

ParsBook.Org

پارس بوک، بزرگترین کتابخانه الکترونیکی فارسی زبان

ParsBook.Org



The Best Persian Book Library

گذری بر

جامعه شناسی شناخت

نگارش:

مرتضی رضوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

گذری بر:

جامعه‌شناسی شناخت

نوشته: مرتضی رضوی

چاپ اول - بهار ۱۳۷۱ - پنج هزار نسخه

چاپ و صحافی: مؤسسه کیهان

حق چاپ برای انتشارات کیهان محفوظ است

آدرس: خیابان انقلاب - پارک دانشجو - کوچه انوشیروان - پلاک ۱۰

سازمان انتشارات کیهان

فهرست مطالب

۷.....	دانش دانش
۷.....	ورود:
۸.....	جامعه شناسی شناخت:
۱۰.....	محورها:
۱۰.....	محور اول
۱۲.....	محور دوم
۱۲.....	محور سوم
۱۵.....	آگاهی و جامعه (هسته پایدار):
۱۶.....	هنجار و ناهنجار
۱۶.....	ما و غربی‌ها در مسأله «ارزش‌ها»
۱۶.....	عقلانی و منطقی
۱۷.....	سرگذشت تاریخی مسأله
۱۷.....	۱- سوفسطائیان
۲۱.....	۲- دمکریّت
۲۲.....	۳- افلاطون (و ۳۴۷ ق . م):
۲۵.....	۴- فلوپتین (پلوتن: و ۲۰۴ ف ۲۷۰ م):
۲۵.....	۵- ارسطو و پیروانش:
۲۶.....	ملا صدرا و مسأله‌ی اتحاد:
۲۹.....	جریان همگون و همزمان مسأله، در شرق و غرب:
۲۹.....	۶- کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴):
۳۰.....	۷- هگل
۳۰.....	فلسفه اثباتی:
۳۱.....	۸- مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳):
۳۷.....	۹- امیل دورکیم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷):
۴۱.....	انصاف و دورکیم:
۴۴.....	دورکیم و خانواده:
۴۵.....	تقسیم کار یا تکیه‌گاه اصلی دورکیم:
۴۸.....	نگاهی دیگر به محرک جامعه:
۵۰.....	دورکیم و مذهب:
۵۳.....	تصویر مسأله‌ی عین و ذهن از نظر دورکیم:
۵۴.....	ماکس وبر:
۵۸.....	مکتب اهل بیت (ع):
۶۰.....	نگاهی گذرا بر تفاوتها
۶۰.....	۱- دیمکریّت:

۶۱	۲- افلاطون:
۶۱	۳- ارسطو:
۶۲	۴- فلاسفه اسلامی:
۶۶	یک نفع بزرگ در میان ضررهای بزرگ
۶۷	منطق اهل بیت (ع)
۶۸	متافیزیک:
۶۹	پاسخ اهل بیت (ع):
۷۰	انسان شناسی در مکتب اهل بیت (ع):
۷۱	اثبات فطرت:
۷۳	روش علمی و روش غیر علمی
۷۵	تجربه گرایی:
۷۶	پارتو، و فطرت:
۸۲	دیالکتیک میان غریزه و فطرت
۸۴	عقل یا خرد:
۸۵	جراحی موقوف
۸۵	امر بین الامرین

دانشِ دانش

ورود:

سخن از علم، آگاهی و «شناخت» است که در این جهان تنها انسان بدان نائل آمده. همه چیز به وسیله علم بررسی می‌شود اما در این مقال، علم به بررسی علم می‌پردازد و عنوان «دانشِ دانش» پیدا می‌کند. دانش در مقام ارزیابی و قیمت گذاری خود می‌آید...

بنابراین: از یک جانب این علم، خارج از هر گونه تردیدی ارجمندترین علم در میان علوم است، از جانب دیگر هنوز معلوم نیست ره‌آورد این علم به تحقیر علم منجر می‌شود یا به تفخیم آن. چیزی که وسیله و ابزار بررسی و واری همه چیز است اینک وسیله بررسی خود، می‌شود.

اگر از شعارها بگذریم سرگذشت مسأله نشان می‌دهد که نتیجه مستقیم جریان «دانشِ دانش» هنوز یک عامل بالا برنده ارزش علم نشده است. گرچه اصل درگیری بشر با این مسأله و دست و پنجه نرم کردن اندیشه با خود اندیشه عملاً عظمت این پدیده را به فراز بلندی می‌رساند.

علم و «شناخت» با همه اهمیت و والایی که دارد هم از نظر منشاء و خیزشگاه خود، گاهی دچار نقص می‌شود و هم در کاربرد و کارکردش به عارضه نقص و سترونی مبتلا می‌گردد. پی بردن و شناختن این دو موضوع اندیشه بشری را متوجه کاوش در آنها نموده است. پس هر دو مسأله یعنی خاستگاه و کاربرد باید رسیدگی شود و بدین ترتیب دو موضوع فلسفی و علمی پدیدار می‌گردد به نام:

۱- راه و چگونگی حصول آگاهی

۲- حدود ارزش آگاهی

که نتیجه و محصول کاوش و تحقیق در این دو مسأله در بستر امیدها، رسیدن به «شناخت شناخت» می‌باشد. بدیهی است که همه‌ی علوم (علم به معنای مطلق شامل فلسفه) بدون استثناء دچار این دو مسأله هستند لیکن طبع مسأله ایجاب می‌کند که تنها فلسفه و جامعه‌شناسی مسئولیت پرداختن به آن را بر عهده بگیرند و علوم دیگر کاری با این حوزه اندیشه، نداشته باشند. البته روان‌شناسی و روان‌کاوی نیز به مقتضای طبع خویش گاهی به داخل مرزهای این حوزه وارد می‌شوند.

تاکنون آنچه در سرگذشت این مسأله عملاً مشاهده می‌شود همین است که گفته شد، لیکن این جزوه در صدد است با ارائه یک سلسله مطالب، ریشه مسأله را در حوزه علم «انسان‌شناسی» جستجو کند و آن را از مسئولیت‌های اساسی این علم معرفی کند تا در مرحله‌ی بعدی که نوبت به «جامعه‌شناسی شناخت» می‌رسد از جامعه‌شناسی نیز مانند روان‌شناسی در انسان‌شناسی بهره بگیرد نه بر عکس. به عبارت دیگر: این جزوه می‌خواهد نتیجه بگیرد که نه تنها این مسأله به حوزه انسان‌شناسی مربوط است بل اصل آن از موضوعات انحصاری انسان‌شناسی است. در طی این راه جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی شناخت باید تابع و طفیلی انسان‌شناسی باشند نه بر عکس. اما به هر حال «جامعه‌شناسی شناخت» در عمل ضرورت خود را به عنوان یک علم نشان داده و ثابت کرده است و چنین هم هست.

جامعه‌شناسی شناخت:

جامعه‌شناسی شناخت، علمی است که: روابط متقابل و مناسبات انواع زندگی اجتماعی با انواع شناخت‌ها و دانش‌ها را نشان می‌دهد. اجازه دهید برای اینکه بیشتر با طرح این موضوع آشنا شویم، مسأله «دانشِ دانش» را با پذیرش یک مسامحه در ردیف‌های زیر مشاهده کنیم:

۱- شناخت‌شناسی: بررسی چگونگی پیدایش شناخت و آگاهی در انسان که چیزی به نام «ذهن» به وجود می‌آید و بر زیست فردی و اجتماعی انسان (بالجمله یا فی الجمله) شکل و جهت می‌دهد و در نتیجه چیزی به نام جامعه و تاریخ را به وجود آورده است. طرح مسأله بدین صورت، مسأله‌ای از مسائل اساسی فلسفی را به نمایش می‌گذارد که از مسائل جامعه‌شناسی نیست.

۲- جامعه‌شناسی شناخت: تفسیر جامعه‌شناختی اندیشه بشری: در این طرح آگاهی انسان به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی مانند سایر پدیده‌های اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳- جامعه‌شناسی شناخت: تفسیر جامعه بر اساس چگونگی پیدایش آگاهی فردی و آگاهی اجتماعی و سیر و تحول این آگاهی‌ها و کاربردهای آن در تحول سایر ابعاد جامعه از قبیل اخلاق، اقتصاد، دین، سیاست و....

در این صورت جامعه‌شناسی شناخت در ردیف: جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی اقتصاد، جامعه‌شناسی هنر، جامعه‌شناسی شناخت، قرار می‌گیرد. با این تفاوت که سیاست (مطابق نظر اجتماعی) و اقتصاد و هنر (در نظر بعضی‌ها) هر کدام صرفاً یک پدیده اجتماعی هستند. ولی آگاهی، تنها در نظر امیل دورکیم، چنین است.

۴- جامعه‌شناسی شناخت: بررسی تعاطی میان جامعه و ذهن. یا: تبیین اتحاد میان عین و ذهن در مرحله پیدایش ذهن، و تبیین مشارکت میان جامعه و ذهن پس از مرحله اول پیدایش ذهن.

ردیف اول بخشی از فلسفه و ردیف‌های دوم و سوم هر دو، بخشی از علم جامعه‌شناسی هستند.

ردیف چهارم دو مسأله اصلی (با اساسی‌ترین نقش) در جامعه‌شناسی شناخت هستند که اولی (اتحاد) در عین حال از مسائل مهم فلسفه نیز می‌باشد. با یک دقت می‌توان حضور ردیف دوم و چهارم را در ضمن و بطن ردیف سوم مشاهده کرد با این نگاه دقیق باید گفت جامعه‌شناسی شناخت یعنی همان ردیف سوم که بستر بحث ما می‌باشد لیکن نظر به واژه (گذر) که در عنوان این جزوه قرار دارد - گذری بر جامعه‌شناسی شناخت - بیشتر سر و کارمان در این بستر با دو مسأله‌ای که ردیف چهارم بیانگر آن است می‌باشد و چون مسأله اول از دو مسأله‌ی (اتحاد - مشارکت) ردیف چهارم یعنی «تبیین اتحاد میان عین و ذهن در مرحله پیدایش ذهن» یکی از مسائل مهم فلسفه نیز می‌باشد پس قهراً بحث ما با ردیف اول نیز سر و کار دارد. بنابراین، جریان بحث در این جزوه گاهی صورت و شکل کاملاً فلسفی به خود می‌گیرد و از حالت علمی آن کاسته می‌شود.

همان طور که در بالا گفته شد این جزوه بتدریج و در آخر به این نتیجه می‌رسد که در فاصله‌ی شکل فلسفی ردیف یک و سه شکل بقیه که علمی هستند، علم دیگری هست که معمولاً جامعه‌شناسان از روی آن می‌گذرند و به اصطلاح دچار جهش می‌گردند این علم، «انسان‌شناسی» است.

انسان چیست؟ غریزه، فطرت، نیرو و توان حس، توان درک مغز، خود - من - ، رابطه تک تک اینها با همدیگر و رابطه مجموعه اینها با «عین» - عین درون و عین برون - ... همه از مسائل این علم هستند. البته همان طور که از جمله

«در فاصله شکل فلسفی و سه شکل علمی...» پیداست مراد من از «انسان شناسی» دعوت به یک تبیین فلسفی و یا مبتنی بر «ذات اندیشی» نیست. این را عملاً در سلسله مباحث آینده خواهیم دید.

جامعه شناسی غربی (به طور خاص و همه علوم انسانی و اجتماعی غربی به طور عام) این ایستگاه بزرگ را معمولاً نادیده می‌گیرد آن گاه سعی می‌کند که مسائل این علم (انسان شناسی) را به وسیله‌ی جامعه شناسی، مردم شناسی، مردم نگاری، بوم شناسی، روان شناسی و... حلّ کند و با تبیین زیست انسانی به شناخت خود انسان برسد. البته این روش یک روش نادرست یا بی‌نتیجه نیست خیلی هم مهم و پر ارزش است اما لازم است نه کافی. همان طور که انسان شناسی‌ای که این جزوه پیشنهاد می‌نماید و آن را در مرحله «مقدم بر سایر علوم انسانی» مطرح می‌کند نیز لازم است نه کافی. هر دو لازم و ضروری هستند ولی روشن است که در این «لزوم» و «ضرورت» نقش اساسی با آن است که مقدم است.

در بیان دیگر: به نظر این جزوه همه علوم انسانی از انسان شناسی شروع می‌شود (یا باید بشود) که پس از طی بسترهای روان شناسی، مردم شناسی، مردم نگاری، جامعه شناسی و... باز به انسان شناسی می‌رسد.

به عنوان مثال: چون جریان علوم انسانی غربی از انسان شناسی مقدم، با مسامحه عبور می‌کند قهراً از توجه به یک سلسله مسائل اساسی باز می‌ماند. مثلاً چیزی به نام «غریزه» را در انسان به طور مسلم می‌پذیرد بدون اینکه آن را تبیین کند. و نیز بدون اینکه بررسی نماید که آیا انسان فقط دارای همان غریزه است و فاقد هرگونه نیروی انگیزاننده دیگر است؟ یا نه؟

با اینکه روشن است باز باید توضیح داده شود مراد از انسان شناسی مقدم، آن است که از بررسی مسائل روان شناختی و مقوله‌های روان شناختی نیز مقدم است.

کاری که این جزوه انجام می‌دهد (یا در صدد است که انجام دهد) عبارت است از:

۱- بررسی مسأله «آگاهی» در مکتب‌های فلسفی.

۲- بررسی مسأله «آگاهی» در مکتب‌های جامعه شناسی.

۳- نقد و تعیین نکات اضطراب، تضاد، تناقض و مسامحه آنها.

۴- توجه به ضرورت چیزی به نام «انسان شناسی» به عنوان علم مقدم بر همه علوم انسانی و اجتماعی.

۵- توضیح این مطلب که عدم توجه به انسان شناسی مقدم، علت اساسی اضطراب، تضاد کاری‌ها، تناقض گویی‌ها و مسامحه کاری‌هاست.

در این میان گذری بر «روان شناسی شناخت» نیز لازم بود زیرا روان شناسی نیز اساس کارش با مسأله «آگاهی» و «ناخودآگاه» یعنی با مسأله «عین و ذهن» و مسأله «ذهن و من» می‌باشد لیکن هم به دلیل خودداری از هفتاد من شدن مثنوی و هم برای اینکه این خلاء یا این گره کور، خودش را بیشتر در جامعه شناسی شناخت نشان می‌دهد تا روان شناسی شناخت، لذا به همین بسنده شد.

کسی که در موضوع علم آگاهی و «شناخت» بحث می‌کند می‌تواند سخن را به عرصه و حوزه علوم مختلف و متعدد بکشد. مثلاً به حوزه زیست شناسی و مسأله «اصل پیدایش انسان» و «ترانسفورسیسم و فیکسیسم» تا جنبندگان اولیه،

بسط دهد و حتی کاری کند که این مسأله شامل همه‌ی علوم گردد و یا دست کم مجموع پیکره علمی که به نام «جامعه شناسی» موسوم است به «جامعه شناسی شناخت» تبدیل شود و بدین ترتیب اصل تقسیم و تمایز علوم از بین برود. موضوعات و مسائل زیادی هستند که رابطه تنگاتنگ با ذهن و آگاهی دارند اما پرداختن بدانها سیمای بحث را آشفته می‌نماید و یا لاف‌ل در سبکی که این جزوه انتخاب کرده چنین وضعیتی را پیش می‌آورد. بنابراین نباید بحث به جاهای دیگر مثلاً به نظریه «آناکساگورس» - استاد سقراط - کشیده شود که می‌گوید انسان‌ها به وسیله‌ی عضوی منعطف و حالت پذیر و سازگار به نام دست توانستند بیش از هر موجود دیگری در طبیعت تصرف کنند لذا باهوش، و خردمند شدند. هدف این جزوه یافتن آن خشت گمشده‌ای است که جایش در بنای هر یک از مکتب‌ها و بینش‌ها خالی است و این خلاء در اختلافات بینش‌ها با همدیگر و نقض و ابرام‌ها نقش اساسی دارد. و چون تشخیص داده شد که یافتن یا دست کم، نشان دادن جای آن خشت گمشده به وسیله گذری بر جامعه شناسی شناخت بیش از هر بحث دیگر قابل دسترسی می‌باشد، همین موضوع و همین روال انتخاب گردید. بنابراین خود جامعه شناسی شناخت یا حتی مسأله‌ای از مسائل آن، هدف نهایی این جزوه نیست بل این یک راهی است که ما را به آن هدف می‌رساند.

محورها:

به بهانه آسان شدن و سهل شدن بحث هم شده بهتر است به قول اهل ادب و نویسندگان قدیم برای تحقق «براعت استهلال» و ارائه چشم اندازهایی از مباحث آینده نگاهی به محورهای بحث داشته باشیم.

- بحث در سه محور است:

محور اول

تبعیت: تبعیت ذهن از عین یا بالعکس: آیا در «عمل شناخت عین از ذهن تبعیت می‌کند یا ذهن از عین؟»

در این محور شش نظریه روشن و شناخته شده داریم:

۱- عین از ذهن تبعیت می‌کند: این نظریه افلاطون است که معتقد است ذهن قبلاً مثال‌ها (مثلاً) را دارد و جهان خارج را با آنها تطبیق می‌کند.

۲- ذهن از عین تبعیت می‌کند: این هم نظریه «دمکریت» است که ذهن را کلاً ساخته نفوذ جهان خارج در انسان می‌داند (رابطه مکانیکی همیشگی عین بر ذهن).

۳- ذهن و عین هر دو به همدیگر می‌رسند و تبعیتی در بین نیست: می‌توان گفت این نیز نظریه «کانت» است که از طرفی ذهن را (قبل از عمل شناخت) دارای مقولات متعدد (عقل متعال) می‌داند.

۴- در یک سری از «شناخت‌ها» اصالت و تقدم با ذهن است مانند ریاضیات (کره دارای یک سطح است، میان دو سطح مکعب خط هست، مساوی یک عدد با مساوی دیگر آن نیز مساوی است، امتناع اجتماع متناقضین و...) و در یک سری دیگر از «شناخت‌ها» اصالت با عین است مانند حسیات و تجربیات: و این بینش دکارت است که در واقع ذهن را به دو بخش تقسیم می‌کند «عقل محض» و «عقل تجربی» که در «عقل محض» به بینش کانت نزدیک می‌شود.

۵- ابتدا ذهن از عین تبعیت می‌کند و پس از آن که جزئیات را ادراک می‌کند کلیات را می‌سازد و آن گاه که به کلیات مجهز می‌شود قضیه معکوس می‌شود یعنی عین از ذهن تبعیت می‌کند. طرفداران ارسطو (که معمولاً در ایران

هستند) هنوز هم از این نظریه پیروی می‌کنند و تفاوت اینان با همفکران افلاطون در این است که وی از ابتدا ذهن را واجد و دارای کلیات (مُثل) می‌داند.

آقای دکتر آشتیانی در مقاله «مشارکت» به این تفاوت میان نظریه افلاطون و ارسطو توجه نکرده و هر دو را در این زمینه یکی می‌داند (نشریه پژوهشکده شماره اول سال دوم ص ۱۰۴ پاراگراف دوم).

ملا صدرا که از تکمیل‌کنندگان و پرورندگان بینش ارسطویی است با طرح موضوع (حرکت جوهری) روح را و در راستای آن ذهن را ساخته شده حرکت جوهری می‌داند نه اینکه «کلیات قبل از جزئیات که سازنده آنها هستند وجود داشته باشند» و مرحوم مطهری در اولین پاورقی مقاله «علم و ادراک» و در مقدمه مقاله «پیدایش کثرت در ادراکات» و نیز در جاهای دیگر از «روش رئالیسم» به ویژه در اطراف مقاله «ادراکات اعتباری» به این مطلب دقیقاً تصریح نموده و بر اساس آن به بحث و تحقیق می‌پردازد و همین طور مرحوم طباطبایی علاوه بر موارد دیگر به این موضوع در اوایل مقاله «ارزش معلومات» تصریح کرده است.

آقای آشتیانی نظریه افلاطون و ارسطو را متفاوت می‌داند اما با این «عدم توجه» دیگر تفاوتی میان آن دو باقی نمی‌گذارد. نسبت به نظریه افلاطون بینش دکارت و حتی کانت شبه همگونی بیشتری دارند تا بینش ارسطویی.

۶- ذهن ابتدا از عین تبعیت می‌کند. پس از آن که کامل و مجهز شد، عمل دیالکتیک میان عین و ذهن به راه می‌افتد.

این عقیده مارکسیست‌هاست که تفاوتش با بینش دمکریت در مرحله دیالکتیک است که از حالت «صرفاً مکانیک» خارج می‌گردد و تفاوتش با بینش ارسطو در این است که این عقیده کفّی سنگین دیالکتیک را به عین می‌دهد ولی ارسطو در مرحله‌ای که ذهن به کلیات می‌رسد اصالت را به ذهن می‌دهد و نیز تفاوت دیگر این عقیده با نظریه ارسطو در جوانب دیالکتیک است. ارسطو با اینکه اصالت را در مرحله‌ی دوم به ذهن می‌دهد باز به یک نوع تعاطی میان ذهن و عین قائل است لیکن این تعاطی زیر نظر و نیروی «روح» - یا: نفس - انجام می‌یابد یعنی یک تعاطی و دیالکتیک سه جانبه. ولی مارکسیست‌ها به یک دیالکتیک دو جانبه معتقدند.

(توضیح: بینش هفتمی نیز هست که نمی‌توان آن را در زمره یکی از نظریه‌های فلسفی فوق (یا در بطن آن‌ها) قرار داد زیرا یک نظریه صرفاً عملی است و جالب‌تر این که مبنای آن در حوزه‌ی فلسفه کلاسیک نه روشن است و نه خود را مسئول چنین تبیینی می‌داند. و این بینش جامعه‌شناسی امیل دورکیم است «ذهن ساخته جامعه است» ذهن ساخته عین به معنای مطلق عین، نیست بل تنها ساخته بخشی از عین که جامعه نامیده می‌شود، می‌باشد «جامعه مقدم بر فرد - فرد زائیده جامعه است» ما دوباره به این مطالب باز خواهیم گشت).

مجموع آراء شش‌گانه فلسفی فوق را در یک بررسی دیگر به چهار نظریه به شرح زیر می‌توان تقلیل داد:

در یک بیان ساده گفته می‌شود: آیا انسان در حین تولد چه چیزی به همراه دارد؟ در پاسخ این سؤال دو چیز و دو مطلب مسلم و مورد اتفاق همگان وجود دارد:

الف) انسان در حین تولد هیچ گونه «آگاهی بالفعل» ندارد. آنچه دارد تنها غریزه کور است مانند گریه هنگام گرسنگی و...

ب) انسان در حین تولد قوه و استعداد آگاهی یافتن «آگاهی بالقوه» را دارد.

حرف سر همین «قوه» است که به صورت‌های زیر با مذاق‌های مختلف تبیین شده است:

۱- قوه عبارت است از تنها مغز مادی و دستگاه حس که در اثر تجربه به فعلیت می‌رسد و هسته اولیه ذهن ساخته می‌شود (دمکریت، مارکس، دورکیم).

۲- قوه عبارت است از روح که دستگاه مغز و حس با تحریکات‌شان نیروی سازندگی (کلی سازی) روح را به حرکت وا می‌دارند و هسته اولیه ذهن ساخته می‌شود (ارسطو و طرفدارانش).

۳- قوه عبارت است از مخزن آگاهی آماده که به وسیله دستگاه مغز و حس تنها پرده از روی آن مخزن پر از معلومات برداشته می‌شود و «ذهن آماده»، فعالیتش را شروع می‌کند و روی جهان خارج کار می‌کند (افلاطون).

۴- قوه عبارت است از «نیروی عقل» که مغز ابزار آن است و از طرف دیگر دستگاه حس نیز محصولانش را به همان مغز می‌ریزد و بدین ترتیب ذهن ساخته می‌شود. (دکارت و کانت).

در اینجا توجه به نظریه «هانری برگسن» بی‌فایده نیست که روح، عقل، مغز و دستگاه حسی، همه را ابزاری در اختیار چیزی به نام «خود - من» می‌داند که این «من» همه کاره است.

این محور (محور اول) در این جزوه مورد بحث قرار می‌گیرد ولی موضوع اساسی بحث ما تنها این نیست.

محور دوم

لزوم یک نوع وحدت میان عین و ذهن است. در عمل «شناخت» جهان خارج بعینه وارد جهان ذهن نمی‌گردد و این دو جهان با هم تباین دارند ولی نمی‌توانند تباین کلی داشته باشند زیرا در این صورت با هم کاملاً بیگانه می‌شوند. پس باید نوعی «وحدت» میان آن دو در عمل «شناخت»، حاصل گردد زیرا در ایده‌آلیستی‌ترین نظریه (نظریه افلاطون) نیز بالاخره باید ذهن و عین به همدیگر برسند. بنابراین منظور ما از اصطلاح «وحدت - یا - اتحاد» همین معنی است و مقصود ما از واژه و اصطلاح «مشارکت» هم همین معنی و هم معنایی است که در محور سوم خواهد آمد و با آنچه که در بعضی از نوشته‌ها آمده تفاوت دارد.

به عبارت دیگر: اصطلاح مشارکت اعم از اتحاد است که هم شامل مسأله اتحاد می‌شود و هم شامل معنایی که در محور سوم می‌آید.

محور سوم

همه بینش‌های شش گانه (یا چهارگانه) فوق‌الذکر در حوزه جامعه‌شناسی (ولاقلاً در تبیین رابطه فرد با جامعه و بالعکس) حداقل در مرحله «ارائه پیشنهاد» برای اصلاح جامعه و به اصطلاح قدیمی‌ها در مرحله «حکمت عملی علم الاجتماع» - ایدئولوژی - به این نظریه واحد می‌رسند که میان ذهن و عین بالاخره نوعی «تعاطی» و «دیالکتیک» وجود دارد و ساختمان جامعه و ساختمان ذهن اجتماعی و نیز ساختمان ذهن فردی (ذهن و جامعه) در یک داد و ستد مداوم، هستند. و الاً هیچ مکتبی بدون این باور، نمی‌تواند برنامه پیشنهادی اصلاحی بدهد. (هر چند که بعضی از آنها بنابر خصوصیات مبنایی خویش نباید به «پیشنهاد» دادن اقدام نمایند). بنابراین هر کدام از آنها یک «جامعه‌شناسی شناخت» مخصوص به خود دارد (که لاقلاً در مقام ادعا) مطابق اصول اولیه و مبانی اولیه خود در مورد «ذهن» و «جامعه» بحث می‌کند و نمی‌تواند از این مطابقت خارج شود مگر به وسیله پنج چیز: مسامحه، لغزیدن (از اصلی به اصل دیگر)، تناقض‌گویی، اعلام عدم مسئولیت برای تبیین فلسفی، اعلام «نمی‌دانم» در تبیین علمی.

ظاهراً امیل دورکیم از کسانی است که خود را فقط جامعه شناس می‌دانند و خودش را برای ارتباط دادن جامعه شناسی با مقدمات فلسفی مسئول نمی‌داند. من می‌خواهم ادعا کنم اگوست کنت نیز کسی است که با صراحت به «نمی‌دانم» تمسک می‌کند. او که فلسفه ذهن‌گرا و دگماتیسم و کلی‌گرا و جزمی کلاسیک یونان را نه مفید می‌داند و نه قابل این همه اهمیت، و پوزیتیویسم را پی‌ریزی می‌کند، در واقع استدلالش این است که اولاً نواقص پوزیتیویسم و اثبات‌گرایی بیشتر از نواقص فلسفه یونانی نیست، ثانیاً نتایج عملی و ثمره‌های زیستی‌اش، بیش از آن می‌باشد. و راجع به «متافیزیک» غیر از «نمی‌دانم» چیزی ندارد.

امید است خواننده محترم در طول بحث‌های این جزوه به هر سه محور توجه کافی داشته باشد. سعی این جزوه نشان دادن مسامحه، لغزیدن‌ها، تناقض‌گویی‌ها، اعلام عدم مسئولیت و «نمی‌دانم»‌ها، می‌باشد تا بدین وسیله تفوق نسبی مکتب‌ها و بینش‌ها نسبت به همدیگر حتی الامکان روشن شود و یا احیاناً به ارائه یک زمینه برای نظریه صحیح منجر گردد. بنابراین، این جزوه تنها توضیح و بررسی آراء مختلف نیست بل از روند نقد و انتقاد نیز برخوردار است.

برگردیم به اصل مطلب: گفته شد هر مکتب یا بینشی که در صدد ارائه «پیشنهاد»ی برای اصلاح جامعه است قهراً یک «جامعه شناسی شناخت» دارد. او می‌خواهد آگاهی‌های فردی و اجتماعی را در جهت ساختن جامعه مورد نظر خودش به کار گیرد و معنای دیگر این سخن این است که او می‌خواهد آگاهی‌های فردی و اجتماعی‌ای که در وضعیت حاضر حضور دارد، را متحول نماید و در حقیقت پیشنهاد می‌دهد، یعنی برنامه‌ای برای تحول آگاهی‌های اجتماعی ارائه می‌کند. چنین کاری بر «مشارکت» ذهن و جامعه مبتنی است، پس پیشنهاد دهنده (در هر صورت و با هر بینشی) به مشارکت میان عین و ذهن در همیشه زیست تاریخی بشر، معتقد است و گر نه نمی‌بایست به خود اجازه ارائه پیشنهاد را بدهد.

پس در این محور اصطلاح «مشارکت» را به کار می‌بریم و خواهیم برد. بدین معنی که عین و ذهن (ذهن و جامعه - ذهن و محیط) در ساختن همدیگر مشارکت می‌کنند، حال این مشارکت به چه نحوی و با چه نسبتی است، به مذاق و مبنای هر بینش بستگی دارد.

اصطلاح «اتحاد» یا «وحدت» میان عین و ذهن را در این محور به کار نمی‌گیریم زیرا تکلیف «اتحاد» و گره خوردن عین و ذهن در نقطه‌ای یا نکته‌ای با همدیگر، مسأله‌ای است که باید در محور قبلی (محور دوم) روشن شود. با این همه اگر مسأله اتحاد را در این محور نیز دنبال کنیم و یا لاقلاً فراموشش نکنیم و آن را به موازات مسأله مشارکت در مدّ نظر داشته باشیم نتیجه زیبایی در بر خواهد داشت زیرا هر جامعه شناسی به هر صورت به «شخصیت جامعه» و خصوصیات این شخصیت از قبیل: جذب، دفع، رد، قبول، ساختن، از بین بردن (و حتی در صورت تقریباً افراطی‌اش: اراده و تصمیم) و... قائل است و از طرف دیگر به شخصیت فرد با خصوصیات آن، اعم از جاذبه، دافعه و... باور دارد. مسأله «اتحاد» می‌تواند ترجمان و نشان دهنده نقطه ارتباط شخصیت افراد و شخصیت جامعه باشد و با بیان دیگر: مسأله اتحاد، در اینکه جامعه یک چیز صرفاً خیالی و یک پندار انتزاعی صرف نیست بل واقعیت دارد، کمک شایانی به ما می‌کند و اثبات‌گرایی و پوزیتیویسم (پوزیتیویسم به هر معنی نه تفسیر خاص کنت) را بیشتر مستدل می‌نماید.

همان طور که جهان ذهن به وسیله مسأله «اتحاد» با جهان خارج یک نوع سنخیت پیدا می‌کند همین طور با توجه به مسأله اتحاد، شخصیت جامعه با شخصیت فرد در واقعیت عینی به نوعی سنخیت پیدا می‌کند و دیگر جایی برای ادعای عامیانه «جامعه = مجموع افراد» نمی‌ماند.

هر چند که «اتحاد عاقل و معقول» هم در آغاز به وسیله نوافلاطونیان و هم در این اواخر توسط ملا صدرا از ره‌آورد های فلسفه کلاسیک یونانی می‌باشد و از زائچه‌ها و ثمره‌های آن است لیکن برای «جامعه شناسی اثباتی تجربی» نیز یک موضوع مفید و پربار، می‌باشد.

تذکر مهم:

در شکل کلی مسأله، هر مکتب و هر بینشی به همان نسبت که به «ذهن» ارزش، اصالت، رجحان (و هر چه می‌خواهید بنامید) دهد به همان نسبت نیز می‌تواند «پیشنهاد» بدهد.

منظور از پیشنهاد در این مقال عبارت است از: مسئولیتی که یک مکتب جامعه شناسی، برای افراد جامعه (و یا خود جامعه) در زمینه خود آگاهی‌ها تعیین می‌کند و به اصطلاح نسخه می‌دهد. مانند پیشنهاد (به اصطلاح) مذهب سفارشی، دولت و نظام سیاسی سفارشی، حقوق اقتصادی سفارشی، چگونگی و نحوه سفارشی تربیت و... خصوصاً نسخه برای «انقلاب». - انقلاب سفارشی -.

پس مسأله و مبحث «عین و ذهن» پر اهمیت‌ترین اصل، در علوم انسانی و اجتماعی است. و نیز سرنوشت مسأله «جبر تاریخ» و میزان (کمیت و کیفیت) آن و همچنین «جبرهای اجتماعی» و نیز مسأله «آیا قهرمان‌ها تاریخ را می‌سازند یا تاریخ قهرمان‌ها را می‌سازد»، در همین اصل، نهفته است.

مسأله «عین و ذهن»، آن اولین آجری است که معمار علوم انسانی یا آن را راست می‌نهد یا کج و یا به نسبتی از راستی و کجی (خود همین موضوع مورد اختلاف است) و بر اساس این آجر دیوارش را تا ثریا راست یا کج و یا به نسبتی از راستی و کجی بالا می‌برد.

من فکر می‌کنم اگر این مسأله به طور کامل و همه جانبه روشن و حل و شناخته می‌شد به حدی که حس «مطلق خواهی» بشر را اقناع می‌کرد دیگر هیچ مشکلی برای بشر در زیست فردی و اجتماعی باقی نمی‌ماند و این همه اختلافات فکری، بینشی و مکتبی از میان برچیده می‌شد. اما باید دانست در آن صورت دیگر نه تاریخی می‌ماند و نه جامعه‌ای همان طور که جهان فیزیک منهای حرکت بقایی ندارد و صورت «جهان فیزیک منهای جهان فیزیک» را پیدا می‌کند همین طور هم جامعه و تاریخ منهای حرکت بینشی، بقایی نمی‌تواند داشته باشد هر چند که می‌خواهم تنها در بخش آخر این جزوه هنگام بحث از فلسفه و مکتب اهل بیت (ع) از آیه و حدیث صحبت کنم ولی از آوردن سه آیه در اینجا نمی‌توانم خودداری کنم که می‌فرماید «لولا کلمة سبقت من ربک لقضی بینهم فیما فیه یختلفون: اگر نبود کلمه‌ای (لزوم تاریخ) که قبلاً سبقت گرفته از ناحیه پروردگارت (که باید) تا مدت معینی (ادامه پیدا کند) حتماً داوری نهایی می‌شد در میان آنان» و «لوشاء ربک لجعل الناس امة واحدة ولا یزالون مختلفین: اگر خدایت می‌خواست همه مردم را امتی واحد، قرار می‌داد لیکن مقرر است که همیشه اختلاف بینش داشته باشند» - ۱۹ یونس، ۱۴ شوری، ۱۱۸ هود -.

اشتباه نشود آیه‌های فوق (با ده‌ها حدیث دیگر در این مورد) در مقام تبیین «انسان» و «تاریخ» و «جامعه» هستند نه در مقام توجیه اختلاف به معنای توجیه جهل و نادانی، و قانع شدن به نادانی و عدم کوشش برای کشف حقایق و واقعیات. چون حقیقت بی‌کران است و علم پایدانی ندارد انسان برای پیشبرد روز افزون علوم خود مکلف است.

تذکر غیر مهم:

در این جزوه اصطلاح «دیالکتیک» همان طور که از بحث‌های گذشته روشن است به معنای «داد و ستد - تأثیر متقابل» یعنی همان معنای عام به کار می‌رود نه شکل یا تلقی خاصی از آن، که مورد نظر یک بینش خاص باشد البته در هر مورد به خصوصیات بینش مربوطه اشاره شده است. و همین طور است اصطلاح «پوزیتیویسم» یا اصطلاح «اثبات گرایی» یا «عینیت گرایی» که صرفاً در تقابل با انتزاع گرایی فلسفه یونان به کار رفته است، و خصوصیت‌های بینشی چیز دیگر است.

آگاهی و جامعه (هسته پایدار):

در مباحث گذشته، محور بحث بیشتر «جهان ذهن و جهان خارج» بود. اینک جهان خارج به دو بخش تقسیم می‌شود «طبیعت» و «جامعه» که از اولی صرف‌نظر می‌شود و تنها رابطه جامعه و ذهن در مدّ نظر قرار می‌گیرد.

ابتدا باید دید آگاهی‌های ما در مفردات (تصورات) و داوری‌های ما (قضایا و احکام) تا چه حد تحت تأثیر چگونگی جامعه و عوامل محیط قرار دارد و تا چه مقداری اصالت و استقلال دارد. چون فی الجمله یقین داریم که شرایط و چگونگی محیط و جامعه به آگاهی ما خصوصاً به داوری‌های ما شکل و جهت می‌دهد و داوری‌های بشر در یک محیط و جامعه با محیط و جامعه دیگر فرق می‌کند. پس «ارزش آگاهی‌ها» چیست؟ و تا چه مقدار و در کدام محدوده است؟ این موضوع در فلسفه تحت عنوان «ارزش معلومات» مطرح است و از قدیم روی آن بحث‌ها و کنکاش‌ها شده است. از این دیدگاه که چون هم حس و دستگاه مغز و حواس مصون از اشتباه نیست و هم عقل (عقل مثلی، عقل روحی، عقل محض، عقل متعال، نیروی تجزیه‌گر و... با تعبیرات مختلف بر اساس مکتب‌های مختلف) اشتباه می‌کند. خواه اشتباه عقل زائیده اشتباه دستگاه حس باشد و خواه به دلیل ضعف و محدودیت توان خودش (مطابق نظریه‌های مختلف). پس تا چه می‌توان بر معلومات بشری اطمینان کرد؟

اما همان طور که گفته شد فعلاً از این مسأله صرف‌نظر کرده و تنها به عوارض و تأثیراتی که از شرایط و چگونگی جامعه متوجه آگاهی می‌شوند و داوری‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهند توجه می‌کنیم.

درست است که تفکیک دقیق واقعی میان این دو مسأله ممکن نیست و هر کسی در مسأله فلسفی هر پاسخی داشته باشد در اینجا نیز همان پاسخ را در شکل وسیع‌تر خواهد داشت و ما هرگز نمی‌توانیم این دو مسأله را جراحی نموده و از هم جدا کنیم. لیکن هر جامعه شناسی می‌تواند خودش را تنها به عنوان جامعه شناس بداند نه فیلسوف، و تنها رابطه جامعه و آگاهی را مورد تحقیق قرار دهد.

در این که یک «هسته پایدار» در آگاهی‌ها و داوری‌ها وجود دارد بحثی نیست، اما همه مکتب‌هایی که تاکنون نامشان آمده اتفاق نظر دارند که این هسته از سیلان و شکل‌پذیری از شرایط جامعه مصون است. با این وجود می‌توان دریافت که بینش‌ها و مکتب‌ها در کمیت و کیفیت این «هسته پایدار» سخت دچار اختلاف شده‌اند. بعضی‌ها شعاع دایره این

هسته را آن قدر کم و محدود می‌دانند که جامعه‌شناسی آنها معنایی برای «جرم» و «مجازات» باقی نمی‌گذارد. و بعضی دیگر آن قدر به این دایره توسعه می‌دهند که بعضی از آداب و سنن خرافی جامعه را نیز در حوزه حقایق قرار می‌دهند.

هنجار و ناهنجار

نظام اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، اخلاقی: حیاء، صداقت، خیانت و... خصوصاً چیزی به نام «خانواده» به همین مسأله بستگی دارد. به هر میزانی که به ذهن اصالت داده شود به همان میزان به «ارزش‌های اجتماعی» اهمیت داده می‌شود و به هر میزانی که به جامعه (و شرایط محیط و چگونگی زیستی جامعه) اصالت داده شود به همان میزان «ارزش‌های اجتماعی» موهوم می‌شوند. و به عبارت دیگر: به مقداری که ذهن سیال است به همان مقدار نیز «هنجار و ناهنجار» سیال است.

آنان که هسته پایدار را در محدوده خیلی کم (بل در حد صفر) می‌دانند، مثلاً همجنس بازی علنی و رسمی مردم سوئد را یک پدیده اجتماعی معمولی و به اصطلاح طبیعی می‌دانند و حتی آن را به عنوان پاسخ مثبت به خواسته غریزی، یک رفتار «عقلانی» می‌دانند و آن را یک رفتار معصومانه تلقی می‌کنند. و آنان که هسته پایدار را تا بدین حد ساقط نمی‌کنند پدیده مذکور را یک «بیماری اجتماعی» می‌دانند. اینجاست که اهمیت مسأله «عین و ذهن» بیشتر روشن می‌شود. زیرا آن ملازمه تنگاتنگ که میان «سیال بودن داورها» و «سیال بودن هنجار و ناهنجار» است در یک نسبت دقیق که درست حالت معادلات ریاضی به خود می‌گیرد، سرنوشتش در همین مسأله روشن می‌گردد.

ما و غربی‌ها در مسأله «ارزش‌ها»

غربی‌ها به طور کلی حتی افراطی‌ترین آنها برخوردشان با «ارزش‌ها» یک برخورد مشروط است روّیه و روح عمومی آنان بر این اصل استوار است که:

ما جامعه‌شناسیم و ابتداءً کاری با «ارزش‌ها» نداریم و پس از بررسی و تحقیق در مورد هر ارزشی به یکی از دو چیز خواهیم رسید:

الف) ارزش مورد نظر از ارزش‌های سیال است. در این صورت تحول این ارزش به ضد خود، را یک امر طبیعی خواهیم دانست.

ب) ارزش مورد نظر از ارزش‌های پایدار و مربوط به هسته پایدار آگاهی بشر است (مانند جلوگیری از قتل) در این صورت تحول این ارزش‌ها معیار تحقیق نیستند بل تحقیق، معیار ارزش‌هاست. اما روّیه و روح عمومی در کشور ما بر «حذف ارزش‌ها» کلاً استوار است. یعنی داوری در مورد یک ارزش به نتیجه تحقیق واگذار نمی‌شود بل قبل از تحقیق، داوری انجام یافته تلقی می‌گردد. البته منظورم جریان ناخودآگاه‌ها است نه خودآگاه‌ها که «روش علمی» با «حذف ارزش‌ها» مساوی تلقی می‌شود.

عقلانی و منطقی

نحوه برخورد با «هسته پایدار» نحوه برخورد با «هنجار و ناهنجار» را تعیین می‌کند و این یکی نیز نحوه برخورد با «ارزش‌ها» را تعیین می‌کند (در این میان هنجار و ناهنجار و ارزش و ضد ارزش فرقی هست) و نحوه برخورد با

ارزش و ضد ارزش نحوه و چگونگی و بافت و سیستم «برنامه پیشنهادی - اصلاحی» را تعیین می‌کند و همین جریان است که معنای «روش عقلانی» را تعیین می‌کند.

در بینش پارتو رفتار عقلانی یعنی رفتار و کاری و عملی که عامل آن نفع مادی تنها خودش را در آن رفتار در نظر گرفته باشد و آن رفتار عقلانی است که به یکی از انگیزه‌های غریزی پاسخ دهد. بقیه رفتارهای بشری از قبیل خدمت، دگردوستی غیر غریزی (غیر جنسی)، خیرخواهی برای دیگران و... بالاخره ایثار به هر معنی، حماقت است و لذا فتوا می‌دهد که بشر یک موجود نابخرد است. چنین منطقی تنها آن بخش از رفتارهای انسان را «منطقی» می‌داند که محقق در بررسی آن، رابطه میان نیازهای صرفاً غریزی را با آن رفتار کشف کند. در این بینش افراطی حدود «هسته پایدار»ی دقیقاً مشخص و معین شده است که تنها آن بخش از آگاهی‌ها که راه نیل به نیازهای صرفاً غریزی را نشان دهند و شخص را به آنها برسانند پایدار هستند و هر آگاهی دیگر سیال می‌باشد که جامعه بر فرد تحمیل می‌کند و پذیرش این تحمل حماقت است. ما در اینجا در صدد نقد و بررسی بینش‌ها نیستیم. اگر یک بینش خاص را عنوان می‌کنیم تنها به خاطر آوردن یک مثال است تا به وسیله آن اهمیت مسأله «شناخت» روشن و معلوم شود. پس از آن که منطق ارسطویی کنار زده شد منطق هر بینش و مکتب و نیز روش شناخت آن، عبارت است از برداشتی که در مسأله «عین و ذهن» دارد.

البته هستند کسانی مانند ماکس وبر که در مسأله عین و ذهن به اصطلاح دُم به تله نداده‌اند و به قول سیاستمداران موضع خودشان را در این مسأله روشن نکرده‌اند. شاید می‌توان وبر را در این مورد فونکسیونالیست‌تر از هر کس دیگر دانست، لیکن فرار از طرح مسأله «عین و ذهن» هیچ بینشی را فارغ از آن و بی‌نیاز از آن نمی‌کند و این ملازمه یک ملازمه قهری است. زیرا هر محقق بر اساس آگاهی تحقیق می‌کند و در صدد به دست آوردن آگاهی‌های زیادتر است. و اگر شخص دیگری پیدا شود و در تنگ کردن دایره هسته پایدار قدمی فراتر از پارتو بردارد دیگر اثری از هسته پایدار، نه تنها در آگاهی‌ها و هنجارها و ارزش‌ها که در مورد طبیعت و جهان ملموس حسی، نیز نمی‌ماند و همه چیز سفسطه می‌شود، زیرا هیچ کسی نمی‌تواند بگوید همه چیز سیال است جز اندیشه من. هر آگاهی پایدار نیست جز آگاهی من.

سرگذشت تاریخی مسأله

در بخش‌های گذشته نظریه‌های مختلف و بینش‌های مختلف با نام بزرگان اندیشه در تاریخ ذکر شد. این فصل با دید دیگر و از جنبه دیگر و با ترتیب تاریخی نسبتاً منظم‌تر مسأله را پی می‌گیرد و مسأله «آگاهی» و «عین و ذهن» را در تاریخ دنبال می‌کند.

۱- سوفسطائیان

اولین کسانی که زمینه را برای پیدایش مسأله‌ای به نام «آگاهی» و «ارزش آگاهی‌ها» - ارزش معلومات - باز کردند سوفسطائیان بودند که ابتدا نتیجه گرفتند آگاهی و علم بشری پنداری بیش نیست. آنگاه به کل هستی با دید تقریباً پنداری نگریستند و چون دیگران در مقابل آنها ایستادند مسأله «آگاهی» و «ارزش معلومات» در محافل علمی و فکری مطرح گردید.

منشاء سفسطه «حقوقیات»، یعنی امور حقوقی بود. در یونان آن روز سخنوری بالاترین ارزش اجتماعی بود یونانیان به ویژه خاندان‌های اشراف فرزندان خود را به اساتید سخن می‌سپردند که فن خطابه را به آنان یاد دهند. یک رقابت شدید و چشم‌همچشمی جدی برای نیل به سخنوری و افتخار به توان خطابه‌ای، در کل جامعه در جریان بود.

این روند موجب ظهور سخنوران توانایی شد که به آسانی می‌توانستند در محاکم دادگاهی حق را ناحق و ناحق را حق جلوه دهند. مجرم را بری و بری را مجرم نمایند. هر عمل ناهنجار را هنجار و هر عمل هنجار را ناهنجار جلوه دهند. ضد ارزش را ارزش و ارزش را ضد ارزش قلمداد کنند. آنها می‌توانستند قاضی و هیئت منصفه را تحت تأثیر قرار داده و احکام مطابق میل‌شان از دادگاه بگیرند.

این وضعیت دو نتیجه متقابل را به جا می‌گذاشت:

۱- عده‌ای در مقابل این جریان که متسلط «فن خطابه» بود «فن جدل» را پیش کشیدند، در صدد برآمدند تا خطابه را به وسیله جدل مهار کنند. در واقع سقراط قربانی بزرگ این جریان شد.

۲- عده‌ای دیگر تحت تأثیر جریان مذکور قرار گرفتند. حق و ناحق را صرفاً «پندار» دانستند. در قدم دوم «حقیقت» پندار نامیده شد و در مرحله سوم حتی واقعیات ملموس نیز نام «پندار» به خود گرفت. اینان سوفسطائی نامیده شدند. آنها ارزش را از «آگاهی» سلب کرده و «ذهن» را ساخته شده از پندارها دانستند. یعنی آنچه را که در بخش گذشته «هسته پایدار» نامیدیم از ریشه رد کردند.

این ظاهر مسلک سفسطه است. لیکن موضوع دقیق‌تر از این است. چون سران سوفسطائی آدم‌هایی متفکر و دانشمند بودند نه اهل گزافه. برای هر چه که می‌گفتند استدلال‌هایی داشتند (و دارند). آنان عملاً می‌دیدند که انسان می‌تواند با ورزیدگی و کسب مهارت، ذهنیات و آگاهی‌های دیگران را واژگون کند و هر گونه داوری (قضایا) می‌تواند به عکس خود تبدیل شود. همان طور که داورهای حقوقی و قضایی واژگون می‌گردد و دست کم چنین امکانی هست. پس چگونه می‌توان به داورهای ذهن بشری اطمینان کرد؟ این «امکان» و این «احتمال» راه را بر هر نوع «یقین» و اطمینان می‌بندد و به اصطلاح «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

سوفسطائیان می‌خوردند، می‌آشامیدند، می‌خوابیدند، کار می‌کردند، مانند هر انسان دیگر در سعی و کوشش بودند و به ویژه بیش از گروه‌های دیگر جامعه، مردم را به فضیلت‌ها، استقامت، متانت و... دعوت می‌کردند. تنها سخن آنها این بود که به «آگاهی انسان» آن اطمینان کامل نیست. یا حقیقتی وجود ندارد و اگر وجود داشته باشد انسان‌ها توان دست یافتن به آن را ندارند و در عین حال عملاً در واقعیت‌ها می‌زیستند.

این مسلک فکری که حدود قرن پنجم قبل از میلاد نضج گرفت اساساً کشف حقیقت را ضرور نمی‌دانست. اما اینان مردم را به پذیرش واقعیت‌ها و آموختن فنون دعوت می‌کردند تا بدین وسیله بتوانند واقعیت‌ها را با خود سازگار نمایند و حتی الامکان به طور دلخواه از جهان طبیعی و جهان اجتماعی برخوردار شوند. آنها از نظر زیستی واقعیت‌گراترین گروه آن روز بودند و از این جهت (جهت زیستی) و یا از نظر ارائه برنامه برای زندگی فردی و اجتماعی، نمی‌توان سوفسطائیان را «ایده‌آلیست» مطلق، یا پندار انگاران، و یا خیال گرایان، نامید. آنان نه فقط حقیقت‌گرایی که امکان حقیقت‌گرایی را نیز نفی می‌کردند. به قول پاسکال سوفسطائی واقعی نه در دنیا بوده و نه به دنیا خواهد آمد.

سوفسطائیان از این نظر که آگاهی انسان را و علم بشری را در کشف حقیقت فاقد ارزش و غیر قابل اطمینان می‌دانستند متهم به پندار انگاری محض، و ایده‌آلیسم مطلق، شدند.
جورجیاس می‌گوید:

کسی نمی‌تواند منکر شود که جمله «عدم، عدم است» یک سخن درست می‌باشد. و همه پذیرفته‌اند که «لاوجود، لاوجود است» - لا شیء، لا شیء است - لیکن همین که لفظ «است» (یا لفظ: استین. در یونانی) را به کار بردیم و این واژه «ربط» را با بار معنایی ذهنی که دارد تلفظ کردیم و پذیرفتیم، قهرماً پذیرفته‌ایم که «عدم، موجود است». زیرا «است» معنایی غیر از «هست» ندارد. و در نتیجه وقتی که جمله «عدم عدم است» را تلفظ کردیم از یک طرف ثابت کرده‌ایم که «وجود، موجود است» و از طرف دیگر ثابت کرده‌ایم که «عدم، موجود است» بنابراین فرقی میان وجود و لاوجود نمی‌ماند.

وی برای تکمیل نظریه خویش و بستن راه‌های خدشه و ایراد، تنزل می‌کند و می‌گوید: فرضاً اگر وجود موجود باشد، انسان از شناختن آن عاجز است. وجود برای انسان قابل شناخت نیست.

باز هم تنزل کرده می‌گوید: اگر فرضاً وجود قابل شناخت باشد معرفتش (معرفت - آگاهی - علم دانش) از شخصی به شخص دیگر قابل انتقال و افاضه نیست. یعنی دانش و آگاهی هر کس چیزی است که ماهیتاً از آگاهی و دانش شخص دیگر جدا و متفاوت است. در این صورت حقیقت به تعداد افراد بشر متعدد می‌شود. خصوصاً اگر سخن فلاسفه را بپذیریم و به نوعی «مشارکت» و «اتحاد» میان «عادل و معقول»، «عالم و معلوم»، «عین و ذهن» قایل شویم. زیرا وقتی که حقیقت در ذهن‌ها به تعداد افراد بشر متعدد شود و هر کدام از آنها با جهان خارج متحد باشند پس حقیقت در جهان خارج نیز متعدد است که برگشت این سخن باز همان نفی حقیقت است.

حقوق: گفته شد منشاء سفسطه امور حقوقی بود. به گمانم قدری درنگ در روی این مسأله، بیهوده نباشد. چرا حقوق؟ چرا امور حقوقی چاشنی پندار انگاری شد؟

شاید پاسخ این سؤال را به وسیله مثال زیر که از واقعیات حاضر جامعه امروزی است بتوان روشن کرد:

روان‌شناسی و روان‌کاوی جدید از مجرم دفاع می‌کند و او را قابل دلسوزی می‌داند نه قابل مجازات. حتی بینش‌های خاصی از روان‌شناسی جامعه را مسئول بزهکار یا جنایتکار شدن فرد می‌داند و در نتیجه فرد مجرم را طلبکار هم می‌داند. معروف است که متن بالا تنها نظریه عده‌ای از روان‌شناسان افراطی، می‌باشد. لیکن با جد تمام باید گفت علم روان‌شناسی امروزی با کل وجودش، معیارها و فرمول‌ها، و اصول و فروعش متن بالا را ایجاب می‌کند و لزوماً با آن ملازمه تخلف ناپذیر و تخطی‌ناپذیر دارد.

آن اکثریت روان‌شناسان که طرفداری خودشان را با متن بالا اعلام نمی‌دارند اولاً مسأله را با نوعی سکوت و مسامحه بر گزار می‌کنند. ثانیاً به «ارزش‌ها» متمسک می‌شوند. یعنی از منطق علوم انسانی امروز تخلف می‌ورزند. اینان حالت «دو شخصیت» پیدا می‌کنند. علم آنها غیر از روال زیست‌شان است.

چرا روان‌شناسی جدید، جرم و مجازات را سفسطه و پندار بل بر عکس واقعیتی که معکوس شده، می‌داند؟ چرا این پندارانگاری باز در حوزه حقوق و امور حقوقی ظاهر می‌شود؟ چه رابطه‌ای میان این پندار انگاری با آن پندار انگاری سوفسطائیان یونان قدیم وجود دارد؟

هرگز دیده نشده سوفسطائیان قدیم و روان‌شناسی جدید غریزه‌ای را (مثلاً شهوت جنسی را) پندار بینگارند. اما هر دو در مورد حقوق به پندار انگاری می‌رسند. همین طور است جامعه‌شناسی:

ریمون آرون در کتاب «مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی - ترجمه آقای پرهام - ص ۳۵۲، ۳۵۳» هنگام بررسی جامعه‌شناسی دورکیم می‌گوید:

جرم به معنای جامعه‌شناختی کلمه چیزی نیست جز کرداری که وجدان جمعی آن را محکوم می‌کند مهم نیست که ناظران چند قرن پس از واقعه یا متعلق به جامعه‌ای دیگر چنین کرداری را، کرداری معصومانه بدانند. از دیدگاه جامعه‌شناسی جرم فقط از خارج و در قبال احوال وجدانی جامعه مورد بحث، تعریف می‌شود. در این معنی، سقراط محتملاً شایسته آن بود که مجرم شناخته شود! آدم کلبی مسلکی چون پارتو خواهد گفت که حق با دورکیم است! لکن گفتن این مطلب صلاح نیست زیرا اگر همه بدانند که عدالت چیزی جز خراجی نیست که به پیشداوری‌های یک جامعه خودکام و نامعقول پرداخته می‌شود، احترام عدالت چگونه محفوظ خواهد ماند؟

به دنبال این سخن آرون، من نیز می‌خواهم اضافه کنم که: حق با پارتو و نیز با دورکیم است. چون ابراز این نظریه هیچ نیازی به داشتن مسلک کلبی یا رواقی یا هر مشرب دیگر ندارد زیرا علم جامعه‌شناسی امروزی با ماهیت خاص خودش (با هر مذاق، مشرب، مسلک) و با کل وجودش، معیارها و فورمول‌ها، اصول و فروعش همین نظریه را دقیقاً ایجاب می‌کند و این نظریه نتیجه قهری آن است. منتهی فردی مثل دورکیم آن گستاخی لازم برای یک محقق را داشته که اصول را عرضه کند تا ریمون نیز بتواند نظریه او را به این صراحت بیان کند. پارتو نیز آن ارزش لازم را به تحقیقات خویش قائل بوده و اصولی را ابراز داشته که ریمون یقین کند که اگر پارتو این سخن را می‌شنید آن را تایید می‌کرد. هر چند مجدداً به چیز موهومی (خراج) عدالت ارزش می‌دهد، که صد البته خود ریمون به دنبال همین مطلب بلافاصله در مقام توجیه عدالت با نامگذاری «ترمیمی» بر آن، بر می‌آید و مستقیماً سخن دورکیم و پارتو را می‌پذیرد: «مجازات نه به خاطر تنبیه مجرم بل به خاطر برگرداندن امور بر یک نظام». گویی تنبیه قدیمیان به خاطر نظام نبود و فقط برای گرفتن انتقام بود. بی‌تردید اگر لفظ «انتقام» را بپذیریم به معنای باز گرفتن انتقام نظام از فرد بود. تغییر لفظ «انتقام» به لفظ «ترمیم» هیچ تفاوتی نمی‌کند. تفاوتی که هست در پندار انگاری حقیقت و توجه افراد به واقعیت در قبال حقیقت است. یعنی برگشت مطلب به مسأله «آگاهی» و «عین و ذهن» است که تشریح آن ما را از «گذر» به جا خوش کردن در جامعه‌شناسی شناخت، وادار می‌کند.

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که جامعه‌شناسی نیز در همان نقطه و حوزه یعنی حوزه حقوق به روان‌شناسی می‌رسد و با هم در حوزه حقوق به ماجرای اندیشه سوفسطائی در یونان قدیم می‌رسند.

من بدون این که روان‌شناسی و جامعه‌شناسی امروزی را به سفسطه متهم کنم (زیرا همان طور که شرح دادم و به قول پاسکال هیچ مکتب و هیچ شخص متفکری را سفسطه‌گر نمی‌دانم، افرادی مانند جورجیاس را نیز دانشمند و محقق می‌دانم) می‌خواهم عامل پیوند دهنده این سه جریان به همدیگر را به زعم خودم نشان دهم: برگشت مسأله به همان «هسته پایدار» است. زیرا می‌دانیم و همگان اعتقاد دارند که بخشی از «هنجارها و ناهنجارها» سیال هستند و به عنوان واقعیت در جوامع ظاهر می‌شوند و جرم‌ها و مجازات‌ها را به دنبال خود می‌آورند. درنظر بعضی‌ها مانند مثلاً جورجیاس، دورکیم و پارتو این بخش سیال آن قدر زیاد و پر دامنه است که تنها امور صرفاً غریزی به عنوان «هسته پایدار» و غیر

سیال می‌مانند. و بالاخره مسأله منجر می‌شود بر اینکه «انسان چیست؟» آیا یک موجود «صرفاً غریزی» است یا کانون دیگری غیر از غریزه دارد که انگیزش‌های دیگری غیر از انگیزش‌های غریزی را تحریک می‌کند و نیازهای خاص دیگری را غیر از نیازهای غریزی برای انسان پیش می‌آورد؟ آیا در تعاطی و داد و ستد و دیالکتیک میان عین و ذهن در پشت سر ذهن فقط چیزی به نام غریزه حضور دارد؟ یا کانون دیگری هم هست که به مقدار «هسته پایدار»ی که غرایز ایجاد می‌کنند، «هسته پایدار» ایجاد کند؟

آری باز جریان سخن به «عین و ذهن» و چگونگی «آگاهی» بر می‌گردد که آن هم به علم «انسان‌شناسی» وابسته است.

غریزه نه حقوق می‌شناسد و نه جامعه. غریزه ضد حقوق و ضد جامعه است. پس یا باید برای حقوق و جامعه منشاء و خیزشگاه و ریشه‌گاه دیگری در درون و نهاد انسان جستجو کرد و یا باید قبول کرد که براستی حقوق و جامعه بر انسان بیچاره تحمیل شده است و جامعه مانند غول غیر قابل کنترل بر جان افراد چنگ انداخته و آزادی را بر آنان حرام کرده است.

۲- دمکریّت

گفته شد منشاء اصلی سفسطه ورزیدگی‌های سخنوری و خطابه بود که در یونان آن روز به اوج خود رسیده بود به حدی که شاید بتوان گفت در هیچ دوره از تاریخ تاکنون آن گونه پیشرفت در سخنوری مشاهده نشده است. هرچند گاهگاهی در دادگاه‌های اروپا نمونه‌هایی شبیه به آن در دفاعیات بعضی از وکلا دیده می‌شود و یا در سخنرانی‌های بعضی از افراد (مثلاً در ایران) دیده می‌شود.

علاوه بر منشاء اصلی سفسطه که امور حقوقی بود، آن دو قضیه‌ای که جورجیاس به عنوان «تنزل» مطرح می‌کرد اندیشمندان را در یک نقطه با بن بست روبرو می‌کرد و آن مسأله «اتحاد» بود. آن روز برای متفکرین بدیهی بود که اگر بتوانند میان واقعیت خارج و ذهن (میان جهان خارج و جهان ذهن) نقطه تماس عینی، و نوعی «اتحاد» بیابند، به هر دو قضیه جورجیاس پاسخ داده می‌شود و به ارزش «آگاهی» افزوده می‌شود. زیرا آنچه بیان جورجیاس را توجیه می‌کرد مباینّت (تباین) کلی میان جهان خارج و جهان ذهن بود. می‌دانیم هنگام عمل شناخت و به قول ابن سینا هنگامی که می‌خواهیم یک درخت را ادراک کنیم پیکر درخت به درون ذهن ما داخل نمی‌شود. بنابراین از کجا اطمینان کنیم که برداشت ما از درخت با حقیقت درخت تماس دارد؟ اما اگر میان آن برداشت ذهنی از آن درخت با خود درخت یک وحدت و اتحادی حاصل شود و بتوان آن را ثابت کرد دیگر زمینه دو قضیه جورجیاس از بین می‌رود.

بعداً خواهیم دید که افلاطون این اتحاد را به سبکی و نو افلاطونیون (شاگردان مستقیم پلوتن) به سبکی دیگر و ملا صدرا به شکل دیگر برقرار می‌کنند. اما قبل از همه دمکریّت (ف: ۳۷۰ قبل از میلاد) در صدد توضیح این اتحاد برآمد و برای از بین بردن زمینه شکاکیت کوشید و مکتب «اتمیسْم» را بنا نهاد.

در بینش دمکریّت به هنگام عمل شناخت ذراتی از موجود خارجی به ذهن نفوذ می‌کند و ذهن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. و بدین ترتیب عین و ذهن به یک تماس واقعیت‌دار (واقعیت لمسی) می‌رسند و پیدایش ذهن در آغاز نیز به همین ترتیب می‌باشد. هم ساختمان و تکون اولیه ذهن و هم تداوم کاوش‌ها پس از مرحله پیدایش. و به طور کلی

«شناخت» نتیجه عمل یک جانبه «برون» بر «درون» - عین به ذهن - است. هیچ گونه «مشارکت» وجود ندارد و آنچه هست «اتحاد» است. یعنی دیالکتیک یا تعاطی در کار نیست.

بنابراین مطابق نظر او ذهن در ساختن جامعه مشارکت ندارد و این جامعه است که در نوبت خود، ذهن را می‌سازد. اما انصاف این است که در این بخش (جامعه و ذهن) نظر قاطعی نمی‌توان به دمکریّت نسبت داد. هر چند سخن وی در رابطه با ذهن و طبیعت (اعم از طبیعت صرفاً فیزیکی و نیز حیاتی) کاملاً بر یک جانبه بودن استوار است. دمکریّت اساس بحث را از بستر «صرفاً عقلی» که مرسوم آن روز بود خارج کرد و یک حالت شبه تجربی بدان داد. همان طور که پایه فلسفه «اتمیسم» او بر همین اساس است. نظریه او تنها در مورد «ابصار - عمل دید» به نظریه تجربی امروز نزدیک است. گویند که او کوشیده است بحث از «وجود» را به بحث از «موجود» منتقل نماید و با ترک صحنه وجود درگیری سفسطه با فلسفه را «سالبه به انتفاء موضوع» نماید. اما باید گفت مراد اصلی وی یافتن نقطه «اتحاد» بود و هیچ دلیلی در دست نیست که خود وی صحنه بحث از «وجود» را ترک کرده باشد. همان طور که خود سوفسطائیان نیز در صحنه بحث از «موجود» حضور داشتند و به طور واقع‌گرایانه تزه‌های مثبت نیز می‌دادند. مثلاً سخت به «آموزش» در امور واقعیت‌دار را ترویج و توصیه می‌کردند. طرفدار صنایع و حرف بودند. شاید همین خصوصیت آنها موجب شده که تصور فوق از روش دمکریّت، در بعضی از اذهان جای بگیرد.

۳- افلاطون (و ۳۴۷ ق م):

افلاطون که خود بزرگ شده جامعه اشرافی بود، سخت به تحکیم مبانی حقوقی علاقه داشت. گویا به همین انگیزه (یا این یکی از انگیزه‌های مؤثر او بوده) با جان و دل در خدمت سقراط بود. او نفرت شدید و در عین حال معقول نسبت به سوفسطائیان داشت و اندیشه‌اش در جستجوی «اتحاد» و کشف وحدت میان عین و ذهن بود تا زمینه فکری سفسطه را قلع و قمع نماید.

در یونان آن روز دو جریان اندیشه یعنی «تفکر مغزی» و «تفکر هنری» در تقابل هم قرار داشتند. اولی روش فلسفه و سفسطه و دومی روش سخنوران و خطابه‌گران ماهر بود. آنان حرف‌هایشان را به مغز مردم می‌گفتند و اینان مغز مردم را تحت تأثیر عواطف خود مردم، و هنر بیان خودشان قرار می‌دادند. افلاطون راه سومی را در پیش گرفت.

پایه‌های فلسفه افلاطون نه از استدلال مغزی قابل افاضه به دیگران، بل از «خودکاوی» و «دورن نگری در خود» نشأت می‌یابد. پس از آنکه با استمداد از الهامات درونی و اشراقات خودکاوی پایه‌ها را می‌سازد بر اساس آن راه استدلال مغزی را شروع می‌کند. این درسی بود که شاگرد زیرک سقراط، هم از دو روش متضاد می‌گرفت و هم از اعدام استادش.

افلاطون معتقد شد که روح (نفس) انسان قبل از آنکه در این زندگی حاضر شود همه چیز را می‌دانست و به هنگام ورود به این بدن دانسته‌هایش فراموش شده، لیکن مانند آتش زیر خاکستر به همراه او هست و هر آموزش برای انسان، ماهیت «ایجاد» ندارد بلکه ماهیت «تذکاری» و یادآوری دارد. او از هر انسان می‌خواست به جای دلیل خواهی در این موضوع، تنها به «خودوارسی» بپردازد. وی می‌گفت هر کسی که به خودش مراجعه کند این مطلب را مسلم خواهد یافت. افلاطون همان طور که برای «آگاهی» با چنین سابقه وسیعی باور داشت برای همه اشیاء نیز به «مثال‌های اعلا» معتقد بود. «نوع عالی» یا «مثال عالی» و مُثُل «مثال‌ها» چیزهایی هستند که بشر با آنها آشناست و هر موجود خارجی یا

هر «قضیه» و «داوری» ای را فوراً با آن مثال می‌سنجد و نظر می‌دهد. از یک دیدگاه نظر وی کاملاً در جهت مخالف نظر دمکریت است زیرا او ذهن را قبلاً آماده و پر از معلومات کامل و صحیح، می‌داند و این ذهن است که در جهان بیرون نفوذ کرده و آن را با مثال‌ها به سنجش می‌کشد.

از دیدگاه دیگر بینش افلاطون (و طرحی که او عرضه می‌دارد) می‌تواند فورمول و طرح دمکریت را به عنوان ابزار پذیرد و با آن کنار آید. بدین شرح: موجودات بیرون به ذهن نفوذ می‌کنند و انبار پر از معلومات ذهن را تحریک می‌نمایند. در اثر آن، ذهن فعالیت سنجیدن را شروع کرده و حکم صادر می‌کند.

اگر دیدگاه دوم را بپذیریم (گویا چنین هم باید باشد) افلاطون «اتحاد» را به وسیله مُثل به وجود می‌آورد و آن «اتحاد» را که دمکریت بیان می‌دارد به مرحله نوعی «مشارکت» نازل می‌کند. یعنی جهان بیرون در ساختن ذهن مشارکت ندارد ولی در به فعلیت رساندن ذهن مشارکت دارد. زیرا همان طور که قبلاً گفته شد همگان (حتی افلاطون که بیشترین و افراطی‌ترین ارزش را به ذهن می‌دهد) در این که انسان در حین تولد به طور بالفعل چیزی از آگاهی ندارد متفق‌اند. اما در مرحله جامعه سخن و باور وی روشن است که جامعه را ساخته ذهن می‌داند و هیچ نقشی به جامعه در ساختن ذهن نمی‌دهد. بدیهی است که در این مرحله نظریه او کاملاً و دقیقاً «یکجانبه» و در جهت عکس بینش دمکریت است (اگر بگوییم دمکریت در مرحله جامعه و ذهن نیز به هیچ گونه دیالکتیک معتقد نیست) و هیچ گونه تعاطی و دیالکتیک را نمی‌پذیرد.

البته کسان زیادی بودند و هنوز هم هستند که اگر هر دو اصل او را یک جا نپذیرفتند، دست کم اصل «تذکار» او را پذیرفته‌اند و مدعی‌اند بنا به درخواست افلاطون هنگام خودواری و خودکاو و درون اندیشی این اصل او را مسلم می‌یابند با اینکه اصل «مثل» را موهوم می‌دانند. هر چند که مشائیان هر دو اصل او را نشأت یافته از احساسات شاعرانه می‌دانند.

این بینش باعث گردید که افلاطون اریستوکراسی خاص و خشن و بی‌رحمی را طرح‌ریزی کند و از شدت حقوق‌گرایی به انحصار حقوق بر طبقه اشراف که آنان را دارندگان ذهن برتر (توانا در سنجش با مثال) می‌نامید، نظر دهد و دیگران را به خدمت آنان بگمارد و یا در مدینه فاضله‌اش طبیعی‌ترین حقوق را از بخش وسیعی از مردم ساقط نماید. حتی حق برخورداری از غریزه جنسی هم به آنان ندهد.

در حقیقت افلاطون یک «ذهن پرست» بود. او موجودات را آئینه و نشان دهنده مثل می‌دانست که نمودهایی از مثال‌ها هستند که بعضی‌ها در حیازت کمال مثال، بیشتر برخوردارند و بعضی کمتر. انسان‌ها نیز همین‌طورند افرادی به کمالات مُثل انسان، نزدیک‌ترند و بعضی دیگر نسبت خیلی کم را حائز شده‌اند. آنان که بیشتر در این امر موفق هستند صاحبان ذهن برتر (عقل برتر) هستند. پس نمی‌توان حقوق اینان را با آن دیگران مساوی دانست. - حقوق‌ها به قدر معرفت‌ها - باید باشد.

اتحاد: ذهن زیبایی مثال اعلای گل را قبلاً می‌شناسد. وقتی که زیبایی یک گل عینی و جزئی و حسی را مشاهده می‌کند می‌بیند که بهره‌ای از زیبایی مثال را دارد. بدین ترتیب عالم درون، عالم ذهن، عالم عقل، با عالم خارج و عین به وحدت می‌رسد. او به سه عالم معتقد است. عالم مُثل که جهان واقعی می‌باشد و عالم محسوسات که تبعی از عالم مثل و

«عالم نمود» است و عالم ذهن که محل بهم رسیدن آن دو می‌باشد. یعنی عالم ذهن از عالم مثل می‌گیرد و خود را می‌سازد (و گرفته و ساخته است)، آنگاه روی عالم محسوسات عمل می‌نماید.

با صرف نظر از اصل «مثل» او، اگر از نقطه‌ای که افلاطون فلسفه خودش را شروع می‌کند به سراغ او برویم یک جایگاه قابل درنگ و تأمل پیش می‌آید. زیرا در قبال تشکیک‌های سوفسطائی، سخن وی شکل «مصادره به مطلوب» را پیدا می‌کند. یعنی او مدعی ضرورت و بداهت عالم «ذهن» می‌شود که سوفسطائی در اصل آن سؤال و سخن دارد.

همین مصادره به مطلوب در «من هستم» - من فکر می‌کنم پس هستم - دکارت نیز هست. اگر بناست بالاخره فلسفه را از جایی شروع کرد و اعتنایی به حرف سوفسطائیان نکرد میان شروع دکارت و شروع افلاطون تنها تفاوتی که هست در توجه به «امر جزئی» - ذهن من - و توجه به «امر کلی» - عالم ذهن - می‌باشد که این تفاوت از نظر دقت فلسفی در درست و نادرست بودن مبنا چندان مهم نیست. مگر وقتی که دکارت از تکیه بر «مسامحه» فوق (بالاخره باید فلسفه را از جایی شروع کرد) خارج شود و در مقام اثبات فلسفی صحت داوری «من هستم» برآید. در این صورت اثبات داوری «من هستم» از اثبات داوری «عالم ذهن قبلاً وجود دارد» آسان‌تر است. این کاری است که راه آن را مشائیان طی کرده‌اند. لیکن این دکارت است که منطق مشائی را از هم درید و کنار گذاشت و از خیر اثبات «من هستم» گذشت. دکارت یک فیلسوف اشراقی (افلاطونی) نیست. لیکن در این نقطه از اشراق یا مسامحه اشراقی یا الهام و یا هر چه می‌خواهید بنامید با افلاطون نقطه مشترکی دارد. نقطه مشترک در اصول.

این که مشاهده می‌کنیم ادعای آغازین دکارت بیش از ادعای آغازین افلاطون زمینه پذیرش دارد یک زمینه عرفی و مردمی است نه زمینه فلسفی و استدلال عقلی. زیرا عرف مردمی ادعایی را زودتر می‌پذیرد که در محدوده کوچک عرضه شود. یعنی سبک و سنگینی موضوع برای‌شان مهم است نه ضعف و قوت دلیل یا مساوی بودن دو داوری بی‌دلیل. اگر شرایط عصر و جامعه ای که دکارت در آن می‌زیست در نظر گرفته شود با توجه به واقع‌گرایی و حس‌گرایی و تجربه‌گرایی شدیدی که در آن عصر زائیده رنسانس بود و پذیرش سخن در آن عصر از نظر فایده و ارزش (یا از نظر عجیب بودن و بی‌دلیل بودن) در یک ردیف هستند. در حالی که شعار «من هستم» و تکیه بر «ادراک ذهن، خود ذهن را» برای کشف نقطه اتحاد و اشتراک عین و ذهن، تنها ارائه یک نمونه است و هنوز رابطه ذهن با عین‌ها در محور ذهن با جهان خارج از «خود» و تعیین اتحاد و اشتراک در این محور، در بینش دکارت مبهم است.

اینجاست که یک محقق همان طور که در کشف نظریه علمی ماکس وبر در مسأله عین و ذهن موادی کافی برای بحث نمی‌یابد در نظریه فلسفی دکارت نیز کم و بیش با همین وضع روبرو می‌شود. ولی بینش افلاطون این خلاء را ندارد. «عقل محض» که دکارت معرفی می‌کند درست مانند عالم ذهن افلاطون نیازمند استدلال است. پس هر دو ضروری و بدیهی‌اند. با اینکه در اتحاد و اشتراک همین عقل محض با جهان برون، توضیح کافی داده نشده است.

افلاطون می‌گوید: مفهوم مثال‌ها قبلاً در ذهن هستند و وجود دارند (وجود مفهوم). آن گاه ذهن اشیاء خارجی را ادراک می‌کند و مفهوم آنها را بر می‌گیرد. (مفهوم وجود) - وجود مفهوم، مفهوم وجود - بدین ترتیب وجود مفهوم در ذهن با مفهوم وجود به هم می‌رسند و «اتحاد» می‌یابند. وجود مفهوم که در ذهن هست کلی است ولی مفهومی که از وجود خارجی وارد ذهن می‌شود جزئی است و اشتباه اصلی سوفسطائیان در این است که میان مفهوم‌های کلی که در ذهن هستند با ادراکات حسی جزئی تمیز نمی‌دهند و مرتکب اشتباه می‌گردند.

اگر «وجود مفهوم» را با «مفهوم وجود» مساوی بدانیم دیگر دوئیتی در بین نمی‌ماند تا سخن از «اتحاد» عالم و معلوم برود. تفاوت و دوئیت لازم است تا یکی درک کننده و دیگری درک شونده (عالم - معلوم) باشد. وقتی که می‌گوییم «سقراط انسان است» لفظ «است» - یا: استین: در یونانی - در این حکم و داوری ما به معنای تساوی سقراط با انسان کلی (و به قول او با: مثال) نیست بلکه به معنای «سقراط با مثال شریک است» می‌باشد. همچنین بین وجود مفهوم با «مفهوم وجود» تباین کلی نیز نیست زیرا در این صورت نیز غیریت تامّ مانع از هر نوع اتحاد است. بنابراین: وقتی که می‌گوییم «وجود، وجود است» طرف اول (موضوع) جزئی است و طرف دوم کلی. والا معنایی برای «حمل» و داوری نمی‌ماند. اما وقتی که می‌گوییم «عدم، عدم است» هر دو طرف (هر دو عدم) در این داوری کلی و با هم مساویند. کاربرد لفظ «است» در اینجا با کاربردش در داوری اول تفاوت دارد. زیرا کلی در خارج وجود ندارد تا بتوان از آن «مفهوم وجود» گرفت و بر «وجود مفهوم» ذهنی بار کرد، وقتی که عدم در خارج وجود ندارد، وجود مفهوم آن در ذهن نیز خیالی، پنداری و فرضی می‌شود. یعنی فاقد «مثال» است و در پشت سر آن، مثال وجود ندارد. و به عبارت دیگر: ما هرگز در داوری‌ها و قضایا یک کلی را بر نفس خودش حمل نمی‌کنیم مگر تنها در یک مورد آن هم جمله «عدم، عدم است» می‌باشد. این است پاسخ افلاطون به جورجیاس.

۴- فلوطین (پلوتن: و ۲۰۴ ف ۲۷۰ م):

از نظر ترتیب تاریخی، مناسب بود نظریه وی بعد از نظریه ارسطو بیان می‌شد، لیکن نظر به همسنجی بینش او با افلاطون، مقدم داشته شد. وی همان بیان و تبیین افلاطون را در این مسأله دارد با این تفاوت که نقش بیشتر را به روح انسان می‌دهد و مسأله را به «مثل» ربط نمی‌دهد در عوض جنبه الهامی و اشراقی بینش افلاطون را بیشتر می‌پروراند به حدی که به «وحدت وجود» قائل می‌شود. یعنی حقیقت هستی را واحد می‌داند و واقعیت‌ها را مظهر و تجلی‌گاه و «نمودها»ی آن حقیقت واحد می‌داند. به همین لحاظ او را بیشتر یک عارف می‌شناسند تا فیلسوف به معنای کلاسیک کلمه، بنابراین حل مسأله «اتحاد» و «اشتراک» بین «مظاهر» از آن جمله ذهن و عین که هر کدام مظهري از یک حقیقت واحد هستند چندان دشوار نیست. و خیلی آسان‌تر از سبک افلاطون است.

مؤسس نو افلاطونیان با خود افلاطون در مسأله مورد بحث ما این قدر تفاوت بینش دارد.

۵- ارسطو و پیروانش:

ارسطو مانند دمکریس و افلاطون در صدد نیست که با کشف «اتحاد» میان عین و ذهن زمینه سفسطه را از بین ببرد. او سفسطه را معلول می‌داند و به جنگ علت می‌رود. او سعی می‌کند اشتباهات سخنوران ورزیده و آن خطابه‌گران را که حق را ناحق و ناحق را حق (حقیقت را غیر حقیقت و غیر حقیقت را حقیقت) می‌کردند، روشن نماید و می‌داند که اگر در این راه موفق شود سفسطه‌گری که محصول و معلول جریان فوق بود خود به خود از بین می‌رود. ارسطو منطق خاص و معروف خود را وضع می‌کند و میان سخن مستدل با سخن غیر مستدل و ناصحیح، حدود و مرزهایی تعیین می‌کند.

البته ارسطوییان معتقدند که منطق‌شان علاوه بر کشف اشتباهات علت فوق، اشتباهات معلول فوق یعنی سفسطه را نیز کشف کرده و می‌کند. در مقام انصاف باید گفت اینان بیش از هر بینش و مکتب دیگر در رد سفسطه موفق بوده‌اند و بهتر و مفیدتر عمل کرده‌اند.

فلسفه ارسطو بنابر اصل اعلام شده‌اش که می‌گوید «ذهن خلاق» است و کلیات را می‌آفریند، در مسأله‌ی مورد بحث ما، به «تعاطی» و «دیالکتیک» معتقد است. این بینش معتقد است که ذهن هیچ آدمی در بدو تولد دارای «آگاهی» نیست و هیچ چیزی با خود به همراه نمی‌آورد (بر خلاف اصل مُثل و تذکار افلاطون) پس این ذهن خلاق ولی دست خالی نیازمند جهان بیرون «عینی» است. ذهن ادراکات جزئی را از بیرون می‌گیرد و با استفاده از آنها صورت‌های کلی را در خودش می‌سازد. آنگاه به وسیله‌ی همان صورت‌های ساخته شده و روابط سازمان یافته میان آنها، در مورد عین و جهان خارج به داوری و اصدار احکام می‌پردازد. پس دانش بشری محصول فعالیت مشترک و فعل و انفعال عین و ذهن است.

اتحاد: مسأله‌ی «مشارکت» همان طور که گفته شد بدان شرح در مکتب ارسطو تبیین می‌شود اما مسأله‌ی «اتحاد»ی که دمکریّت و افلاطون در پی آن بودند تا به وسیله‌ی آن میان ذهن و خارج یک وحدت عینی برقرار کنند و زمینه را از دست سوفسطائیان بگیرند، در فلسفه ارسطو کنار گذاشته شده و همان طور که گفته شد به عوض آن از منطق استفاده شده است. جالب این است نو افلاطونیان نیز تحت تأثیر ارسطویان مسأله «مثل» را از سریر والایی که افلاطون به خاطر معرفی «اتحاد» در آن جایگاه بلند نشانده بود پایین کشیدند و چون به منطق و مشی ارسطو نیز نقدهایی داشتند، مسأله‌ی «اتحاد» را با «وحدت وجود» حل کردند که در نظر ارسطویان اشکال را عمیق‌تر کردند و استدلال را به خلجانات عشق فروختند. اما در آینده خواهیم دید که یکی از خلف‌های پلوتن لجوجانه در صدد تبیین استدلالی برای اتحاد برآمده است. به هر حال فلسفه ارسطویی خود را نیازمند طرح مسأله اتحاد نمی‌دید تا اینکه ملا صدرا در این اواخر «اتحاد» را با معنای دیگر و در مسیر دیگر و برای اهداف دیگر تحت عنوان «اتحاد عاقل و معقول» بازسازی کرد که شرحش را خواهیم دید.

باز هم جالب این است که ملا صدرا نیز متقابلاً تحت تأثیر نوافلاطونیان مسأله اتحاد را زنده کرده است زیرا پس از قرن‌ها سخن آن خلف پلوتن به او رسید. سخنی که نه نوافلاطونیان می‌پذیرفتند و نه ارسطویان ولی صدرا آن را پرورانید.

دیالکتیک سه جانبه: مشائیان مشارکت و تعاطی را در میان عین و ذهن «دو جانبه» نمی‌دانند. آنان روح انسانی را ناظر فعال در فعالیت ذهن می‌دانند و بدین ترتیب به یک دیالکتیک سه جانبه معتقدند. دیگر آن حالت دیالکتیک دو جانبه که منظور دست‌اندرکاران «جامعه شناسی شناخت» است، مورد نظر ارسطویان نیست و اساساً دیالکتیک بدین شکل (شکل مراد در جامعه شناسی شناخت) در هیچ کدام از فلسفه‌ها تا زمان هگل، مطرح نبوده است. چنین چیزی در فلسفه کلاسیک یونان بیشتر در محور ارتباط ذهن با جهان طبیعت (اعم از همه موجودات و انسان) عنوان و بحث می‌گردید نه در محور رابطه ذهن با چیزی به نام «جامعه». لیکن همین مبنای صرفاً فلسفی در تبیین مسائل اجتماعی و جامعه نیز بدون این که صورت قواعد اعلام شده، داشته باشد جریان می‌یافت و نقش خود را مثلاً در «علم الاجتماع» (به قول خودشان) یا «حکمت عملی اجتماعی» ایفا می‌کرد.

ملا صدرا و مسأله‌ی اتحاد:

پورفیریوس (فروریوس) - و ۲۳۳ ف ۳۰۴ م - از اهالی شهر صور و شاگرد پلوتن (فلوطن بنیانگذار مکتب نوافلاطونیان) گویا در صدد ترمیم خلایق بود که از حذف اصل «مثل» افلاطون پیش آمده بود. به نظر می‌رسد او فردی

بوده که نمی‌توانسته سلیقه استادش را در جانشین کردن «وحدت وجود» به جای مسأله «اتحاد» بپذیرد. فکر می‌کرده که مکتب آنان بدون حل مسأله اتحاد یک مشرب عرفانی می‌شود نه فلسفی و خصیصه استدلالی لازم را از دست می‌دهد. او کتابی می‌نویسد و «اتحاد عاقل و معقول» را در آن بحث می‌کند.

اگر این حدس درست باشد (که به نظر نویسندگان درست است) فلسفه پورفیریوس مانند فلسفه دکارت اصل «من هستم» را ضروری تلقی می‌کرده آن گاه سعی می‌کرده که میان این «من» و جهان خارج وحدتی را کشف کند.

به بیان دیگر: رابطه «من» با «ذهن» مسلم است و اگر میان ذهن و خارج نیز رابطه‌ای ثابت شود در حقیقت «آگاهی» از گزند سفسطه مصون می‌ماند. در این صورت او به جای ضروری و بدیهی دانستن مثل «من» را ضروری و بدیهی اعلام می‌کند آن گاه از من به ذهن می‌رسد و نتیجه می‌گیرد که ذهن یک واقعیت است. سپس میان ذهن و عین اتحاد را می‌یابد و نتیجه می‌گیرد که «آگاهی» یک واقعیت است نه سفسطه و خیال. بدین‌سان او فلسفه نوافلاطونیان را در مقابل سوفسطائیان بی‌پاسخ نمی‌گذاشت و از طرف دیگر در مقابل منطق ارسطویی نیز دست خالی نمی‌ماند، تقریباً مانند دکارت یا درست عین دکارت.

اما این کشف وی نه از طرف هم مکتب‌های خودش بل از ناحیه بعضی از ارسطویان مورد تقدیر قرار گرفت، سپس قرن‌ها متروک ماند تا ملا صدرا در مقام تبیین و تکمیل آن برآمد.

آیا در این مسأله پورفیریوس را باید آشتی دهنده میان مکتب اشراقی و مشائی دانست یا آن را نیز باید در ردیف مسائل دیگری که ملا صدرا این دو مکتب را در آنها به آشتی رسانده است دانست؟

به هر حال، بهتر است ماجرا را به قلم فیلسوف مشائی معاصر آقای محمد تقی آملی تهرانی از ابن سینا بشنویم: قطعه‌ای از متن عربی کتاب «درر الفوائد»: اعلم... اوّل ما نقل عنه من الحكماء هو الفرفوريوس من المشائين و قد نقل عنه الشيخ في كتبه و قال في الاشارات: و كان لهم رجل، يعرف بفرفوريوس عمل في العقل و المعقولات كتابا يثني عليه المشائون و هو حشف كله. فهم يعلمون من انفسهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه. و ناقضه من اهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول. انتهى.

ترجمه: بدان... اولین چیزی که از آن (یعنی از مسأله‌ی - اتحاد عاقل و معقول) نقل شده از فلاسفه، از فرفوریوس است که از مشائیان (!؟) بوده که شیخ (ابن سینا) در کتاب‌هایش از او یاد کرده و در «اشارات» می‌گوید: آنان شخصی داشتند به نام فرفوریوس، او در «عقل و معقول» کتابی نوشته بود که مشائیان آن کتاب را تمجید می‌کردند در حالی که همه آن چرند است. آنان (تمجید کنندگان) در دلشان می‌دانستند نه خودشان از آن کتاب چیزی می‌فهمند و نه خود فرفوریوس. یکی از معاصرینش ردیه‌ای بر آن نوشت. فرفوریوس نیز ردیه‌ای بر آن ردیه نوشت که بی‌پایه‌تر از کتاب اصلی است.

توضیح: هنگام تدوین این جزوه کتاب اشارات در دسترس نبود تا به متن اصلی مراجعه کنم. آنچه در اینجا می‌بینیم ابن سینا لفظ «کان لهم» را در این عبارت دارد و معلوم نیست منظور از ضمیر «هم» اشراقیون هستند یا مشائیون. ولی آنچه مسلم است فرفوریوس شاگرد فلوطین و از افراد شناخته شده نوافلاطونیون است و اینکه ابن سینا می‌گوید «مشائیون او را تمجید کردند» معلوم می‌شود که او مشائی نبوده والا نیازی به لفظ «مشائون» نبود. بنابراین احتمال دارد این اشتباه قلمی از آقای آملی است.

پس فلسفه ارسطو و پیروانش تا ابن سینا سر و کاری با مسأله «اتحاد» نداشته است. همان طور که آقای آملی تهرانی اضافه می‌کند:

ثم اتبعه جماعة من المتأخرين الى ان انتهى الى صدر المتألهين فشيده باحسن اثاث و صار من احدى المطالب العالية من حكمة المتعالية:

- سپس تعدادی از متأخرین از ابن سینا پیروی کردند (یا مسأله را پیگیری کردند) تا رسید به ملا صدرا وی این اصل را استوار گردانید و آن را بر پایه بهترین مواد بحثی بنا نهاد تا یکی از مطالب عالیه حکمت متعالیه گردید (درر الفوائد: ص: ۱۲۴ - ۱۲۳ - چاپ مصطفوی).

حال که تاریخ پیدایش مسأله «اتحاد عاقل و معقول» در فلسفه ارسطویی را از زبان آقای آملی شنیدیم بهتر است اصل معنای آن را نیز از ایشان بشنویم که می‌گوید:

و المقصود من اتحاد العاقل و المعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي عين مهية المعقول بالعرض ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوه بانه اذا تعقلنا شجراً تصير مهيئاتنا عين مهية الشجر و اذا تعقلنا حجراً تصير مهيئاتنا عين مهية الحجر و لعل الى ذلك ينظر ما اورده الشيخ على القائلين بالاتحاد.

ترجمه: مقصود از «اتحاد عاقل و معقول» اتحاد ماهیت عاقل با ماهیت معقول با لذات نیست. «ماهیت معقول با لذات»ی که عین ماهیت معقول بالعرض، است. زیرا هیچ عاقلی زبان نمی‌گشاید بر اینکه: اگر درختی را تعقل کنیم ماهیت ما با عین ماهیت درخت یکی می‌شود و یا اگر سنگی را تعقل کنیم ماهیت ما به عین ماهیت سنگ تبدیل می‌شود. و گویا به همین مطلب توجه دارد، آنچه که ابن سینا بر طرفداران «اتحاد» ایراد گرفته است. پس مراد از اتحاد، اتحاد دو ماهیت نیست بل اتحاد در وجود است، به دنباله کلام آملی در سه سطر دیگر توجه کنید:

و هذا الاتحاد ايضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انخفاض المراتب بل يكون على احد نحوين: اما بنحو الكثرة في الوحدة بمعنى وجود صور العلمية على نحو اللف و الرق بوجود النفس في المرتبة الشاخنة من النفس و المقام العالي منها. او بنحو الوحدة في الكثرة بمعنى وجودها على نحو النشر و الفتق بنور وجود النفس و شعاعه و اشراقه الذي هو ظل وجودها و كالمعنى الحرفي بالنسبة اليها.

ترجمه: و این اتحاد (اتحاد در وجود نه در ماهیت) نیز به طور اطلاق نیست که موجب به هم خوردن مراتب وجود (اصلی از اصول فلسفه مشاء بر مبنای تشکیکی بودن وجود) گردد بل این اتحاد به یکی از دو گونه زیر است:

۱- به طور «کثرت در وحدت» بدین معنی که صورت‌های علمیه (آگاهی‌ها، علم‌ها، داورى‌ها، احکام) وجودشان به طور انباشت و پیوسته به هم، با وجود نفس در مرتبه و مقامی عالی از نفس قائم باشد.

۲- به طور «وحدت در کثرت» بدین معنی که وجود صورت‌های علمیه به طور پخش و جدا از هم به وسیله نور و شعاع و اشراق نفس، قائم باشند. نوری که سایه وجود نفس می‌باشد و مانند «معنای حرفی» است نسبت به وجود نفس.

این است مغز سخن در معنای «اتحاد عقل و معقول» که به وسیله ملا صدرا پرورانده شده و فلسفه ارسطویی را از حالت ذهنی گرایی تند و ذهنی پردازی شدید نسبتاً فارغ کرده است و به عبارت دیگر: حالت رئالیستی آن را بیشتر به واقعیت خارجی سوق داده است تا واقعیت ذهنی. ولی از طرف دیگر مشکل «وحدت در عین کثرت و بالعکس» را

بزرگتر کرده است و از دیگر سو بر باور «تشکیکی بودن وجود» تکیه دارد که در نظر بعضی‌ها در زیر سؤال قرار دارد و از جانب دیگر به همان میزان که جهان ذهن را با عینیت خارج همدم می‌نماید و بر واقعیت‌گرایی عینی فلسفه ارسطو می‌افزاید، جهان ذهن را نیز مرحله‌ها از قابل شناخت عینی و به اصطلاح از قابل شناسایی تجربی دورتر و آن را بیش از پیش از دسترس تجربه خارج می‌کند (مراد از شناسایی تجربی یا روش تجربی آن است که قبلاً بدان اشاره شد و در آینده نیز شرح داده خواهد شد) و به طور خلاصه: به هر میزان که به خارج‌گرایی آن افزوده، به همان میزان نیز به درون‌گرایی و «ذات‌اندیشی» آن افزوده است. البته این سخن صورت یک قضاوت را ندارد و می‌توان آن را بررسی ثمره کار صدرا در این بُعد دانست.

فرفوریوس بیش از صدرا به مسأله‌ی «اتحاد» نیازمند بود ولی صدرا به دلیل پذیرش منطق ارسطو نیازی به این مسأله ندارد. صدرا مسأله‌ی «اتحاد عاقل و معقول» را نه به خاطر «جامعه شناسی شناخت» و نه به خاطر «شناخت شناسی» و یا «ارزش معلومات» و نه به خاطر بحث «وجود و عدم» - آن طور که جورجیاس عنوان می‌کرد - مطرح نکرده بلکه او تنها به خاطر اینکه این موضوع مسأله‌ای از مسائل وجود می‌باشد آن را مطرح کرده است.

جریان همگون و همزمان مسأله، در شرق و غرب:

مسأله‌ی «اتحاد» تقریباً یک جریان شبیه به هم در شرق و غرب داشته است. البته کلیات سرگذشت آن با هم شبیه است نه جزئیاتش. پس از ماجرای پورفیریوس در صحنه فلسفه کلاسیک، موضوع «عین و ذهن» به دست فراموشی سپرده شد تا در حوالی اواخر قرن نهم میلادی. تقریباً نزدیک به زمانی که ابن سینا یادی از این مسأله می‌کند توسط «اسکوتس» نیز سخنی از آن در محافل اندیشه‌ای اروپا به میان آمده است. سپس باز متروک می‌شود تا در اواسط قرن چهارده - یعنی معاصر با کسانی که آقای آملی از آنها با لفظ «متأخرین» تعبیر می‌کند - که مجدداً بحث درباره‌ی آن توسط «روسلن» و «اکام» بر محور «کلیات» - کلیات ذهنی - مجدداً دایر می‌گردد.

پس از درگذشت ملا صدرا وارث بافضل او، حاج ملا هادی سبزواری (متولد ۱۲۱۲ و متوفی ۱۲۸۹ هجری قمری که تقریباً مطابق ۱۷۹۵ - ۱۸۷۲ میلادی است) و همزمان با او، هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) هر دو مشغول تحقیقات فلسفی بودند. اولی در تثبیت راه استاد کوشید و دومی در فلسفه (فلسفه به هر معنی) تحولی ایجاد کرد.

۶- کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴):

به نظر کانت انسان دارای یک نیروی فوق طبیعی است که نامش «عقل» می‌باشد. فعالیت این نیروی قوی قبل از هر دریافت حسی دیگر ذهن را به دریافت مقولاتی (دوازده مقوله) آماده می‌کند. شکل‌گیری باقی ساختمان ذهن نیز از طریق تعاطی و بده و بستانی است که میان آن بخش آماده (مقولات سابق بر تجربه) ذهن و میان جهان خارج «عین» برقرار می‌شود.

این همان نظریه افلاطون منهای مثل، و نظریه فلوپین منهای وحدت وجود و نظریه ارسطویان قبل از پدیده «اتحاد عاقل و معقول» است و تنها مزیت آن تصریح و تأکید بر حالت دیالکتیک و تأثیرپذیری بخشی از ذهن از عین است که با توجه به «فوق طبیعی بودن نیروی عقل» دیالکتیک وی همان حالت سه جانبه بودن ارسطویان را دارد و تعاطی عین و ذهن زیر نظارت و عمل عقل متعال قرار دارد.

حاجی سبزواری و دست‌اندرکاران فلسفه ارسطویی پس از او (که عموماً در محدوده کشورهای اسلامی خصوصاً در ایران بودند) چیزی بر ره‌آورد صدرا به ویژه در مسأله مورد بحث ما نیفزودند. اما مرحوم علامه طباطبایی برای تقریب زبان و سبک بیان فلسفه مذکور به زبان روز اقدام به راهگشایی کرد و اندیشمند بزرگ مرحوم مطهری نیز این راه را تکمیل کرد. به این ترتیب فلسفه‌ی بایگانی شده‌ای که به گوشه‌های انزوا واپس زده شده بود مجدداً احیاء گردید و این بر خلاف شیوه‌ی حاجی سبزواری بود که پس از بروز تحولات بزرگ در جهان علم، هنوز از فلک اطلاس سخن می‌گفت و برخوردش با فلسفه به گونه‌ای بود که گویی گلوله توپی است که از هفت قرن قبل از عصر خودش پرتاب شده است. لیکن طرح مسأله‌ی «تاریخ» توسط هگل در غرب و توجه به چیزی به نام «شخصیت تاریخ» که مرادف یا متداعی با چیزی بود به نام «شخصیت جامعه»، همچنین عنوان کردن این موضوع که «آیا تاریخ قهرمان‌ها را می‌سازد یا قهرمان‌ها تاریخ را» که خود نیز به مثابه «آیا ذهن ساخته و معلول جامعه است یا جامعه ساخته و معلول ذهن است» بود، مسأله اتحاد و مشارکت را نیز - که گاهی نقل محافل علمی بود و گاهی به دست فراموشی سپرده می‌شد - در پایگاه ابدی زمینه فکر و علم قرار داد.

تاریخ هگل هر چه هست (همین چیزی است که افراد عوام با: آخر روزگار؛ آخر فلک. از آن تعبیر می‌کنند و چیز جدیدی نیست و هگل تنها آن را تبیین کرده است). طرح آن، قدرت پرتاب و شتاب دهنده‌ی زیادی در تحول اندیشه‌ها داشت.

در اینجا باید دید آیا عبور مسأله‌ی «عین و ذهن» از بستر فلسفه کلاسیک یونانی به بستر «جامعه و تاریخ» برآستی نتیجه کار هگل است یا در این میان حق «اگوست کنت» (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) ضایع می‌شود؟ چون او ۲۸ سال قبل از هگل به دنیا آمد و ۲۶ سال قبل از او از دنیا رفت. هر چند کنت را نمی‌توان یک جامعه‌شناس ساده و حرفه‌ای، که از گود فلسفه خارج باشد، دانست. اما در هر صورت او یک فیلسوف است ولی فلسفه او را در مقایسه با فلسفه هگل می‌توان یک فلسفه بی‌توجه به تاریخ و نیز بریده از سرگذشت فلسفه کلاسیک یونان تلقی کرد. او اندیشه‌های ریاضی و اجتماعی خویش را به شکل کلی (فلسفی) مطرح می‌کرد. لیکن در روش خاص خود کار زیادی با فلسفه ما قبل خود نداشت. یک رابطه تنگاتنگی میان توجه به جامعه کنت و توجه به تاریخ هگل وجود دارد. آیا هگل از کنت تأثیر پذیرفته بود؟ شاید. اما حلقه اتصال فلسفه «پوزیتیویسم» با فلسفه کلاسیک یونان، مفقود است. بر خلاف فلسفه‌ی هگل که خود در راهگشایی برای «فلسفه اثباتی» قوی‌تر و دارای کاربرد زیادتر بود، اثبات گرایی کنت در مقایسه با رهگشایی اثباتی هگل یک میوه زودرس بود که از نظر کاربرد و پرتاب بخشی، برای زمان آینده ضعیف بود. مگر با ادعای تأثیر پذیری هگل از کنت.

فلسفه اثباتی:

با صرف نظر از تحولات اجتماعی که در زمینه‌ها و ابعاد مختلف رخ داده بود و اندیشه جامعه انسانی را به شدت تحت تأثیر قرار داده بود که خود یک «جامعه شناسی شناخت» خاص خود را لازم دارد، هگل و کنت باعث شدند که روح عمومی فلسفه از انتزاع گرایی به عین گرایی چرخش کند. هگل و کنت مرز میان جهان فلسفه قدیم و جدید هستند. فلسفه جدید به دلیل عین گراییش با علم و صنعت هماهنگ‌تر و سازگارتر گردید به طوری که این دو حوزه

(حوزه فلسفه و علم) چنان در تنگ و خلال هم قرار گرفتند که امکان مرزبندی میان آن به شکل قدیم امکان پذیر نیست. بنابراین روند بحث ما نیز از این به بعد تفاوت خواهد کرد. یعنی بیشتر علمی خواهد بود تا فلسفی. با اینکه بحث از اتحاد و مشارکت - بحث عین و ذهن - قهراً روال سخن را به محور فلسفه می کشاند.

۸- مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳):

ترجمان بینش مارکسیسم در مسأله ما، عبارت‌های زیر است:

الف) هر نفس تاریخی، تاریخ را به اعتبار وضعیت خویش می‌اندیشد.

ب) تاریخ مولود عمل متقابل و دیالکتیکی، دو چیز است:

۱- جهان تاریخی و وجدانی که درباره‌ی جهان می‌اندیشد.

۲- بخش‌های متفاوت واقعیت تاریخی.

از «وجدان» مزبور چنین تعبیر می‌کنند: آگاهی نوعی سلطه و نظارت عملی دایمی بر آنچه که تاریخ و جامعه نامیده می‌شود، دارد، البته این «وجدان» و «نظارت» آن، از کجا آمده و از کجا ناشی شده مطابق دیالکتیک خاصی که مارکسیسم تلقی می‌کند با «مسامحه» برگزار می‌شود و تبیین نمی‌شود و یک حالت «پیش فرض» پیدا می‌کند و همان طور که قبلاً گفته شد (در اوایل جزوه) هیچ کدام از این همه مکتب‌ها بدون «پیش فرض» و یا «نمی‌دانم» نیستند.

ج) فکر از ترواش‌های مغز است و مغز ماده است. پس هم خیزشگاه فکر ماده است و هم متعلق آن که عین و جهان خارج است نیز ماده می‌باشد و نتیجه عبارت است از «مادیت ذهن».

د) ذهن و عین (اعم از عین طبیعی و فیزیکی و عین اجتماعی) با عمل متقابل دیالکتیکی «آگاهی» و «داوری» را به وجود می‌آورند و در اینجا چیز سومی، از قبیل، مثل افلاطونی، روح ارسطویی، وحدت وجود فلوپینی و کاربرد آن در مسأله، عقل محض دکارت، عقل متعال کانت و... وجود ندارد. بینش یکجانبه دمکریست نیز که عین را مؤثر و ذهن را متأثر (تنها به طور یک طرفه) می‌داند مردود می‌شود مگر در پیدایش اولین مرحله چیزی که «فکر» نامیده می‌شود. همچنین در این بینش نیازی به «اتحاد عاقل و معقول» پورفیریوس و ملا صدرا نیست. زیرا «عین» ماده است و «ذهن» هم ماده. بنابراین آگاهی نیز منشاء صرفاً مادی دارد. پس اتحاد خود به خود هست. در مورد «مشارکت» نیز کفه سنگین دیالکتیک در طرف عین است به حدی که سلطه جامعه و تاریخ بر انسان و «آگاهی افراد» و جباریت تاریخ در این بینش بیش از هر بینش دیگری است که با تاریخ هگل کمی فرق می‌کند.

مارکسیست‌ها تصریح می‌کنند که آگاهی محصول تکامل ماده است ولی خود آن مادی نیست بل انعکاس ذهنی جهان مادی، می‌باشد. پذیرش غیر مادی بودن آگاهی مطابق بینش مارکسیسم راهی ندارد جز «تبدیل کم متکامل به کیف» که در «حرکت جوهری» ملا صدرا می‌گنجد و از مصادیق آن می‌باشد. اما بزرگترین اشکالی که در اینجا هم به ماتریالیست‌ها و هم به ملاصدرا وارد است این است که تبدیل کم متکامل به کیف آن طور که ماتریالیست‌ها می‌گویند یا تبدیل ماده به آگاهی (و یا تبدیل ماده به روح) به وسیله حرکت جوهری آن طور که صدرا می‌گوید، تنها می‌تواند کیف نابخرد و یا روح نابخرد بیافریند نه آگاهی.

اگر آگاهی را کیف بنامیم باید نام آن را «کیف تجزیه‌گر - کیف تحلیل‌گر» بگذاریم پس این کیف با همه کیف‌ها فرق می‌کند. این تفاوت باید تبیین شود که از کجا آمده؟ چگونه آمده؟ بحث در عنوان کم یا کیف نیست. بحث در

آگاهی به معنای آگاهی است. هیچ کیف دیگری که از تراکم یا تکامل ماده به وجود می‌آید خصیصه تحلیل‌گری یا تجزیه‌گری را ندارد. منشاء و دست کم چگونگی این خصیصه که با هیچ فورمول و خواص ماده و مادی قابل تبیین نیست باید تبیین شود. همین طور است حرکت جوهری صدرایی در مورد روح و آگاهی. هر دو بینش در اینجا به «مسامحه» و «پیش فرض» متمسک می‌شوند. وانگهی رابطه و ارتباط مجدد آگاهی با عینها (پس از پیدایش آگاهی) یعنی ارتباط فعال یک امر غیر مادی با ماده دوباره نیازمند تبیین است که باز با مسامحه برگزار می‌شود.

نکته مهم این است که می‌دانیم کم و کیف با هم سنخیت و نوعی نقطه اتحاد دارند. مشکل ما کشف این اتحاد نیست. مشکل ما کشف اتحاد دو نقطه ربط اثر این دو با همدیگر است. آگاهی غیر مادی اثر غیر مادی دارد. عین مادی نیز اثر مادی دارد. این دو اثر غیر همسنخ و ناهمجنس چگونه با هم پیوند می‌خورند؟

اتحاد صدرایی، اتحاد در وجود است نه ماهیت و مشارکت صدرایی. اتحاد دو موجود (هم وجودی و هم ماهوی) برای ایجاد وجود دیگر است، اما اتحاد ماتریالیست‌ها اتحاد در ماهیت است و مشارکت نیز مشارکت دو ماهیت برای ایجاد موجود دیگر است که تنها شرح این موضوع برای آنها غیر ممکن (بل محال) است، تا چه رسد به تبیین و اثبات آن.

ماتریالیسم دیالکتیک - تفسیر جهان در حال جریان به محور دو قطبی بودن کل هستی اعم از طبیعت، جامعه و تاریخ - از یک طرف بر اساس هگلیسم استوار است که تنها بیان «چه خواهد شدها» را در مسئولیت خود می‌داند و اینکه دیالکتیک دو جانبه لابد است که در «جبر» محدود بماند و کاری با «چه باید کردها» نداشته باشد و نباید بر اساس جهان شناختی و انسان شناختی و ذهن و آگاهی شناختی خود، یک ایدئولوژی یا پیشنهاد اصلاحی و یا یک کمک ساختمان سفارشی برای جامعه آینده ارائه بدهد. و از جانب دیگر بر اساس کانتیانیسم مبتنی است. یعنی تبیین «چه باید کردها» را در متن رسالت خود می‌داند و با ارائه ایدئولوژی در صدد حاکم کردن ذهن و آگاهی انسان بر جهان و تاریخ است. در اینجا تفاوت رتبه‌ای «سنتز» با «تز» و «آنتی تز» در تکامل، قادر به حل این تناقض نیست. و با بیان دیگر: باید پرسید از نظر ماتریالیسم دیالکتیک بالاخره ارزش آگاهی و داوری، و میزان اطمینان به علم و دانش بشری را باید با اصول هگلیسم بررسی کرد یا با اصول کانتیانیسم؟

این موضوع خیلی روشن است. ماتریالیست‌ها در «تبیین هستی» - طبیعت - سخت پایبند هگلیسم هستند و در «تبیین تاریخ و جامعه» یعنی در تبیین «رابطه انسان با طبیعت و با خود» به سرعت به کانتیانیسم می‌لغزند.

شاید یک ماتریالیست معتقد باشد که ماتریالیسم دیالکتیک ماهیت مستقل دارد و نباید آن را در ارتباط با هگل یا کانت بررسی کرد و این گونه ارتباط دادن نه ضرورت دارد و نه لزوم علمی و نه دارای دلیل است.

اولاً: اصول دیالکتیک ایجاب و الزام می‌کند که خود آن را به عنوان یک مولود تاریخ و پدیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی بررسی کنیم و اگر نه در ارتباط با هگلیسم و کانتیانیسم، لاقلاً در ارتباط با ترکیب عمومی اندیشه جامعه بشری و تاریخ انسان. و ماتریالیسم دیالکتیک غیر از این نمی‌تواند «جامعه شناسی شناخت» داشته باشد.

ثانیاً: بر فرض استقلال ماتریالیسم از هر دوی آنها و از جریان فکر عمومی جامعه بشری، ما هگلیسم و کانتیانیسم را صرفاً به عنوان «نام» و «اصطلاح» برای نشان دادن دوگانگی خیزشگاه ماتریالیسم به کار می‌بریم. دوگانگی‌ای که هر کدام از آنها با دیگری سخت تضاد دارد مگر با توسل مجدد به رابطه دیالکتیکی میان این دو خاستگاه متضاد (فرض میان هگلیسم و کانتیانیسم که سنتز آن دو، ماتریالیسم باشد) که در این صورت سر از دور در می‌آورد نه از آن قبیل

دور که ماتریالیست‌ها بپذیرش صحت آن تن در می‌دهند، بل از سنخ «دور نافی» دوری که ناقض و نقض کننده حواس است نه توقف اثبات چیزی بر وجود خود آن چیز.

و با ساده‌ترین بیان: ماتریالیسم در تبیین هستی دیالکتیک‌تر است تا در تبیین رابطه انسان (رابطه و آگاهی و داوری انسان) باهستی. وقتی که نوبت به ایدئولوژی می‌رسد دیالکتیک دو جا نبه ماتریالیسم به دیالکتیک سه جانبه مبدل می‌شود. در یک طرف آگاهی و در یک طرف جامعه و تاریخ و در طرف سوم نیز «اراده» حضور دارد. اراده‌ای که با دو جانبه بودن دیالکتیک در قبل از نوبت ایدئولوژی متناقض است.

این همان «نقطه عبور» است که قبلاً به دقت در آن، توصیه گردید. عبور از «هستی شناسی» به «جامعه شناسی» که ماتریالیست‌ها «شناخت شناسی» به معنای شرح رابطه انسان با جهان - یا به معنای مطلق شناخت شناسی - را با «جامعه شناسی شناخت» مخلوط می‌کنند بدون توجه به اینکه «جامعه شناسی شناخت» فقط در صدد بیان «تأثیر شناخت بر شناخت» است.

دیالکتیک تنها در یک محور واحد و یا در یک خط مستقیم جاری نیست که اصل و فرع آن یک چیز واحد باشد. زیرا حداقل سه نوع «کثرت» در جهان وجود دارد: جهان فیزیک، انسان و آگاهی، جهانی که نامش را جامعه گذاشته‌ایم. ابتدا دیالکتیک در جهان فیزیک به طور دو جانبه مطرح می‌شود. آن گاه محور دومی ظاهر می‌شود به نام «رابطه انسان و آگاهی او با جامعه» که باز رابطه جهان جامعه با جهان فیزیک مجدداً مظهر دیگری را برای دیالکتیک ایجاد می‌کند. آیا می‌توان محورهای بعدی را با محور اصلی یکی دانست و دیالکتیک را در آنها نیز دو جانبه دانست؟ پذیرش «آگاهی غیر مادی» ملزم می‌کند که در محورهای بعدی همین آگاهی غیر مادی طرف سوم در دیالکتیک باشد و آن را از دو جانبگی خارج نماید مگر اینکه ادعا شود که وجود ذهن غیر مادی صرفاً یک خیال است و هیچ نقشی و تأثیری در جهان ندارد که هیچ عاقلی چنین سخنی را نمی‌گوید.

سر منزل بحث «جامعه شناسی شناخت» است. تکامل ماده به جایی می‌رسد که بالاخره یک چیز غیر مادی به نام «آگاهی» را ایجاد می‌کند و این آگاهی وارد حوزه هستی‌ها می‌شود و ایفای نقش می‌نماید. اینجا بحث در یک وجود فیزیکی نیست که در یک وجود غیر فیزیکی به نام «جامعه» است.

همان طور که گفته شد مسأله‌ی دیالکتیک یک جریان واحد و اصلی که فاقد فرع و بدون فروع باشد، نیست. زیرا با صرف نظر از متافیزیک، جهان مادی واجد یک نوع آگاهی می‌شود که غیر مادی است. پس ترانه دیالکتیک نمی‌تواند یک سرود تک قافیه‌ای باشد. و عبور و گذر از قافیه اولیه فیزیکی به قافیه‌های فرعی نیازمند تبیین است که به نظر می‌رسد ماتریالیسم این عبورها و گذرها را با «مسامحه» برگزار می‌کند. بد نیست نگاهی دیگر به گذرها داشته باشیم:

۱- گذر از دیالکتیک صرفاً فیزیکی به دیالکتیک میان عین و ذهن.

۲- گذر از ذهن مادی غیر فعال به ذهنی که واجد آگاهی شده و توان «دهش» را یافته و جانبی از دیالکتیک را به عهده می‌گیرد.

۳- گذر از داد و ستد میان «باید کردهای طبیعی» و ذهن، به داد و ستد میان «هستهای اجتماعی» و ذهن.

۴- گذر از داد و ستد میان «هستهای اجتماعی» و ذهن، به داد و ستد میان «باید کردهای اجتماعی» و ذهن.

و در مرحله پنجم است که «باید کردهای اجتماعی» منجر به «باید کردهای اجتماعی» دیگر و عالی‌تر می‌شود که ما نام آن را «سیر تکامل جامعه» یا «سیر تکامل تاریخ» می‌گذاریم و مارکسیسم آن را «نظارت یا سلطه دایمی آگاهی بر جریان عمومی تاریخ و جامعه» می‌نامد. که در آغاز همین مبحث بیان گردید.

ماتریالیسم هم در شکل دیالکتیک فیزیکی‌اش و هم در شکل دیالکتیک تاریخی‌اش در همه این گذرها جز «لغزیدن» و «مسامحه» راهی ندارد. همین موضوع موجب به وجود آمدن اشکال گوناگون نظری و عملی از مارکسیسم شده است. بعضی از آنها کانت‌گرا و نسخه «سوسیالیزم دمکراتیک» می‌نویسند، مانند «مهرینگ». بعضی دیگر هگل‌گرا شده و از جبر تاریخ و جامعه به دیکتاتوری همه جانبه پرولتری رسیدند. اساساً پدیده «کمونیسم غربی» که بر کانتیانیسم مبتنی است با روح جازم فلسفی ماتریالیسم چه ارتباطی دارد؟ مارکسیسم قبل از آنکه به علم برسد یک فلسفه است. فلسفه‌ای که جازم است و هرگز زیر بار «نمی‌دانم» در هیچ مسأله‌ای نمی‌رود. انشعاب چنین فلسفه جازمی بیانگر مسامحه‌های آن در اصول است. اندیشه علمی، خود را مصون از هر خطا نمی‌داند. اندیشه فلسفی در مقام ادعای عدم خطاست. مارکسیست‌های کانت‌گرا به دلیل توجه‌شان به مسامحه‌های مارکسیسم در گذرهای فوق به کانتیانیسم متمایل گشتند تا مقداری از مسامحه‌ها را با تکیه بر عقل متعال کانت بکاهند. اما هگل‌گرایان یا اساساً به مسامحه‌ها توجه نکردند و یا خواستند به آنها توجه کنند و این خلاء را با شور انقلابی‌گری پر کرده و کنجکاوی فکر را بدین گونه افناع کردند.

اگر مسأله را از دیدگاه افرادی مانند «مانهایم» و «گورویچ» که معتقدند نباید «شناخت شناسی فلسفی» به قلمرو «جامعه شناسی شناخت» وارد شود و یا بالعکس یعنی نباید «جامعه شناسی شناخت» را بخش یا شعبه‌ای یا فرعی از فروع «شناخت شناسی» نمود، بنگریم مشاهده می‌کنیم که مارکسیسم بیش از هر مکتبی به این توصیه عمل نکرده است. زیرا مکتب‌های سابق بر آن (آنهايي که تا اینجا بحث شدند) با جامعه شناسی به معنای تخصصی آن، و به عنوان یک «علم» کاری نداشتند. مکتب‌های جامعه شناسی نیز - از اگوست کنت تا همین اواخر - با فلسفه به شکل صرفاً کلاسیک آن چندان کاری ندارند. اما می‌توان گفت مارکسیسم که هم یک فلسفه جداً کلاسیک است و هم در جامعه شناسی به معنای تخصصی و علمی آن، پرچمداری می‌کند، خود دقیقاً هم شناخت شناسی می‌کند و هم جامعه شناسی شناخت. لیکن در هر دو میدان با یک ابزار: دیالکتیک صرفاً دو جانبه فیزیکی.

مارکس در مقدمه «نقد اقتصاد سیاسی» می‌گوید:

آگاهی آدمیان نیست که تعیین کننده هستی آنهاست. بر عکس، این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می‌کند.

در اینجا دیالکتیک دو جانبه فیزیکی که پایه اصلی مارکسیسم است به یک میکانیزم یک جانبه تبدیل می‌شود. یعنی آگاهی (که به قول خودشان یک امر غیر مادی است) پس از حضور در عرصه وجود نه تنها جانب سوم را در «تعاطی» به عهده نمی‌گیرد بل موجب انعدام یک جانب از دو جانب اولیه نیز می‌گردد. و مهم این است که «هستی اجتماعی» نیز تبلور یا محصول «نیاز اقتصادی» است و بدین ترتیب دو طرف دیالکتیک به دو چیز به نام «اصل» و «فرع» یعنی زیربنا و روبنا تقسیم می‌گردد: هستی اجتماعی زیربنا و آگاهی اجتماعی روبنا؛ اما در مقام «پیشنهاد اصلاحی» آگاهی اجتماعی قهراً به زیربنا و هستی اجتماعی به روبنا تبدیل می‌شود. این تناقض در دو مقام نه قابل حل است و نه قابل فهم. در بیان دیگر: ایدئولوژی مارکسیسم انقلاب را بیشتر محصول جبری می‌داند. اما پیشنهاد اصلاحی که مارکسیسم می‌دهد انقلاب

را بیشتر محصول آگاهی‌ها می‌داند. این برنامه به صورت دو ایدئولوژی اعم و اخص است که همدیگر را نقض می‌کنند. شاید بگویید «عموم خصوص» کجا و «متناقضین کجا؟» می‌گویم نکته مهم همین است که مارکسیسم علاوه بر پذیرش «تضاد» و احیاناً «تناقض» در بعضی موارد دچار پذیرش اجتماع دو مقوله عام و خاص و در عین حال متناقض، نیز می‌شود.

اگر هستی اجتماعی آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند پس نیازی به برنامه سفارش «توده‌ها را آگاه کنید» نیست. زیرا معنای «توده‌ها را آگاه کنید» یعنی هستی اجتماعی را به وسیله آگاهی اجتماعی تعیین کنید. یعنی بر عکس اصل مذکور مارکسیسم نمی‌توان گفت آن اصل یک اصل فلسفی مارکسیسم است و این یک اصل عملی مارکسیسم است. زیرا چنین جراحی خشنی میان فلسفه یک مکتب با علم آن، به مثابه ابطال هر دو است.

آنچه ماتریالیست‌ها را به این گونه «مسامحه»‌های بزرگ وادار می‌کند، رسیدن به چیزی به نام «زیربنا و روبنا» است. زیرا اگر دیالکتیک دو جانبه که مارکسیسم آن را در جهان فیزیک مشاهده و تبیین می‌کند در نوبت و مرحله «پیشنهاد اصلاحی» به یک جریان مکانیکی یک جانبه تبدیل نشود، نمی‌تواند یکی «زیربنا» و دیگری «روبنا» باشد.

جمله‌ی «هستی اجتماعی آدمیان آگاهی اجتماعی آنان را تعیین می‌کند» یک عبارت دقیقاً جامعه‌شناسی شناخت است نه یک عبارت صرفاً فلسفی. و جامعه‌شناسی شناخت در حد یک علم خاص، تأسیس می‌شود (و شده است) تا با تحقیقات همه جانبه و بررسی‌های زیاد مانند هر علم دیگر به چنان رشد و بلوغی برسد تا تعیین کند که آیا هستی اجتماعی آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند یا بر عکس. بنابراین اگر جمله مذکور را یک جمله فلسفی تلقی کنیم جراحی فوق پیش می‌آید و اگر آن را یک جمله علمی به حساب بیاوریم (که چنین هم هست) تناقض حتی تناقض در پذیرش «اعم و اخص» و در عین حال «متناقضین» است. یعنی تناقض اندر تناقض. آگاهی لازم است تا دریابد که «اقتصاد زیربناست و آگاهی روبنا» و لو این آگاهی به طور ناخودآگاه باشد. زیرا در مبحث عین و ذهن هر آگاهی و هر انگیزه و محرک درونی انسان، در جهت مقابل «عین» قرار دارد و در حوزه آگاهی می‌باشد.

روان‌شناسان ذهن را با درون‌نگری و امور روان‌شناختی بررسی می‌کنند و کانت با تحلیل قوه تفکر و همین طور دکارت. اگوست کنت مانند مارکس معتقد است که ذهن هر دوره و هر اندیشنده‌ای در درون شرایط اجتماعی قرار دارد، باید این شرایط را شناخت تا طرز کار ذهن بشری شناخته شود. با این تفاوت که مارکس جزماً می‌گوید که ذهن شناخته شده است و کنت از شناختن حقیقت ذهن مأیوس است.

البته هر فیلسوفی می‌تواند نظر فلسفی خویش را جزماً اعلام کند. اما مارکس این اظهار نظر را در مورد «اقتصاد سیاسی» پایگاه همه مطالب قرار می‌دهد بدون آن «نمی‌دانم - یا - احتمال نمی‌دانم» که دیگران در این قبیل موارد دارند و به عبارت دیگر مقام عملی، با مقام فلسفی در جزم و غیر جزم تفاوت دارد.

آنچه سرگذشت مسأله‌ی «عین و ذهن» در جریان اندیشه بشر از ۲۵ قرن پیش تاکنون، نشان می‌دهد این است که نه ماتریالیسم مکانیکی و نه ماتریالیسم دیالکتیک هیچ کدام توان تبیین ذهن را نداشته و ندارند و بر ره‌آورد بینش‌های سه جانبه چیزی نیفزوده‌اند و از میزان «نمی‌دانم»‌ها و «مسامحه»‌ها نکاسته‌اند بل بر آن افزوده‌اند. علت این سترونی این است که «آگاهی» غیر مادی می‌باشد و با معیارهای ماتریالیسم قابل بررسی نیست.

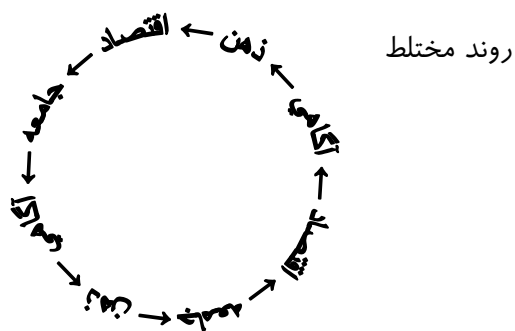
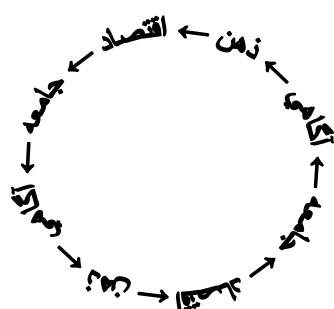
جامعه (و هستی اجتماعی) مولود اقتصاد و چگونگی هستی اجتماعی مولود چگونگی پیوند اقتصادی افراد است. بنابراین:

اقتصاد ← جامعه ← آگاهی

در تبیین دیالکتیک بین جامعه و ذهن فردی، در حوزه فلسفی ماتریالیسم، یک جریان مستقیم ولی در حوزه علمی آن یک جریان مختلط تصویر می‌شود:

اقتصاد ← جامعه ← آگاهی ← ذهن ← آگاهی ← جامعه ← اقتصاد (روند مستقیم)

اقتصاد ← جامعه ← آگاهی ← ذهن ← اقتصاد ← جامعه ← آگاهی (روند مختلط)



در صورت اول (روش مستقیم) همه چیز در سطره جبر تاریخ یا جبر هستی اجتماعی است و جایی برای «پیشنهاد» و به کارگیری آگاهی در جهت مورد نظر نمی‌ماند.

در صورت دوم است که مارکسیسم نسخه می‌دهد و برای تحقق جامعه ایده‌آل از آگاهی فرد فرد افراد برای نسخه پیشنهادی استمداد می‌طلبد. یعنی معتقد می‌شود که آگاهی اجتماعی هر فرد، آگاهی جامعه را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر: در صورت دوم قوس صعودی با قوس نزولی تفاوت دارد. در قوس صعودی چگونگی اقتصاد، چگونگی جامعه را و چگونگی جامعه، چگونگی آگاهی را تعیین می‌کند. لیکن در قوس نزولی چگونگی آگاهی، چگونگی جامعه را و چگونگی اقتصاد را تعیین می‌کند. اما در صورت اول دو جریان قوس صعودی و نزولی در واقع یک جریان می‌باشد.

شناخت شناسی مارکسیسم صورت اول را اقتضاء و ایجاب می‌کند. ولی «جامعه شناسی شناخت» مارکسیسم صورت دوم را طلب می‌کند. این «لغزیدن» و «تناقض» از جاهایی ناشی می‌شود که ما نامش را «گذر» گذاشتیم.

نتیجه همه مباحث این می‌شود که مارکسیسم در مورد «جهان طبیعت» به دیالکتیک معتقد است و در رابطه انسان (آگاهی فردی انسان) با جهان طبیعت به روند مکانیک یک جانبه باور دارد و در ارتباط آگاهی فردی یا جامعه مجدداً به دیالکتیک بر می‌گردد. بدین ترتیب ماتریالیسم دیالکتیک، ماتریالیسم دیالکتیک، مکانیک، دیالکتیک می‌شود.

۹- امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷):

برای روشن شدن صورت مسأله «عین و ذهن» در بینش دورکیم توجه به چند اصل مشخص و اعلام شده‌ی وی کافی است که عبارتند از:

۱- فرد زائیده جامعه است.

۲- آگاهی یافتن به فردیت (آگاهی فرد به فردیت خویش) نتیجه جریان توسعه تاریخی است.

۳- پدیده «تقسیم کار» و سیر تدریجی توسعه‌ای آن، «تمایزهای فردی» را به وجود می‌آورد.

اولین موضوعی که در مورد دورکیم قبل از هر چیز باید بحث شود این است که در میان افراد و اندیشمندانی که تاکنون راجع به آنها و نحله فلسفی‌شان بحث شده، دورکیم اولین شخصی است که به عنوان «فیلسوف» به معنای کلاسیک کلمه، شناخته نمی‌شود. با اینکه هر جامعه شناس قهراً فیلسوف هم هست.

بنابراین آن سعی ناموفق یعنی کوشش برای کاستن حالت فلسفی و گرویدن به حالت علمی در بحث، شاید در این قسمت قرین توفیق گردد و جریان بحث علمی‌تر شود. دورکیم این اصول مربوط به هم را چنین در می‌یابد:

جامعه بر دو نوع است: جامعه مکانیکی، جامعه ارگانیکی. در جامعه مکانیکی فرد همان را فکر می‌کند که جامعه فکر می‌کند و اساساً فرد «فردیت» ندارد بل درست مانند «جزء» پیوسته‌ی جامعه است.

او با صرف نظر از هر عصر و دوره و زمانی، جامعه را به دو نوع مذکور تقسیم می‌کند. لیکن اگر بخواهیم نظریه او را در ساده‌ترین شکل آن بررسی کنیم باید گفت مصداق اتم و سمبل جامعه مکانیکی وی، همان جامعه اولیه یا جامعه دیرین بشری می‌باشد. انسان‌ها در جامعه اولیه چیزی از «خود فردی» و «من» نمی‌دانستند و غیر از «ما» - کلان - چیزی به ذهن‌شان خطور نمی‌کرد. سپس در اثر «تراکم کمی و کیفی» در درون کلان، «من» در کنار «ما» و آن گاه در مراحل بعدی «من» در مقابل «ما» قرار گرفته است. در یک کلان آنچه هست «وجدان جمعی» است. تراکم در کم و کیف موجب پیدایش «تقسیم کار» می‌شود و تقسیم کار موجب «تمایزهای فردی» می‌شود و در نتیجه وجدان جمعی تضعیف می‌شود. جامعه مکانیکی به جامعه ارگانیکی متحول می‌شود تا اینکه بالاخره در مراتب پیشرفته جامعه ارگانیکی، وضعیت به حدی می‌رسد که گرایش‌های فردی به حالت افراطی فرد می‌رسد. اینجاست که برای جلوگیری از هم پاشیدگی جامعه باید دست به کار شد.

دورکیم شخصاً دست به کار می‌شود و سیستم «اصنافی» را پیشنهاد می‌دهد: گروه‌های صنفی هسته‌های صنفی را به وجود آورند و هسته‌ها هسته مرکز یا اصلی و اساسی را به وجود آورند تا بدین ترتیب ارگانیزم صنفی یک «اجماع مقتدر جمعی» را در جای «وجدان جمعی» مکانیکی برقرار کنند.

جامعه مکانیکی

۱- اجماع اجتماعی نتیجه همانندی افراد است.

۲- افراد همانند هستند.

۳- لزوم اجماع اجتماعی به دلیل عدم چیزی به نام

«فردیت فرد»، «تحقق» می‌یابد.

۴- بافت جامعه صورت مکانیکی دارد. یعنی جامعه

از پیوستگی افراد به همدیگر به وجود می‌آید.

جامعه ارگانیکی

۱- اجماع اجتماعی نتیجه تمایز افراد است.

۲- افراد همانند نیستند.

۳- لزوم اجماع اجتماعی به دلیل نیاز. هر فرد به کار

تخصصی افراد دیگر «احساس» می‌شود.

۴- بافت جامعه صورت اندامی و ارگانیکی دارد.

یعنی افراد به دلیل همسنگ بودن تخصص‌شان در

گروه‌ها تشکل یافته و گروه‌ها (صنفها) هر کدام به منزله

یک اندام، پیکر جامعه را تشکیل می‌دهند.

با اینکه به محض پذیرش جمله «افراد همانند هستند» و یا «اجماع اجتماعی نتیجه همانندی افراد است» کمونیزم اقتصادی و کمونیزم جنسی در جامعه اولیه و کلان مکانیکی به عنوان لازمه آن، تداعی می‌شود. زیرا وقتی که فردیت فرد مفهوم نباشد آثار و متعلقات هم نخواهد داشت. اما دورکیم به چنین الزامی نه تأکید می‌کند و نه تصریح، زیرا جامعه مکانیکی او اقسامی دارد. حتی می‌تواند شامل بعضی از جامعه‌های امروزی دارای خانواده و مالکیت نیز باشد. مراد او و توجهش بیشتر به «وجدان جمعی» و «اجماع اجتماعی» است که می‌تواند در نواری نسبتاً طولانی از نسبیت حضور داشته باشد.

تفاوت اساسی دیگر بینش دورکیم با مارکسیسم (یا یکی دیگر از تفاوت‌های اساسی آن با مارکسیسم) این است که او از فردیت فرد به سوی سوسیالیسم کندوی زنبور عسل حرکت نمی‌کند بل از کندوی زنبور عسل به سوی فردیت فرد، و تمایز افراد و مطرح شدن «من»ها در قبال «ما» پیش می‌رود.

در کلان اولیه دورکیم حتی زنبورها به گروه‌های کارگر، پرستار، سرباز نیز تقسیم نمی‌شوند و حتی جنسیت هم عامل تمایز نیست. تنها جنسیت است و بس. بینش او در مسأله «عین و ذهن» کاملاً یک جانبه است یعنی به هیچ گونه دیالکتیک میان عین و ذهن قائل نیست و تنها جامعه است که چیزی به نام ذهن را می‌سازد و آن را به وجود می‌آورد. فرد در جامعه مکانیکی هیچ نقشی ذهنی و فکری در ساختار جامعه ندارد و چیزی از این جهت به جامعه نمی‌دهد و فقط از جامعه می‌گیرد. جامعه تنها و اولین سرچشمه هر نوع آگاهی انسان است. حتی کلیات و مفاهیم عقلانی افراد از تصویر امور اجتماعی ناشی می‌گردد.

دورکیم (با اینکه به عوامل ایجاد کننده جامعه توجه می‌کند و در صفحات بعدی خواهیم دید) در اصل وقتی به سراغ جامعه می‌رود که جامعه وجود دارد و کاری به اینکه جامعه از کجا ناشی شده ندارد. این اولین ضرورتی است که وی را «فونکسیونالیست» می‌نماید که تنها «در صدد به دست آوردن کارکرد و فایده چیزها» است، نه «در صدد تبیین چگونگی پیدایش چیزها». با اینکه او به این اصل خیلی وفادار نمی‌ماند، بالاخره مجبور می‌شود که گاهی به صحنه

«تبیین پیدایش‌ها» نیز سر بزند زیرا این واقعیتی است که بر هر شخص بجا قهراً از ناحیه «حقیقت» تحمیل می‌شود و گریزی از آن نیست.

دورکیم در مقام اثبات اینکه «جامعه = مجموع افراد نیست» می‌گوید: علت هر پدیده اجتماعی همیشه پدیده اجتماعی دیگری است و نه یک اقتضای فردی (اقتضای درونی فرد - اقتضای روانی - اقتضای «من»).

اما خواهند گفت از آنجا که افراد تنها عناصر سازنده جامعه‌اند خاستگاه اولی نمودهای اجتماعی چیزی جز نمودهای روانشناختی، نمی‌تواند باشد. آن گاه در مقام پاسخ با مقایسه جامعه به واحد زنده طبیعی، می‌گوید: نمودهای حیاتی نیز از لحاظ تحلیل با نمودهای غیر زنده تبیین می‌شوند. سلول زنده چیزی جز ملکول‌هایی از ماده خام نیست. لیکن این ملکول‌های خام در داخل سلول زنده با هم ترکیب شده‌اند و همین «با هم ترکیب شدن» علت پیدایش نمودهای تازه‌ای است که مشخص کننده حیات هستند. حیاتی که حتی نطفه‌اش را هم در هیچ یک از عناصر تشکیل دهنده آن، نمی‌توان پیدا کرد. بنابراین «کل» حاصل جمع اجزاء خود نیست. کل چیز دیگری است که خواص آن با خواص اجزایش، فرق دارد.

و بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که جامعه نیز عبارت از «مجموع افراد» نیست و چیز دیگری است. همان طور که حیات سلول از «ترکیب شدن» مواد بی‌حیات حاصل می‌شود، جامعه نیز از ترکیب افراد، افرادی که حتی نطفه جامعه در نهاد و درون هیچ کدام از آنها وجود ندارد به وجود می‌آید و خلاصه اینکه:

۱- حیات صرفاً از چیزی که «ترکیب» نامیده می‌شود زائیده می‌شود.

۲- جامعه صرفاً از چیزی که «ترکیب» نامیده می‌شود زائیده می‌شود.

اصل «کل غیر از مجموع افراد است» در هر دو مورد درست است. اما وی پس از بیان تمثیل فوق باز نتوانسته پاسخی بگوید و مشکل را دو تا کرده است و جمله «خواهند گفت» که خود او به عنوان طرح اشکال عنوان کرد هنوز سر جای خود هست زیرا خواهند گفت: یک سلول زنده مرکب از اجزایی فاقد حیات بل فاقد نطفه حیات، چگونه دارای حیات می‌گردد؟ آیا چگونگی ترکیب نیازمند تبیین نیست؟ چه چیزی رخ می‌دهد که کل غیر از مجموع اجزاء شود؟ آنان که وی با جمله «خواهند گفت» از آنها یاد می‌کند، در مورد سلول نیز همان سؤال را دارند. پس وی باز باید مجدداً به «فونکسیونالیسم» خود متمسک شود و از تبیین چگونگی این «ترکیب» شانه خالی کند. لیکن او باز در صدد تبیین آمده و می‌گوید:

- ترکیب شدن نمودی خود به خود نازا نیست.

این درست است. اما نازا نبودن ترکیب و زاینده بودنش چگونه است؟ و به قول قدیمی‌ها «فاقد شیء» نمی‌تواند «معطی شیء» باشد. اکنون دورکیم می‌گوید این اجزاء نیستند که حیات را به سلول اعطا می‌کنند بل این «ترکیب» است که معطی حیات است ولی بیان نمی‌کند که این ترکیب چگونه واجد حیات می‌گردد؟ چرا هر ترکیبی منجر به حیات نمی‌شود؟ هر ترکیبی از همان اجزاء.

وانگهی این مقایسه دقیقاً مصداق قیاس مع الفارق است زیرا بدیهی است که مراد از ترکیبی که جامعه را به وجود می‌آورد ترکیب بدن‌ها و پیکرهای افراد نیست. زیرا درست است که جامعه یک واقعیت است، اما کسی نگفته جامعه

جسم است. همان طور که مراد دورکیم از «فرد زائیده جامعه است» بدن و جسم فرد نیست. زیرا هر کودک می‌داند که بدن فرد را فرد دیگری می‌زاید. پس مراد «شخصیت فرد» است. و اینکه گفته می‌شود «جامعه از ترکیب افراد به وجود می‌آید ولی با مجموع افراد مساوی نیست و چیز دیگر است» باز مراد «ترکیب شخصیت» افراد است. در حالی که دورکیم تصریح می‌کند که فرد در جامعه مکانیکی فاقد «شخصیت فردی» است. تنها می‌ماند نمودهای روان‌شناختی که با هم ترکیب شوند (و با اینکه خود فاقد نطفه جامعه هستند) جامعه را به وجود آورند. در این صورت همان طور که سلول با اجزای تشکیل دهنده خود همسرخ و سازگار و هماهنگ است باید جامعه نیز با اجزای تشکیل دهنده خود همسرخ و سازگار و هماهنگ باشد.

در حالی که خواهیم دید خود دورکیم می‌گوید «جامعه حتی گاهی با اساسی‌ترین غرایز افراد تضاد دارد» کدام سلول است که با ملکول‌های خودش در جنگ است؟ این مشکل و این مسأله حتی با جریان «تز» و «آنتی تز» ماتریالیسم دیالکتیک نیز اجنبی است. تضاد میان تز و آنتی‌تز در درون کل است نه میان کل و اجزاء. که مثلاً کل تز باشد و اجزاء آنتی‌تز یا بر عکس.

در اینجا باز اهمیت و حساسیت «گذرها» که نوعی دیگر آنها در مورد مارکسیسم بیان گردید، رخ می‌نماید. دورکیم نیز در گذرها و گذارهای زیر به «مسامحه» متمسک می‌شود اما سرسختانه در صدد توجیه آنهاست:

۱- گذر از ترکیب فیزیکی و شیمیایی صرف به ترکیب منجر به حیات.

۲- گذر از ترکیب منجر به حیات، که ترکیب شیمیایی و طبیعی اجسام است، به ترکیب افراد در جامعه که در هر صورت یک ترکیب شیمیایی، طبیعی و جسمی نیست. حتی به وسیله «پوزیتیویسم» سعی می‌شود تهمت «جامعه موهوم است» از جامعه کنار گذاشته شود تا بتوان جامعه را در حد یک «واقعیت» به ثبوت رساند. بدیهی است این بحث‌های دورکیم به خاطر «جامعه مجموع افراد نیست» مطرح شده است.

۳- گذر از ترکیب افراد که به وجود آورنده جامعه هستند به تجزیه و پاشیدگی اجزاء، که «آگاهی» به وجود می‌آورد. آنگاه ترکیب همین آگاهی‌ها همسرخ و هماهنگ با اجزاء تشکیل دهنده خود (که همان آگاهی افراد باشد) در جهت از بین بردن «اجماع اجتماعی» یعنی همان ترکیب ما قبل، پیش می‌رود. در اینجا نکته باریک‌تر از مو می‌شود. می‌خواهم بگویم هنگامی که نمودهای روان‌شناختی ترکیب شده و جامعه را به وجود می‌آورند جامعه بر می‌گردد و با همان نمودهای روان‌شناختی درگیر جنگی سخت می‌شود. اما وقتی که آگاهی‌های فردی ترکیب می‌شوند و مرکب آنها رو به تکامل روز افزون می‌رود، همان راه اجزاء را پیش می‌گیرد که نتیجه‌اش از بین بردن «اجماع جمعی» است. در اینجا کل کاملاً با مجموع اجزاء مساوی می‌شود. حداقل در جهت عمل، کل با اجزاء مساوی است. یعنی مانند قلوه سنگی که از اجزایی تشکیل یافته است در این وسط تنها یک کل وجود دارد که جهت عملش با جهت عمل اجزایش متضاد است که عبارت است از جامعه.

دورکیم نمودهای روان‌شناختی را اجزاء ترکیبی می‌داند که جامعه را به وجود می‌آورد. این موضوع علاوه بر اینکه از سخنان او پیداست یک بدیهی مسلم نیز شمرده می‌شود. زیرا نمی‌توان آن را مانند درخت فاقد ابتدایی‌ترین حس اجتماعی دانست. در غیر این صورت درختان بیشه هم می‌بایست جامعه و تاریخی را به وجود می‌آوردند. البته افراط کاری او در «فرد زائیده جامعه است» به حدی می‌رسد که فرد تقریباً به درخت شباهت پیدا می‌کند.

عبارت‌هایی را که از سخنان دورکیم نقل شد و مربوط به کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی» اوست که از کتاب «مراحل اساسی اندیشه جامعه‌شناسی - ترجمه پرهام» آوردیم در اینجا با یک عبارت دیگر تکمیل می‌کنیم که می‌گوید: این عناصر همانند و دارای طبیعت واحد در بعضی از این موجودات به صورت جنبی در کنار هم قرار دارند، در بعضی دیگر با هم ترکیب شده‌اند، در برخی به روشی معین ترکیب شده‌اند و در پاره‌ای به روشی دیگر.

دورکیم در این عبارت عامیانه که جز توضیح واضحات ثمره‌ای ندارد گویا می‌خواهد حق مطلب را در حد تبیین فونکسیونالیسم ادا کرده باشد. یعنی بر خلاف عبارت‌های قبلی که دقیقاً در مقام تبیین تام بوده در اینجا می‌خواهد فقط به «بیان علت مؤثر در پیدایش وجود هر چیز» پردازد نه «بیان علت تأمه پیدایش هر چیز» و بر این اساس «ترکیب» را «علت مؤثر» معرفی می‌کند. اما بدیهی است که نه آن تبیین، تبیین تام بود و نه این تبیین، تبیین فونکسیونالیسم می‌باشد. زیرا تبیین یک چیز مبین و واضح، مورد نیاز هیچ کس نیست.

باز می‌گوید: خلاصه: راه‌حل پیوستگی میان جامعه‌شناسی و روان‌شناسی همان است که میان زیست‌شناسی و علوم فیزیکی - شیمیایی وجود دارد.

اینجا دیگر اوج مسامحه است. نه تنها دلیل و برهان نیست بل شرایط یک «تمثیل» را نیز ندارد. دورکیم در صدد جای دادن «جامعه» به عنوان یک «شیء» در ردیف سایر اشیاء قابل تجربه است و با این سخنان سعی دارد دو چیز را ثابت کند:

۱- جامعه عبارت از مجموع افراد نیست بل چیز دیگر است.

۲- جامعه مانند هر شیء تجربی دیگر، قابل بررسی و تحلیل تجربی است.

اما روشن است که این دو مورد هیچ نیازی به سخنان فوق ندارد. امروز همه دست‌اندرکاران علوم انسانی به هر دو اصل فوق باور دارند، بدون اینکه دچار افراط گرای‌های فوق‌الذکر دورکیم بشوند و به مسامحه‌های فوق‌گردن نهند. گاهی فرد را فاقد کوچک‌ترین نقش در «پیدایش جامعه» بدانند و گاهی به او نقش «علت مؤثر» در ترکیب با «روش معین و روش دیگر» بدهند.

انصاف و دورکیم:

به نظر می‌رسد مشکل دورکیم در «انسان‌شناسی» است. همان انسان‌شناسی مقدم که قبلاً درباره‌ی آن گفتیم که می‌بایست قبل از روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، تبیین تاریخ، اقتصاد، سیاست، دین و... بالاخره جامعه‌شناسی، و به عنوان «علم مقدم» بر همه اینها مطرح و بحث و تحقیق گردد و ره‌آورد این علم پایگاه علوم مذکور گردد نه انسان‌شناسی‌ای که نتیجه علوم مذکور است. مثلاً پس از پیمودن روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، تبیین تاریخ و... و بالاخره جامعه‌شناسی می‌گوییم. اکنون انسان را شناختیم که فلان گونه موجود است با فلان اقتضاها و فلان کارکردها، انسان‌شناسی بدین معنی «علم» نیست بل «معلوم» و نتیجه است. امیل دورکیم می‌خواهد انسان‌شناسی را به عنوان یک مسأله از مسائل جامعه در کنار سایر مسائل حل کند و یک علم بزرگ و تمام عیار را در شکم علم دیگر آن هم به صورت فقط یک مسأله حل نماید. اما در این راه سخت به مخمصه می‌افتد. علت این مخمصه و دستپاچگی نوعی «احساس مسئولیت» است که دورکیم احساس می‌کند و نمی‌خواهد مانند دیگران از روی یک «سؤال بزرگ» با مسامحه و ندانم کاری بگذرد. او دقیقاً پی برده است که «جامعه ضد غریزه هر فرد است» و بالعکس «غرایز فردی ضد جامعه

هستند» یعنی وقتی که جامعه را با غرایز فردی در کنار هم بررسی می‌کنیم می‌بینیم برآستی جامعه یک تحمیل بزرگ و سنگین و شاق است بر غرایز. امیال فردی به طور مدام و پیوسته در صدد شکستن و متلاشی کردن تار و پود جامعه هستند. از جانب دیگر می‌بینیم همین افراد که در فردیت‌شان ضد جامعه هستند، جامعه را به وجود آورده‌اند. بدین ترتیب سؤال بزرگ «چگونه انسان‌ها جامعه را که دشمن خودشان است به وجود آورده‌اند؟» در پیش روی او قد علم کرده است. همان طور که در پیش روی دیگران نیز علم شده بود و می‌شود.

انصاف این است که بگوییم غیر از دورکیم و انگلس و مارکس، بقیه دست‌اندرکاران علوم انسانی نیز بدون استثناء یا کاملاً از زیر بار پاسخ به این سؤال بزرگ شانه خالی کرده‌اند و یا به بعضی از ره‌آوردهای «مردم‌شناسی» چنگ انداخته‌اند که ربطی به مسأله ندارد. نتایج مردم‌شناختی هر چه باشد مثلاً «توتیمسم» یک نوع نمود متکی به نمودهای روان‌شناختی دارد و دورکیم دقیقاً می‌داند که چنین نمودهایی نمی‌تواند غرایز انسان‌ها را رام و سرکوب کرده و جامعه را بر افراد سوار کند و مهار مجموع افراد را به دست جامعه بدهد و جامعه هر طور می‌خواهد این مرکب رام را به هر سو براند. او ناچار می‌شود باور کند که افراد جامعه مکانیکی هویت فردی ندارند حتی به غرایز خود نیز «آگاهی» ندارند.

انگلس و مارکس در «ماتریالیسم تاریخی»‌شان، سؤال بزرگ را به وسیله «اقتصاد» حل می‌کنند، به این ترتیب که افراد به دلیل نیازهای اقتصادی‌شان و برای استفاده از وجود همدیگر جامعه را بر خود تحمیل کرده‌اند.

دورکیم به دلیل وجود نقص‌های اساسی و تناقض‌هایی در «زیربنا» بودن اقتصاد، توجیه مارکسیسم را نمی‌پذیرد و به سوی مکانیک دست دراز می‌کند. او بهتر فهمیده است که گزینه اقتصاد قادر به سرکوب غرایز دیگر نیست و نیز بهتر درک کرده است که گزینه همیشه کور عمل می‌کند و گزینه اقتصاد یا هر گزینه دیگر نیز توان تجزیه و تحلیل سوداگرانه و منفعت‌جویانه را ندارد تا چیزی را فدای چیز دیگر کند. او در زیست بشری قداست‌هایی را می‌یابد که کاربردشان بیش از گزینه اقتصاد در کنترل غرایز است. به همین دلیل باور می‌کند که «جامعه» خدای انسان است. علاوه بر این ده‌ها دلیل دیگر مبنی بر اینکه گزینه اقتصاد قادر به کنترل سایر غرایز نیست تا جامعه را بر افراد تحمیل کند، مشاهده می‌کند.

او می‌گوید: جامعه احساس تبعیت را در ما بر می‌انگیزاند. از آن جا که جامعه طبیعتی خاص دارد که متفاوت از طبیعت ما افراد است هدف‌های خاص خود را هم دنبال می‌کند. لکن چون نمی‌تواند جز با واسطه ما به آن هدف‌ها برسد با ابهت تمام از ما یاری می‌طلبد. او خواهان آن است که ما منافع خویش را از یاد ببریم و خدمتگزار او باشیم و ما را به انواع زحمات، محرومیت‌ها و فداکاری‌هایی که زندگی اجتماعی بدون آنها ناممکن است، وادار می‌کند. بدین سان ما در هر لحظه مجبوریم به قواعدی در رفتار و اندیشه گردن نهیم که خودمان نه آنها را ساخته‌ایم و نه خواسته‌ایم. قواعدی که حتی گاه با علایق و بنیادی‌ترین غرایز ما مخالف‌اند. (به نقل از: مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی ۳۸۲).

می‌بینیم دورکیم علاوه بر اینکه به عمق تضاد میان تمایلات غریزی و جامعه پی برده است، آن گستاخی را نیز دارد که با این مشکل بزرگ دست و پنجه نرم کند و از کنار آن نلغزد و در نتیجه، وجود جامعه را مقدم بر «آگاهی فردی» حتی مقدم بر «آگاهی فرد از گزینه و اقتضاهای غریزی خود» فرض می‌کند. او راه دیگری ندارد غیر از ادغام فرد در جامعه بل استهلاک فرد در جامعه به طوری که فرد کاملاً از «فردیت» خویش «غافل» باشد. فرضی که به دلیل

نادرست بودنش، به تناقضات در نتیجه‌گیری‌ها و در «پیشنهاد» و حتی نتیجه‌گیری در همین عبارت بالا که از او نقل شد، منجر می‌گردد.

اساساً حضور جمله «که زندگی اجتماعی بدون آنها ناممکن است» در متن سخنان او جایگاهی دارد؟ این داوری، داوری فرد در درون جامعه مکانیکی است یا این جامعه است که به چنین قضیه منطقی و داوری، می‌رسد. در حالی که فرد در جامعه مکانیکی چنین آگاهی ندارد تا چنین داوری را بنماید و خود جامعه مکانیکی نیز نمی‌تواند به اجزاء بی‌شعور و نافهم خود چنین پیام آگاه کننده‌ای را بدهد و آنان را قبل از آنکه به مرحله «تقسیم کار» برسند به آگاهی برساند و علیه خود برانگیزاند. اگر این جمله و این داوری از خود دورکیم است (که هست) چه نقشی در این متن سخن دارد، جز یک «القاء» زیرکانه و گزارش رندانه که به خورد خواننده داده می‌شود؟

مارکس و خصوصاً انگلس با طرح «کمون بی‌کمون اولیه»، بشر اولیه را فاقد جامعه و حتی خانواده می‌دانند که در آن افراد با «آگاهی» به «ارزش تعاون» خانواده تشکیل می‌دهند آنگاه به تشکیل خانواده بزرگ (کلان - جامعه) کشیده می‌شود و بدین سان انسان‌ها به محدودیت اقتضاهای غریزی و امیال‌شان تن می‌دهند و جامعه را بر خود تحمیل می‌کنند.

اما دورکیم به دلایلی که گذشت، همیشه بشر را در جامعه و با جامعه می‌بیند و در حقیقت «کمون گرای» واقعی دورکیم است، نه مارکس و انگلس.

دورکیم به انکار «کمون بی‌کمون اولیه» مارکسیسم تصریح نمی‌کند اما او با طرح چیزی به نام «اردو» درصدد است که چیزی به صورت «اتفاق» و حادثه را برای کلان‌های اولیه تصویر نماید. اتفاقی که همیشگی و همه جایی بوده است. او به جای «خانواده» عنوان «با هم بودن» را مطرح می‌کند. می‌دانیم که با هم بودن اعم از خانواده است. ممکن است شرایط جغرافی، یا امنیتی و... حتی چیزی به نام «مجموع ساکنان» افراد کم و زیادی را به دور هم جمع کند. اما او هرگز توضیح نمی‌دهد که بالاخره این «با هم بودن» اگر در اثر آگاهی و فهم نبوده پس در اثر چه عاملی بوده است. جالب این است او با هم بودن را حتی متأثر از گرایش‌های ناخودآگاه روانی نیز نمی‌داند. همان طور که دیدیم پدیده‌های جامعه شناختی را با نمودهای روان شناختی تفسیر نمی‌کند و چنین تفسیری را در اصول خصوصاً در مورد پیدایش خود جامعه از پایه غلط می‌داند.

پس پاسخ «سؤال بزرگ» چیست؟ من عقیده دارم همه علوم انسانی غربی از هر سنخ و مکتب، گیرشان و نقص اساسی‌شان در همین جاست. حتی باور دارم که جریان فلسفی در همه اشکال و مکتب‌هایش، نیز این مشکل اساسی و این نقص را داشته است.

این جزوه برای نشان دادن همین مسأله است که گاهی با «خلاء» و گاهی با «نقص» و گاهی با «خشت گم شده» و اینک با لفظ «پاسخ گم شده برای سؤال بزرگ» از آن تعبیر می‌کند. اما نظر به اینکه هنوز در نشان دادن و شناسایی آن به بحث‌های دیگری نیز نیاز هست شرح این پاسخ را (نه از طرف خودم) بلکه از ناحیه مکتب اهل بیت (ع) به بخش آخر این جزوه وا می‌گذارم.

دورکیم و خانواده:

دورکیم در مورد خانواده در جامعه مکانیکی نظر به اینکه نه به آگاهی فردی نقش می‌دهد و نه به غرایز و نمودهای روان‌شناختی و جامعه را فاقد هر نوع «تمایز افراد می‌داند، قهراً نمی‌تواند خانواده را محصول آگاهی و یا غریزه بداند. زیرا خود خانواده «تمایز» و اختصاص را لازم گرفته است. به نظر وی خانواده اولیه نطفه‌ای انعقاد جامعه نیست بلکه این جامعه است که خانواده را پدید آورده است. یعنی همان طور که جامعه مقدم بر فرد است، همین طور هم مقدم بر خانواده است. در مورد جامعه ارگانیکی که سمبل‌آلای آن جامعه جدید یا (جامعه انسانی پیشنهادی او) می‌باشد نیز عملاً می‌بیند که پس از رنسانس و نهضت پرتستان و خصوصاً با تحول «هنر عذاب» به «هنر نشاط» و توسعه لذت جویی‌های فردی، عملاً خانواده سست و ضعیف می‌شود و روز به روز استحکام خویش را از دست می‌دهد تا چه رسد به اینکه نقشی در حفاظت و نگهداری جامعه از متلاشی شدن، داشته باشد و لذا می‌گوید نه مذهب سنتی و نه خانواده توان ایجاد «اجماع» - اجماع مقتدر - را ندارند و لذا اقدام به پیشنهاد ایجاد «اجماع» به وسیله «اصناف» می‌کند و هرگز تحکیم نهاد خانواده را توصیه نمی‌کند و احیای مجدد آن را لازم نمی‌داند. طرح صنفی او در حقیقت علاوه بر اینکه جانشین اقطاع‌ها و تیره‌ها، می‌شود او را از وجود خانواده هم بی‌نیاز می‌کند.

بدیهی است یک نهاد اجتماعی بدون نقش اجتماعی مؤثر، محکوم به فناست و بر اهل دانش مخفی نیست که دورکیم بدین ترتیب بدون اینکه تصریح کند درست مانند مارکس و انگلس جامعه آینده را بدون خانواده می‌بیند. او حتی برای بقای خانواده پیشنهادی - حتی از نوع پیشنهادی که برای جلوگیری از متلاشی شدن جامعه می‌دهد - نیز نمی‌دهد. درست است که در آثار دورکیم تمایلی برای تاریخی کردن مسائل دیده نمی‌شود ولی اصول و فروع مکتب او ایجاب می‌کند که احیای مجدد خانواده و لو به وسیله پیشنهادها، در حقیقت یک «ارتجاع» و مرحله‌ای است که تاریخ از آن عبور کرده است و دیگر نه با جریان طبیعی و نه به وسیله پیشنهاد قابل برگشت نیست و صد البته این نتیجه قهری همه مکتب‌های علوم انسانی غربی است که برگشتش به همان سؤال بزرگ است.

خانواده و جامعه هر دو مشمول آن سؤال هستند زیرا همان طور که جامعه خواستار محدودیت غرایز و امیال فردی است خانواده نیز بی‌کم و کاست همان محدودیت را در اصل (در فروع خواسته جامعه بیش از خواسته خانواده است) می‌طلبد. بنابراین تنها چیزی که دورکیم را از مارکسیست‌ها جدا می‌کند روحیه یا سلیقه «فونکسیونالیستی» او است و گر نه وی با یک مارکسیسم تفاوتی نمی‌توانست داشته باشد. البته تأثیر اگوست کنت در اصول بینش دورکیم مشهود است. مهمترین آن در مورد «تعاون» است که کنت تعاون اقتصادی را ناتوان‌تر از آن می‌داند که بتواند جامعه را ایجاد کند. دورکیم می‌گوید: همچنان که اگوست کنت می‌گوید بدیهی است که تعاون هرگز نمی‌تواند به وجود آورنده جامعه باشد و قهراً جامعه مقدم بر تعاون است و به طور خودکار در اثر علل مکانیکی (بدون علت خودآگاه و ناخودآگاه از ناحیه افراد) و عوامل وادار کننده‌ای مانند روابط نسبی و وحدت خاک و آیین اسلاف و نیاکان و مجموع ساکنان (اردو) که انسان را به هم نزدیک می‌کنند، به وجود آمده است و پس از آنکه «جمع» بر این اساس استوار شد تعاون در آن شکل می‌گیرد (تقسیم کار اجتماعی ص ۳۱۹).

با این بیان او نه تنها تعاون را از علیت پیدایش جامعه واپس می‌راند، بل تعاون را حتی شرط لازم جامعه نیز نمی‌داند و آن را معلول جامعه می‌داند. بنابراین نقش تعاون در پیدایش خانواده نیز بدین گونه است.

همان طور که او تعاون را مولود جامعه می‌داند نه بر عکس به همان سیاق باید گفت «آیین» مولود جامعه است. پس چگونه آیین عامل سوق افراد به سوی جامعه می‌گردد. مگر خود تعاون همیشه در قالب یک آیین خصوصاً در جوامع اولیه بروز نکرده است؟

تقسیم کار یا تکیه‌گاه اصلی دورکیم:

شعار اساسی و پایه‌ای دورکیم یعنی «فرد زائیده جامعه است» بیش از هر چیز به وسیله‌ی اصل «تقسیم کار» توجیه می‌شود. تقسیم کار در جامعه مکانیکی خود به خود به دلیل تراکم کمی و کیفی پیش می‌آید و تقسیم کار موجب «تمایزهای فردی» می‌گردد.

چه اشکال داشت اگر می‌گفت در اثر تراکم کمی و کیفی حس چاره‌جویی تحریک می‌شود یا پیدایش می‌یابد و منجر به آگاهی می‌شود و آگاهی راه علاج را در تقسیم کار می‌بیند؟ چه فرق می‌کند اگر گفته شود جامعه در صدد تقسیم کار برآمد یا تراکم کمی و کیفی جامعه و یا رقابت و درگیری همه غرایز افراد با همدیگر (نه فقط غریزه اقتصاد) موجب توجه به تمایزهای فردی گردید؟ آیا «تقسیم کار» و «پیدایش آگاهی» که در آغاز رابطه علی معلولی دارند پس از آنکه معلول یعنی آگاهی به وجود می‌آید در مرحله توسعه نیز توسعه آگاهی به طور مرتب و مداوم معلول توسعه تقسیم کار است؟ یعنی دو جریان توسعه باز هم یک رابطه یکجانبه و مکانیکی دارند؟ یا آگاهی‌ها به توسعه تقسیم کار شتاب می‌دهد و توسعه تقسیم کار نیز مجدداً به آگاهی‌ها شتاب می‌بخشد. یعنی روند یک جانبه به دیالکتیک تبدیل می‌شود؟ اگر حالت یک جانبه به دیالکتیک تبدیل می‌شود پس باید شعار «فرد زائیده جامعه است» از اطلاق خود مرتبه‌ها تنزل کند - یعنی تنها «نطفه فرد در جامعه بسته شود» نه «فرد زائیده جامعه باشد» - و به محض برخورد اولین ضربه (به عنوان چاشنی) که از طرف جامعه به مغز فرد فرود می‌آید، ذهن به فعالیت آغاز نماید، نه اینکه ذهن کلاً ساخته عین جامعه باشد و اگر حالت یک جانبه به دیالکتیک تبدیل نمی‌شود پس چرا و به چه دلیل دورکیم «پیشنهاد» می‌دهد و برای ایجاد یا حفاظت «وجدان جمعی» یا «اجماع جمعی» نسخه می‌پیچد.

او وقتی می‌توانست پیشنهاد بدهد که لااقل به نوعی از مطلق‌گرایی خارج شده باشد و بگوید در جامعه مکانیکی فرد از جامعه زائیده می‌شود و در جامعه ارگانیکی می‌تواند جامعه از فرد زائیده شود. آن گاه به عنوان یک فرد آگاه برای سایر افراد نیز برنامه و آگاهی بدهد که چگونه به چنین جامعه پیشنهادی حامله شوند و چگونه آن را بزرایند. بدیهی است که او و هر پیشنهاد دهنده دیگری، یا فرد را سازنده جامعه می‌داند و یا دست کم به دیالکتیک معتقد است. بحث در این نیست، بحث در «مسامحه»‌ها و لغزیدن‌ها و عمل‌های بدون تبیین است. زیرا در مقام تبیین عدم سازگاری فروع با اصول روشن می‌شود.

او خودش شخصاً به اگوست کنت ایراد می‌گیرد که چرا یک مذهب سفارشی، برای مردم ارائه می‌دهد. مذهب یا «اجماع» با هر معنایی باشد به خودی خود از درون جامعه در اثر اقتضاهای تحولی (که شاید به نظر او صرفاً اقتضاهای مکانیکی هستند) به وجود آید. لیکن خودش به عنوان ره‌آورد و ثمره جامعه شناسی‌اش معتقد است که باید نوعی اخلاق ملهم از روح علمی تأسیس شود. اخلاق ملهم از روح علمی یعنی یک اخلاق کاملاً مصنوعی و بریده از جریان‌های طبیعی و خودکار جامعه.

هم کنت و هم او در دو مطلب زیر کاملاً هم نظر و هم رأی هستند:

۱- درک لزوم یک مذهب (یا: اجماع) برای زیست اجتماعی.

۲- درک اینکه اگر مذهب (یا: اجماع) نباشد جامعه متلاشی می‌شود.

تفاوت آنها در این است که کنت می‌خواهد مذهب را به وسیله‌ی دعوت مردم، به طوری که خودشان جذب آن شوند و آن را انتخاب نمایند، به وجود آورد، اما دورکیم با توسل به نیروی اجرایی دولت هسته‌های صنفی را ایجاد می‌کند و اجماع جمعی را به وجود می‌آورد.

یعنی روند و روش کنت دو جانبه است ولی دورکیم باز در همین جا هم مکانیکی برخورد می‌کند. البته بر خلاف مرحله آغازین پیدایش جامعه، این بار می‌خواهد جامعه بر آگاهی افراد جهت دهد زیرا اجراء (در مقابل دعوت به انتخاب) کار دولت است و دولت سمبل جامعه است.

به عبارت دیگر: جامعه شناسی دورکیم مانند جامعه شناسی مارکسیسم و بر خلاف جامعه شناسی کنت، در پایان به جامعه شناسی صرفاً سیاسی تبدیل می‌شود. او مدعی است که هر جامعه را به صورت یک «شیء» در مقطع حاضر آن، در نظر می‌گیرد و به تحقیق و تحلیل آن می‌پردازد. و علاقه‌ای ندارد (و شاید غلط می‌داند که) جامعه را در حالت یک جریان تاریخی و به صورت یک «شخصیت جاری واحد» مورد تبیین قرار دهد. با این همه بحث او از توتم و تکامل مذهب از توتمیسم، یک تبیین تاریخی است. آیا بحث او از جامعه مکانیکی، جامعه ارگانیکی، جامعه پیشرفته، براستی یک تبیین تاریخی نیست؟

به عبارت دیگر: دورکیم در مشی «فلسفه پرهیزی» خود، تا چه حد موفق بوده است و تا چه قدر این تعهد را توانسته مراعات کند؟

ژولین فروند در کتاب «جامعه شناسی ماکس وبر» روی دکل دیدبانی ماکس وبر می‌ایستد و از دیدگاه او جامعه شناسی مارکس، کنت و دورکیم را به عنوان «جامعه شناسی اصلاح طلب» در مقابل «جامعه شناسی علمی» قرار می‌دهد، که آنان قبل از آنکه در صدد علمی از جامعه شناسی داشته باشند در صدد ارائه پیشنهاد برای اصلاح جامعه بوده‌اند. یعنی همان ایراد را که دورکیم به کنت می‌گرفت، فروند بر خود او می‌گیرد. فروند در صفحه ۱۷ (ترجمه نیک گهر) می‌نویسند:

خطای بزرگ دورکیم این بود که احکام ارزشی را که به حق از لحاظ نظری محکوم کرده بود رندانه در ارزیابی‌هایش ادخال می‌کرد.

و در صفحه ۱۸ می‌افزاید: فکر می‌کند از مطالعات جامعه شناسی‌اش نظام اجتماعی نوینی بیرون بکشد.

فکر می‌کنم لفظ و اصطلاح «لغزیدن» که در این جزوه بیشتر به کار رفته، بهتر از اصطلاح «رندانه» است که فروند و دیگران به کار می‌برند. لغزیدن از یک سکوی بینشی بر روی سکوی دیگر، یا لغزیدن از اصلی به اصلی دیگر.

البته نقدی که از دیدگاه وبر به مارکس و کنت و دورکیم در نسخه پیچی برای «اصلاح» وارد است با نقد ما در یک نقطه اساسی تفاوت دارد. او می‌گوید شما که متعهد شده‌اید مسائل را صرفاً علمی بررسی کنید با پیشنهادهای اصلاحی‌تان از سیمای دانشمند بودن خارج شده و به چهره پیامبر (و یا: عوام فریب) تبدیل شده و دچار تناقض شده‌اید. اما ما می‌گوییم روش «علمی، تاریخی» شما ایجاب می‌کند که پیشنهاد ندهید و بگذارید تاریخ کارش را بکند، زیرا شما مطابق اصول بینشی خودتان، توان ایستایی در مقابل جریان تاریخ را ندارید.

در این بین دورکیم بیش از دیگران دچار «لغزیدن» می‌شود. زیرا او از یک طرف فونکسیونالیست است و از طرف دیگر از توتمیسم شروع می‌کند و به جامعه منسجم اصنافی پیشنهادی خود می‌رسد. به اصطلاح هم خرما را دارد و هم خدا را.

وبر، اساساً پیشنهاد دادن را غلط می‌داند. اما سخن ما الزام آنان بر طبق اصول بینش خودشان است. وبر می‌گوید شما هم مدعی کار علمی هستید و هم از پستان علم شیر فلسفی می‌دوشید.

ما می‌گوییم چون شما به نوعی دچار جبر تاریخی و ترکیبی از جبرهای اجتماعی هستید، پس نباید یک پیشنهاد وسیع و همه جانبه بدهید. زیرا چنین پیشنهادی وقتی درست است که اصالت را به «آگاهی فردی» بدهید و «ذهن» را بر «عین» مقدم بدارید و «آگاهی اجتماعی» را به نوعی تعیین کننده «هستی اجتماعی» بدانید.

وبر در سخنرانی «دانشمند و سیاستمدار» مطلب را در بیانی ساده و مناسب با سخنرانی ادا می‌کند که صورت علمی آن و مبنای فکری آن، عبارت است از اینکه: شناخت ایدئولوژی را نتیجه نمی‌دهد. و این جمله چکیده همان مطلبی است که یکی از ایرانیان فعال، آن را ورد زبان کرده و با اینکه خودش فیلسوف است، منظور ماکس وبر را که صرفاً از موضع «علم» بیان می‌شود درک نکرده است.

درست است که علم یک روند کلی شناخت‌یابی نیست و نمی‌تواند یک ایدئولوژی همه جانبه بدهد، لیکن حرف‌های وبر، نیز علم را از کاربرد می‌اندازد. مثل این است که بگوییم پزشک هم باید نسخه درمان ننویسد، شیمی‌دان هم بهره علمی از عملش به مردم ندهد و هر علمی از نظر عملی سترون شود. در این صورت فواید فلسفه انتزاعی و مفاهیم‌گرایی و غیر عین اندیشی یونان بیش از تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی، علوم انسانی می‌شود.

در یک جامعه شناسی شناخت که موضوع آن شناخت وبر، باشد می‌توان گفت: چون وبر شکست مذهب پیشنهادی کنت و شکست جامعه بی‌طبقه مارکس و نیز شکست یا متروک ماندن پیشنهاد جامعه انسانی دورکیم را عملاً می‌دید لذا از ارائه هر پیشنهاد کلی یا جزئی هراس داشت. به نظر من ماکس وبر که محبوب قلوب دست‌اندرکاران علوم انسانی است، مصداق لفظ «رند» است که سعی می‌کند با محدود کردن علم در محدوده «نظر» دست خود را باز نکند. تعریفی که او از جامعه شناسی می‌دهد جامعه شناسی را در حصار ذهن محصور می‌کند. او حتی اجازه نمی‌دهد جامعه شناسی در امور و مسائل سیاسی هم پیشنهاد دهد و این مطلب را در برزخ میان «کلاس میدان نطق سیاسی نیست» و «ارائه نظر سیاسی عوام فریبی است» برگزار می‌نماید. در حالی که جمله اول یک جمله اخلاقی است و جمله دوم اصدار یک حکم علمی است. مطابق جمله اول علم می‌تواند نظر پیشنهادی بدهد ولی این ارائه نظر در محیط کلاس باید صرفاً نظری باشد و در بیرون از کلاس صورت عملی پیدا کند و مطابق جمله دوم اگر دانشمند به ارائه‌ی پیشنهاد اقدام کند نه تنها مرتکب عملی غیر دانشمندانه بل عوام‌فریبانه شده است.

نتیجه این بیان ماکس وبر به تضعیف «علم برای علم» نیز منجر نمی‌شود. زیرا اگر همه دانشمندان مطابق توصیه او از هر پیشنهاد عملی خودداری کنند باز علم در محدوده کلاس نمی‌ماند بلکه ابزار دست دولت‌ها می‌شود تا به وسیله آن جوامع را مطابق امیال دلخواه خودشان کنترل نموده و شکل دهند. یعنی دانش و دانشمندان ابزار دست عوام‌فریبان واقعی (و به معنای صحیح کلمه) می‌گردند. چه رمزی، چه رازی در محبوب القلوب شدن ماکس وبر هست؟

امروز صفهایی طولانی از دانشمندان، محققین و کارشناسان علوم انسانی و اجتماعی در خدمت سازمان‌های جاسوسی، نظامی و آدم‌ربایی و آدم‌کشی هستند که ثمره تحقیقات‌شان از لوله طپانچه یا از جریان‌های «احمق‌کننده نسل بشر» در می‌آید.

این یک «جبر» است که هیچ شناختی بدون ایدئولوژی نیست و نمی‌تواند وجود داشته باشد حالا می‌خواهد به صورت پیشنهاد دانشمندانه باشد یا به صورت جریان‌های ضد بشری. آنچه هست این است که باید گفت: یک سیستم شناخت فلسفی باید ایدئولوژی کلی و همه جانبه ارائه دهد و یک شناخت علمی نیز در محدوده خود باید به صحت و نادرستی شناخت و ایدئولوژی یا پیشنهاد برخاسته از آن بپردازد. این رسالت اندیشه بشر است که باید با سیر تکامل خود، نقص‌ها و غلط‌ها و استنتاجات نادرست را از عرصه و صحنه خود بزداید. وگرنه دولت‌ها هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهند که از علوم انسانی و اجتماعی در شناختن نکات ضعف «ذهن» انسانی و نکات قوت طبیعت «عین» بهره‌جویی اتم را بنمایند.

بررسی اصول و فروع (سیستم و ترکیب) یک بینش و ملاحظه و تأمل در چگونگی پیوند ایدئولوژی و پیشنهادی که از آن بر می‌خیزد یا بدان نسبت داده می‌شود و نقد و انتقاد این چنینی، غیر از جراحی میان شناخت و ایدئولوژی است. ثمره این جراحی مصون داشتن دانش و دانشمند از خطای عملی در سرنوشت آینده جامعه نیست (ای کاش چنین چیزی ممکن بود) ولی تنها ثمره آن، تبدیل قداست دانش و دانشمند به پستی ابزار بودن برای جهل‌های هوس‌آلود است.

نگاهی دیگر به محرک جامعه:

قبلاً گفته شد مارکس و همکارش انگلس عامل محرک جامعه به سوی تحول، را «اقتصاد» می‌دانند. به نظر عده‌ای دیگر از جمله اگوست کنت، عامل محرک عبارت است از «ملالت از وضعیت ثابت» - که هگل از آن به «افراد از پذیرفتن شرایط موجود امتناع دارند» تعبیر می‌کند - و یا «سعادت طلبی افراد» است.

اما دورکیم معتقد است که این نه احساس ملالت و نه حس سعادت خواهی و نه اقتصاد است که جامعه را به سوی تحول می‌راند، بل این جامعه است که راه خود را می‌رود و افراد را به ملالت از وضع موجود و طلب سعادت وادار می‌کند. او حتی این ارزش ابزاری را نیز به این دو مقوله نمی‌دهد تا ابزاری در دست جامعه برای تحول جامعه باشند. او «تقسیم کار» خود را از «تراکم کمی و کیفی» به دست می‌آورد و آن گاه به فرد اجازه می‌دهد تا نسبت به ملالت و سعادت خود به آگاهی جزئی و درکی مختصر دست پیدا کند.

از یک جهت نظریه او خشن‌تر از «تاریخ قهار» هگل است. زیرا نقشی که هگل در کالبد تاریخ به «آرزوهای» نفله شده می‌دهد، دورکیم حتی از دادن آن (نقش)، در کالبد جامعه مکانیکی نیز مضایقه می‌کند.

باز سخن می‌رسد بر سر این که منشاء تصویر و پرداخت چنین پیکری خشن برای جامعه، همان بن‌بستی است که دورکیم در آن گیر کرده است که: جامعه با نهاد فردی کاملاً متضاد و تحمیل بر آن است. پس افراد هرگز چنین بلایی را به وجود نمی‌آورند و بر جان خود مسلط نمی‌کنند و حتماً جامعه مقدم بر همه نوع آگاهی فردی است و «ذهن» ساخته «عین» است - همان طور که قبلاً از عبارت و بیان خود او نقل گردید - او نمی‌تواند جامعه را به درون و نهاد فرد ربط دهد و نهاد فردی انسان را «جامعه‌گرا» بداند. او گفتار «انسان موجود اجتماعی بالطبع است» ارسطو را نمی‌تواند

بپذیرد، زیرا هیچ گونه ریشه‌ای برای جامعه در دل وجود فرد، در آن نمی‌یابد. پس فرد زائیده جامعه است. البته پذیرفتن سخن ارسطو هم پذیرش یک ادعای بدون تبیین است.

دورکیم برای اینکه نظر خود را در رد مسأله «ملالت و سعادت» و کارآیی آنها تکمیل کند می‌گوید در جامعه توسعه یافته نه بر خوشبختی و سعادت بشر افزوده می‌شود و نه از ملال او کاسته می‌شود.

احساس ملالت از وضعیت ثابت و یا سعادت خواهی همان چیزی است که روان‌شناسان از آن به «اضطراب» - اضطراب سازنده نه اضطراب منفی که یک بیماری است - تعبیر می‌کنند. در این وضعیت هر فرد در صورت برخورداری بیشتر از این «اضطراب» است که «قهرمان» می‌شود.

دورکیم این گونه مقولات را که روان‌شناختی هستند، مؤخر از مقولات جامعه‌شناختی می‌داند. لیکن آیا اصل مطروحه او که «هیچ دلیلی برای خوشبخت‌تر بودن انسان در جامعه توسعه یافته نداریم» اصل نادرستی است؟ آنها که در صحت این اصل شک دارند می‌توانند مانند او نگاهی به «خودکشی‌ها» بیندازند و یا به دهها موضوع دیگر مانند آن. سخن وی در عینیت واقعی کاملاً درست است. اشتباه اساسی وی در این است که نمی‌تواند امکان انحراف و بیماری جامعه را بپذیرد. وی همان طور که به عنوان نتیجه تحقیقاتش جامعه را تنها خدای مورد پرستش بشر می‌داند خود عملاً جامعه را می‌پرستد.

همان طور که مخالفین اصل مطروحه وی نیز نمی‌خواهند یا نمی‌توانند بپذیرند که انگیزه و عامل معرفی شده آنان یعنی «احساس ملالت» و «سعادت خواهی» افراد در پیمودن راه، لاقلاً در مورد جامعه جدید سترون و عقیم شده، اگر نگوییم نتیجه معکوس داده است. هگل در تحلیل این مسأله آرزوها را «قربانی شده» و تاریخ را قربانگاه آرزوها می‌داند، که در عین حال از جریان ظهور و مرگ آرزوها، حرکت تاریخ را بهره می‌جوید. لیکن این سخن هگل را در صورتی لازم می‌دانیم (دست کم در عرصه علم نه فلسفه) که مانند ژان ژاک روسو معتقد شویم که زیباترین و خوشبختی‌آمیزترین زیست و زندگی انسان همان زندگی غار نشینی بوده است. یعنی نه فقط جامعه جدید بل همه مراحل جامعه را از این نظر منظور داریم.

دورکیم همین سترون بودن سعادت خواهی و احساس ملالت را دلیل واهی بودن آنها می‌داند. بدیهی است هیچ جامعه شناس عینیت‌گرا که اصالت را به جامعه می‌دهد یا جامعه را کفه سنگین ترازوی دیالکتیک (عین و ذهن) می‌داند نمی‌تواند در این مسأله بر دورکیم خرده بگیرد. مثلاً مارکسیسم پاسخی برای اصل مذکور دورکیم ندارد و همین طور پوزیتیویسم کنت، مگر اینکه وی را به بدبینی متهم کنند و می‌دانیم وقتی به اصطلاح «بدبینی» و «خوشبینی» کاربرد داده می‌شود که پای تبیین‌بلنگند و جریان سخن از محور علمی خارج شود.

تنها کسی می‌تواند سعادت خواهی را (که اقتصاد هم همراه با دهها چیز دیگر در بطن آن است) دارای نقش در تحریک جامعه بداند که در دو راهی اعطای اصالت به فرد یا اصالت به جامعه هر دو مسیر را ببندد و از جراحی پرهیز کند و بگوید: نه این و نه آن بل امر بین الامرین. (بعداً شرح داده خواهد شد). و دقیقاً روشن کند که ریشه جامعه (جامعه گرایی) در کجای درون فرد قرار دارد و همین طور ریشه «خانواده» و خانواده گرایی.

دورکیم و مذهب:

نتیجه نهایی اندیشه دورکیم راجع به مذهب این است که در جامعه مکانیکی افراد به طور ندانسته، کلان (جامعه) را می‌پرستیده‌اند و «توتم» سمبل و نمود مجسم یا مخاطب تصویر داده شده‌ای از جامعه بوده است که هنوز هم بقایای آن در بعضی از قبایل بومی وجود دارد. توتم نمایانگر یک روح کلی است که با همه چیز هست و مخصوص آن گیاه یا آن تندیس‌ی که توتم نامیده می‌شود، نیست.

او مذهب را صورت تحول و توسعه یافته توتم پرستی می‌داند. اما کاملاً واضح است که مسئله توتم مسیر معین خویش را طی کرده و امروز صورت توسعه یافته یا تحول یافته آن در شکل مشخص و خاص خود قرار دارد. آرم پرچم‌های کشورها، سازمان‌های جهانی، حزبی و حتی آرم شرکتها و کارخانه‌ها و انجمنها و محافل ریز و درشت و بویژه دانشگاهها، همان نقش توتم را دارند و شکل تکامل یافته آن هستند.

می‌خواهم مجدداً تکرار کنم که پایه و اساس ترکیب و سیستم مکتب دورکیم یک چیز است: «جامعه دشمن امیال و غرایز فرد است، پس افراد چنین غول غیر قابل کنترل‌ی علیه خودشان نمی‌سازند و نساخته‌اند و لابد جامعه مقدم بر فرد بوده است». این برهان علمی دورکیم است. دیگران در قبال آن یکی از سه راه را دارند:

۱- یا باید صغری و کبری و نتیجه برهان او را بپذیرند و با او هم‌آواز شوند.

۲- یا باید بر مقدمات «جامعه ضد فرد است - افراد ضد خود را نمی‌سازند» ایراد وارد کنند.

بدیهی است خوشه، گیاه، برگ، عقاب، شیر، مرغ و... که بر روی پرچمهای امروزی حضور دارند خود دارای جریانی کاملاً جدا از جریان دین هستند. چیزی که نظر دورکیم را جلب کرده قداست توتم در نظر بومیان است. لیکن امروز همان قداست را پرچمها و آرم پرچمها نیز دارا هستند، منتهی با یک تفاوت، یعنی با همان تفاوتی که میان شکل توسعه یافته و شکل توسعه نیافته هر پدیده اجتماعی ممکن است وجود داشته باشد. همان طور که توتم منشاء خاک، سرزمین، مال، قلمرو و متعلقات قبیله نبود و تنها علامت پیوند آنها با قبیله بود، همین طور هم توتم منشاء دین نبود بل در کنار سایر چیزها علامت دین قبیله هم بود.

همان طور که همه چیز: احساسات ملی، علائق ملی و جهانبینی ملی و... به طور مشترک در پرچمها شریک هستند، توتم نیز همین حال را داشته و دارد. داس و چکش در پرچم سرخ نشانه انقلابی‌گری و کارگری، ستاره‌های ردیف شده در پرچم امریکا علامت غرور و اتحاد و دموکراسی، و... می‌باشد. پس توتم همین امروز حضور دارد و به دین یا مذهب تبدیل نشده است. آنچه هست مشارکت همه احساسات و جهانبینی در توتم، شدیدتر از امروز بوده که تقریباً حالت وحدت را پیدا می‌کرده است که این وحدت در جامعه‌های توسعه یافته نیز گاهی پیش می‌آید. مثلاً پرچمهای ملل اروپایی در جنگهای صلیبی نمودی از این شدت مشارکت و وحدت دینی با سایر احساسات و تمایلات بود. پرچم صلیبی یک توتم واقعی بود و همین طور پرچم دولتهای مختلف اسلامی در قبال آن، پرچم اسلام بود و هر دو از قداست بالایی برخوردار بودند.

اساساً تمسک به چگونگی زیست بومیان و فرد و جامعه آنان و الگو قرار دادن آنان برای مراحل گذشته جوامع پیشرفته با هیچ دلیلی همراه نیست. این قبیل تمسکات همه عکس‌العملهایی هستند که از افراط کاریهای کلیسا ناشی شده‌اند. وقتی که جهانبینی مسیحیت فرو می‌ریخت می‌بایست جای آن را سرعت پر می‌کردند و نزدیکترین و در

دسترس‌ترین منبع چگونگی زیست بومیان بود و گر نه به همان اندازه که ماهیت جامعه‌های پیشرفته از ماهیت جامعه اولیه بشر فاصله دارد به همان اندازه هم ماهیت جامعه بومیان با جامعه اولیه فاصله دارد. منتهی در مسیری دیگر و در جریانی دیگر.

دورکیم تنها می‌تواند بومیان را به عنوان مثال برای یک جامعه مکانیکی خودش در مقطع امروزی، ذکر کند و نمی‌تواند حکم کند که جامعه‌های پیشرفته و به قول او ارگانیکی امروزی در زمانهای گذشته درست مانند جامعه‌های بومیان امروزی بوده‌اند.

اگر فروید در صدد بهره‌جویی از «تابو» بود شاید کار او بیش از کار یک جامعه شناس و یا تحلیلگر تاریخ با این روال تناسب داشت. زیرا جامعه شناس یا تحلیلگر تاریخ هرگز نمی‌تواند «عنصر زمان» را نادیده بگیرد. یقیناً گذشت هزاران سال در فاصله میان کلان اولیه با کلانهای بومیان فعلی، تاثیرات و تحولات زیادی ایجاد کرده است.

براستی سخن آن نویسنده که می‌گوید «خوک در میان ملل سامی مقدس و توتم بود، به همین جهت گوشت آن حرام و «تابو» بود و بتدریج این حرمت به نجس بودن خوک منجر گردید»، خنده‌دار نیست؟ اولاً با کدام دلیل؟ ثانیاً هیچ تابویی را سراغ نداریم که به موجود مورد تنفر تبدیل شود. این گونه افراط اندیشیها عاملی نداشت و ندارد مگر آن کتک نابجایی که علم و عالمان از کلیسا خوردند.

افرادی مانند فروید بیش از پارتو انسانها را موجودات نابخرد و احمق می‌دانند اما چوب این بدبینی را تنها پارتو می‌خورد. بحث از توتم و تابو و الگو قرار دادن بومیان برای جامعه اولیه نیازمند شرح مفصلی است.

قبلاً اشاره‌هایی در این مورد شده و بعداً نیز خواهد شد. مقصود من جراحی میان توده‌های بشری نیست که مثلاً نباید سخنی از بومیان مطرح شود و یا نباید تحقیقی درباره آنان انجام یابد و یا مثلاً هیچ نقطه و نقاط و نکات مشترک میان آنها و ملل دیگر نیست. سخن در الگو قرار دادن است، که خود این بومی گرایی و توتمیسم و این افراط کاری و بررسی عوامل آن نیازمند یک کتاب مفصل است و نیاز به یک «جامعه شناسی شناخت»ی دارد که این گونه شناخت گرایی توتمی دانشمندان را ریشه‌یابی کند.

دورکیم چون ذهن را کلا و درست مولود جامعه می‌داند و جامعه را مقدم بر فرد، لذا باید از توتم به خدا و از خدا به جامعه برسد و در جامعه جدید جامعه را جای خدا قرار دهد. این مسئله باز بر می‌گردد به بن‌بستی که دورکیم در «سؤال بزرگ» با آن روبرو است. گمان نمی‌کنم امروز حتی یک نفر هم در میان اندیشمندان وجود داشته باشد که این اصل دورکیم را بپذیرد، بدون اینکه پاسخی به سؤال بزرگ او داده باشد. یعنی اگر بناست سؤال مذکور بی‌جواب بماند و ساحت علم بدون حل علمی آن به هر سو و جهت میلان و سیلان داشته باشد و هر کسی به نظر خود مطالب غیر علمی بگوید، حق با دورکیم است که دست کم به آنچه می‌گوید خودش باور می‌کند. اما دیگران در این اصل و سؤال بزرگ براستی زورگویانه برخورد می‌کنند.

۳- یا در استنتاج او «پس فرد مولود جامعه است» خدشه وارد کنند.

متأسفانه برخورد دیگران با این برهان علمی دورکیم برخوردی کاملاً غیر علمی و به صورت برخوردی کوچه و بازاری است که بیشتر اوقات به اصطلاح با «به روی خود نیاوردن» و خود را به تجاهل زدن همراه است.

برهان دورکیم روی نقطه‌ای انگشت گذاشته است که جان همه مکتبهای علوم انسانی غربی و نیز فلسفه افلاطونی، ارسطویی، دکارتی، ملا صدرايي، هگلی، کانتی و... زیر شستی آن قرار دارد، به طوری که با یک فشار درد سقیم همه آنها نفس به حلقوم می‌رساند. دردی که تنها تفاوتش شدت و ضعف آن است.

نقطه مجهول و حلقه مفقوده‌ای که ریمون آرون نه در مقام قضاوت میان مکتبها که در سیمای اربابی که در صدد برداشت از آخرین محصول رعایاست، می‌خواهد با حذف زواید و بخشهای به درد نخور ره‌آورد علوم، چکیده اندیشه را از تاریخ بشری برگیرد. اما به دلیل دست نیافتن به آن حلقه مفقوده چنانکه باید به آرزوی خود نمی‌رسد. شاید هم وجود چنین نقطه مجهولی خود به نفع کسانی باشد.

اینک سخن دورکیم را بپذیریم که معتقد است: کلان اولیه به دلیل برابر و همانند بودن افراد (به طور ندانسته) جامعه را می‌پرستید و جامعه ارگانیکی وسط، نیز ندانسته از جامعه با لفظ «خدا» تعبیر کرده است و جامعه ارگانیکی جدید باید به طور دانسته جامعه را پرستد. یا آنچه که در عینیت واقعی جامعه امروزی می‌گذرد بپذیریم که نه جامعه پرستی بل «لیبرالیسم» و «اومانیسم» به معنای تجلی انسان در فرد، بر عینیت جامعه غربی حاکم است. لیبرالیسم که در عمل غیر از آزادی غریزه و تمایلات فردی، معنایی ندارد (خود دورکیم در برخورد با «خانواده» و «هنجار و ناهنجار» یک لیبرالیست کامل است) چگونه با توصیه «جامعه پرستی» او سازگار است؟ آیا این حقیقت نیاز به توضیح دارد که بگویم روند سر سام آور لیبرالیسم به گونه‌ای است که برای تحقق آن «اجماع جمعی» یا «اجماع مقتدر» دورکیم، هرگز به او مجال نخواهد داد؟ همان اصناف و صنفهای پیشنهادی او جامعه‌ای را به وجود می‌آورند که به قول خودش با بنیادی‌ترین غرایز افراد تضاد دارد. عملی که وی باور نمی‌کند انسانهای اولیه مرتکب آن شده باشند چگونه انسانهای آگاه امروزی زیرا بار آن می‌روند؟ ممکن است در عالم نظر با تکیه بر مثلاً عقل پیشرفته بشری در جامعه جدید به امکان صلح و آشتی میان غریزه و جامعه رسید، اما در عالم عمل و عینیت آنچه حضور دارد رشد سریع لیبرالیسم است نه اجماع جمعی. سازگاری غریزه فردی با جامعه یعنی همان چیزی که «اشپنگلر» را به پیش بینی سقوط جامعه غربی هدایت می‌کند. هر چند که ریمونها و پوپرها و کیسینجرها در صدد ساختن گونه‌ای «جامعه مصنوعی تکنیکی» هستند تا اجماع جمعی دورکیم را در قالبی از فولاد با آلیاژهای مشخص ریختگری کنند. که خود ماهیتی غیر از ماهیت اجماع جمعی دورکیم دارد.

دورکیم در این بخش سخت در نوسان است. از طرفی برای تبدیل مذهب به جامعه پرستی و جای گزین کردن جامعه در جایگاه خدا سعی دارد اصالت و صحت «تقدم جامعه بر فرد» را ثابت کند. او برای این کار ناچار است هنجارها و ناهنجارها را کلاً و صرفاً قرار دادی بداند و بدیهی است که مقدمات چیده شده بوسیله او در این زمینه نمی‌تواند یک نتیجه محدود بدهد و قهراً شامل هر هنجار و ناهنجار حتی قتل و خودکشی نیز می‌شود. سیر فکری او در شکل سیستماتیک‌اش، از چیزی ضد «اومانیسم» سر بر می‌آورد و اومانیسم او نیز قربانی لیبرالیسم او می‌شود. او رواج هر جرم را عادی بودن آن می‌داند و روشن است که رواج جرم یعنی خورهای که بر جان جامعه می‌افتد.

به هر صورت او می‌خواهد از طرفی «اجماع مقتدر»ش را هم با غریزه فردی و هم با لیبرالیسم دمساز نماید و از طرف دیگر در پاسخی مضمّر و اعلام نشده، به تبیینهای مارکسیستی، در مقام اثبات لوله سوپایی مشخص بر دیگ پر از

بخاری است که مارکس انفجار آن را پیش بینی می‌کند. او با طرح «اصناف» می‌خواهد بگوید که با استفاده از آگاهی افراد می‌توان با توسل به «اصناف» از جنگ طبقاتی جلوگیری کرد.

از یک طرف «اصالت جامعه» دورکیم شدیدتر و خشن‌تر از «اصالت جامعه» مارکس است و از طرف دیگر دارای لوله و سوپاپ احتیاطی قوی به نفع «اصالت فرد» است.

اصول و فروع بینش دورکیم ایجاب می‌کند که لیبرالیسم نتیجه جبری و دست کم نتیجه لازم تقسیم کار و تمایزهای روز افزون فردی باشد. در حالی که او هرگز به خود اجازه نمی‌دهد یک لیبرال به معنای واقعی کلمه باشد، و در صدد ایجاد «اجماع مقتدر جمعی» مصنوعی بر می‌آید. اقتداری که تنها شکل آن با اشرافیت قدیم و سلطه کلیسا تفاوت دارد. این قبیل سرگردانیه‌ها همه از حالت عکس العمل کاری است که در قبال کلیسا به طور ندانسته (یا دانسته) بروز می‌کند. بدین معنی که باید در مقابل هر چیز و هر موضوعی فوراً به جای سخنان کلیسا سخنی پیدا کرد و جایگزین نمود، هر چند که قابل تبیین هم نباشد و یا منجر به تضاد و تناقض گردد.

قرون وسطی را باید عصر تورات و حاکمیت یهودیت بر اروپا نامید نه حاکمیت مسیحیت. همان طور که دورکیم می‌گوید کلان اولیه به طور ندانسته جامعه را می‌پرستید باید گفت اروپای قرون وسطی به طور ندانسته یهودی بود تا مسیحی و سیطره سیاسی و انگیزاسیونی مذهب بر اساس کتاب عهد عتیق بود نه کتاب عهد جدید. انجیل نمی‌تواند خاستگاه انگیزسیون باشد زیرا نه تبیینی از هستی و جهان ارائه می‌دهد و نه از انسان (خواه فرد و خواه جامعه) این تورات است که در همه چیز تبیین‌های خرافی داده است. انجیل کار دنیا را به قیصر وا می‌گذارد و عدالت انجیل با نوازش سیلی، آن گونه‌ی دیگر را با گونه سیلی خورده به تعادل می‌رسد. نتیجه دیکتاتوری یهودیت در لباس مسیحیت، آن عجله سرسام گونه‌ای است که در حین بنای ساختمان علوم انسانی غربی بر معماران آن مسلط بود. عجله‌ای که مانع از استواری کامل بنا گردید.

دورکیم معتقد است که دین، جهان را به دو بخش مقدس و نامقدس تقسیم می‌کند و از جمله نامقدسها «فعالیت‌های اقتصادی» است. این سخن وی در مورد مسیحیت کاملاً درست است و همین طور در مورد بودائیت. ولی دینی که فعالیت اقتصادی را واجب و از وظایف ضروری افراد و جامعه بداند، لابد جهان را به دو بخش مذکور تقسیم نمی‌کند.

تصویر مساله‌ی عین و ذهن از نظر دورکیم:



تصویر ۱:

تصویر ۲:

جامعه ← تراکم ← تمایزهای فردی ← آگاهی ← سقوط جامعه

سیستم اندیشه‌ای دورکیم تصویر دوم را ایجاب می‌کند که در آن هیچ خبری از دیالکتیک نیست. اما «پیشنهاد» او تصویر اول را ایجاب می‌کند.

او میان این دو تصویر متناقض را با دو چیز آشتی می‌دهد:

۱- ادعای پرهیز از فلسفه گرایی تاریخی: به طوری که دیدیم عملاً خلاف این را انجام داده است.

۲- ادعای اینکه می‌توان یک جامعه کاملاً مصنوعی ساخت.

ماکس وبر:

در مساله مورد بحث ما (جامعه شناسی شناخت) سخن گفتن از نظریه ماکس وبر در مقایسه با بینش مارکس، دورکیم و... دشوار است. زیرا او میان بینش فلسفی خود با بینش علمی‌اش دیوار می‌کشد و همین سلیقه را به دیگران نیز پیشنهاد می‌کند. او علم را از «پیش بینی آینده جامعه انسانی» ناتوان می‌داند و همین طور از ارائه «پیشنهاد اصلاحی». وی تصریح می‌کند که پیامبری (کاری که مارکس و دورکیم کرده‌اند) و عوامفریبی (چیزی که سیاستمداران انجام می‌دهند) با دانشمندی تفاوت دارد. علم مسئولیت تبیین «هستها» و «آنچه شده»ها را دارد و بس. «چه باید کردها» را تنها در امور «موردی» در خور علم می‌داند نه در امر و حیثیت عمومی جامعه.

وی جبر (جبرهای تاریخی - جبرهای اجتماعی) را تنها در یک کلمه خلاصه می‌کند: «تحول و تکامل». این تحول چگونه خواهد بود و شکل این تکامل چگونه خواهد بود؟ پاسخ این سؤال را از مسئولیت علم خارج می‌داند.

بدین قرار او به تصمیمها و اراده‌های فردی کاربرد زیادی می‌دهد به طوری که ژولین فروند می‌گوید: موضع وبر موضع فرد گرایانه است (جامعه شناسی ماکس وبر - ترجمه نیک گهر، ص ۳۱). وبر، هیبت تاریخی هگل را می‌شکند: اگر بیسمارک تصمیم به جنگ نمی‌گرفت، اگر خشایار شاه بر یونانیان پیروز می‌شد، جریان تاریخ و حتی جریان علم و «شناخت» چیز دیگری غیر از آنچه امروز هست می‌شد.

بنابراین «اگر»های زیاد و شاید بی‌پایانی از تصمیمها و حوادث ریز و درشت تاریخ را می‌توان برشمرد.

نکته مهم دیگر در اصول بینش وبر، نقدی است که او بر روحیه افراطی تجربه‌گرایی متوجه می‌کند و «ارزش»ها را وارد «موضوع» علم می‌کند. علمی که باید نتایج و احکام غیر ارزشی صادر کند.

و با بیان دیگر: وبر پرهیز از ارزش گرایی را تنها در کار علمی و نتیجه‌گیری علمی می‌پذیرد نه در انتخاب یک کار علمی، او ارزشها را به عنوان واقعیت می‌داند و دیگران را نیز به این واقعیت ارشاد می‌نماید: بالاخره ارزشها وجود دارند و در پیدایش و چگونگی «شناخت»ها و پدیده‌های اجتماعی کاربرد تعیین کننده‌ای دارند. وبر همچنین به یک اصل دقیق و در عین حال مهم توجه می‌دهد و آن عبارت است از اینکه «هیچ علمی بدون پیش فرض امکان وجود ندارد». و پیش فرض ما در علوم انسانی این است که مفاهیم غیر علمی - احساسی، عاطفی، ماوراء الطبیعی و حتی «الهام» که یک واقعیت است - را کنار بگذاریم. (سخنرانی دانشمند و سیاستمدار - ترجمه نقیب زاده).

بدین ترتیب وبر علم را از مقام خدایی و الوهیتی که در آن عصر پیدا کرده بود تا اندازه‌ای پایین می‌کشد. از خصوصیات دیگر وبر این است که مانند مارکس و یا دورکیم و نیز اگوست کنت با گذشته اندیشه بشری به ستیز

برنمی‌خیزد بل با یک روح احترام آمیز با آن برخورد می‌کند به طوری که گویی هنور به فلسفه (فلسفه جدای از علم) اجازه می‌دهد که به کار پیامبری خویش پردازد.

مشکل ما در بیان نظریه وی راجع به مسئله «عین و ذهن» بیشتر از اینجا ناشی می‌شود که او مستقیماً (به سبکی که افلاطون، ارسطو، کانت و... عمل کرده‌اند) و همین طور مانند مارکس و دورکیم روی موضوع عین و ذهن وارد بحث تحقیقی نشده است. بناچار باید نظر او را در این مسئله از اصول بینش او که شکل کلی (فلسفه) او را می‌سازند بیرون کشید و در این راه نظر پیروان و علاقمندان او (که تعدادشان هم کم نیست بل می‌توان گفت جامعه شناسی امروز جامعه شناسی وبر است) و برداشتی که آنان از وی و مکتب وی دارند ما را یاری می‌کند و نیز از تقابل بینش او با بینش مارکس و دورکیم به آسانی می‌توان یک مقابله به دست آورد. پس باید گفت به نظر ماکس وبر:

۱- این هستی اجتماعی افراد نیست که آگاهی اجتماعی آنان را تعیین می‌کند.

۲- فرد زائیده جامعه نیست. - یا - جامعه مقدم بر فرد نیست.

پس واقعیت چیست؟ بیرون کشیدن پاسخ این سؤال از اصول بینش ماکس وبر، اصولی که شرح مختصری از آنها در بالا گذشت، به آسانی مقابله‌ای که در بالا به آن اشاره شد نیست. بی‌تردید او به یک تعاطی و دیالکتیک میان جامعه و ذهن یا به عبارت دیگر: میان جامعه و آگاهی اجتماعی، معتقد است که دیالکتیکی پیچیده‌تر از دیالکتیک تصور شده در ذهن مارکسیست‌هاست. وبر، جامعه و حل مسائل و شرح و کشف مسائل جامعه شناسی را دست نیافتنی‌تر از مارکس می‌داند و همین طور دشوارتر از آن می‌داند که دورکیم، به سهولت و آسانی مدعی کشف آنهاست. به همین دلیل کاربرد علم را در تعیین امور موردی و موضعی، محدود می‌داند و آن را در تعیین «چه باید کرد»ی که می‌تواند بر هیکل کل جامعه نسخه پیچد، ناتوان می‌داند. تفاوت اساسی بینش او با بینش پارتو هم در این نکته است. پارتو انسان را پست‌تر از آن می‌داند که جامعه و امور اجتماعی و حتی امور فردی او را بتوان بر اصول علمی، عملاً تطبیق داد و استوار نمود.

اما وبر انسان را عظیم‌تر و پیچیده‌تر از آن می‌داند که علم بتواند رفتارهای فردی و اجتماعی او را دقیقاً کشف کند و در یک کانالی که خود تعیین می‌کند، قرار دهد. آنان که تصور کرده‌اند که باید ماکس وبر را در حد فاصل دو افراط مارکس و پارتو (یا دو افراط دورکیم و پارتو) جای داد به تفاوت اساسی فوق توجه نکرده‌اند. به نظر من از نظر «اهمیت دادن به انسان» و نیز «پیچیدگی و دست نیافتنی بودن آگاهی بر رفتار اجتماعی انسان» وبر در یک جانب ایستاده است و مارکس و دورکیم و پارتو هر سه در جانب دیگر.

آنچه وبر را در ذهنها به پارتو نزدیک می‌کند و موجب اشتباه بالا می‌شود چیزی است که در عرصه «رفتار شناسی» در تقسیم رفتارها رخ داده است. و این مبحث، فرد گرایی هر دوی آنها را به صورت «فراز» در می‌آورد. پارتو در اصل بینش خود دچار تناقض است. زیرا لازمه نابخرد دانستن افراد انسان، خردمند دانستن تاریخ است. اگر انسانها احمق‌اند پس لابد این تاریخ است که آنان را به پیش می‌راند. در حالی که خود پارتو در متلاشی کردن هیبت تاریخ هگل تندروتر از همه است.

اما ماکس وبر این تناقض را ندارد. با این همه، خصوصیات آن دیالکتیکی که میان ذهن و جامعه در نظر وبر هست خیلی روشن نیست که بالاخره اصالت با فرد است یا با جامعه؟ یا تنها کفه سنگین تعاطی جانب فرد است؟ و یا چیز دیگر است؟

شاید این عدم صراحت را نتوان «مسامحه» نامید. آن را باید تنها به حساب همان چیزی گذاشت که او در عظمت انسان و پیچیدگی رفتارها و روابط فردی اجتماعی مشاهده می‌کند. لیکن در هر کدام «نمی‌دانم»ی است که خلاء بزرگی را در مکتب ماکس وبر بر جای گذاشته است. «نمی‌دانم»ی که در اصل موضوع علم حضور دارد نه در یک موضوع مثلاً ماوراء الطبیعی و متافیزیکی که شخص بتواند حضور آن را با دلیل خروج آن از موضوع علم توجیه نماید. و گویا همین مسئله است که علم را در نظر وی ضعیفتر از آن نشان می‌دهد که در واقعیت هست.

اساسی‌ترین اشکالی که صرفاً از نظر علمی (نه فلسفی) به بینش ماکس وبر وارد می‌شود این است که: اگر بپذیریم علم و کار علمی تنها به «آنچه هست»ها و «آنچه که شده»ها محدود است و علم نمی‌تواند پیامبری کند و جامعه آینده را پیش بینی یا برای آن نسخه نویسی کند، مسئله «منشاء جامعه» یعنی اینکه آیا جامعه از کجا و چگونه نشأت یافته؟ که از مسائل مهم «هست‌ها» و «شده»ها و مصادیق عینی آنهاست، در مسئولیت علم قرار دارد و تبیین این مسئله اولین وظیفه علوم انسانی است. بویژه مکتب وبر که توجه زیادی به «فرد» دارد و اگر در موضوع شناخت اصالت را به فرد و ذهن فردی ندهد و اگر فرد را کفه سنگین تعاطی نداند دست کم میان فرد و جامعه به تعاطی متقابل مساوی (پنجاه پنجاه) قائل است. او که در پرداختن به فرد آنقدر پیش می‌رود که علاوه بر «رفتار شناسی» مطالعه رساله «روان آسیب شناسی عمومی» کارل یاسپرس را توصیه می‌نماید (آن طور که سچر در اول - مفاهیم اساسی جامعه شناسی آورده) باید پیش از دیگران به مسئله «رابطه جامعه و نهاد درونی فرد» می‌پرداخت.

و در بیان دیگر: پاسخ ماکس وبر به سؤال دورکیم که ما آن را به نام «سؤال بزرگ» نامیدیم، چیست؟ دورکیم می‌گوید: جامعه ضد فردیت افراد و ضد بنیادی‌ترین غرایز فردی است، پس یا باید به «تقدم جامعه بر فرد» معتقد شویم یا اگر مانند ماکس وبر ارزش و بهایی به فرد بدهیم ناچار باید عوامل به وجود آورنده جامعه را تبیین کنیم و این عوامل خارج از دو حالت نیست:

۱- عوامل پدید آورنده و سازنده جامعه اولیه، برون ذاتی و انگیزه‌هایی خارج از درون انسان بوده‌اند: در این صورت سؤال دورکیم پیش می‌آید.

۲- عوامل پدید آورنده جامعه درست مانند رفتارهای غریزی و تحریکهای غرایز، انگیزشهای درونی انسان، بوده است: چنین ادعایی سخت نیازمند تبیین و اثبات است.

(توضیح: این بحث در آینده تحت عنوان آیا جامعه یک پدیده «مصنوعی» است یا یک پدیده طبیعی - نشأت یافته از طبع انسان - بررسی خواهد شد.)

ممکن است این طور تلقی شود که در بینش وبر، علل و عوامل پیدایش جامعه سائقه‌های برون ذاتی‌اند. لیکن نه فقط اقتصاد بل اقتصاد به همراه انگیزه‌های دیگر مانند «کسب قدرت» و مقوله‌های «زیبا شناسی» یا زیبا خواهی و مثل آنها. اما این توجیه اگر صحیح باشد (به طوری که همه دوستداران مکتب وبر چنین فکری می‌کنند) نتیجه‌ای غیر از «اصالت جامعه» مارکسیستها ندارد جز اینکه «تاریخ مادی اقتصادی» مارکس به «تاریخ مادی، هنری» تبدیل می‌شود و

اصالت جامعه در جای خود باقی است و انحصار عامل حرکت به «اقتصاد» یا عدم انحصار آن لطمه‌ای به اصالت جامعه نمی‌زند. در حالی که وبر فردگرا است تا جامعه‌گرا.

وانگهی همان طور که گفته شد وبر، نقش انگیزه‌های درون فردی در ساختار امروزی جامعه را از نقش انگیزه‌های دیگر بیشتر می‌داند. حتی الهام را نیز یک واقعیت می‌داند. موضوعی که او را در این بخش به یک کانتیانیسم کامل بدل می‌کند. آیا می‌شود گفت وبر در حد کانت به «عقل متعال» و بدان صورت که کانت به مفاهیم قبل از تجربه باور داشت، باور دارد؟

همان طور که قبلاً گفته شد عقیده داشتن به مفاهیم قبل از تجربه به هر صورت (خواه در شکل دکارتی یا کانتی) نیز در قبال سؤال دورکیم پاسخ کاملی نیست و نمی‌تواند باشد. گزینه خود محور، متنازع در بقاء، خودخواه و «دگر ستیز» است بنابراین نمی‌تواند خاستگاه «دگر دوستی» باشد که جامعه نامیده می‌شود.

پس باز هم مسئله و مشکل برمی‌گردد به «انسان شناسی». انسان چیست؟ نهاد درونی او چیست؟ گزینه چیست؟ و آیا انسان تنها دارای کانون گزینه است؟ یعنی درون انسان «بسیط» و یک رویه و یک سطحی است؟ یا درون انسان نیز مانند ساختار جامعه، پیچیده و دو رویه و دو کانونه‌ای است که خود آن درگیر و دار «دیالکتیک» است؟ به نظر می‌رسد (صحیح یا ناصحیح - قضاوت با دیگران است) هیچ مکتبی از مکتبهای علوم انسانی غربی نیست که در این نکته و نقطه اساسی نلنگد و تن به «مسامحه» یا «لغزیدن» ندهد و به قول خود ماکس وبر نیازمند «پیش فرض» نباشد.

اینجا بحث درباره مکتبهای غربی در جریان حاضر را خاتمه می‌دهم و می‌پردازم به مکتب مورد نظر خودم. یعنی مکتب اهل بیت (ع) که قبل از همه علوم انسانی و مقدم بر همه آنها علم «انسان شناسی» را عنوان می‌کند سپس به علوم دیگر انسانی و اجتماعی می‌پردازد.

توضیحات: ۱- مجدداً تکرار می‌شود «انسان شناسی» در این بیان غیر از روان شناسی، روان کاوی، آسیب شناسی روانی، می‌باشد و مقدم بر همه آنهاست.

۲- در این بحث سخن از «ذات انسان - یا - نهاد درونی انسان» نباید موجب تداعی اصطلاح «ذات اندیش» شود زیرا علاوه بر تذکراتی که جسته و گریخته در مباحث گذشته داده شد در صفحات آینده نیز دقیقاً توضیح داده خواهد شد که «روش شناخت» مکتب اهل بیت (ع) بر «ذات اندیشی» و بر مفاهیم قبل از تجربه و بر مفاهیم ماوراء الطبیعی (در مقطع مسئله ذهن و عین و درون شناسی) تکیه ندارد.

۳- تنها آن بخش از مکتب اهل بیت (ع) که به موضوع این جزوه مربوط می‌شود مورد بحث قرار خواهد گرفت. مسائل دیگر از قبیل جبر (جبرهای تاریخ، جبرهای اجتماعی، و جامعه شناسی به طور اعم، روان شناسی فردی، روان شناسی اجتماعی، روان آسیب شناسی عمومی و خصوصی، خدا شناسی، جبر و اختیار به معنای مطلق و...) مطالب و موضوعات دیگرند که نباید هنگام مطالعه این جزوه در مورد آنها نتیجه‌گیری کرد.

۴- معتقدم علوم انسانی غربی در صورتی مثمر ثمر خواهند بود که مسئله «منشاء جامعه» تبیین و شناخته شود و جایگاه آن نیز در این علوم مشخص گردد. در غیر این صورت علوم مذکور نه تنها نمی‌توانند مشکلات بشری را حل کنند که بر مشکلات فعلی نیز چندین برابر می‌افزایند.

البته صریح بگویم که مراد من ارائه پیشنهاد یک روش موتاثری از مکتبهای غربی و مکتب اهل بیت (ع) نیست. بل می‌خواهم بگویم غربیها کار بزرگی کرده‌اند و پرداختن به مکتب اهل بیت (ع) با کنار گذاشتن و دور ریختن تحقیقات مهم و پر حجم (در کمیت و کیفیت) غربیها، ملازم نیست. چون ره‌آورد علوم انسانی غربی شبیه مهره‌های پراکنده‌ای است که سخت نیازمند رشته نخ‌ای است که بدان چیده شوند. در واقع فقدان همین نخ موجب شده که علوم مذکور نتوانند درمانگر دردی باشند. به این دلیل آثار مضرات آن بر جامعه انسانی مشهود است اما از فوایدش خبری نیست.

مکتب اهل بیت (ع):

ابتدا به شکل ترسیمی و ریاضی گونه بدون شرح و تفصیل، و به صورت شمارش اصول این مکتب، مسئله «عین و ذهن» را از دیدگاه این مکتب مشاهده می‌کنیم:

۱- شروع مسئله از تقابل «عین» و «ذهن»، درست نیست بل آغاز مسئله از تقابل میان «خود» و «عین» است.

۲- انسان در بدو تولد فاقد ذهن است.

۳- به وسیله تماس انسان با عین، ذهن ساخته می‌شود. در اینجا از میان ادله فراوان اشاره به یکی از آنها ضرورت دارد «و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً و جعل لکم السَّمْع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون: خداوند شما را از شکم مادرانتان در آورد در آن حال چیزی نمی‌دانستید و قرار داد برای شما شنوایی و چشمها و حس ششم (فؤاد) شاید شما شکر گزار باشید».

۴- عین به دو بخش تقسیم می‌شود: عین درون و عین برون. و عمل تماس (که در بالا گفته شد) در دو جهت انجام می‌یابد:

الف: خودیابی (درون یابی)

ب: برون یابی

۵- در تماس انسان با «خود» (خودیابی - درون یابی) حواس پنجگانه نقشی ندارند. این کار حس دیگری است که قرآن «فؤاد» می‌نامد. در تماس انسان با عین برون (برون یابی)، نقش را حواس پنجگانه ایفا می‌کنند.

۶- بدن و دریافت اوضاع و حالات بدن، جزء جهان برون است (بدن جزء طبیعت است) و لذا گفته شد ابتدا تقابل میان عین و ذهن مطرح نمی‌شود بلکه تقابل میان خود و عین مطرح می‌شود.

۷- «خود» به دو بخش می‌شود، یا بگوییم از دو بخش تشکیل می‌یابد، یا بگوییم «خود» دارای دو «کانون» است:

الف: غریزه

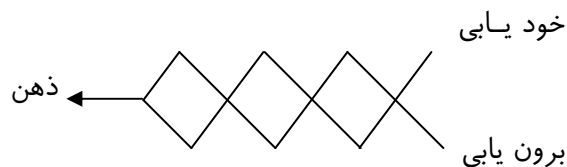
ب: فطرت

۸- خودیابی و برون یابی به صورت دو جریان موازی که هرگز به هم نمی‌رسند، نیستند، بل می‌توان آنها را به صورت دو خط زیگزاگی دانست که به طور مرتب با هم در تماس و «داد و ستد» هستند.



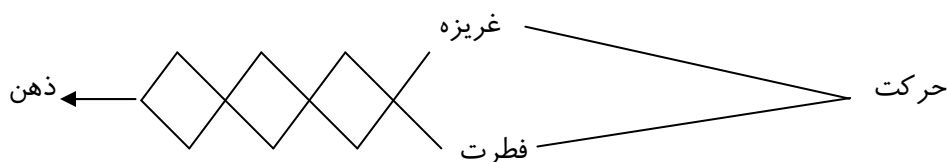
برون یابی

صورت صحیح:



۹- حرکت و فعالیت خود غریزی از نظر زمان جلوتر از حرکت و فعالیت خود فطری است. (کودک در بدو تولد عکس عملهای غریزی را دارد و لو به صورت ابتدایی).

۱۰- خودیابی در جهت غریزه و در جهت فطرت، باز به صورت دو خط موازی نیست بلکه بین این دو، حالت «تعاطی» و دیالکتیک نیز وجود دارد:

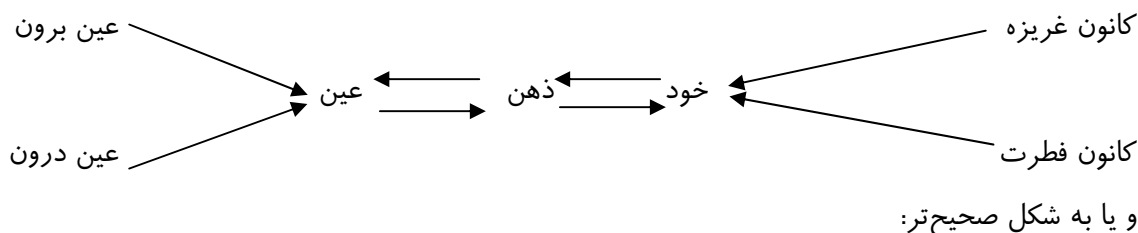


غریزه در حرکتش به جایی می‌رسد که با افراط کاریش (یا با کوچکترین اشتباه و زیاده طلبی‌اش) فطرت را تحریک می‌کند و در نتیجه فطرت فعال شده و «تعاطی» میان فطرت و غریزه شروع می‌گردد. همان طور که در تصویر بالا نشان داده شده است.

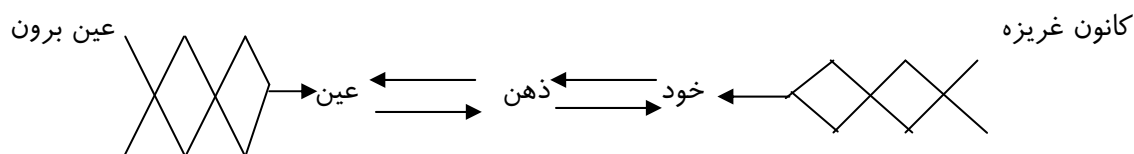
۱۱- تعریف غریزه: غریزه نیرویی است نهفته در وجود انسان که به همراه او از عالم جنینی می‌آید. این نیرو انگیزه‌های ناخود آگاه را برای حفظ «خود» (حفظ فرد) به کار می‌گیرد - (خود دوستی، خود خواهی). توضیح: میان این «خود» با «خود»ی که در بالا آمد اشتباه نشود «خود در تقابل با عین» با «خود در تقابل با دیگران - جامعه - تفاوت دارد.

۱۲- تعریف فطرت: فطرت نیرویی است نهفته در وجود انسان که به همراه او از عالم جنینی می‌آید این نیرو انگیزه‌های ناخود آگاه را برای حفظ «دیگران» (جامعه) به کار می‌گیرد - (دگر گرایی، انس جویی، خانواده گرایی و جامعه گرایی).

پس شکل مسئله بدین صورت می‌شود:



و یا به شکل صحیح‌تر:



پس در این تبیین چندین «تعاطی» و دیالکتیک یا تأثیر و تأثر متقابل و متعاطی و معاطاتی داریم:

۱- تعاطی و داد و ستد میان غریزه و فطرت.

۲- تعاطی و داد و ستد میان عین برون و عین درون.

۳- تعاطی و داد و ستد میان «خود» و «ذهن».

۴- تعاطی و داد و ستد میان «عین و ذهن».

و در نتیجه ذهن از دو طرف در تعاطی و داد و ستد است نه فقط از یک طرف.

توضیحات: ۱- عقیده به «فطرت» مبتنی بر بینش «ذات اندیش» یا بینش فلسفی نیست بل به همان دلایل و با همان بینش و روش که همگان به چیزی به نام «غریزه» باور دارند، «فطرت» نیز ثابت خواهد شد که بحث آن بعداً خواهد آمد.

۲- این مکتب در اولین خشت بحث یعنی «تعیین نقطه تقابل و طرفین تقابل» و در همین نکته اخیر یعنی «ذهن از دو طرف در تعاطی و دیالکتیک است» با همه مکتبها و بینشها (اعم از «عقلیون»، «حسیون»، ایده آلیسم افلاطونی، رئالیسم ارسطویی، و... و اشکال مختلف پوزیتیویسم و... همه و همه) تفاوت اساسی پیدا می‌کند. زیرا آنان که ذهن را قبلاً دارای معلومات می‌دانند (مانند افلاطون) و یا ذهن را قبلاً دارای توان بالقوه می‌دانند، مانند هگل، دکارت و کانت و با هر لفظ و کلمه‌ای از آن تعبیر می‌کنند، با این اصل که «ذهن قبلاً نه وجود داشت و نه دارای معلومات است» و یکی از اصول این مکتب است، سازگار نیستند. سایر مکتبها و بینشها که ذهن را قبلاً فاقد هر چیزی می‌دانند نیز ذهن را در تعاطی دو طرفه نمی‌بینند. یعنی آغاز بحث‌شان در تعیین «نقطه تقابل» و «طرفین تقابل» به راه دیگری می‌رود.

این مکتب در قدم اول «عین» را در تقابل با «خود» مطرح می‌کند سپس «ذهن» را به گونه‌ای در مقابل هر دوی آنها قرار می‌دهد که گویی دستی در دست آن دارد و دستی در دست این.

۳- تبیین رابطه «شناخت» با «جامعه شناسی» و مسئله «جامعه شناسی شناخت» وقتی ممکن است که «منشأ» جامعه را از دیدگاه این مکتب بشناسیم. بنابراین هنوز خیلی زود است که «حتی به صورت فنی محض و ریاضی گونه» وارد این موضوع شویم.

۴- در اینجا لازم است تفاوت‌های اساسی این مکتب با بینشها و مکتبهای کلاسیک قدیم به طور خلاصه (ولی مشروحتر از آنچه در بالا - بند یک - آمد) بررسی شود زیرا میان این مکتب و مکتبهای فلسفی قدیم خلطها و تخیلهای زیادی شده است به طوری که اسلام یا مطابق مکتب اشراق افلاطون و یا مکتب مشائی ارسطو قلمداد شده است.

نگاهی گذرا بر تفاوتها

در اینجا بررسی خود را به همان ترتیبی پیش می‌بریم که بینشهای مختلف را در جزوه اول (با ترتیب تاریخی آنها) بررسی کردیم:

۱- دیمکریت:

بینش دیمکریت خصوصیات زیرا را دارد:

الف: ذهن را تنها با عین در تقابل می‌گذرد.

ب: تکون نطفه آغازین ذهن چیزی است که فقط عین به طور یکجانبه و مکانیکی ایجاد می‌کند.

ج: ذهن عبارت است از کیفیاتی که بوسیله تأثیرات مکانیکی عین در مغز ایجاد می‌شود.

ولی در مکتب ما مغز ابزاری برای ذهن و در دست ذهن است یا مانند حواس پنگانه از مراحل مقدماتی برای حصول ذهن است.

۲- افلاطون:

خصوصیات این بینش:

الف: افلاطون به «مثل» معتقد است. اما مکتب ما چنین عقیده‌ای ندارد.

ب: افلاطون به یک «ذهن» آماده و پر از معلومات ولی به صورت آتش زیر خاکستر باور دارد. اما نظر مکتب ما چنین نیست.

ج: و در نتیجه: افلاطون به پیدایش ذهن در اثر «تعاطی» میان «خود» و «عین» معتقد نیست... او درست بر خلاف دیمکریت به تقدم ذهن بر عین معتقد است.

۳- ارسطو:

خصوصیات بینشی او:

الف: ذهن ابتدا وجود ندارد (در این اصل با مکتب ما هم‌عقیده است).

ب: ذهن را تنها در تقابل با عین مطرح می‌کند نه در تقابل با عین از یک طرف و در تقابل با خود از طرف دیگر.

ج: «انسان»، یا «خود» را «دو کانونه» نمی‌داند و «خود» در مکتب ارسطو تنها یک کانون دارد (غریزه) و اگر ارسطو سخنی از فطرت به میان می‌آورد لفظ مرادفی است با غریزه، نه چیز جدا از غریزه.

د: او «خود» را همان «روح» می‌داند اما مکتب ما «خود» را «مشارکت روح غریزی و روح فطری» می‌داند.

پس ناگفته پیداست که بینش مورد نظر به دو «روح» معتقد است که بعداً درباره آن بحث خواهد شد.

ه: ارسطو به چگونگی پیدایش این روح که می‌گوید «مجرد» است و به تبیین آفرینش یا منشاء آن نمی‌پردازد و موضوع را با مسامحه و لغزیدن برگزار می‌کند. البته بعداً خلاء موجود در مکتب ارسطو را ملاصدرا با طرح «حرکت جوهری» پر می‌کند و می‌گوید روح با حرکت جوهری از مواد بدن نشأت می‌یابد.

ولی این مکتب روح را قبل از بدن موجود می‌داند (شرح در آینده).

و: عقل، قوه عاقله (و همین طور قوه خیالیه و قوه حاسه) در بینش ارسطویی هرگز تبیین نشده‌اند که این عقل، این

نیرو، این استعداد و حتی استعداد «حس کردن» از کجا آمده و چگونه ناشی شده است (البته همه بینشها و مکتبها این «ارسال مسلم» و «فونکسیونالیسم» را دارند که ما اسمش را مسامحه یا لغزیدن گذاشتیم) اما مکتب اهل بیت (ع) در مقام توضیح این مسائل می‌آید.

۴- فلاسفه اسلامی:

مقصود از فلاسفه اسلامی، پیروان فلسفه مشائی ارسطو هستند که فلسفه‌شان را به نام فلسفه اسلام و خودشان را به نام فلاسفه اسلامی نامیده‌اند. از قبیل فارابی، ابن سینا، میر داماد، ملا صدرا، ملا هادی سبزواری، مرحوم علامه طباطبائی و مرحوم مطهری و...

منظورم این نیست که فلسفه این بزرگواران فلسفه اسلامی نیست در حالی که خودشان از بزرگان و اعلام جامعه اسلامی هستند. می‌خواهم بگویم فلسفه آنان را باید «فلسفه یونانی، اسلامی» نامید نه صرفاً «اسلامی» چون فلسفه‌ای که با وجود ده‌ها آیه و حدیث در مورد «روح» نظر متضادی دارد چگونه می‌تواند در عین حال صرفاً و خالصاً اسلامی هم باشد.

من نه ضد فلسفه هستم و نه مانند بعضیها فلسفه و فلاسفه را تکفیر می‌نمایم (هر عیبی هم داشته باشم از این عیب بری هستم) و به فلسفه و فلاسفه ارجی مهم قائل هستم و فلسفه را لازم و ضروری و حیاتی و... می‌دانم. پس باید میان سخن من و سخن آنان که ضد فلسفه‌اند و فلسفه را کفر می‌دانند فرقی باشد. من همان طور که فرق میان هر مکتب و هر فلسفه و هر بینش دیگر را با مکتب و فلسفه اهل‌بیت(ع) شرح می‌دهم، همین طور هم تفاوت‌های فلسفه‌ای که به فلسفه اسلامی معروف شده را با فلسفه اهل‌بیت(ع) در بعضی ابعاد شرح می‌دهم:

الف: همان طور که گفته شد وجود «ارواح» قبل از «ابدان» یکی از مسلمات مکتب اهل‌بیت است.

ب: «عالم ذرّ» یا «عالم الست» اصل مسلم دیگر، در اسلام و مکتب اهل‌بیت است.

ج: قرآن و حدیث (و اهل‌بیت ع) سبک و روش‌شان در «تبیین» مبتنی بر «صورت، هیولا»، و نیز بر تقسیم وجود به «عرض و جوهر» نیست و به عبارت دیگر: فلسفه اهل‌بیت نه فلسفه انتزاعی یونان است که تکیه‌گاه اصلی‌اش «کلیات ذهنی» باشد و قهراً به طور جبری از «واقعیات» فاصله بگیرد و نه فلسفه اثباتی و اشکال مختلف پوزیتویسم است که تکیه‌گاه اصلی‌اش حسی و تجربه باشد و قهراً و به طور جبری از «حقیقت» دور بماند.

من بدون اینکه دکارت را کاملاً ذیحق بدانم و سنت شکنی او را در مورد منطق ارسطو به طور جزم و دگم بپذیرم، در عین حال او را کاملاً اشتباهکار و منحرف در این مسئله نمی‌دانم.

منطق ارسطو منطق حقیقت است و کاملاً بریده از واقعیت و منطق پوزیتویسمی منطق واقعیت است و کاملاً بریده از حقیقت. یعنی همان طور که منطق ارسطو مسئولیت کشف واقعیات را نداشت، لذا در طبیعیات شکست خورد و بخش «طبیعیات» آن فرو ریخت و به طللی از آوار تبدیل گردید، منطق پوزیتویسم نیز توان رسیدن به صحنه حقیقت را ندارد، لذا در طول مدت پیدایشش (حدود دو قرن و نیم) نه تنها نتوانسته مشکلی از مشکلات فلسفی و علمی جامعه انسانی را حل کند بلکه بر بیچارگیهای اجتماعی بشر نیز افزوده است.

د: این فلسفه (فلسفه موسوم به فلسفه اسلامی) با اینکه بوسیله شخصیت‌های اسلامی تکمیل شده و در صورت کلی جریان‌ی پیدا کرده که بیش از حالت اولیه ارسطویی‌اش، با اسلام هماهنگ شده و سازگاری یافته است لیکن در مرحله عمل (جامعه سازی) هیچ نتیجه یا فورمول دیگری افزون بر نتایج و فورمولهای عصر ارسطویی ارائه نداده و نمی‌تواند ارائه بدهد، مگر در بعضی از جزئیات.

ه: این فلسفه در مورد «معراج» و «معاد» نمی‌تواند اصول اسلام و اصول مکتب اهل‌بیت را آن طور که هست تبیین نماید مگر با «مسامحه»ها و یا «لغزیدن»ها.

و: همه متفکرین و فلاسفه خود در این مسئله اتحاد نظر دارند که هر کسی برای خود فلسفه‌ای دارد و به قول فخر رازی «عجائز» - پیر زنهای بی‌سواد و افتاده - نیز برای خود یک جهان بینی و یک فلسفه دارند. آیا اسلام و اهل‌بیت(ع) فاقد هر نوع فلسفه، هستند؟

چرا بینش و فلسفه اسلام و اهل‌بیت را در سیستم خودش تصویر و ارائه نمی‌کنیم و در عوض جریان فلسفه یونان را از دو هزار سال پیش کانال کشی و نهر کشی می‌کنیم و پیش می‌آوریم و اندیشمندان بزرگ را به عنوان میر آبهایی بر آن می‌گماریم اما وقتی که این جریان به اسلام می‌رسد، اسلام را بر آن سوار یا منطبق می‌کنیم؟

این چه مکتبی است که مدعی هدایت جهانیان است اما، تبیین همه چیز (جز قانون و حقوق) را به عهده فلسفه دیگری گذاشته است؟ و تا استمداد از آن نگیرد لنگ می‌ماند؟ راستی اسلام این گونه نیازمند به ترمیم است؟!

این تقلید از مسیحیت است که چون خود تبیینی نداشت لذا جهان مسیحیت محتاج فلسفه یونان و یا هر فلسفه دیگری بود. اما قرآن مدعی «تبیین»، آن هم «تبیین کل شیء» است و اساساً خود را فقط مسئول تبیین می‌داند و قانون و حقوق را به عهده پیامبر(ص) می‌گذارد.

با همه ارزش و احترامی که به ملا صدرا و نبوغ و منبع علم و اندیشه و آثارش قائلیم باید بگویم که گلایه‌های وی در اول اسفار که مثلاً «مردم و جهانیان چقدر نادانند که به فلسفه و اندیشه وی توجه نمی‌کنند تا از مهلکه‌ها و بدبختی‌ها نجات یابند» را بی‌مورد می‌دانم. آیا فلسفه او دنیای مردم را آباد و پر نعمت و مرفه و با صنعت و... می‌نماید یا آخرت آنان را با اصالت البدن او و لنگی معراج و معاد او، که به قول ابن سینا اگر صادق مصدق معاد را نمی‌گفت او نمی‌توانست بدان باور کند؟

آن فلسفه وقتی کامل و صحیح است که عقاید صاحبش را تبیین نماید نه اینکه به «تعبد» صرف نسبت به شخصی که در دایره آن فلسفه نیست، مستمسک شود و آشکارا میان الزامات و نتایج و اقتضاهای فلسفی خود و میان صادق مصدق، التقاط ایجاد نماید.

این پیامبر(ص) بالاخره راهی دارد، منطقی دارد، راهش چیست؟ منطقی‌اش کدام است؟ منطق ارسطویی غلط نیست (و این است تفاوت سخن من با دیگران) ولی خصیصه گرفتار کننده و «کانالیزه کننده» دارد. طوری کانال کشی شده که انسان را بسرعت از نقاط نتیجه‌گیری عملی و سازندگی عبور می‌دهد. پروازی است که از فرودگاه مقصد سریعاً می‌گذرد. این فلسفه برای رشد و تعالی ذهن و توان استدلالی، بشدت مفید است و به نظرم در وضعیت فعلی (وضعیتی که نوابغ مسلمان به جای تبیین فلسفه اهل‌بیت به آن پرداخته‌اند) پرداختن به آن برای هر شخصی ضرورت دارد. اما باید دانست اگر فایده آن تنها در این خصیصه است پس باید آن را «ابزار»ی برای رشد ذهن محقق تلقی کرد نه فلسفه اسلام و حتی نه ابزاری برای فلسفه اسلام.

امام خمینی (ره) در تفسیر سوره حمد هر دو شعار اهل عرفان را تایید می‌کند: پای استدلالیان چوبین بود. فلسفه عصای دست کوران است.

روشن است که پای استدلال اهل بیت (ع) (نعوذ بالله) چوبین نیست. پس این پای چوبین، پای ارسطوست. همچنین نقل عبارت یکی از عرفا: «من هر جا رفتم این کور نیز عصا زنان بدانجا رسید» که حضرتشان تایید و تصریح کرده که مراد از این کور ابن سیناست نیز نمی‌تواند بدین معنی باشد که فلسفه اهل بیت (ع) عصای دست کوران است نه راهنمای بینایان!

درست است، ایشان در مقام مقایسه و مقابله فلسفه با عرفان، هر دو سخن فوق را تایید می‌نمایند. اما می‌دانیم که در هر صورت و در هر مقام و در هر شرایط نمی‌شود فلسفه اهل بیت (ع) را پای چوبین یا عصای دست کوران نامید. پس دقیقاً روشن است که مراد ایشان این است که این فلسفه در قالبی که دارد و با خصیصه‌های خودش، فلسفه اهل بیت (ع) نیست و ما هم جز این و فراتر از این سخنی نداریم.

زندگی عملی و سیره جاریه ایشان نیز بوضوح نشان می‌دهد که ایشان با اینکه از سر آمدها و صاحب‌نظران فلسفه ارسطویی است لیکن زندگی عملی و سیره‌اش با داده‌ها و یافته‌های فلسفه مذکور حتی سنخیت هم ندارد. برخورد ایشان با فلسفه مذکور درست به عنوان یک «ابزار» بوده است. ابزاری که ذهن را ورزیده‌تر می‌کند نه اینکه داده‌ها و یافته‌های آن را عین حقیقت محسوب دارند. میزان آن ارزش علمی که ایشان تنها به دعا‌های اهل بیت (ع) قائل بودند بیش از فلسفه ارسطویی بود تا چه رسد به کل مکتب اهل بیت (ع).

ز: اضافه کنید بر موارد ششگانه فوق آن تفاوت‌های اساسی که میان فلسفه ارسطو و مکتب اهل بیت (ع) (شش تفاوت اساسی به استثنای تفاوت عدم تبیین روح توسط ارسطو که توسط ملا صدرا تبیین شده است) روشن می‌شود که با یازده اشکال اساسی روبرو هستیم که یا اختلاف میان دو مکتب را روشن می‌کنند و یا تضاد و یا تناقض آن دو را و یا یکی دانستن دو مکتب متباین را.

و می‌دانیم که اگر یک مکتب با یک مکتب دیگر حتی در یک حرف از القبای اصول آن، تغایر داشته باشد نتیجه‌های آن دو، هزاران میل با هم فاصله خواهند داشت و این زاویه کوچک هر چه پیش رود فاصله زیادی پیدا خواهد کرد که اگر نیروی کل کهکشانشا به عنوان پرسشی برای چسباندن آن دو، به کار گرفته شود به رساندن آنها به همدیگر قادر نخواهد بود و همین طور نیروی تعقل و اندیشه کل بشر نیز برای پیوند آن دو قادر نخواهد بود.

مرحوم مطهری طوفانی از فکر و اندیشه را در مجلدات «روش رئالیسم» به راه انداخته است و برآستی هر عیب و نقصی که بر مکتب‌های جدید (که از قرن ۱۷ به این طرف پدیدار شده‌اند) گرفته، بجا و مستدل است. با این همه بی‌تردید خودش معتقد است که اگر مکتب‌های جدید از صحنه اندیشه جهان حذف شوند مکتب ارسطو جای آنها را پر نخواهد کرد. کار آنها غلط یا درست چیز دیگر است که ارسطویان یا به آن نپرداخته بودند و یا مانند خود آنها چیز درستی ارائه نداده بودند.

مثلاً وقتی که ابن سینا «مقدمات اراده» را فی الجمله «غیر ارادی» می‌داند و در نتیجه «اراده» را غیر ارادی و یک انگیزش منبعث از مقدمات جبری می‌داند و هر «رفتار» بد را نتیجه جبری خبث طینت و سوء سیریره، می‌داند این نظر چه تفاوتی با ره آورد روان‌شناسی جدید در توجیه «جرم» دارد؟

و یا این سخن ابن سینا با سخن آنان که می‌گویند: «جرم به معنای جامعه‌شناسی کلمه چیزی نیست جز رفتاری که وجدان جمعی آن را ممنوع می‌داند. مهم نیست که ناظران چند قرن پس از واقعه یا متعلق به جامعه‌ای دیگر چنین

کردار را، کرداری معصومانه بدانند. و مجازات چیزی جز خراجی نیست که روح جمعی جامعه از فرد می‌ستانند» (مراحل اساسی اندیشه جامعه شناسی ۳۵۳ - ۲۵۳). تفاوتش تنها در این است که ابن سینا جرم را یک چیز «حقیقی» و «غیر اعتباری» می‌داند ولی آنان اساساً جرم را صرفاً یک «اعتبار» می‌دانند و الا در اینکه مجرم نباید مجازات شود یک نتیجه واحدی دارند.

عجیب‌تر اینکه ابن سینا با وجود این بینش معتقد به مجازات دنیوی و اخروی هم هست که هر خبیث باید به دلیل خبث باطنش و هر دارای سوء سیریره به دلیل سوء سیریره‌اش باید مجازات شود.

وقتی که از او می‌پرسند: چرا و چگونه بعضیها خبیث و بعضیها طیب شده‌اند تا آن بیچاره‌ها هم عمل بد کنند و هم مجازات شوند و این نیکبختان هم عمل خیر انجام بدهند و هم به اجر و ثواب برسند؟

در پاسخ می‌گوید: «الذاتی لا یعلل و هذا یساق لم کان الحمار ناهقاً و لم کان الانسان انساناً»: ذاتیات نیازمند تعلیل نیستند و سؤال شما شبیه این است که بپرسید چرا خر (خر شده) ناطق نشده و چرا انسان ناطق (انسان) شده است.

بدیهی است که خر در خر شدنش تقصیر ندارد. به همین خاطر خر را قابل مجازات نمی‌دانند بنابراین اگر انسانهای بد طینت و بد سرشت جرمی را مرتکب شوند نباید مجازات شوند. هر چند ابن سینا مجازات را نیز بر آنان تحمیل می‌کند.

آیا سخن آن عده از جامعه شناسان بدتر از سخن ابن سینا است؟ یا به دلیل نرمش و عدم خشونت و تحکم بی‌دلیلش، بر سخن وی رجحان دارد، و به عبارت دیگر: آیا اومانیسمی که بوسیله روان شناسی بعضی از روان شناسان و جامعه شناسی بعضی از جامعه شناسان توجیه می‌شود و مجرم را نیز زیر چتر حمایت خویش می‌گیرد بهتر است یا مجازات بی‌دلیلی که ابن سینا به دلیل خبث طینت مجرمان، خبث طینتی که در اختیار خودشان و به اختیار خودشان در آنها پدید نیامده، تحمیل می‌کند؟

اگر مقدمات ابن سینا درست است، پس نظر اومانیستی فوق خیلی بهتر است. زیرا در هر دو نظریه چیزی که از بین می‌رود «عدالت» است، در بینش ابن سینا عدالت خدا به ظلم تبدیل می‌شود و در بینش آنان عدالت در جامعه، و در این بین لااقل اومانیستها به نفع چیزی به نام انسان حرف می‌زنند ولی حرف ابن سینا به نفع هیچ پدیده‌ای از این جهان نیست و به اصطلاح به نفع خدا هم نیست (یعنی حرف صحیحی در مورد خداوند نیز در آن وجود ندارد). و عجیبتر اینکه شعار فلسفه اسلامی و شهرت فلسفه ارسطویی به عنوان فلسفه اسلام موجب شده که مرحوم آخوند خراسانی در جلد دوم «کفایة الاصول» - مبحث تجری - در مورد اراده، همین نظر ابن سینا را آن هم در «علم اصول فقه» - متدلوژی فقه - به عنوان نظر شخصی خود انتخاب نماید و حتی عین جمله «انَّ الحمارَ لَم یَکون ناهقاً و الانسان یَکون ناطقاً» را آورده است.

و این نمونه‌ای است از خطرهای بنیان برانداز اشتباه گرفتن فلسفه یونانی با فلسفه اسلام. وقتی که شخصی اندیشمند و نابغه بزرگی مانند آخوند دچار این لغزش گردد، حال دیگران روشن است. پس تفکیک میان اصول بینش و فلسفه اهل بیت (ع) و فلسفه یونان ضرورت دارد. هر چند که در نظر بعضی‌ها تفکیک میان این دو فلسفه در فروعات ضرورت نداشته باشد.

این نمونه دیگری است از حالت کانال کشی منطق ارسطویی و خصیصه «کانالیزه کننده» آن که بالاخره سر از چنین جبری در می آورد و چون منطق علم اصول که خود علم اصول منطق فقه است یعنی منطق، منطق فقه، از منطق ارسطویی در سلیقه بعضیها آمیزه یافته است. در نتیجه گاهی فقه بر می گردد علیه فقه! این خطر یکی از موارد انتقادی نحله «اخباری» بر نحله «اصولی» می باشد.

خوشبختانه فقهای اسلامی در عرصه فقه چنین روشی ندارند. البته بعضی چیزها احیاناً در اصول، تحت تأثیر منطق ارسطو قرار می گیرند. اما در فقه روح «تعبد» به یاری شان می آید و این گونه آمیزه های مذاقی را کنار می گذارند. و صد البته این گونه آمیزه ها در علم اصول و شخصیت های اصولی ما اولاً خیلی نادر و ثانیاً خیلی کم رنگ است. ثالثاً همان طور که گفته شد در عرصه فقه به فراموشی سپرده می شوند.

در خاتمه این مبحث مجدداً تکرار می شود که یاد گرفتن و محقق شدن در فلسفه ای که به نام فلسفه اسلامی معروف شده و ذات آن فلسفه ارسطو است، مانند هر فلسفه و علم دیگر لازم و ضروری است. اما تنها نکته ای که باید رعایت شود این است که نباید آن را با «فلسفه اسلام و فلسفه اهل بیت (ع)» مساوی دانست و یا اسلام را بر اساس آن تبیین کرد. اسلام هستی شناسی، انسان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی، حقوق، سیاست، اقتصاد و مدیریت خاص خود را دارد که با همه مکتب های دیگر از آن جمله فلسفه ارسطویی و فلسفه ملا صدرا بی کاملاً تفاوت دارد.

مرحوم مطهری هر وقت در علوم اجتماعی و انسانی بحث کرده تکیه گاه اصلی سخنش را فلسفه اهل بیت (ع) قرار داده است. با اینکه در مقایسه با مکتب های دیگر فلسفه ارسطویی بیش از دیگران در کنار او و در دسترس او قرار دارد. نمونه اش کتاب های «جامعه و تاریخ»، «انسان و سرنوشت»، «تعلیم و تعلم» و... می باشد.

یک نفع بزرگ در میان ضررهای بزرگ

فلسفه در قبل از ارسطو در لوله منطق ارسطو قرار نداشت. افلاطون و سقراط و... خودشان را در این قالب قرار نداده بودند و رواج این منطق از ارسطو تا زمان دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) بود. دکارت قالب این منطق را از هم درید. او معتقد بود قواعد منطق درست و صحیح است لیکن هیچ مجهولی را کشف نمی کند و تنها فایده آن مسلح شدن به یک سری اصطلاحات است که شخص را هم از نظر ذهنی ورزیده می کند و هم از نظر بیان و ارائه منویات قوی تر. او منطق ارسطو را در یک نوع «دور» و یا به عبارت درست تر در یک نوع «مصادره به مطلب» قرار داده می گوید:

یک برهان منطقی ارسطویی اگر دارای مقدمات درست نباشد سترون و بی نتیجه است و اگر دارای مقدمات درست و معلوم باشد نتیجه آن چیز جدید، و کشف جدیدی نخواهد بود. او معتقد است که عقل انسان با فطرت سالم خود قواعد منطقی را به کار می گیرد و دیگر به این اصطلاحات خاص و جدال و جنجال نیاز ندارد.

دکارت «بی منطقی» را در مقابل «منطق» علم نمی کند و هیچ کس دیگری این چنین نمی گوید. مراد او ترجیح «منطق آزاد» به «منطق قالبی» است که به وسیله ی اصطلاحات لوله کشی شده، زیرا می دانیم که هر «اصطلاح» در هر مورد و در هر زمینه ای تأثیر محدود کننده و خط دهنده ای برای ذهن دارد. با این وجود بدیهی است که از به کار بردن اصطلاحات بی نیاز نیستیم ولی نباید در استفاده از آنها به افراط اصطلاحات منطق ارسطویی برسیم.

افراطی‌ترین جبهه‌گیری علیه منطق ارسطویی را اگوست کنت (۱۸۵۷ - ۱۷۹۸) داشت که مکتب «فلسفه اثباتی» - پوزیتیویسم» را بنیان نهاد. البته روح متلاطم قرون هیجده، نوزده و بیست، خود چنین گرایش افراطی‌ای را ایجاب می‌کرد و می‌کند.

اخیراً (حدود ۲۰ سال به این طرف) بتدریج یک جریان اعتدال‌گرایی میان اندیشمندان پیدا شده است. اما اثبات‌گرایی افراطی کار خودش را کرده و لطامت زیادی بر روح فردی و اجتماعی جوامع غربی و به تبع جوامع غیر غربی، وارد کرده که آثار آن خود اثبات‌گرایی افراطی را عاجز کرده است. این همه مفاسد غیر قابل کنترل از افراط‌گرایی فرویدیسم و توتیمیسم و لیبرالیسم افراطی و اومانیسیم علیه اومانیسیم و... گرفته تا جزئی‌ترین امور زیستی فردی، خانوادگی و اجتماعی، یک تجدید نظر در پوزیتیویسم را عملاً ایجاب کرد و می‌کند و امروز همگان بر آن اذعان دارند.

در میان این همه ضررها و تلاطمها و افسار گسیختگیها که پیش آمد یک سود و نفع مهمی نیز حضور دارد و آن آماده شدن زمینه‌های اسلام از قالب منطق ارسطو می‌باشد. اینک این زمینه امروز فراهم است. مشروط بر اینکه از آن سوی دیوار سقوط نکنیم.

توجه دارید که این مسئله خیلی بزرگ و بسیار مهم است؟

عده‌ای گمان می‌کردند که چون پیامبر اسلام و اهل‌بیت(ع) سخنان خود را بر اساس منطق ارسطو بیان نفرموده‌اند پس اسلام فلسفه ندارد و باید آن را بر فلسفه یونانی سوار کرد و آن را به صورت مونثازی از اسلام و فلسفه ارسطو به نام فلسفه اسلامی در آورد و دویست مسئله ارسطو را به هفتصد مسئله افزایش داد. و برآستی پیدا می‌شدند افراد افراطی که آن قدر مشعوف فلسفه ارسطو بودند که تاسف می‌خوردند که چرا قرآن بر اساس منطق ارسطویی به بحث و برهان نمی‌پردازد!

این وضعیت به حدی مستولی بود که کسی نمی‌توانست عبارت «فلسفه اهل‌بیت(ع)» را به زبان بیاورد. مگر اهل‌بیت هم فلسفه دارد؟!

مگر ممکن است فلسفه‌ای بدون منطق ارسطویی باشد؟!

اما اکنون برای این دسته هم روشن شده است که ائمه اطهار نیز فلسفه داشته‌اند و دارند و می‌توان آن را مستقل و در سیستم منسجم خودش بررسی کرد. تصور فوق (انحصار فلسفه در قالب منطق ارسطویی) باعث شد تا کسانی که فلسفه مونثازی اسلام و ارسطویی را صحیح نمی‌دانستند سر از خانقاه‌ها و عرفان تک بعدی در آورند و اسلام را از این راه تبیین کنند. یعنی تنها از طریق اشراق و الهام، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... اسلام را تبیین کنند. آنها نیز نه تنها به همان نسبت فلسفه ارسطویی، از راه درست دور افتادند بلکه با شدت بیشتری از «بینش اثباتی» و واقعیت‌گرایی دور ماندند. بهتر است در اینجا این سخن را خاتمه بدهیم و مثنوی فلسفه و عرفان را به هفتاد من نرسانیم.

منطق اهل‌بیت(ع)

نتیجه چند بخش اخیر این است که «منطق اهل‌بیت» یک «منطق اثباتی» است که صد البته با منطقهای اثباتی غرب تفاوت بنیانی و اصولی و ماهوی دارد. همان طور که در مسئله «عین و ذهن» مشاهده کردیم، اساساً به نظر من امروز روشن شده است که منطق هر فلسفه و بینش، تبیینی است که در موضوع «عین و ذهن» دارد و ارائه می‌نماید زیرا سه

مسئله اصلی در همین نقطه روشن می‌شود و این نقطه، نقطه مرکزی پرگار هر دایره فکری است به هر شعاعی که باشد و این سه مسئله عبارتند از:

- ۱- انسان چیست؟ (انسان شناسی): روح، عقل، غریزه، فطرت، مغز، حواس پنجگانه، درون یابی، برون یابی و ذهن.
- ۲- منشاء جامعه: چرا انسان جامعه را ساخته است؟ در حالی که جامعه ضد غرایز انسان است.
- ۳- تاثیر متقابل ذهن و جامعه «جامعه شناسی شناخت»: میزان آگاهی و اراده انسان در تصرف تاریخ و جامعه تا چه حد است؟

هنگامی که یک بینش یا یک فلسفه به سئوال‌های فوق پاسخ (به هر صورتی که می‌فهمد) داد، مجموعه اصول و فروع (و چگونگی پیوند میان اصل‌ها با همدیگر و فرع‌ها با همدیگر و نیز چگونگی پیوند اصل‌ها با فرع‌ها) سیستم منطق آن بینش یا اندیشه را تشکیل داده و نشان می‌دهد.

متافیزیک:

در منطق اهل‌بیت (ع) که از «عین و ذهن» بر می‌خیزد، به وسیله جهان شناسی و انسان شناسی، خدای جهان شناخته می‌شود که در آن بحث از روح، فطرت، غریزه، ذهن، فکر و عقل هر کدام بعینه یک مبحث خداشناسی است. برای روشن شدن «حالت اثباتی» این منطق در امور مربوط به متافیزیک سه مثال ذکر می‌شود:

الف: آیا خداوند قبل از آنکه جهان مخلوقات را به وجود آورد به چه کاری مشغول بود؟

منطق ارسطویی در پاسخ این سؤال می‌گوید: خداوند هرگز بی‌مخلوق نبوده زیرا اگر بگوییم خداوند زمانی مخلوق نداشته و پس از آن مخلوقات را آفرید، در این صورت باید یک «تغییری» را در وجود خداوند قبول کنیم و این نادرست است.

این پاسخ با صراحت آیات و احادیث سازگار نیست. هر چند که عده‌ای با تمسک به تأویلات در سازش دادن این دو سعی می‌کنند.

اینان می‌خواهند مثلاً یکی از «نمی‌دانم»ها را حل کنند ولی همین عملشان موجب می‌شود که «نمی‌دانم»های زیادی پدید آید.

پاسخ بر اساس منطق اهل‌بیت: اصل سؤال غلط است. زیرا چیزی به نام «قبل» و «بعد» از مقولات «زمان» هستند و خود زمان پدیده و مخلوق است. گویی می‌پرسید «خداوند قبل از آنکه قبل را بیافریند چه کار می‌کرد».

البته در اینجا چیزی هست ولی آن چیز نه بوسیله توان در کی انسان به شکل سؤال در می‌آید و نه در توان درک انسانی پاسخ آن وجود دارد. آنچه راجع به خداوند مطرح است و باید عقل و فکر انسان روی آن کار کند «توحید» و «ربوبیت» است و راجع به متافیزیک خیلی چیزها هست که نخواهیم فهمید، و اگر در صدد فهمیدن آنها باشیم باید مانند ارسطویان منطق این جهان را بر خدا نیز شامل کنیم.

شما از کجا می‌گویید اگر قبلاً مخلوقی نبوده باشد آن وقت لازم می‌آید «تغییری» در وجود خداوند حاصل شود؟ این قانون جهان فیزیک است که شما بر خدا نیز شاملش می‌کنید.

عقل یک پدیده این جهانی است (در آینده بیشتر واضح خواهد شد) و خودش یک پدیده است، نمی‌تواند یک وجود «ازلی» را تبیین و تحلیل نماید و الا خدا را مشمول قواعد این جهان خواهد کرد و لو هزاران سال در صفات سلویه و

ثبوتیه خدا بحث کند. زیرا ذات در مقام تبیین و شناخت غیر از صفات است و سؤال بالا وقتی حل می‌شود که ذات خداوند تحلیل و تبیین شود که اساساً خود لفظ تبیین و تحلیل، در اینجا غلط است.

ب: خداوند آن مخلوق اولیه (یا ماده اولیه یا اولین مخلوق هر چه می‌خواهید بنامید، هر کسی بر اساس فلسفه خودش.) را از عدم آفرید یا از وجود؟

عدم که عدم است پس، از یک وجود دیگر آن را آفریده است. آن وجود چیست؟ یا چه بوده؟ آیا خود وجود خدا بوده؟ یا چیز دیگری که قهرراً خودش مخلوق می‌شود؟ فلسفه کلاسیک یونان (اعم از افلاطون، ارسطو و غیره) برای فرار از بن بست‌ی که سؤال فوق پیش می‌آورد (خیلی جدی می‌گویم: فرار) چیزی به نام «صادر اول» به میان آورده و سخن از عقل اول و... زده است. گویا آنها می‌خواهند با تبدیل «آفرید» به لفظ «صادر کرد» مسئله را حل نمایند و این تبدیل جز اینکه خداوند آن مخلوق اولیه را از وجود خودش، آفریده نتیجه دیگری ندارد.

پاسخ اهل بیت (ع):

اهل بیت نه لفظ «آفرید» را در اینجا می‌پذیرند و نه لفظ «صادر کرد» را، و در پاسخ سؤال فوق می‌گویند اصل سؤال غلط است. زیرا خداوند مخلوق اولیه را نه آفریده (نه خلق کرده) و نه صادر کرده است، بل آن را «ایجاد» و «انشاء» کرده است.

حضرت فاطمه (س) در مقدمه خطبه سیاسی معروفش می‌فرماید «انشاء الاشياء لا من شيء كان قبله» و حضرت علی (ع) در نهج البلاغه خطبه اول همین جمله را تکرار می‌کند و اضافه می‌نماید «و ابتدئه ابتداء»: و ابتدا کرد آن (پدیده اولیه) را یک ابتدا کردنی. یعنی یک ابتدا کردن ناشناخته‌ای، غیر قابل شناخت برای انسان، زیرا انسان وقتی می‌تواند آن ابتدا کردن را بشناسد که خود، خدا شود.

خلق: ساختن چیزی از چیزی: پدید آوردن چیزی از چیزی.

در آغاز پیدایش مخلوقات، اساساً چیزی به نام «ساختن» اتفاق نیفتاده، هر چه بود «انشاء» بود و «ایجاد».

انشاء - یا ایجاد: پدید آوردن چیزی نه از سابقه‌ای موجود.

در آغاز آنچه اتفاق افتاد انشاء و ایجاد بود آن گاه جریان خلق و خلقت راه افتاده است (و ما در جای دیگر طی سلسله بحث‌هایی شرح داده‌ایم که هنوز هم برنامه انشاء در کنار برنامه خلقت ادامه دارد که اینجا مجالی برای ورود به آن بحث نیست).

اکنون شما تنها همین خشت «صادر اول» را از زیر بنای فلسفه کلاسیک یونان بیرون بکشید. خواهید دید همه سیستم متافیزیک و فلسفه اولی فرو می‌ریزد.

ج: اصل «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» که بزرگترین مسئله فلسفه کلاسیک یونان و در عین حال مشکلترین مسئله آن است در بخش فلسفه اولی غوغاها و جنجالها برپا کرده است. سؤال این است:

خدای واحد و غیر مرکب چگونه این همه مخلوقات کثیر را آفریده است. زیرا هر چه در آن آغاز از خداوند صادر شود قهرراً بسیط و واحد بوده است. و آن گاه هر چه که از همان صادر اول صادر شود باز واحد و بسیط خواهد بود و اگر این دو با هم ترکیب شوند باز بسیط و واحد خواهند شد.

البته این خمیر هم در صدور اول آب زیاد می‌برد و هم در صدور صادر دوم. زیرا «صدور» یعنی «دوئیت» و دوئیت ترکیب را لازم گرفته است و اصل صدور نادرست است. خواه با هزار اصطلاح دیگر توجیه شود و خواه اصلاً توجیه نشود.

به هر حال این بن‌بست نتیجه‌ی فرار از بن‌بست مذکور در ردیف «ب» است و روشن است که مطابق پاسخ اهل‌بیت (ع) در ردیف - ب - پاسخ همین مسئله هم روشن است. یعنی اساساً چنین سئوالی دیگر پیش نمی‌آید. زیرا خدای انشاء کننده می‌تواند چیزهای متعدد را انشاء کند و لذا می‌بینید که در جمله اول «انشاء الاشياء» آمده نه «انشاء الشیء» و در جمله دوم با ضمیر مفرد «ابتدئه ابتداء» تا تعیین کند که آن پدیده اولی محصول چند شیء انشاء شده است و در عین حال جهان همیشه بدین فراوانی کثرت نبوده، بل آن پدیده اولیه یک چیز مرکب از چند جزء بوده که با «قانون گسترش» و تکثر به طور مرتب تکثیر شده و توسعه یافته و هنوز هم به این تکثیر و توسعه ادامه می‌دهد. (در اینجا نیز بحثهای مشروح فیزیکی، فضایی - ماده، انرژی - معنای قانون لاوازیه و... را داریم که در همان جای دیگر که قبلاً گفته شده درباره آن بحث شده است).

به نظر طرح این سه مسئله توانسته و یا می‌تواند آن خصیصه «کانالیزه کننده» و «لوله کشی شده» منطق ارسطویی را نشان دهد و روشن نماید که همین خصیصه است که سر از این قبیل مطالب در می‌آورد و آن هم در اصول فلسفه و در زمینه بنیادین مکتب.

اکنون به سه نمونه فوق در شناسایی «منطق اثباتی» اهل‌بیت (ع) در متافیزیک بسنده می‌کنیم و به شرح این منطق در جهان فیزیک خصوصاً علوم انسانی و اجتماعی می‌پردازیم و چون محور بحث «عین و ذهن» است لذا از «انسان» شروع می‌کنیم.

در جایی که برای اولین بار از آنجا جریان بحث به مکتب اهل‌بیت وارد شد گفته شد ابتدا یک طرح فنی و ریاضی گونه بدون تبیین ارکان بحث، و بدون استدلال و تنها سیما و سیستم ساختاری نظر اهل‌بیت (ع) راجع به «عین و ذهن» ترسیم می‌گردد. اینک در مرحله تبیین ارکان سیستم مذکور و بیان و استدلال آن، باید «خود» که به غریزه و فطرت تقسیم گردید و نیز روح و عقل بررسی شوند و این بررسی یعنی همان انسان شناسی.

انسان شناسی در مکتب اهل‌بیت (ع):

انسان شناسی ابعاد متعددی دارد. بنابراین می‌توان بحث را از جاهای متعدد شروع کرد. اما من اولاً بخاطر اینکه قبلاً در موارد مختلف ذهن خواننده را به یک موضوع متوجه یا حساس کرده‌ام و ثانیاً موضوع را در مبحث پیشین دور‌کیم برجسته‌تر کرده و از آن با عبارت «کشف بزرگ دور‌کیم» یاد کردم و ثالثاً تناسب عنوان جزوه (در آمدی بر جامعه شناسی شناخت)، اقتضا می‌کند که انسان شناسی را از بعد جامعه شروع کنم که همان موضوع مذکور است. در آنجا گفته شد که دور‌کیم روی یک مطلب کاملاً حساس انگشت می‌گذارد که دیگران یا با مسامحه از آن می‌گذرند و یا بعضی از آنها به هنر «لغزیدن» پناه می‌برند. و یا بعضی دیگر اساساً بدان متوجه نمی‌شوند.

دور‌کیم می‌گوید: جامعه و فرد در تقابل هم قرار دارند. جامعه ضد امیال فردی و حتی ضد بنیادی‌ترین غرایز است. پس چگونه این افراد آمده‌اند و غولی به نام جامعه را ساخته‌اند و بر خود مسلط کرده‌اند؟ بنابراین چاره‌ای نیست مگر اینکه بر «تقدم جامعه بر فرد» معتقد باشیم و در نتیجه به اصل «فرد از جامعه زائیده می‌شود» باور کنیم.

در همان جا گفته شد مکتبهای دیگر هیچ کدام در قبال این برهان محکم و استدلال متین دورکیم پاسخی ندارند و راه حلی که مارکسیسم بر اساس «عامل بودن اقتصاد» عنوان می‌کرد مورد قبول همگان نیفتاد و اگر عامل «اقتصاد» در سایر بسترهای بحث برای بعضیها که پیروان مارکسیسم نامیده می‌شوند پذیرفته شود در مورد «منشاء جامعه» و «عامل پیدایش جامعه» مریدان کمتری دارد، خصوصاً در این بیست سال اخیر که مارکسیسم جذبه تحقیقی خودش را از دست داده است و زیر بنایش (اقتصاد) روز به روز زیر سؤال رفته است. بویژه «منشاء جامعه» در مارکسیسم به «جامعه عالی کمونیسم» که مارکسیسم پیش بینی می‌کرد پیوند خورده است و دارای یک سرنوشت هستند، اکنون که جامعه پیش بینی شده (کمونیسم عالی) هم عملاً محقق نگشت و هم هیچ محققى بدان معتقد نیست حتی خود مارکسیستها، در نتیجه «منشاء جامعه» نیز نمی‌تواند مطابق تبیین مارکسیسم باشد.

و به عبارت دیگر: مبدأ حرکت فکری و تحلیلی و تبیینی مارکسیسم «منشاء جامعه» است و مقصد این حرکت نیز «جامعه عالی کمونیست» است و جامعه عالی در بستر استدلال نتیجه‌ای است که از مقدماتی گرفته می‌شود. این مقدمات عبارت است از تحلیل و تبیین «منشاء جامعه». وقتی که نتیجه یک استدلال باطل و سترون می‌شود ثابت می‌شود که مقدمات آن نادرست و باطل بوده است. پاره‌ای از این نادرستیا را در بخشی که از مارکسیسم بحث کردیم به عنوان «گذرها» و «لغزیدنها» ملاحظه فرمودید.

من تصریح می‌کنم که معتقدم برهان دورکیم یک برهان روشن و ناپیچیده و خیلی هم، استوار و محکم است و منطق و سیستم فکری هیچ کدام از مکتبها پاسخی برای آن ندارند. نه روح منطق‌شان و نه روح بینش و نه روح اصول و فروع‌شان راهی را در پاسخ به دورکیم نشان نمی‌دهد و خودشان نیز مستقیماً وارد این مسئله نشده‌اند. البته جملاتی در بعضی از مکتبهای قدیم به چشم می‌خورد که بدون تبیین و تنها به صورت یک ادعا و پیش داوری آمده است که بعداً درباره آنها بحث خواهد شد.

اما پاسخ مکتب اهل بیت(ع)، به مسئله مذکور:

انسان تنها یک موجود «غریزی، فطری» است. پس همانطور که قبلاً گفته شد «خود» دارای دو کانون است:

۱- غریزه: منشاء و خاستگاه گرایشهای فردی مانند غذا، شهوت و...

۲- فطرت: منشاء و خاستگاه گرایشهای دگر دوستانه مانند خانواده، جامعه و...

- غریزه فردیت طلب و ضد جامعه است و «متنازع در بقاء» است و «خود غریزی» همان «خود حیوانی» است.

- فطرت دگر دوست و خانواده طلب و جامعه خواه است و «خود فطری» تنها در نهاد انسان است و در حیوان وجود ندارد.

- منشاء فرد گرایی انسان، غریزه و منشاء جامعه گرایی وی فطرت است.

اثبات فطرت:

مکتبهای دیگر غریزه و فطرت را دو لفظ مترادف می‌دانند که شرحش در آینده خواهد آمد ولی مکتب اهل بیت(ع)

فطرت را غیر از غریزه و در عرض غریزه می‌داند و دلیل اثباتی این موضوع از هر دلیل دیگر روشنتر و واضحتر است.

این دلیل عبارت است از خود «جامعه» و «خانواده». آیا این دو پدیده بس بزرگ و مهم و اساسی و عینی و واقعی

کافی نیستند؟

از طرف دیگر: بدهت مسئله در درون و نهاد و درک و بل کل وجود هر کسی عملاً روشن است. هر کسی می‌تواند هم در غریزه و فردیت گرای خویشتن بررسی کند و هم می‌تواند در فطرت و خانواده خواهی و دگر خواهی و جامعه گرای خود بررسی نماید. و هر کسی می‌تواند رابطه دیالکتیکی و متضاد این دو نیرو را در وجود خودش مشاهده کند. در این صورت هر روز و هر ساعت و هر دقیقه و حتی هر ثانیه آن را مشاهده می‌کند.

بدیهی است یا باید اصل مطروحه «تقدم جامعه بر فرد» دورکیم را پذیرفت که هیچ کسی نپذیرفته است و یا باید خواستگاه خانواده و جامعه را در درون و نهاد انسانی مشخص کرد.

ثبوت فطرت با همان «روش علمی»، «تجربه گرای» و بدون تمسک به «مفاهیم موجود قبل از تجربه» و یا «ذات اندیشی» یک امر روشنی است. درست به همان روشنی غریزه. حتی افراطی‌ترین فرد در تجربه‌گرایی (یعنی ویلفرد دوپارتو)، همان طور که با «روش علمی، تجربی آزمونی» خود غریزه را قبول دارد فطرت را نیز باید بپذیرد زیرا نسبت و رابطه غریزه با «روش علمی، تجربی آزمونی» وی همان نسبت و رابطه فطرت با آن روش است. بدیهی است ما در مقابل کسی که وجود غریزه را نیز انکار می‌کند نه دلیلی داریم و نه بحثی. همچنین آنچه ما در تقسیم عین به عین درون و عین برون به نام «درون یابی» یا «خود درکی» نامیدیم غیر از «تجربه درونی» یا «تجربه مسیحایی» و یا آن «خودنگری» عرفانی ماوراء الطبیعی است. زیرا اینها یک سری مفاهیمی هستند که به «خود آگاه» مربوطند ولی سخن ما در نقطه‌ای است که هنوز «ذهن»ی وجود ندارد و تازه دارد منعقد می‌شود. ذهن اقتضاها و خواهشهای غریزه را در می‌یابد - یک ذهن معمولی و تازه انعقاد یافته نه ذهن فلان عارف یا فلان خودنگر مسیحایی - همان طور هم اقتضاها و خواهشهای فطرت را در می‌یابد. این سخن با اصطلاحات «ذات اندیش»، «مفاهیم موجود قبل از تجربه»، «درون نگری مسیحایی»، «خودنگری عرفانی» و... هیچ ربط و رابطه‌ای ندارد. در جایی که شکل و صورت ریاضی گونه، رابطه عین و ذهن ترسیم گردید تصریح شد که از دیدگاه این مکتب ذهن چیزی قبل از تجربه ندارد. اگر غریزه یک امر مشاهده‌ای و حسی و تجربی است فطرت نیز یک امر مشاهده‌ای، حسی و تجربی است و هیچ تفاوتی نه از نظر سنخ وجود و نه از نظر ثبوت و نه از نظر اثبات با هم ندارند. تنها تفاوت‌شان در خواهشها و اقتضاهاست. کانون غریزه و کانون فطرت در اصل قضیه با هم هیچ تفاوتی نمی‌کنند. تنها تفاوت‌شان در اصل «دو تا بودن» و هر کدام اقتضاها خاص خود را داشتن، است. مسئله فطرت مصداق «از شدت ظهور خفاء پیدا کرده» شده است.

البته در این خفاء پیدا کردن، تا قرن شانزده در شرق فلسفه یونانی و در غرب عوامانه بودن مسیحیت دخیل بوده است و از قرن شانزده به بعد نیز آشفته بازار اثباتی گرای و عجله محققین برای دست و پا کردن یک بینش قابل قبول همه، برای جایگزینی به جای مسیحیت و کلیسا که پیشنهاد مذهب سفارشی از ناحیه اگوست کنت و اجماع جمعی (اصناف) امیل دورکیم و طرحهای ارائه شده از ناحیه دیگران نشانه‌های آن هستند، مجالی برای توجه به «کانون فطرت» نداد. و الا برای کسی که غریزه را می‌پذیرد چه چیزی مانع می‌شود که چیزی همانند آن به نام فطرت را بپذیرد؟ خواه این شخص یک الهی باشد خواه یک ماتریالیست غیر الهی، یا به مذهبی پای بند باشد یا نباشد و به هر نحو و به هر تبیینی که غریزه را می‌پذیرد فطرت را نیز بپذیرد. حال به عنوان یک پدیده مثلاً فرو آمده از متافیزیک یا به عنوان یک پدیده صد در صد مادی.

آیا این عوامانه نیست که همه علوم انسانی، «جامعه» را «تحمیل» بر «غرایز فردی» افراد بدانند ولی خاستگاه این تحمیل و عامل این تحمیل، تبیین نشود و با همه ژست و ابهت عالمانه از روی این اصل با مسامحه بگذرند و از چیزی به این بدیهی غفلت شود، تنها به این بهانه که از قدیم غریزه و فطرت را به یک چیز معنی کرده‌اند؟ اگر بناست در فرهنگ عوام بمانیم این همه جار و جنجال چیست؟

مخصوصاً طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک که در درون هر چیز، در درون هر «ماده» و در درون هر «مادی» تضاد دیالکتیک را راه می‌اندازند باید پیش از دیگران در درون «خود» و درون «من»، تضاد و دیالکتیک را به صورت جنگ غریزه و فطرت بپذیرند که نتیجه و سنتز این دیالکتیک (به قول خودشان) یک زیست اجتماعی متعادل میان فرد و جامعه باشد. آیا در سراسر درون این جهان بزرگ همه جا دیالکتیک حاکم است جز در درون «خود» و «من» انسان؟ آری مشکل هر مکتب و هر بینش به «انسان شناسی» بر می‌گردد. انسان چیست؟ و ارکان تشکیل دهنده نهاد و درون انسان چیستند؟ و این ارکان چگونه «شخصیت فردی» را می‌سازند؟

در اینجا خلاصه قسمت‌هایی از بحث مفصل و مشروح انسان شناسی از دیدگاه اهل بیت (ع) که از جزوه درسی دانشکده استخراج شده به دنباله مطالب افزوده می‌شود.

بدیهی است که جزوه تدریسی به طور مستقل تدریس و بحث شده و آهنگی تقریباً متفاوت با آهنگ این بحث دارد. احياناً چیزهایی تکرار خواهد شد و تفاوت‌های جزئی دیگر، که خواننده محترم منظور نظر خواهد کرد.

برای شروع بحث توجه به اصل مهم زیر ضرورت دارد:

روش علمی و روش غیر علمی

ببینیم آنچه تحت عنوان «انسان شناسی از نظر اهل بیت (ع)» مطرح شده و درباره جملاتی از آن قبلاً به اختصار بحث شد و بحث مشروح درباره آن به جزوه الحاقی واگذار گردید. بر اساس کدام روش مبتنی است؟ آیا بر شالوده‌ای از مقوله‌های متافیزیکی استوار است؟ یا همان طور که قبلاً گفته شد منطق اهل بیت (ع) در علوم انسانی یک «منطق اثباتی» است؟

ابتدا بهتر است انواع روش‌های گوناگون به طور کاملاً مختصر بررسی شود. روشها در اصطلاح عبارتند از:

۱- روش علمی:

این روش مبتنی بر «واقعیت‌گرایی» است و سعی دارد امور غیر تجربی را در کارش مداخله ندهد. معنای کامل این روش بوسیله شرح معنای روش غیر علمی روشنتر می‌شود.

۲- روش غیر علمی:

مراد از «روش غیر علمی» روش‌های زیر است:

الف: روش فلسفی: پس روش علمی روش فلسفی نیست و مقصود از این جمله محکوم کردن فلسفه و دور انداختن آن نیست بل تعیین حوزه عمل هر کدام از آنهاست. یک محقق فلسفی راه خاص و هدف خاصی دارد و یک محقق فلسفی راه خاص و هدف خاصی دارد و یک محقق علمی راه و هدف خاص دیگر. و الاً افراطی‌ترین طرفداران روش علمی مانند پارتو و ماکس وبر خود فیلسوف هستند. همان طور که قبلاً گفته شد هیچ جامعه شناسی نیست که فیلسوف نباشد.

ب: روش ارزش گرایی: که در اروپا به «روش مذهبی» و «روش سنتی» و «روش ایده‌آلیستی» - در یک معنی - نیز تقسیم شده است که همه این اقسام در جمله «روش مبتنی بر پیش فرضها» جمع می‌شوند.

باید توجه داشت که بر خلاف تصور خلیها، مطرح کردن چیزی به نام «روش علمی» بدین معنی نیست که هر کس از این روش استفاده کند حتماً باید بر هر حقیقت غیر تجربی قلم قرمز بکشد و قبل از هر چیز هر دین و مذهبی را کنار بگذارد سپس بحث یا تحقیق را شروع کند. هر چند افرادی هستند که براستی همین کار را کرده‌اند، یا پیشنهاد می‌کنند. ولی اصل مسئله هیچ ربطی به این موضوع ندارد. باید اعتراف کرد علاوه بر این که این مسئله سخت مورد سوء استفاده کمونیستها واقع شده است قشر لایبالیگر هر جامعه که نه خبر از علم دارند و نه از روش علمی یا فلسفی نیز از آن سوء استفاده و بهره‌برداری نموده‌اند.

مراد این است که علوم انسانی اجتماعی نیز مانند فیزیک، شیمی، زیست شناسی و... مطابق ادله اثباتی بررسی شوند. البته بدیهی است کاربرد و توان حالت اثباتی در هر کدام از این علوم متفاوت خواهد بود و هست. اساساً پیدایش اصطلاح «روش علمی» در قبال فلسفه یونانی و مسیحیت (مسیحیت فاقد تبیین) عنوان شده است. قرن‌ها جامعه اروپا میان دو کفه این پرس، فشرده می‌شد و هر شناخت یا باید بر «مفهوم»‌های یونانی مبتنی می‌گشت یا به «تعبدیات» مسیحیت.

راجع به فلسفه یونان در صفحات پیش بحث گردید. اما راجع به «روش مذهبی» که مراد از آن همان تعبدیات مسیحیت است باید به اصل زنده و پر ارج اسلام در ذیل توجه فرمایید:

اسلام تنها در شکل عبادت «تعبد» را مقرر داشته است که این تعبد از نتایج متفرعه بر مکتب است و مجموعه ابعاد مکتب را به طور تبیینی و تحقیقی و استدلالی و استوار بر «چون و چرا»ی خیلی جدی عنوان می‌کند و عجیتر اینکه تقلید در اصول مکتب را جایز نمی‌داند. یعنی نمی‌توان تنها به وجود چند متخصص در جامعه اکتفا کرد (واجب کفائی نیست واجب عینی است) هر فردی دست کم به مقدار لازم باید به «چراها» پاسخ دهد.

در بخش فروع دین که شامل عبادت و حقوق (فقه) است نیز تعبد به دو صورت متمایز مطرح است:

۱- شکل عبادت یعنی نحوه «رابطه انسان با خدا» شکل تعبدی دارد.

۲- حقوق و اصول و منبع آن به طور تعبدی مشخص می‌شود. استنباطات و استنتاجات و تحقیقات در حقوق بر اساس آن اصول نیز تعبدی نیست بل «اجتهادی» است.

بدیهی است که حقوق هر مکتب تعبدی می‌باشد و این مخصوص به اسلام نیست. در ضمن می‌دانیم که علوم انسانی از قبیل انسان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی و... از فروع دین نیستند و خارج از موضوع فقه می‌باشند و در حوزه «آیات الافاق و آیات الانفس» قرار می‌گیرند نه در حوزه «آیات الاحکام». و جالبتر اینکه معاد اسلامی که بخش مهمی از اصول دین است نیز دقیقاً تحقیقی و استدلالی و علمی مطرح شده است. با وجود این باید اعتراف کرد فشار کفه‌های همان پرسی که قبلاً به آن اشاره شد، ما مسلمانان را نیز از سعی و کوشش لازم در زمینه‌های اصول دین و علوم انسانی و اجتماعی باز داشته است.

با این همه می‌توان گفت در مکتب اهل‌بیت(ع) نه تنها معاد اسلام به شکل تعبدی و متافیزیکی مطرح نشده بل بهشت که بخش مهم و تکامل یافته جهان فیزیک است با همه ابعاد معاد در این مکتب به صورتی کاملاً علمی طرح و بررسی شده است.

حوزه بحث‌های متافیزیکی نیز خود بخش جداگانه‌ای است و هر کسی که بخواهد وارد آن مباحث شود قهراً باید نسبت به بینش صرفاً علمی به معنای بالا، بینش عامتری داشته باشد. اسلام در این حوزه نیز آغاز بحث را از «افاق و انفس» یعنی جهان طبیعت شروع می‌کند. به طوری که روش اسلام در این مورد در مقایسه با روش فلسفه یونانی و نسبت به آن یک روش کاملاً علمی است.

بد نیست یاد آور شوم که در اینجا من قصد ندارم در قبال جریان فکری غربی موضع گیری کنم، بلکه ایمان دارم که بینش من بینش و اعتقاد هر مسلمان است. البته برداشت ماتریالیستها از «روش علمی» همچنین برداشت قشر لائالی‌گر در هر جامعه از این اصطلاح چیز دیگری است.

جزوه الحاقی می‌تواند شاهد و یا نمونه‌ای باشد برای اثبات این موضوع، چون می‌تواند عملاً روشن کند که روش اهل‌بیت(ع) در علوم انسانی یک روش کاملاً علمی است.

راجع به توحید و معاد نیز جزوه‌هایی هست که در این مقال نمی‌گنجد و با آن سنخیت ندارد.

و اما راجع به «روش ارزش گرایی» به معنای خاص آن: در این مسئله محور سخن «هنجارها و ناهنجارها» است. ابتدا باید در حوزه علم «انسان شناسی» روشن شود که آیا هنجار و ناهنجار یک مقوله صرفاً «اعتباری» محض و قرار دادی هستند یا مقوله‌ای مبتنی بر حقیقتها و واقعیتها هستند؟ در صورت دوم، باید آن دسته از آداب و رسوم جوامع که گاهی هنجار یا ناهنجار نامیده می‌شوند و برآستی غیر از «اعتبار» و «قرار داد» ریشه و پایگاهی در نهاد و درون انسان ندارند، مشخص شوند. در این صورت سیمای حقیقی و واقعی بودن هنجار و ناهنجار روشن می‌شود و ارزش علمی آنها ثابت می‌گردد. لذا آن چیزی که به نام «ارزشها» رد می‌شود، ارزشهای «سنتی عوامانه» است نه ارزشی که با استدلال علمی ثابت شده باشد.

بدیهی است اگر هر کس دیگر به جای محققین علوم انسانی و اجتماعی غربی می‌بود و در تار و پود خرافات مسیحیت تحریف شده گرفتار می‌آمد نیز راهی غیر از این نداشت. متأسفانه باید گفت که از ترهات اسرائیلیات نیز چیزهایی در فرهنگ و سنن اجتماعی و بینشهای عامیانه ما نفوذ کرده است.

تجربه‌گرایی:

ممکن است هر کس از اصطلاح «تجربه گرایی» برداشت خاصی داشته باشد. شاید هم این اصطلاح در هر زمینه به خصوص، مفهوم خاصی داشته باشد. اما در علوم انسانی مخصوصاً در جامعه شناسی به طور عام و جامعه شناسی شناخت به طور خاص، اصطلاح بینش تجربه گرایی در مقابل «بینش متکی به تصورات ما قبل تجربی» قرار دارد که بشرح زیر است:

۱- بینش تجربه گرایی: بینشی است که «ذهن» را کلاً پدیده‌ای پس از تولد می‌داند که در طی بودن و زیستن پدید می‌آید. بر خلاف فلسفه افلاطونی و نئوافلاطونی بینش تجربه گرایی می‌گوید «کلیات» و «مفاهیم» بوسیله حس و تجربه در ذهن حضور می‌یابند.

۲- بینش مبتنی بر تصورات ماقبل تجربی: بینشی است که اعتقاد دارد ذهن همراه انسان به همراه معلوماتی متولد می‌شود (مثل افلاطون و نظریه نئوافلاطونیون و دکارت و کانت) همان طور که هنگام بحث از مسئله «عین و ذهن» از دیدگاه مکتب اهل‌بیت(ع) و ترسیم ریاضی گونه آن بیان گردید، بینش مکتب اهل‌بیت(ع) در موضوع فوق یک «بینش تجربه‌گرا» است.

قبلا توضیح داده شد که در این مسئله، فلسفه ارسطویی نیز تجربه‌گرا است (و بعضیها اشتباهات فلسفه افلاطونی و ارسطویی را در این موضوع همگون می‌دانند) با این تفاوت که فلسفه ارسطویی مانند فلسفه اهل‌بیت(ع) به دو نوع تجربه معتقد است یعنی تجربه را در دو محور مشاهده می‌کند:

۱- درون یابی: تجربه عین درون

۲- برون یابی: تجربه عین برون

که هر دو تجربه‌اند لیکن اولی «درک خود» یا «خود درکی» یا «خود یابی خود» است و دومی بوسیله حواس پنجگانه انجام می‌یابد و قبل از این دو تجربه چیزی به نام «ذهن» وجود ندارد.

بنابراین آن چندشی که بعضی از ما از اصطلاح «روش علمی» و «تجربه‌گرایی» (البته به معنای صحیح کلمه) داریم بی‌مورد است. در واقع این مسیحیت است که به دلیل فقدان هر نوع «تبیین» و تنها با تحمیل تعبدیات عهد عتیق (تورات) که مدعی است همه چیز باید بدون تبیین پذیرفته شود و تقلید را هم در اصول و هم در فروع واجب می‌داند، باید دچار این چندش شود.

بنابراین مکتب ما اگر به طور مشروح و در بستر و محور هر کدام از علوم انسانی، ارائه گردد، همه تناقضات و تضاد گوییها و مسامحه‌ها و لغزیدنها و در نتیجه اشتباهات و استنتاجات نادرست علوم انسانی غربی را نشان خواهد داد. به امید چنین همتی...

پارتو، و فطرت:

مکرر وعده داده شد که بزودی به بحث «انسان‌شناسی» از دیدگاه اهل‌بیت(ع) خواهیم رسید، لیکن باز به نظر می‌رسد نمونه دیگری از «خلاء بزرگ» در علوم انسان غربی بخاطر غفلت از «فطرت» وجود دارد که باید ارائه شود. همان طور که قبلا تحت عنوان «کشف بزرگ دورکیم» بحث گردید، بر خلاف دست‌اندر کاران علوم انسانی غربی که چندان دلخوشی از پارتو ندارند و گفته شده که او را و آثارش را به نوعی به انزوا رانده‌اند، من می‌خواهم از وی تحسین کنم.

اصول بینش پارتو بشرح زیر است:

۱- ما که جامعه‌شناسیم نه پیامبر و نه فیلسوف (هر چند که هر جامعه‌شناس فیلسوف است و همین اصل عرضه شده از ناحیه او نیز یک فلسفه است) پس باید صرفاً به تجربه، آن هم «روش منطقی، آزمونی» متکی باشیم، (البته روش منطقی آزمونی وی خیلی افراطی است).

۲- ارزش علم: علم ما فقط حقایق را کشف می‌کند و نمی‌تواند نسبت به «باید کردها» نسخه بدهد. جامعه‌شناسی فقط شناخت جامعه و پدیده‌های اجتماعی و جریانهای اجتماعی است و بس. برای اینکه:

۳- انسان موجود نابخرد است و اکثر قریب به اتفاق رفتارهایش غیر منطقی است.

۴- انسان همیشه سعی می‌کند برای رفتارهای نابخردانه و غیر منطقی خود سرپوش یا روکش یا توجیه منطقی درست کند.

۵- تحقیر علم: علم کوچکتر از آن است که بتواند چنین موجودی - انسان - را به موجودی منطقی تبدیل کند.

۶- مفهوم جامعه قابل تجربه و آزمون دقیق نیست و نباید در مورد آن از علمی بودن دم زد.

او بدین وسیله مارکس، اگوست کنت، دورکیم و خیل زیادی از دست اندکاران علوم انسانی را که در صدد ارائه پیشنهاد نسخه اصلاحی هستند، براستی گمراه و شاید بلند پروازان احساساتی، قلمداد می‌کند. او کاری با آن ایرادهایی که ما به مکتبهای مذکور به عنوان مسامحه، تناقض و لغزیدن، گرفتیم ندارد. او فقط بر محور علم می‌چرخد و توان تجربه و علم را در قبال مشکل «رفتار» می‌سنجد. آن گاه نتیجه می‌گیرد که این علم توان هدایت رفتار بشر را ندارد، و چون علم یک ساختاری از منطق دارد (و اساساً علم یعنی منطق) پس چنین چیزی با رفتارهای بشری که اکثریت آنها غیر منطقی هستند تباین اساسی دارد. اگر علم چنین کاری را بتواند انجام دهد در حقیقت موضوع خودش را از دست داده است. زیرا در آن صورت دیگر نه انسان آن انسان مورد نظر است و نه آن جامعه، جامعه‌ای که موضوع جامعه شناسی ماست. دیگران در مقابل بینش پارتو این گفتار دورکیم که می‌گوید «اگر معتقد بودم جامعه شناسی به درد اصلاح نمی‌خورد، زحمت یک روز آن را نیز بر خود هموار نمی‌کردم» را به عنوان شعار بر زبان می‌آورند. بدون اینکه اصلی از اصول یا همه بینش او را بوسیله استدلال رد کنند. ریمون آرون در «مراحل اساسی اندیشه جامعه شناسی» - ص ۴۴۹ - می‌گوید: این جنبه از اندیشه پارتو - که البته دوست دارد آثار همکاران خویش را به مسخره بگیرد - نامقبولیت عظیم این مؤلف را نه تنها در زمان حیات او بل حتی پس از مرگش در نزد اغلب جامعه شناسان توجیه می‌کند. من از بین اساتید خود و یا در بین همکارانم تعدادی از جامعه شناسان را می‌شناسم که قادر نیستند نام پارتو را بدون ابراز خشمی که زمان هنوز هم از حدت آن نکاسته است، تحمل کنند.

و در ص ۴۵۳. با استنتاج از بینش پارتو چنین می‌گوید:

نویسندگان را به اصطلاح پارتو می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آنان که با تمایلی آگاهانه به مقبول بودن دست به قلم می‌برند و آنان که با تمایلی آگاهانه به نامقبول ماندن به کار نویسندگی می‌پردازند... - پارتو خود این شق را، یک بار برای همیشه و شاید هم به نحوی منطقی، برگزیده بود که اشتهار «مولف ملعون» را داشته باشد. البته به طور کامل هم به این هدف نرسیده است.

به نظر من حق با پارتو است. زیرا اگر انسان فقط یک موجود «صرفاً غریزی» است پس باید گفت غریزه اصلاح پذیر نیست. اصلاح غریزه بمعنی از بین بردن آن است. یعنی اولاً چنین اصلاحی امکان ندارد. ثانیاً اگر فرضاً ممکن هم باشد با حذف و از بین بردن آن مساوی خواهد شد. وقتی که انسان به موجود دیگر تبدیل شود جامعه‌اش هم به چیز دیگر تبدیل خواهد شد. آن وقت است که علم جامعه شناسی موضوع خودش را از بین برده است.

این مسئله را نه سخنان طنز گونه ریمون حل می‌کند و نه خشم و غضب اساتید و همکاران جامعه شناس او. بحث علمی استدلال می‌خواهد نه طنز و خشم. اصل ششم از اصول وی که در بالا ذکر شد نیز ناشی از این است که علمای علوم انسانی غربی، انسان را موجودی «صرفاً غریزی» می‌دانند. همان طور که خود دورکیم می‌گوید «جامعه با بنیادی‌ترین غرایز بشری تضاد دارد» و ناچار می‌شود این مشکل را با «تقدم جامعه بر فرد» حل کند. پارتو نیز در مقام

حل این مشکل بر می‌آید. لیکن او نه به سبک دورکیم بل با از بین بردن اهمیت جامعه و یا به عبارت دیگر: با نپذیرفتن «شخصیت جامعه». به همین دلیل است که او تاریخ گرایی را نیز به باد انتقاد می‌گیرد.

به نظر من سخنان او نا استوارتر از اصل «تقدم جامعه بر فرد» دورکیم نیست. همچنین به نظر من بازگشایی گره همه این اضطرابها و گرایشهای متعدد و مختلف و بیگانه و متضاد با همدیگر تنها به یک کلید بستگی دارد و آن هم توجه و پذیرش واقعیتی به نام «فطرت» است.

اگر پارتو به فطرت توجه می‌کرد و انسان را موجودی «فطری غریزی» تفسیر می‌کرد، حدود هفتاد درصد کارهای انسان را منطقی می‌یافت و انسان را نابخرد یا احمق نمی‌دانست. اما وقتی فطرت را به گوشه غفلت می‌رانند بیشتر کارهای انسان احمقانه می‌نماید. و این به عهده کسانی است که انسان را صرفاً غریزی می‌دانند. آنها باید به طرز استدلالی ثابت کنند که اکثر رفتارهای بشری منطقی است، نه با طنز و خشم. در حالی که برداشت خودشان از انسان نیز همان اصول پارتو را دقیقاً ایجاب می‌کند. درست است که دگم گرایی و جزم اندیشی را باید کنار گذاشت، اما مسامحه هم حدی دارد.

اگر بناست مسئله‌ای به این بزرگی و با این اهمیت را با مسامحه برگزار کنیم دیگر معنایی برای علم نمی‌ماند. همان طور که پارتو با چرخشی دیگر به همین نتیجه می‌رسد و ناچار علم را فقط بخاطر علم می‌خواهد نه برای سود و نفع بشریت: اگر به طور پیامبرانه و به طور «پیش فرض» هدفی را تعیین نکنی علم در این صورت غیر از حالت «علم برای علم» را ندارد.

او معتقد است علم فقط در جایی به درد می‌خورد که «هدف» را مشخص کنی و علم را در رسیدن به آن هدف به خدمت بگیری. نمی‌توانی هدف را از علم استنتاج کنی و نمی‌توانی یک برنامه اصلاحی از علم بیرون بکشی. علم برای چنین نتیجه‌گیری و چنین زایشی سترون است. دلیل عینی این واقعیت، شکست مفتضحانه‌ای است که علم در حل «مشکل رفتار» با آن مواجه شده است. علوم انسانی غربی و پیشنهادات متعدد آن از قبیل جامعه بی‌طبقه مارکس، مذهب سفارشی اگوست کنت، اجماع جمعی اصنافی دورکیم، روانکاوی و روانشناسی فروید و اصل آزادی جنسی و... نه تنها اصلاحاتی انجام نداده‌اند که وضع را بدتر از پیش کرده و زیست انسانی را نیز به مخاطره انداخته‌اند.

امروز فایده علوم انسانی غربی عملاً همان است که پارتو می‌گوید. علوم انسانی عملاً در خدمت هدفهایی است که دولتها از پیش تعیین کرده‌اند. آنها که ادعا می‌کنند علم را در جهت اصلاح پیش می‌برند و به همین دلیل زحمت تحقیق را بر خود هموار کرده‌اند در واقع باید بگویند می‌خواهند چه چیز را با چیز دیگر اصلاح کنند؟ و می‌خواهند تعادل اجتماعی را با ایجاد یا تقویت کدام عامل تحقق بخشند؟

البته برای آنان و برای هر انسان این موضوع ثابت و مسلم شده است که راه حلی وجود دارد یا حتماً باید برای این مشکل راه حلی در طبیعت جهان و طبیعت انسان وجود داشته باشد. این احمقانه است که بگوییم هیچ راه حلی وجود ندارد. همه به وجود یک راه حل اعتقاد راسخ دارند. لیکن با جد و یقین می‌گوییم که هنوز کسی موفق نشده است این راه حل را تبیین کند. مکتب اهل بیت (ع) با تعریف «موجود غریزی، فطری» از انسان، راه اصلاح و ایجاد تعادل را می‌گشاید. این تعادل با تعادل میان غریزه و فطرت حاصل می‌شود.

شخصیت متعادل انسانی در گرایشهای غریزی که همه فردیت طلب و خود محور و خودخواه هستند، همچنین گرایشهای فطری که همه دگر دوست، انس طلب، خانواده خواه و جامعه گرا هستند، موجب می‌شود رفتار بشری متعادل گردد. در گذشته تنها یک بار اندیشه بشری دو جریان کاملاً متناقض را به بار آورده بود: سفسطه و فلسفه. اما برای بار دوم که در اندیشه بشری دو جریان متناقض دیگر مانند بینش مارکس، کنت و دورکیم از یک طرف و بینش پارتو از طرف دیگر به وجود می‌آید عجیبت از مورد اول به نظر می‌رسد. زیرا علم، به ادعای هر دو طرف بر اساس تجربه و به اصطلاح مسلح به «روش علمی» است. پس هر کس حق دارد همان طور که نهضت علم گرایی، فلسفه را کنار زد، این علوم را محکوم کند و کنار بگذارد. آیا این گونه تناقضات اساسی و همه جانبه برآستی به معنای دیگر همان سفسطه نیست؟

اگر این قبیل مسائل و موضوعات تأسف آور و خلاءهای ناشی از عدم توجه به «فطرت» بر شمرده شود و برای بررسی و توضیح هر کدام تنها دو صفحه نوشته شود دهها کتاب در این زمینه فراهم خواهد آمد. زیرا از هر جانب به هرم علوم انسانی غربی نگاه کنید چندین موضوع اساسی و چندین خلاء و شکاف عمیق در آن خود نمایی می‌کند. بنابراین تا علم «انسان شناسی» به صورت علمی خاص و با روش علمی به طور وسیع بررسی نشود و فطرت شناخته نشود مسئله عین و ذهن حل نمی‌شود، بدون حل مسئله عین و ذهن کار علوم انسانی به جایی نخواهد رسید. تنها فایده این علوم (که فایده کمی هم نیست) همان «علم بودنشان» است و چون هر بهره و فایده‌ای قهراً و جبراً در مسیری به کار گرفته می‌شود که خواست دولتهاست در نتیجه علوم در خدمت دولتها خواهند بود. یعنی همان سخنی که پارتو گفته است. خواه او را به قول ریمون آرون «نویسنده ملعون» بنامیم و خواه به قول من به «نویسنده مبهوت» موسومش کنیم، همچنین دورکیم را «جامعه شناس مبهوت». ریمون آرون متأسف است که چرا پارتو به طور متعصبانه احترام نظریات همکاران جامعه شناسش را مراعات نکرده است. من نیز از فرصت استفاده می‌کنم و نظرم را در مورد ریمون می‌گویم: کتاب «مراحل اساسی اندیشه» او با اینکه اثری مهم و پر از مطالب مهم و استدلالهای محکم است با این همه خالی از انگیزه «سیاسی» نیست، آن هم «سیاست نسخه‌ای» که بر اساس آشتی میان مسیحیت و علم و تکنیک تدوین شده. بنابراین نسخه‌ای است برای پیش بینیهایی «اشپنگلر» و «کیسنجر» و مثل آنها. نسخه‌ای که به نظر می‌رسد همین امروز به اجرا گذاشته شده و عملی می‌گردد که جهان باید جهان... باشد، همان طور که ریمون خود عمری کوشنده راه تحقق «اتحاد غرب به رهبری ایالات متحده» بوده است. نظریه‌های پارتو در مقایسه با او، معصومانه و کاملاً علمی و بیطرفانه است. هر چند که ریمون نسبت به پارتو مذهبی‌تر است و اگر من تعصب به خرج می‌دادم می‌بایست او را بر پارتو ترجیح می‌دادم. شاید ریمون از این ناراحت است که چرا پارتو علناً و بی‌پرده اعلام می‌کند که علم بیشتر به درد اسیر کردن و کنترل توده‌ها می‌خورد و مانند خود او عملاً این نظر را پوشیده نمی‌دارد و ملعون می‌شود.

البته من در این ابراز نظر از منطق خود ریمون خارج نشده‌ام زیرا او در آثار علمی‌اش از رندی، رفتار زیرکانه! مذهب، نژاد، تبار، گرایشهای فردی، سوابق عملی، حتی از قیافه و زیبایی یا نازیبایی شخصیت‌های علمی سخن می‌گوید. چون خودش نقاد و تحلیل‌گر امور اجتماعی و سیاسی در روزنامه‌های غربی بود بنابراین حوصله شنیدن نقد و انتقاد دیگران را نیز داشت.

نقش ریمون در کتاب مورد اشاره مانند ناظم مدرسه‌ای است که کودکان اندیشه‌های پراکنده را با فرزی و جلدی تمام در صف واحد منظمی برای حرکت به کلاس جمع می‌کند. با این همه ارزش کتاب او برای عرصه تفکر و اندیشه، بسیار مهم و مفید است.

شاید بگویید ریمون یهودی چگونه در صدد آشتی میان مسیحیت و علم است؟ در جواب می‌گویم او یهودی است اما به این شکل. بدیهی است که ریمون به یهودی بودن خود تاکید می‌کند تا سرپوش را محکم‌تر کند و الاّ دین او سیاست اوست.

ریمون می‌خواهد با یادآوری از «ماکیاول»، هم نژادی یا وحدت ملی پارتو و ماکیاول را دلیل طرز تفکر پارتو به حساب آورد. همان طور که «ه. استیوارت هیوز» آن را تحت عنوان «وارثان ماکیاول - پارتو، موسکا، میکلس» نوشته است - آگاهی و جامعه ترجمه فولادوند - لیکن حقیقت این است که تعریف «صرفاً غریزی» از انسان - که «تعریف» نیست بلکه فقط جنبه «پیش فرضی» از پیش اعلام نشده یا مسلم انگاری عامیانه دارد - ایجاب و الزام می‌کند که این موجود «انسان» موجودی احمق و نابخرد، باشد. زیرا (همان طور که در مباحث آتی شرح داده خواهد شد) گزینه همیشه کور عمل می‌کند. گزینه به هر طریقی می‌خواهد اقتناع شود. منطقی یا غیر منطقی، درست یا نادرست، زیبا یا نازیبا، توأم با هنر یا منهای هنر. چیزی که گزینه با آن هیچ آشنایی ندارد منطق و هنر و زیبایی است.

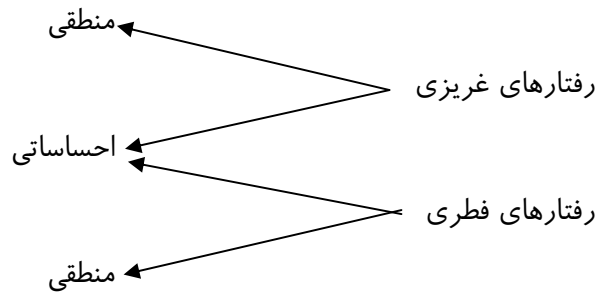
بنابر پیش فرض مذکور قهراً باید همه افعال و رفتار و کنشهای انسان را با معیار گزینه تفسیر کرد. در این صورت همه رفتارهای بشر نابخردانه می‌شود. مگر خود دورکیم تکنون جامعه (پیدایش جامعه) را بوسیله افراد، نابخردانه نمی‌داند؟ و به همین دلیل نیست که اصل «فرد زائیده جامعه است» را عنوان می‌کند؟ دورکیم تصریح می‌کند که انسانها در جامعه اولیه نه تنها نابخرد بل فاقد «ذهن» یعنی احمق به معنای تام بوده‌اند و در جامعه پیشرفته، نیز عروسکهای خمیه شب بازی هستند که ساخته دست جامعه‌اند.

در بینش پارتو، لااقل در صورت فرض یک نسخه اصلاحی پیش فرضی که مستنتج از علم نباشد، انسان می‌تواند از علم برای رسیدن به همان نسخه اصلاحی استفاده کند. اما در بینش دورکیم انسان عروسکی است در دست جامعه، بنابراین توان چنین کاری را (نه در تعیین نسخه پیش فرض و نه در راه رسیدن بدان) ندارد. مشکل اساسی این دانشمندان در این است که دو بخش مجزای رفتار را با هم خلط می‌کنند. یعنی رفتارهای غریزی را با رفتارهای فطری و بالعکس در هم و آمیخته به هم بررسی می‌کنند. این عمل یعنی رفتارهای منطقی و غیر منطقی را در هم آمیختن آن هم با این پیشداوری که همه آنها غریزی هستند. در این صورت روشن است که یک آهو منطقی‌تر از انسان جلوه خواهد کرد. زیرا دست کم رفتاری علیه گزینه خود ندارد. ولی «رفتار آمیخته» و در هم و برهم انسان نشان می‌دهد که کنشهایی علیه خود دارد.

به لفظ «علیه خود» توجه کنید. وقتی که این «خود» صرفاً گزینه باشد براستی رفتارهای انسانی نشان می‌دهد که انسان دشمن خود است و بیشتر کارهایش ابلهانه است. مثلاً پارتو نمی‌تواند میان «ایثار» و گزینه یک رابطه منطقی برقرار کند. پس «ایثار» یک رفتار احمقانه است و دست کم یک رفتار «احساساتی» است نه منطقی. از طرفی نیز روشن است که بشریت منهای ایثارهای ریز و درشتش، یعنی منهای ملاحظه دیگران مساوی می‌شود با بشریت منهای جامعه. پس جامعه نشأت یافته از حماقتها و (لااقل از) احساسات، است. بدین ترتیب منطق مساوی می‌شود با گزینه.

اما اگر اقتضاها و نیازها و انگیزشهای فطری نیز شناخته شوند و معلوم شود که کاربرد آنها کمتر از غریزه نیست رابطه منطقی و علمی انسان با جامعه و دگر خواهی، تبیین می‌شود و همه رفتارهای غیر غریزی، غیر منطقی و همه رفتارهای غریزی، منطقی جلوه نمی‌کند و منطق مساوی انسان می‌شود نه مساوی غریزه. همچنین علم و روش علمی و منطق علمی جریان کامل خود را در می‌یابد. اما در این صورت دیگر علم آن گونه نیست که توان هیچ اصلاحی را نداشته باشد.

پس رفتارها به صورت زیر هستند:



مجموع رفتارهای منطقی ← متعادل از نظر فطری و غریزی ← شخصیت سالم فردی ← جامعه سالم و معتدل.
 مجموع رفتارهای غیر منطقی ← غیر متعادل افراط در غریزه یا افراط در فطرت ← شخصیت بیمار فرد ← جامعه بیمار و نامتعادل.

دیالکتیک میان غریزه و فطرت

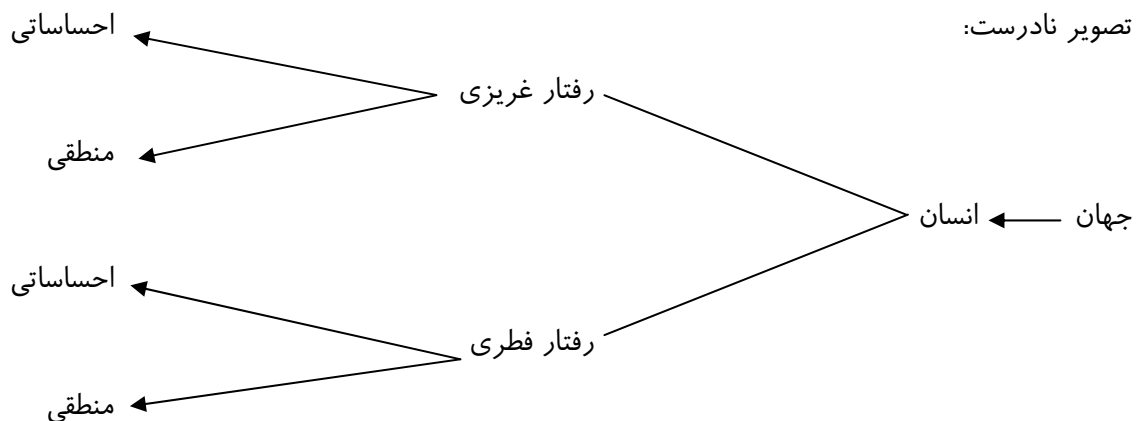
فطرت و غریزه دو جهان جدا از هم نیستند تا موجب شوند مانند ادیان و مذاهب دیگر جهان به دو بخش «مقدس» و «نامقدس» تقسیم شود. مثلاً «فعالیت اقتصادی» نامقدس شمرده شود. مکتب اهل بیت (ع) چنین بینشی ندارد. بر عکس وقتی جهان به دو بخش تقسیم شود محکوم است. زیرا یک رفتار صرفاً فطری به همان میزان محکوم است که یک رفتار صرفاً غریزی (سرکوبی غریز به همان میزان حرام است که سرکوبی فطریات) آنچه از رفتار مطلوب است که بر اساس «تعاطی» منظم و دیالکتیک صحیح میان غریزه و فطرت باشد.

وقتی که این «تعاطی» از بین می‌رود یا از نظم خارج می‌شود یکی از دو رفتار زیر صادر می‌شود:

۱- رفتار احساساتی غریزی (در صورت سرکوبی فطرت بوسیله غریزه).

۲- رفتار احساساتی فطری (در صورت سرکوبی غریزه بوسیله فطرت).

تصویر نادرست:



تصویر درست:

جهان ← انسان ← رفتار فطری غریزی ← منطقی، یا احساساتی (بسته به تعادل و عدم تعادل است)

البته در این صورت ماهیت «منطق» عوض می‌شود و «ارزش»های فطری وارد حوزه اصول منطق می‌شود و در نتیجه ماکیاولیسم و نیز آنچه که پارتو تقریباً قرین به ماکیاولیسم (خصوصاً در مورد اقدامات دولت) بیان می‌کند، در زمره رفتار غیر منطقی قرار می‌گیرد.

گفته شد: ارزشهای فطری، باید دانست در اینجا هنوز در مرحله «انسان شناسی» هستیم زیرا در مرحله جامعه شناسی دایره ارزشها گسترده تر می شود و رفتارهایی که مبتنی بر افراط غریزه یا افراط فطرت صادر می شوند گاهی به «سنت» تبدیل شده و در نتیجه مبدل به ارزش و ملبس به لباس ارزش می گردند. آن گاه از همین ارزشهای بدلی منشاء رفتارهای غیر منطقی به راه می افتد که موجب می شود اکثر رفتارهای انسان غیر منطقی جلوه کند.

اما باید توجه کرد این دو بینش در چهار مورد با هم تفاوت اصولی دارند:

۱- پارتو تنها رفتارهای غریزی را منطقی می داند - زیرا او غیر از غریزه کانون انگیزش دیگری نمی شناسد - آن هم آن بخش غریزی که شخص در انتخاب ابزار و وسایل رسیدن به هدف صحیح انجام داده باشد.

۲- او درصد رفتارهای غیر منطقی را در حد افراط و قریب به اتفاق بالا می برد به طوری که بشر را موجودی نابخرد می داند.

اما در بینشی که ما در صدد معرفی آن هستیم تنها این اصل ثابت می شود که تفاوت بیش از فقط پنجاه، پنجاه است و این بسته به «آگاهی» افراد دارد که در تعاطی و دیالکتیک میان «آگاهی اجتماعی» و «هستی اجتماعی» تا چه حد متعادل و نامتعادل حضور داشته باشد. آیا آگاهی در حدی است که بتواند در جهت عنوان زدایی از رفتارهای به ناحق سنت شده، عمل کند یا نه؟

۳- پارتو (و همچنین ماکس وبر به نسبتی) علم را دارای رسالت اصلاحی نمی داند و انسان را ذاتا نابخرد می داند. لیکن بینش مورد نظر، غیر منطقی بودن اکثر رفتارها را ناشی از «افراط» - خواه افراط غریزی یا افراط فطری - می داند. و به عبارت دیگر: پارتو غیر منطقی بودن را از خصوصیات ذاتی انسان می داند که اگر فرضا این انسان اصلاح شود دیگر انسان نیست. ولی بینش مورد نظر، رفتارهای غیر منطقی را خصلت ذاتی انسان نمی داند، پس به قابل اصلاح بودن آنها معتقد است. البته نه به صورت ایده آلیستی بل در بستر نسبیت که قبلا گفته شد «لا یزالون مختلفین».

بحث از غریزه و فطرت و دیالکتیک میان این دو، یک بحث روان شناختی نیست بل یک نوع تحقیق و بررسی علمی است که «انسان شناسی» نامیده می شود و همان طور که قبلا نیز گفته شد نه تنها بر علم جامعه شناسی مقدم است که حتی به علم روان شناسی و بر امور روان شناختی نیز مقدم است. روان شناسی (روان آسیب شناسی پسیکولوژی) از طرفی پس از امور مربوط به انسان شناسی، چگونگی تعادل و عدم تعادل میان غریزه و فطرت را بررسی می کند و از طرف دیگر علل اجتماعی ای را که در این تعادل و عدم تعادل می توانند دخیل باشند نیز بررسی می کند. بنابراین امور روان شناختی از یک جهت مقدم بر جامعه شناسی و از جهت دیگر مؤخر از آن است.

و نیز: جامعه شناسی تنها بر مبنای انسان شناسی صرف نیست، زیرا وقتی که «سنتها» در فراگرد «رفتارها» داخل می شوند عنصر «تاریخ» در کنار عنصر انسان شناسی قرار می گیرد و بیشترین زمینه جامعه شناسی را تشکیل می دهد. عنصر تاریخی بیشترین بخش فضای حوزه جامعه شناسی را تشکیل می دهد. زیرا علاوه بر اینکه فطرت جامعه خواه و منشاء جامعه است و رفتارهای منطقی را به سمت اجتماعی و تاریخی شدن سوق می دهد، فراگرد رفتارهای غیر منطقی نیز با تبدیل شدن به سنت وارد ساختار تاریخی می شوند. پس جامعه شناسی از سه عنصر تشکیل می شود:

۱- عنصر انسان شناختی (دیالکتیک میان فطرت و غریزه).

۲- عنصر تاریخی رفتارهای معتدل و منطقی که در جهت سنت سازی و جامعه سازی هستند.

۳- عنصر تاریخی، رفتارهای غیر منطقی که تبدیل به سنت می‌شوند و در جهت جامعه سازی قرار می‌گیرند.

و چون رابطه عناصر سه گانه فوق باز از یک روند دیالکتیک برخوردار است - یعنی هر سه عنصر را می‌توان در بطن یک رفتار در کنار هم دید - لذا ساختار و پیکر جامعه در همه ابعاد و در همه جای شبکه‌اش همیشه با آثاری از غیر منطقی بودن همراه خواهد بود.

و نیز بر همین اساس (یعنی هر سه عنصر را می‌توان در بطن یک رفتار دید) رفتارهای ناب بدون هر گونه آمیزه‌ای از انگیزشهای غیر منطقی، کمتر دیده می‌شوند. بنابراین اکثریت رفتارها را، غیر منطقی و یا آمیزه‌ای منطقی و غیر منطقی، می‌یابیم و کلمه اکثریت که ما به کار می‌بریم بدین معنی است.

در هر صورت ما بخواهیم یا نخواهیم با مسائل انسان شناسی درگیر هستیم، لیکن نظر به عدم توجه به انسان شناسی، جایگاه آن را در تحقیقات، جامعه شناسی روان شناختی پر می‌کند. مثلاً ماکس وبر، در مقدمه «مفاهیم اساسی جامعه شناسی» دیگران را به مطالعه رساله «روان آسیب شناسی» یاسپرس دعوت می‌کند و ریمون نیز (در ص ۵۴۶ مراحل اساسی...) معتقد است که خود وبر، از رساله مذکور تاثیر پذیرفته بود.

در همین مرحله گویا بتدریج به بحث آیه‌ای و حدیثی نزدیک می‌شویم. پس بهتر است به نظر قرآن در مورد اصل بالا نیز توجه شود:

جملاتی از قبیل «و لو اعجبك كثرة الخبيث - ان كثيرا من الناس لفاسقون - كثيراً من الناس عن آياتنا لغافلون - اکثر الناس لا يشكرون - اکثر الناس لا يؤمنون - اکثر الناس لا يعلمون - فإني اکثر الناس الا كفورا - و لقد ضل قبلهم اکثر الاولين - اکثرهم لفاسقين - و...» و دهها مورد دیگر، دلالت دارند که:

نه تنها اکثریت رفتارها که اکثر افراد در تاریخ «فاسق» بوده‌اند. یعنی رفتارهایشان غیر منطقی بوده است. که احادیث مربوطه به طور مشروح و مفصل پیام این آیات را بر اساس روشهای علمی روان شناسی و جامعه شناسی تبیین می‌کنند. چون این مقال خود بحث گسترده‌ای در اسلام دارد که طرح آن در اینجا جایز نیست، بحث درباره آن به زمان و مکان دیگری موکول می‌شود. اما تنها به این نکته توجه داده می‌شود که بیان فوق در شرح و تقسیم رفتارها از نظر اسلام تنها مبنا و نقطه اصلی حرکت تبیین در روان شناسی، رفتار شناسی، روان شناسی اجتماعی و جامعه شناسی می‌باشد و بس. همچنین مجدداً تذکر داده می‌شود که نقطه مذکور یکی از اصول «انسان شناسی» در اسلام است.

عقل یا خرد:

اگر مکتب اهل بیت (ع) یک مکتب ماوراء الطبیعی یا متافیزیکی (یا به هر نام صحیح دیگری) نامیده شود، این خصوصیت آن ربطی به مسئله «عین و ذهن» و در نتیجه ربطی به مسئله «فطرت و غریزه» ندارد. زیرا این مکتب هر دو مسئله را از مسائل طبیعی می‌داند و با معیارهای طبیعی (روش علمی - واقعیتگرایی، تجربه گرایی - با شرحی که گذشت) به تبیین آنها می‌پردازد.

مکتب اهل بیت (ع) تنها در جایی به ماوراء الطبیعه می‌پردازد که خود موضوع از طبیعیات نیست و خارج از دایره موضوع علم است. مثلاً پدیده «حیات». علم نه تنها نمی‌تواند حیات را تبیین نماید بلکه اگر دست بدین کار بزند کاری خلاف منطق علم را انجام داده است. از نظر علم تبدیل ماده بی‌جان به جاندار (تبدیل موجود بی‌جان به جاندار) - که

البته کلمه «تبدل» صحیح است - محال است. از جانب دیگر همین علم با واقعیتی به نام «حیات» روبروست و لذا ناچار می‌شود «حیات» را به عنوان یک پیش فرض مسلمی که هرگز قابل تبیین علمی نخواهد بود فرض کرده و از آن بگذرد. بنابراین آثار و فعالیت‌های «حیات» نیز از قبیل «ماهیت حس» - نه چگونگی جریان عمل حسی - همچنین «ماهیت اندیشه» - باز هم: نه چگونگی جریان عمل اندیشه - هر دو پیش فرض محسوب می‌شوند.

در واقع باید گفت که آن همه شرح و بسطی که ماتریالیستها در بیان ماهیت حس و ماهیت اندیشه می‌دهند، کلاً شناسایی بستر رودخانه‌ای است که آب آن، جریان حس و اندیشه دستگاه و اعصاب و مغز است و چگونگی فعل و انفعالات این جریان است که در اثر تماس دستگاه حس با عین شروع می‌شود. اما برای این موضوع، که اصل آن چیزی که حس و یا اندیشه نامیده می‌شود - و در این بستر جریان دارد - چیست؟ علم پاسخی ندارد. همین طور: علم چیزی به نام «غریزه» را که یکی دیگر از آثار بزرگ حیات است، تبیین نمی‌کند و به شکل «پیش فرض» می‌پذیرد و راهی غیر از این ندارد. اکنون فرض کنیم که کسی یا مکتبی یا بینشی بیاید و آن چیزهایی را که علم فقط به صورت «پیش فرض» مسلم می‌داند و از تبیین آن عاجز است، با ابزار غیر علمی تبیین کند. در این صورت، آیا روش علمی حق دارد این تبیین را محکوم کند؟ یا تنها می‌تواند در مورد آن سکوت کند یا به گفتن «نمی‌دانم» اکتفا کند؟

مکتب اهل بیت (ع) نیرویی دیگر به نام «عقل» را مطرح می‌کند که مانند حیات و آثار مذکور حیات، از حوزه و قلمرو علم و روش علمی خارج است. اما این عقل قبل از آنکه «ذهن» ساخته شود، توان فعالیت ندارد. پس عقلی که این مکتب معرفی می‌کند با عقلی که «کانت» معرفی می‌کند تفاوت اساسی دارد. عقل کانت جعبه‌ای است که قبلاً یعنی در مرحله قبل از تجربه، پر از مقولات و مفهومات است. ولی این مکتب عقل را تنها یک «نیرو» و «توان» و «استعداد» می‌داند و انسان را در حین تولد فاقد هر نوع آگاهی می‌داند و می‌گوید پس از آنکه «ذهن» بشری که در ترسیم ریاضی گونه رسم گردید، به وجود آمد فعالیت عقل بر اساس آن شروع می‌شود.

تفاوت اساسی بینش این مکتب با بینش کانت و امثال او در این است که نشان می‌دهد این موضوع که هر کسی به «عقل» معتقد باشد حتماً باید مسئله عین و ذهن را متافیزیکی و ماوراء الطبیعی بررسی کند، درست نیست.

جراحی موقوف

امر بین الامرین

نتیجه همه مباحث را از اول تا آخر می‌توان در یک جمله خلاصه کرد:

در اثر عدم توجه به فطرت، همه مکتبها و بینشها سخت دچار «جراحی» می‌شوند.

مکتب اهل بیت (ع) فطرت را در حال دیالکتیک با غریزه و عین را در حال دیالکتیک با ذهن و فرد را در حال دیالکتیک با جامعه، و تاریخ را در حال دیالکتیک با قهرمان و... بیان می‌کند و شعارش «جراحی موقوف. همه این مقوله‌ها بر اساس امر بین الامرین» است.

به مثالهای زیر توجه کنید:

۱- رابطه خدا با انسان بر اساس جبر است یا تفویض؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.

۲- اصالت با عین است یا با ذهن؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.

- ۳- اصالت با آگاهی فردی است یا با جامعه؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۴- هستی اجتماعی آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند یا بر عکس؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۵- اصالت با جامعه است یا با فرد؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۶- قهرمانها تاریخ را می‌سازند یا بالعکس؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۷- در روش شناخت اصالت با تاریخ گرایی است یا با مقطعی اندیشی؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۸- در روش تحقیق علمی قطع نظر کامل از «ارزشها»، اصالت دارد یا دخالت دادن همه آنها؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۹- در مورد «ارزش معلومات» همه معلومات بشری سیال است یا همه آنها پایدار؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۱۰- هنجارها و ناهنجارها عموماً سیال هستند یا عموماً پایدار؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۱۱- همه جرمها صرفاً رفتارهای مخالف وجدان جمعی هستند یا همه آنها حقیقتهای واقعیتدار، می‌باشند؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۱۲- هر مجازات خراجی است که جامعه از فرد می‌طلبد یا هر مجازات حقیقت واقعیتداری است؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۱۳- سعادت خواهی و احساس ملالت تنها عامل حرکت جامعه‌اند یا هیچ تاثیری در آن ندارند؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
 - ۱۴- اقتصاد تنها عامل حرکت جامعه است یا هیچ تاثیری در آن ندارد؟ - نه این و نه آن بل امر بین الامرین.
- یک مثال زیبا در مورد مسئله «جبر و تفویض» از امام صادق(ع) نقل شده که ماهیت مضر و خطرناک هر نوع جراحی را در مثالهای فوق و در همه اصول علوم انسانی بیان می‌کند:
- آفتاب از پنجره به درون اطاقی می‌تابد. آئینه‌ای در دیوار مورد تابش قرار دارد که نور خورشید را به دیوار دیگر منعکس می‌کند. اکنون این نوری که در دیوار دوم است کار آفتاب است یا کار آئینه؟ اگر بگویید کار آفتاب است، از نقش آئینه غافل مانده‌اید و اگر بگویید کار آئینه است از نقش آفتاب غافل مانده‌اید و در هر صورت دچار جراحی شده‌اید. نه کار خاص آفتاب است و نه کار خاص آئینه بل امر بین الامرین.
- و این است فلسفه، علم، مکتب و روش شناخت و نیز منطق اهل‌بیت(ع) که هم در فلسفه و هم در علوم انسانی و اجتماعی در دو «اصل» و «پایه» یعنی فطرت و امر بین الامرین از همه مکتبهای علمی و فلسفی دیگر تمایز پیدا می‌کند.
- بدیهی است این مکتب به همان میزان که با مکتبهای مختلف در این دو اصل تفاوت دارد به همان میزان هم با فلسفه ارسطویی و مشائی مثلاً ابن سینا تفاوت دارد. تنها فرق موجود این است که فلسفه ابن سینا سعی کرده تا حتی الامکان با فلسفه اهل‌بیت به سازش یا هماوایی برسد و مصنوعی بودن این سعی و کوشش در همه جای فلسفه مشائی خود نمایان می‌کند. زیرا آشتی دادن میان مکتبی که از دو اصل اساسی مکتب اهل‌بیت(ع)، غافل است، با مکتب اهل‌بیت(ع) به همان مقدار «در مسائل اساسی» دشوار و یا نادرست است که آشتی دادن با سایر مکتبها، علاوه بر همه اینها اگر آن اصل نادرست فلسفه مشائی را که می‌خواهد «خدا را نیز مشمول قوانین این جهان کرده و با همین قوانین او

را بررسی و حتی تحلیل کند» نیز بیفزاییم خواهیم دید که از «صادر اول» - «عقل اول» - «عقول عشره» و... چنانچه گذشت سر بر خواهد آورد.

البته (مجدداً) با اذعان به ارزش و اهمیت و مفید و لازم بودن کوشش برای یادگیری و تبحر در هر فلسفه و علمی، خصوصاً فلسفه مشائی، باید اشاره کرد که اسلام تخصص و تبحر در همه اینها را «واجب کفائی» می‌داند.

پایان

ParsBook.Org

پارس بوک، بزرگترین کتابخانه الکترونیکی فارسی زبان

ParsBook.Org



The Best Persian Book library