، تدریجاً پیراسته و افزوده می‌شود. اما روش بر جای می‌ماند. درست است که در بررسی یک جامعه‌ی سوسیالیستی، جامعه‌ی سوسیالیستی مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ نه جامعه‌ی کاپیتالیستی (یعنی محتوا بر حسب مورد فرق می‌کند). اما داوری درباره‌ی نتایج بررسی‌ها با تجربه است و همین است آن که ضامن علمی بودن بررسی است.

د - تاریخی بودن را نباید چندان قدرت بخشید که گلوی همین نظریه را هم بفشارد و آن را به خفگی اندازد. اگر همه‌چیز دوره‌ای و فصلی باشد، همین نظریه هم چنین می‌شود. در آن صورت در دوره‌ی دیگر از اعتبار می‌افتد و دوباره همه‌ی علوم انسانی غیر دوره‌ای می‌گردند: باید سهمی هم برای شناخته‌های مطلق و غیر مقید به فصل قائل شد.

ه - تاریخی بودن، نه تنها در حیات اجتماعی انسان‌ها می‌تواند صادق باشد، بلکه در حیات جسمانی آن‌ها نیز صادق است.

نظریه‌ی تطوّر زیستی، روح تاریخ را در تن جانوران هم دمیده است و از این رو توهم تفاوت دانش‌های طبیعی و انسانی برمی‌خیزد. به‌علاوه تغییر آثار بر حسب تغییر محیط، در مورد اشیای بی‌جان هم صادق است. فیزیک دماهای خفیف، نمونه‌ایست از این‌گونه مطالعات. تصور کنید که همه‌ی جهان دفعتاً ۲۰۰ درجه سردتر شود. در آن صورت بسیاری چیزها اثر متفاوتی از خود نشان خواهند داد. زندگی هم چهره‌ای دیگر خواهد گرفت. خانه‌ها، کارخانه‌ها، مدرسه‌ها، بیمارستان‌ها، غذاها، لباس‌ها، و... همه عوض خواهند شد و به شکل دیگری در خواهند آمد؛ درست مانند گذشتن تابستان و در رسیدن زمستان.

یعنی نباید اندیشید این مطلب فقط درباره‌ی انسان‌ها صادق است که با تطور محیط، تطور شخصیت می‌یابند. اشیای بی‌جان هم چنینند. اگر همه‌ی جهان هزار درجه گرم‌تر شود، پیداست که با اوضاعی کاملاً نو مواجه خواهیم شد و روابطی کاملاً تازه بین موجودات برقرار خواهد گشت.

و - تحول تاریخی شخصیت انسان، ادعایی سهمگین و دلیرانه است و عرصه‌ی ناهمواری‌ست که در آن جز به احتیاط نباید گام برداشت. آیا به‌راستی انسان‌های کنونی با انسان‌های دو هزار سال پیش فقط در نام اشتراک دارند و هیچ عنصری از حیات و شخصیت در آن‌ها یکسان نیست؟ آیا به‌راستی نسبت ما با آنان شبیه نسبت گنجشک با کبوتر است؟

نظریه‌ی «فطرت» درست خلاف این را می‌گوید. می‌گوید آدمیان تغییر و تفاوت می‌کنند، اما نه تغییری که آنان را از عرصه‌ی انسانیت بیرون برد و جانوری دیگر کند. انسانیت یک «نقطه» نیست که با اندک پا فراتر نهادنی، از آن دور شویم و به قلمرو دیگری برسیم. انسانیت سطحی وسیع و عرضی عریض دارد که در نقاط مختلف آن می‌توان ایستاد و باز هم انسان بود. به هر روی، تحول تاریخی شخصیت انسان، اگر به معنای عمیق فلسفی آن مراد شود، مواجه با اشکالاتی جدی خواهد بود و نظریات فلسفی و توانای دیگری در برابر آن قد علم خواهند کرد که ظفر جستن بر آن‌ها کار آسانی نیست.

بعد از این باریک خواهد شد سُنْخُنْ کم کن آتش هیزمش افزون مکن^۱

والسلام

^۱ مثنوی کلاله‌ی خاور، د، ص ۳۵۳، س ۱۲



تهیه شده در کتابخانه فرهنگی گرداب - اردیبهشت ۱۳۸۹
اگر مایل به همکاری در خطایابی املائی این کتاب هستید، ما را در جریان گذارید
کتابخانه مجازی گرداب، به هیچ نهاد و مؤسسه‌ی دولتی، شبه‌دولتی، و یا رسمی وابسته نیست.

در گرداب بجوئید:

