

دین و علوم تجربی:

دین و علوم تجربی

کدامین وحدت؟!

سید محمد سلیمان پناه

عضو هیأت علمی دانشگاه تورنتو کانادا

در این نوشته نگارنده درصدد است با تشریح سرمشق ادراکی و نگرش به علوم به عنوان پدیده‌ها و رویدادهای اجتماعی، وجوه تمایز و تقابل آن را با سرمشق زبانی و بهایی که نگرش ادراکی به روش‌شناسی و معرفت‌شناسی در علوم تجربی می‌دهد آفتابی کند. این کار هرچند با تشریح و ایضاح لوازم نگرش نخست، تعقیب می‌شود اما در عین حال سخن از مقایسه و سنجش مبادی و لوازم دو سرمشق بسیار به میان می‌آید. اساس نگرش زبانی، بررسی علوم به عنوان رویدادهای اجتماعی و تبیین نحوه وقوع آنها و ارتباطاتشان با سایر پدیده‌هاست، بدین ترتیب، ظاهراً نمی‌تواند بدیلی برای سرمشق ادراکی که در آن دغدغه واقف‌گرایی و منطقی بودن، بیداد می‌کند، باشد. از این رو، چگونگی مکمل بودن دو سرمشق بیشتر برای خود جا باز می‌کند.

۷

در هر حال، مجله با اذعان به برخی ابهامات این نوشته، در طرح سرمشق زبانی مبادرت به نشر این مقاله در فضای علمی ایران اسلامی نمود تا فرزائگان و فرهیختگان واردگود شده تضارب آراء پدید آمده و کمال فرهنگی گامی جلوتر رود. مجله برای نشر هر کدام از دو دیدگاه و یا نگرش تلفیقی و یا هر یک از آنها به استقبال نشسته است.

لا اکره فی الدین قد تبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی لانیفصام لها و الله سمیع علیم.

(بقره / ۲۵۶)

پیش‌درآمد

شالوده‌های نظری بحثی که مطرح می‌شود مبتنی بر آراء اندیشمند فقید فرانسوی میشل فوکو است. این اشاره می‌تواند کمکی باشد برای کسانی که می‌خواهند احاطه جامعتری بر این بحث داشته باشند. وی با ارائه نظریه دانش - قدرت نشان داد که دانش و قدرت دو روی یک سکه هستند و هر یک موجب دیگری است، او همچنین نظریه «باستان‌شناسی» و «نسب‌شناسی» را به جای «معرفت‌شناسی» و «تاریخ علم» مطرح کرده است. در ضمن بحث اشاراتی به این رویکردها خواهد رفت.

دین چیست و علم تجربی کدام است؟

تعریف مفاهیم دین و علم تجربی دست‌کم به صورت موقتی در چنین بحثی اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. از آنجا که هدف اصلی این مقاله کاوش معانی این مفاهیم نیست بلکه تحقیق رابطه مصادیق آنها با یکدیگر است و نیز به دلیل آن که مصادیق خارجی این دو اموری کم‌وبیش شناخته شده در عرف می‌باشند، خود را از ارائه تعریفی منطقی و جامع و مانع

در اینجا معاف می‌دارم. (به ویژه در ارتباط با دین و تعریف آن این مقاله ساکت خواهد بود و چون هدف اصلی شناخت علم تجربی است سعی خواهد شد ویژگیهای آن بیشتر به بحث گذاشته شود).^۱ آشنایان به جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی بی‌نیاز از معرفی اثری در زمینه تعریف دین از دیدگاه این رشته‌ها می‌باشند در این مقاله دین اسلام به عنوان مصداق بارز و تام دین برگزیده شده است. گرچه پاره‌ای از آنچه راجع به اسلام گفته می‌شود ممکن است در مورد ادیان دیگر نیز صادق باشد، در ارتباط با مسأله حاکمیت بر سرنوشت خود، اسلام ویژگی خاص خود را دارد که به خواست خداوند اشاراتی بدان خواهد شد. در هر صورت در این نوشته هر جا سخن از دین می‌رود مقصود دین اسلام است.

حوزه و دانشکده چند انتخاب اسلام به عنوان مصداق خارجی دین مشکل تعریف را تا حدی ممکن است آسان‌تر سازد، اما مشکل دیگری باقی می‌ماند و آن این است که کدامین اسلام؟ با توجه به بحثهایی که مدتی است در جامعه ایران گرمی خاصی یافته‌اند ممکن است گفته شود: قرائت‌های مختلفی از اسلام وجود دارد، بنابراین، شاید بهتر باشد به جای آن که به طور مبهم گفته شود اسلام، جوهر دین تعریف شود و بر اساس آن تعریف رابطه دین و علوم تجربی به بحث گذاشته شود. مسأله قرائت‌های مختلف و یا به بیانی ساده‌تر تفسیرها و برداشتهای مختلف دینی گرچه امری است پراهمیت، اما در این ارتباط راه حل ساده‌ای ندارد؛ زیرا اولاً، تعریف جوهر دین، خود بر اساس نظریه‌هایی که تفسیری بودن فهم را ترویج می‌کنند نوعی برداشت است. ثانیاً، وقتی امری چنان فراگیر و عمیق شد که گریزی از آن نبود بهتر است دیگر به آن، به صورت محدودیتی برای فهم نگاه نشود بلکه به عنوان وضعیتی هستی‌شناختانه تلقی شود. به عبارت دیگر، چنین امری بهتر است جزء ثابتهای فهم در نظر گرفته شود، هر چند نوع آن در هر فردی ممکن است فرق کند. از دیدگاهی وسیع‌تر هر کس به نوعی غوطه‌ور در پیشینه‌ای است و از این جهت مزیت یا نقصانی اساسی نسبت به دیگری ندارد. در نتیجه، می‌توان گفت اگر هر کسی با قرائتی و برداشتی از اسلام سروکار دارد، نویسنده این مقاله هم بر اساس برداشت خود از اسلام بحث خود را ارائه می‌دهد. ثالثاً، همان‌طور که در بحثهای آتی این مقاله روشن خواهد شد اصولاً روش پیشنهادی این مقاله بی‌اعتنایی به کلیه سؤالات و اشکالات معرفت‌شناختی از این قبیل می‌باشد.

علاوه بر این، انتخاب اسلام به عنوان مصداق تام و بارز خارجی دین به دلایل درون‌دینی نیز قابل توجیه است. به

آیات نظیر:

(۱۹:۳ آل عمران)

أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

(۸۵:۳ آل عمران)

(۳:۵ مائده)

... وَرَضِيتْ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...

شواهد قرآنی فراوان دیگری می‌توان بر این معنا ارائه نمود، اما همین مقدار باید برای مقصود ما بسنده باشد. حال، در خصوص این که علوم تجربی کدامند و چگونه از غیر خود تمایز بیرونی می‌یابند و بر اساس چه ملاکی از درون، از یکدیگر جدا می‌شوند نیز بحثهای فراوانی صورت گرفته است. در این ارتباط نیز این مقاله عهده‌دار ارائه نظری مستقل نمی‌باشد (از این پس هر جا سخن از علم می‌رود مقصود علوم تجربی می‌باشد مگر آنکه توضیح داده شود). به نظر نگارنده مهمتر از جمع‌بندی نظرات رایج در خصوص تعریف علم، معرفی و توضیح دو نوع برداشت کلی مختلف از علم است. برداشت نخست از علم برداشتی معرفتی از علم است از آن جهت که امری ذهنی است. هابرماس (۱۹۴-۱۹۲(a): ۱۹۹۲) این رویکرد را «سرمشق ادراکی» (paradigm of consciousness) می‌نامد. در سرمشق ادراکی رابطه مدرک با جهان خارج و پدیده‌های خارجی از آن جهت که مدرک ذهنی می‌باشند بررسی می‌شود. تأکید این سرمشق بر معرفت‌شناسی (epistemology) و روش‌شناسی (methodology) است. در مقابل این سرمشق برداشت دیگری نیز بعد از جنگ جهانی دوم در اروپا رواج یافت که به سرمشق زبانی (paradigm of language) مشهور گردید (هابرماس، همان منبع؛ فوکو، ۲۰۲: ۱۹۹۳). سرمشق زبانی که به صور گوناگونی توسط نظریه‌پردازان مختلف قاعده‌مند شده است به تفهیم و تفاهم به عنوان امری زبانی و به نقش زبان در شکل‌گیری فهم به طور کل علاقه نشان می‌دهد. از این دیدگاه، رشته علمی

۱. علاقه‌مندان به تعریف دین می‌توانند به بخش اول «شریعت در آینه معرفت» استادگرا نقدر حضرت آیت‌الله جوادی آملی مراجعه نمایند.

نیز در حقیقت اموری زبانی هستند.^۱

سرگرمی عمده، سرمشق ادراکی معرفت‌شناسانه و سؤال اساسی آن چگونگی دستیابی به معرفت مطابق با واقع است و به همین جهت روش‌شناسی را با اهمیت‌ترین بحث محسوب می‌کند. در این سرمشق «شعور انسان منشاء علم و عمل است و این دو، دو روی یک نظام فکری می‌باشند» (فوکو ۱۹۹۸:۳۰۱). علاوه بر این، سرمشق ادراکی «درصد است و رای آنچه بیان می‌شود به قصد و نیت ناطق، به فعالیت آگاهانه او، به این که چه معنایی را اراده کرده است و حتی به الگوی ناخودآگاهانه‌ای که خارج از اراده او در گفتار و یا لایه‌های پنهانی آن رخ می‌نماید دست یابد» (همان منبع ص ۳۰۷).

دین و علوم تجربی:

طرفداران سرسخت علوم تحصّلی از سرمشق ادراکی تبعیت می‌کنند و اهمیت ویژه‌ای برای معرفت‌شناسی پیدا می‌کنند. روش‌شناسی قائل هستند. عده‌ای مانند آگوست کنت (۱۹۸۸:۶-۷) علم را با روش مشاهده و تجربه معرفی می‌کنند و برآنند که با روش تجربی تأیید و ابطال گزاره‌های علمی امکان‌پذیر است. از طرفی دیگر فردی مانند کارل پوپر نیز که طرفدار جدی علوم است روش علمی یا استقرایی را که از مشاهده و آزمایش شروع می‌شود برای تمایز علم از غیرعلم کافی نمی‌داند. وی ابطال‌پذیری را شرط لازم تمایز نظریه‌های علمی از نظریه‌های غیرعلمی می‌داند. به نظر وی این ابطال‌پذیری نوعی مخاطره‌پذیری است که هر نظریه علمی باید با پیش‌بینی کردن بدن تن دردهد (کارل پوپر ۹۶ و ۱۹۸۱:۹۲).

در هر صورت، به نظر می‌رسد در سرمشق زبانی حداقل نسبت به شرط لازم بودن مشاهده و آزمایش اجماع وجود داشته باشد، لیکن اگر خواسته باشیم شرط ابطال‌پذیری را نیز بپذیریم بسیاری از نظریه‌های علوم انسانی از صلاحیت علمی برخوردار نخواهند بود، و در نتیجه از بحث رابطه دین و علم خارج خواهند شد و حتی شاید بتوان گفت کلیه علوم انسانی به استثناء علم اقتصاد شرط علمی بودن را دارا نمی‌باشند مگر در پاره‌ای از نظریه‌های محدود و قابل اغماض. بحث علمی بودن یا نبودن علوم انسانی از لحظه تولدشان تا امروز دامن این علوم را رها نکرده است. معرفت‌شناسی سرمشق ادراکی که خود منشاء این مشکل بوده از عهده حل این مسأله خودساخته هنوز برنیامده است. گرچه صلاحیت علمی علوم انسانی در سرمشق ادراکی به راحتی قابل به رسمیت شناخته شدن نیست، این مقاله **آنها را** از بحث «دین و علوم تجربی» بیرون نمی‌داند؛ زیرا تلاش این نوشتار بر آن است که بیرون از سرمشق ادراکی بحث خود را انجام دهد.

بحث این مقاله در سنت زبانی صورت می‌گیرد و در این سرمشق «تمایز معتبری بین آنچه ما رشته‌های علمی می‌نامیم وجود ندارد» (فوکو ۱۹۹۸:۳۰۳). سرمشق زبانی رویکردی کاملاً متفاوت به علم دارد و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی را شالوده فعالیت‌های علمی نمی‌داند و خود را سرگرم سؤالات و مسائلی از این قبیل نمی‌کند که: معیار صدق و کذب گزاره‌ها چیست؟ فرق اثبات و ثبوت کدام است؟ آیا امکان مطابقت ذهن و عین وجود دارد؟ رابطه علم و ارزش چیست؟ عینیت‌گرایی چگونه امکان دارد؟ و نظایر آن. در این رویکرد، تلقی زبانی از علم مطرح است، لذا از تعابیری نظیر «بازیهای زبانی» (language games)، حکایت (Narrative) و مبحث (Discourse) برای علم استفاده می‌شود. در این سرمشق علم به عنوان کیفی نفسانی، صورتی ذهنی، مجموعه‌ای از قضایا، یا نحوه‌ای از وجود که عالم با آن متحد می‌باشد و یا اموری از این قبیل مدنظر نیست. هر چند این برداشتها به جای خود ممکن است معنادار و قابل قبول و یا صحیح باشند، متعلق به سرمشق ادراکی می‌باشند و با تغییر رویکرد اهمیت خود را از دست می‌دهند و دلیلی ندارد راهبر ما در تمامی بررسی‌هایی باشند که از علم داریم. چه بسا برای مقاصد خاص و مطالعاتی متفاوت این مفاهیم و برداشتها گمراه‌کننده باشند.

۱. نویسندگان مختلفی از این دو سرمشق سخن گفته‌اند. به عنوان نمونه رجوع شود به هابرماس (۱۹۹۲(a):۱۹۲-۱۹۴)، (۱۹۹۲(b):۷/۳۴)، (۱۹۸۷:۱-۷۶)؛ فوکو (۱۹۹۳:۲۰۲).

همچنین آثار متفکران زبان‌گرایی نظیر افرادی که نامشان ذیلاً خواهد آمد نیز به طور عمده از سرمشق زبانی الهام می‌گیرد. البته هر یک به نحوی خاص خود و حتی بعضاً متضاد با یکدیگر.

در سرمشق زبانی همان طور که گذشت اعتنایی به معرفت‌شناسی نمی‌شود. معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فرزندان اثبات‌گرایی می‌باشند و در خدمت علوم تجربی. تحویل علوم به مباحث و سؤالات معرفت‌شناسانه افتادن به دامی است که پوزیتیویسم برای منتقدان خود گسترده است تا آنها را از شناخت دقیق‌تر ماهیت خود بازدارد.

از میان عناوین و برداشتهای مختلفی که در سرمشق زبانی در ارتباط با رشته‌های علمی مطرح است عنوان «مبحث» (discourse) و برداشت میشل فوکو از آن ترجیح دارد. برای آشنایی کامل با این رویکرد مطالعه دقیق تمامی آثار فوکو ضروری است، اما ذکر کلیاتی چند در این ارتباط می‌تواند مفید واقع شود:

حوزه و دانشگاه‌مبحث (یا یک رشته علمی) یک رویداد می‌باشد و در سرمشق زبانی از این حیث مطالعه می‌شود نه به عنوان یک فلسفه علمی؛ نفوذ و تأثیر فکری؛ تکامل اصلی نظری؛ و یا روح علمی عصر (۲۱:۱۹۷۲ فوکو). این نوع سنتزها و گروه‌بندیهای پیش‌ساخته نمی‌توانند حقیقت علم را آشکار سازند.

۲. مبحث تابع قواعدی است.

۳. مبحث برخلاف زبان که نامحدود است و حد و مرزی ندارد، دارای حد و مرز مشخص و از نوعی وحدت و تشخیص برخوردار است (۲۱-۳۰:۱۹۷۲ فوکو).

۴. رویکرد زبانی تمامی وحدتهای شناخته‌شده معرفت‌شناسانه را رها می‌کند و نشان می‌دهد که علوم از هیچ یک از وحدتهای معرفت‌شناسانه برخوردار نیستند. وحدت علوم (مبحث‌ها) ناشی از (۱) وحدت موضوع؛ (۲) وحدت سبک؛ (۳) اشتراک در مفاهیم کلیدی؛ (۴) وحدت تم (دیدگاه)؛ (۵) وحدت مؤلف؛ (۶) وحدت کتاب و یا مجموعه رسائل؛ و یا (۷) وحدت منشاء نیست (۳۰۶-۳۰۳:۱۹۹۸؛ ۳۴-۳۵:۱۹۷۲ فوکو).

باستان‌شناسی نشان می‌دهد که هیچ یک از این مقولات تا آنجا که به مبحث ربط دارند خود از وحدت برخوردار نیستند چه رسد به آنکه منشاء وحدت مبحث باشند. باستان‌شناسی قائل به انقطاع و بریدگی در این مقولات است و در نتیجه وحدت مبحث را در «رویداد» بودن جستجو می‌کند (۳۰۶:۱۹۹۸ فوکو).^۱ این وحدت یک رویداد است که مجموعه‌ای پراکنده از بیانه‌های کتبی و شفاهی را وحدت می‌بخشد (همان منبع).

۱۰. فرق مبحث‌شناسی با زبان‌شناسی در آن است که تحلیل زبان‌شناسانه درصدد آن است که بداند: «مطابق چه قواعدی بیان خاصی ساخته شده است و متعاقباً طبق چه قواعدی، بیانات مشابه دیگری می‌تواند ساخته شود» (۳۰۷:۱۹۹۸ فوکو). اما توصیف مبحث می‌پرسد: «چرا این بیان مطرح گردید و نه بیانی دیگر به جای آن؟» (همان منبع). در توصیف مبحث به جای مطالعه و تحلیل فکر در صورتهای ضمیر ناخودآگاه و معانی مخفی و اسرار درونی، پرسیده می‌شود: «چه چیزی در این موجود قاعده‌دار، وقتی گفته می‌شود، ظاهر می‌شود و در جایی دیگر ظاهر نمی‌شود» (همان منبع، ص ۳۰۸).

۶. هدف از تلقی مبحث به عنوان یک رویداد این نیست که آن را جدا و در انزوا بررسی کنیم «بلکه بالعکس هدف آن است که ارتباط این رویداد بحثی را با رویدادهای دیگری که ذاتاً بحثی نیستند بررسی کنیم، رویدادهایی که ممکن است تکنیکی، عملی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و یا به گونه‌های دیگری باشند» (۳۰۸:۱۹۹۸ فوکو). فوکو معتقد است این رابطه‌ها باید بدون ارجاع به شکل کلی زبان یا شعورگویندگان - فقط در حوزه رویدادها برقرار شوند (همان منبع).

چنین تحلیلی از رویدادها را فوکو «باستان‌شناسی» می‌نامد (۳۱۰-۳۰۹:۱۹۹۸ فوکو) عنوان «باستان‌شناسی» را وی تا حدودی برای معنایی ویژه وضع می‌کند برای آنکه روش خود را از «تاریخ علم» متمایز سازد. چراکه تاریخ علم ارتباط بسیار نزدیکی با معرفت‌شناسی و سرمشق ادراکی دارد (۱۹۵-۱۳۵:۱۹۷۲ فوکو).

۱. فوکو نفی هر یک از مقولات شناخته شده معرفت‌شناسانه فوق را با بررسی رشته‌های علمی مختلف انجام می‌دهد. ما در اینجا درصدد اثبات این ادعای رویکرد زبانی نیستیم، اما برای آنکه نشان دهیم متفکران دقیق در حوزه اسلامی نیز به نکته یاد شده واقف می‌باشند، ولی متأسفانه سرمشق مستقلی را قاعده‌مند نکرده‌اند، به این نکته اشاره می‌کنم که حضرت آیت‌الله جوادی آملی در درس کتاب برهان ابن‌سینا که سالیانی پیش تدریس می‌کردند تا آنجا که به خاطر دارم بر همین نکته که وحدت علوم نمی‌تواند ناشی از وحدت موضوعاتشان باشد استدلال فرمودند که علوم مجموعه‌ای از مسائل پراکنده است و هر مسأله‌ای موضوع و محمولی مستقل دارد.

۷. باستان‌شناسی برخلاف معرفت‌شناسی و تاریخ علم که به ارتباط افکار و عقاید علاقه‌مند است به مطالعه مجموعه قواعدی می‌پردازد که «در یک فرهنگ، پدیدار شدن و ناپدید شدن بیانات، حفظ و نابودیشان و وجود متناقض آنها را هم به صورت رویدادها و هم به عنوان اشیاء تعیین می‌کند» (۳۰۹:۱۹۹۸ فوکو). فوکو این مجموعه قواعد را «آرشیو» می‌نامد (همان منبع ص ۳۱۰-۳۰۹).

۸. مبحث، وحدت رویدادی خود را از چهار رشته قواعد که مکمل یکدیگر می‌باشند عاریت می‌گیرد.

الف - قواعد ایجاد کلیه موضوعات مبحث: به منظور آن که بین برداشت معرفت‌شناسانه از «موضوع» و برداشت باستان‌شناسانه خلط نشود فوکو از لفظ موضوع یا مرجع استفاده نمی‌کند بلکه از تعبیر «امر ارجاعی» (potential) «امر ارجاعی» می‌جوید (۳۱۴:۱۹۹۸ فوکو). مقصود از «امر ارجاعی» «قواعد پراکندگی موضوعات و مراجع مختلفی که اینها را تشکیل می‌دهند» است. این قواعد یک «امر ارجاعی» را ایجاد می‌کنند (همان منبع ص ۳۲۱).

ب - قواعد ایجاد کلیه ترکیبات نحوی مبحث: در مبحث، همزیستی، پراکندگی و گوناگونی مشهودی بین بیانات یافت می‌شود. به عبارت دیگر مبحث (علم خواه تجربی، خواه غیرتجربی) تنها از یک نوع خاص (توصیفی یا دستوری) از قضایا تشکیل نشده است. در هر مبحثی می‌توان دستورات سیاسی، تصمیمات اقتصادی، راه‌حل‌های نهادی، مدل‌های تربیتی ... پراکنده‌ای یافت که از نوعی وحدت برخوردارند. این وحدت ناشی از قواعدی است که شکل‌گیری این بیانات را در عین گوناگونی تنظیم می‌کنند. این قواعد وحدت انشعابات اعلام‌گری را به عهده دارند (همان منبع، ص ۳۱۵، ص ۳۲۱).

ج - قواعد ایجاد معانی و مفاهیم: مبحث، متضمن مفاهیم کم‌وبیش متخالف فراوانی است، اما نظامی خاص بر ظهور، پراکندگی و حتی تعارض آنها حاکم است. این نظام نیز تشکیل شده است از مجموعه قواعدی که بر مفهوم‌سازی حاکم است و «شبکه‌ای نظری» را ممکن می‌سازد (همان منبع، ص ۳۱۸-۳۱۶).

د - قواعد ایجاد احتمالات اجرایی: در برابر کسانی که تحت تأثیر معرفت‌شناسی، می‌پندارند وحدت علم ناشی از وجود عقیده‌ای واحد است، فوکو بر آن است که اولاً به راحتی می‌توان عقاید متفاوت و بعضاً متضادی را «هر علمی» واحد یافت و ثانیاً در علوم مختلف گاه می‌توان نظرات مشابه دید. در هر علمی احتمالات گوناگونی یافت می‌شود که باید از میان آنها دست به انتخاب زد این انتخابات در حوزه‌ای از احتمالات استراتژیک صورت می‌گیرد. قواعدی که توزیع این گزینشها را در یک حوزه استراتژیک تعیین می‌کنند، عهده‌دار وحدت مبحث می‌باشند (همان منبع، ص ۳۲۰). همان‌طور که در ابتدای این نکته - شماره ۸ - اشاره شد این چهار سری از قواعد نه تنها با یکدیگر ناسازگار نیستند بلکه مکمل یکدیگرند. نکته مهم آن است که وقتی این چهار ملاک را برای تعیین یک مبحث به کار ببریم آنچه مشخص می‌شود همان چیزی نیست که با ملاکهای معرفت‌شناسانه مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، مسائلی که با ملاکهای معرفت‌شناسانه، به علوم متفاوت تعلق دارند با ملاکهای باستان‌شناسانه ممکن است به مبحثی واحد مربوط شوند و بالعکس ممکن است مسائلی در معرفت‌شناسی از آن علمی واحد باشند، حال آنکه در باستان‌شناسی به دو مبحث متفاوت ارجاع شوند. ملاکهای یاد شده قواعد «مبحث‌سازی» می‌باشند و مجموعه‌ای از رویدادهای بیانی را در نظامی از تمایز و پراکندگی وحدت می‌بخشند (همان منبع، ص ۳۲۱).

نتیجه آنچه تاکنون گذشت آن است که حقیقت را نباید در کاشفیت آن از خارج جستجو نمود گرچه این نیز امری و بحثی مشروع می‌تواند باشد، سؤال اساسی باید این باشد که چرا علوم به شکلی خاص پدیدار شده، استمرار یافته، تقویت و یا فراموش شده‌اند. بدین منظور، باید آنها را به عنوان رویدادهایی که با قواعدی خاص شکل می‌گیرند بررسی کرد و رابطه آنها را با رویدادهای غیربحثی جستجو نمود. ادعای این مقاله آن است که رابطه علوم در دو قرن گذشته با دین باید از این دیدگاه بررسی شود و گرنه کمترین شناختی از آنچه در این صحنه گذشته حاصل نخواهد شد. نکته دیگر این که با توجه به چنین برداشتی از علم فرق اساسی بین علوم تجربی و علوم انسانی وجود نخواهد داشت اگرچه، هر دو مبحث، باشند؛ زیرا اصولاً در رویکرد باستان‌شناسانه قضاوت معرفتی نسبت به محتوای مباحث صورت نمی‌گیرد بلکه

علاقه و عنایت به این است که چرا و چگونه مبحثی خاص در شرایطی معین شکل گرفته است و نه مبحثی دیگر به جای آن. در مورد موضوع این مقاله از دیدگاهی باستان‌شناسانه باید دید چرا علوم تجربی در دو قرن گذشته شکل گرفته‌اند و این رویداد چه ارتباطی به رویدادهای دیگری که ممکن است مبحث نبوده، نظیر دین داشته است. به عبارت دیگر، نوع رابطه علم با دین چگونه تعیین‌کننده ویژگیهای علم شده است.

معرفت‌شناسی یا باستان‌شناسی؟

حوزه‌ها و فنون در کلاس «فلسفه علوم اجتماعی»، آقای دکتر سروش سؤالی بدین نحو برای دانشجویان مطرح کردند که: اگر بین باوری دینی و باوری علمی تعارض وجود داشته باشد چه باید کرد؟ آن روز کسی از دانشجویان پاسخی به این سؤال نداد. به نظر می‌رسید تنها پاسخ تلویحی به این سؤال پاسخ استاد بود که هرگز فراتر از طرح سؤال بیان نگردید. این سؤال علی‌رغم ظاهر معصومانه‌اش چندان هم معصوم نبود. اصولاً این سؤال معرفت‌شناسانه در طول تاریخ علوم تجربی مکرراً به اشکال مختلفی مطرح گردیده است. علوم تحصّلی در تلاش برای پنهان ساختن اهداف سیاسی و اخلاقی خود حیل‌های معرفت‌شناسانه فراوانی به کار بسته‌اند. این علوم از همان ابتدای تولدشان تعارض خود با معرفت‌های دیگر را مدنظر داشته تلاش کرده‌اند آنها را در اذهان عمومی بی‌اعتبار سازند، به دلایلی که ضمن این مقاله به تدریج آشکار خواهد شد.

آن روز تا آنجا که به خاطر دارم تنها کسی که به غلط بودن اصل آن سؤال اشاره کرد و تا حدودی از استاد جلب همراهی نمود که طرح چنین سؤالی پیشاپیش جوابی خاص را پیشنهاد می‌کند این دانشجوی بود، اما به خوبی نمی‌دانستم با چنین معضلات معرفت‌شناسانه‌ای چه باید کرد. اولین واکنشم به این مسأله، دست زدن به مسأله‌سازیهایی مشابه بود: همین سؤال را در خود حوزه علوم هم می‌توان مطرح نمود که «اگر باور علمی با باور علمی دیگری در تعارض بود چه باید کرد؟ و این که در حوزه دین هم ممکن است بین دو باور دینی تعارض باشد. هدف این مسأله‌سازی کاستن از شدت این جمله معرفت‌شناسانه به دین بود. در مرحله بعد به نظرم رسید که در نهایت حلّ این مسأله برمی‌گردد به ایمان به علم یا دین. در صورت وجود تعارضی غیرقابل حل شخص باید بنگرد که به کدامیک بیشتر ایمان دارد به علم یا دین. به نظر می‌رسید کسی که بخواهد در قالب‌های معرفت‌شناسانه به این قبیل سؤالات که توسط خود معرفت‌شناسی قاعده‌مند و طرح می‌شوند پاسخ دهد باید به میزان قبولی که او نسبت به علم یا غیرعلم دارد توجه کند. به عبارت دیگر، علم و دین برای تسخیر قلب و روح شخص با یکدیگر مبارزه خواهند نمود تا یکی دیگری را از صحنه این کارزار حذف نماید.

آن روزها به همین میزان بسنده می‌نمودم که جوابی به سؤال استاد داده‌ام و معضله را به همان شکل روح‌آزارش رها نکرده‌ام، اما سالها بعد وقتی به این ماجرا بازمی‌نگرم می‌بینم معرفت‌شناسی‌ای که این سؤال‌ها را قاعده‌مند و طرح می‌کرد خود تا آخر خط را خوانده بود. اگر راه حل ایمان باشد، برخلاف آنچه ظاهراً پنداشته می‌شود دین به دلیل ایمانی بودن و ریشه داشتن در اعماق روح و روان آدمی باید برنده این کارزار باشد ولی این علم است که پیشاپیش ایمانی عمل کرده است و بدین ترتیب احتمال پیروزی خود را افزایش داده است. ممکن است گفته شود مگر نه آن است که خود بنیانگذاران علوم تحصّلی تأکید داشته‌اند: هیچ اصل مسلم و مقدّسی در علم وجود ندارد، در علم همه چیز را زیر سؤال می‌برند، بی‌طرفی علمی را ارج می‌نهند، عینیت‌گرا می‌باشند و از تحلیل‌های عاطفی و قضاوت‌های ارزشی پرهیز می‌شود، بین هست و نیست‌ها و باید و نبایدها رابطه‌ای برقرار نمی‌سازند، موضعشان نسبت به کاربردهای سیاسی و اخلاقی مختلف یافته‌های علمی به عنوان عالم تجربی علی‌السویه است، و مگر نه آن است که می‌توانند صدها و صدها فضیلت «غیرایمانی» از این قبیل برای خود ذکر کنند؟ پس چگونه ممکن است کسی به علم بیش از دین ایمان داشته باشد در حالی که خود علم می‌گوید مرا با ایمان شما کاری نیست چه من هم کار خدا را به خدا وا گذاشته‌ام و هم کار قیصر را به قیصر و سرخویش دارم؟

اگر علم در این ادعا صادق می‌بود و همان که بود می‌نمود، شاید می‌شد انتظار داشت که متواضعانه به

محدودیت‌های خود اعتراف کند و صحنه را در صورت تعارض غیرقابل حل به نفع دین ترک گوید، اما زهی خیال باطل تمامی تواضعات مزبور خودستایی بود به هزار زبان. در حقیقت آنچه را علم از خود طرد می‌کرد ایمان‌جویی نبود بلکه «تعصبات کوری» بود که در حوزه‌های غیرعلمی رایج می‌باشند. در واقع تبرئه و تطهیر خود بود از آنچه به غیر خود نسبت می‌داد و گرنه علوم تحصّلی از لحظه انعقاد نطفه سیاسی - اخلاقی بوده‌اند و داعیه‌های مذهبی داشته‌اند. عدم توجه به این امر ناشی از بیگانگی مطلق با علم است. در هر صورت اینک پس از چندین سال به نظر می‌رسد پاسخ آن روز این دانشجو به آن سؤال معرفت‌شناسانه، خود، معرفت‌شناسانه بود و چیزی نبود جز تکرار همان سؤال خطابی که در پوششی معرفت‌شناسانه مطرح می‌گردید و پاسخ خود را در درون خود داشت.

دین و علوم تجربی:

آشنایی با نظریات زبانی تا حدودی کمک کرد دریابم تحمیل معرفت‌شناسی بر تمامی حوزه‌های **کدامین بود؟!** اعتقادی ناشی از تمامیت‌خواهی علوم تحصّلی است که حاضر به تحمل هیچ رقیبی نیستند. معرفت‌شناسی که از درون، سنگر مستحکمی برای داعیه‌های سیاسی - اخلاقی علم می‌باشد استحکامش ناشی است از به درون کشیدن طعمه‌های خود، اما برای کسی که بتواند در برابر وسوسه‌های فکری آن مقاومت کند بیت عنکبوتی بیش نخواهد بود و وهن آن برایش آشکارتر خواهد گردید. یک عنکبوت توسعه‌طلب که می‌کوشد تارهایش را در تمامی لایه‌های ذهن و مغز و اعصاب دوانده مجال هیچ رویکرد متفاوتی به فکر و اندیشه‌ها ندهد. شاهد این مدعا این که موفق‌ترین نظریه‌پردازان فلسفی معاصر سرمشق ادراکی و معرفت‌شناسی را ترک کرده‌اند. متفکرانی نظیر هابرماس، لیوتار، دریدا، گادامر و فوکو به همان میزان که از معرفت‌شناسی فاصله گرفته‌اند موفق‌تر بوده‌اند. مثلاً مقایسه فوکو و هابرماس به خوبی نشان می‌دهد که هابرماس علی‌رغم ترک صریح حوزه سرمشق ادراکی و معرفت‌شناسی در «نظریه کنش ارتباطی» (The Theory of Communicative Action) و آثار متعاقب آن، رسوباتی از معرفت‌شناسی را در نظریاتش به ویژه در نظریه «اخلاق ارتباطی» و نقش اجماع در آن هنوز به همراه دارد و به همان میزان از کارآیی نظریه‌هایش کاسته شده است. از طرف دیگر فوکو که بیشترین تلاش را برکنارنهادن سرمشق ادراکی و معرفت‌شناسی نموده است و با دقت فراوان کوشیده تا خود را گرفتار سؤالات معرفت‌شناسانه نسازد به نظر می‌رسد موفقیت بیشتری در تبیین علوم و عملکردهای آنها از خود نشان داده است.

۱۳

یکی از حیل‌های رایج معرفت‌شناسی که تا حد بسیار زیادی در بازگرداندن ناراضیان به اردوگاه خود موفق بوده است این است که سعی می‌کند نشان دهد منتقدان و ناراضیان تا بیرون از حوزه وی قرار دارند گرفتار تناقض می‌باشند، مثلاً در همین مورد ممکن است بگویند شما چگونه کارآیی و موفقیت تبیین‌های زبانی را ارزیابی می‌کنید؟ چگونه می‌توانید بگویید تبیین فوکو مثلاً بر تبیین دیگری ترجیح دارد؟ ملاک این ترجیح چیست؟ تلویحاً از این سؤالات اراده آن دارند که بگویند هیچ ملاک ترجیحی غیر از ملاک‌های معرفت‌شناسانه و روش‌های علمی وجود ندارد. سؤالات و انتقاداتی از این قبیل ناشی از این پندار است که معیاری خارج از معیارهای سرمشق ادراکی و معرفت‌شناسی نمی‌توان یافت.

در ارتباط با سؤالات مزبور ذکر مطالبی چند ممکن است مفید واقع شود. یک نکته آن است که بی‌اعتنایی به محتوای علوم و پرداختن به جنبه‌ای از آنها که با اهمیت‌تر تلقی می‌شود هیچ لازمه‌ای از جهت نفی و اثبات محتوای علوم ندارد و اصولاً آگاهان از مباحث تاریخ علم به خوبی می‌دانند که توماس س. کوهن (۱۹۷۰) در اثر کلاسیک خود «**ساختار انقلابهای علمی**» نشان داده است که با تغییر سرمشق، سؤالات علمی در کل عوض می‌شوند و هیچ مقایسه‌ای بین دو سرمشق نمی‌توان انجام داد. بی‌اعتنایی به سؤالات سرمشق دیگر، هیچ معنایی ندارد جز آنکه در این سرمشق بی‌معنا هستند. در رویکرد باستان‌شناسانه، سؤالاتی از این قبیل بی‌معنا هستند چراکه در این رویکرد حتی برای تحلیل باستان‌شناسانه خود علم، هویت مبحثی مدنظر است. موفقیت یا عدم موفقیت در اینجا با ملاک‌های درون - سرمشقی ارزیابی می‌شود. اجازه بدهید برای توضیح بیشتر خاطره‌ای را ذکر کنم: در همان سالهایی که بحث رابطه دین و علم و تعارضات آن دو را شروع به مطرح کردن نمودند بحث اساسی دیگری را رواج دادند و آن مسأله رابطه «هست و نیست» با «باید و نبایدها» بود. آن سالها توفیق یار بود و در محضر شریف و پرلطف استاد بزرگوار حضرت آیت‌الله جوادی

آملی (مدظله‌العالی) حضور می‌یافتم. در یکی از جلسات از حضورشان راجع به نظر ایشان در خصوص ارتباط «هست و نیست‌ها» با «باید و نبایدها» سؤال کردم. جناب استاد مطلبی بدین مضمون فرمودند: «شاید نتوان با تشکیل قیاسی منطقی «باید و نبایدها» را از «هست و نیست‌ها» استنتاج نمود، اما هم قضایای هستی‌شناسانه و هم قضایای دستوری هر دو مطرووف موجودی به اسم انسان می‌باشند، همان انسانی که راجع به هست و نیست‌ها حکم می‌کند راجع به باید و نبایدها هم حکم می‌کند، همان کسی که به هستی می‌اندیشد همان هم عمل می‌کند، بنابراین، این دو در انسان با یکدیگر تلاقی می‌کنند و به نحوی مرتبط می‌شوند.

حوزه و دانشگاه توضیح شاید یکی از بهترین تبیین‌هایی بود که از این مسأله شنیده بودم، اما آن هنگام هیچگاه به خصوصیت بارز این جواب پی‌نبردم. بعد از آشنایی با نظریات متفکران زبان‌گرا بود که به اهمیت این پاسخ و امتیاز آن آگاهی یافتم. اهمیت توضیح مزبور در آن است که اصل سؤال را کنار می‌گذارد و حاضر می‌شود بیرون از چارچوبی که سؤال تعیین می‌کند رابطه را بررسی کند. در واقع طراح سؤال به ارتباط منطقی بین قضایای توصیفی و قضایای ارزشی علاقه نشان می‌دهد و از آن سؤال می‌کند، اما پاسخ‌گو به خود جرأت می‌دهد که بگوید تنها شکل نگاه کردن به این امر شکلی نیست که شما تعیین می‌کنید شما با پیشدستی نمودن و قاعده‌مند کردن شکلی خاص از سؤال می‌خواهید هر نوع نگاه دیگر را بی‌ارزش و یا حداقل کم‌ارزش‌تر معرفی کنید. در واقع، شما می‌خواهید قواعد بازی یا اندیشه را تعیین کنید، اما من قواعد دیگری را نیز سراغ دارم که اگر با ارزش‌تر از قواعد شما نباشد کم‌ارزش‌تر از آن نیست. ابتکار و امتیاز توضیح حضرت استاد در واقع اتخاذ رویکردی متفاوت به مسأله بود و آن این بود که تمامی آنچه در عالم انسانی می‌گذرد قابل تحویل به منطق صوری نیست. اصولاً با آشنایی مختصری که این شاگرد با نظرات فلسفی و عرفانی این فرزند گرانقدر حوزه تشیع دارد نمونه‌های فراوانی از این نوع نوآوریها در دروس و آثار ایشان می‌توان یافت، لیکن گویا حضرت استاد بنا به دلایلی که به نظر بنده بی‌ارتباط با رویدادهای غیرمبثی نمی‌باشند تاکنون رویکرد مستقلی را برای مسأله علم قاعده‌مند نکرده‌اند بلکه بالعکس در اثری چون «شریعت در آینه معرفت» عنایت قابل توجهی به معرفت‌شناسی نموده‌اند.

۱۴

نکته دیگری که در مورد نقد معرفت‌شناسی نسبت به ناراضیان و مخالفان می‌توان گفت این است که همت معرفت‌شناسی بر آن است که تمامی واقعیت‌های جهان را تحت پوشش منطق صوری و یا روش‌شناسی درآورد. حال آنکه حتی خود منطقیون صوری از دیرباز به مشکلی که خطابه (rhetoric) برای منطق صوری می‌تواند پدید آورد توجه داشته‌اند. اگر بپذیریم خطابه قدرت ایجاد پاسخ و واکنش فوری در مخاطب را دارد و حالتی در مخاطب ایجاد می‌کند که مساعد انگیزش عملی است، چگونه می‌توان با ملاکهای منطقی و روشهای تجربی این انگیزش را ارزیابی کرد. از یک‌طرف، خطابه در ظاهر می‌تواند جنبه توصیفی داشته باشد از طرف دیگر، نوعی قدرت محسوب شده امری خارجی را ایجاد می‌کند (۱۹۸۹: ۱۹/۴۸۵؛ ۲۲-۲۴: ۱۹۷۶: گادامر). در این صورت، حتی قضایای توصیفی منطقی را نمی‌توان فقط در حوزه منطق صوری فهمید و باید از جهتی دیگر نیز آنها را در نظر گرفت.

نمونه دیگری از امور معرفتی که تن به ملاکهای معرفت‌شناسی نمی‌دهند، کلیه علوم حضوری ماست حتی صور ذهنی ما و تصورات و تصدیقات ذهنی از آن جهت که امور ذهنی هستند از حوزه معرفت‌شناسی بیرون هستند حال آنکه ممکن است از حوزه رویکردی دیگر خارج نباشند. این سری معارف هر چند ربطی مستقیم به بحث ما ندارند برای آن مطرح می‌شوند که نشان داده شود تمامی واقعیات را نمی‌توان تسلیم معرفت‌شناسی نمود.

نکته دیگر این که اگر همانند بعضی فیلسوفان زبان‌گرا مثل گادامر انسان را وجودی زبانی بدانیم و یا حتی اگر تا این حد پیش نرویم ولی بخواهیم پدیده «معنا و مقصود» را در ارتباطات انسانی بشناسیم آنگاه تلاش معرفت‌شناسانه برای سنجش آنچه گفته می‌شود با ما بازایی خارجی امری بی‌فایده خواهد بود. سرانجام در این ارتباط مایلیم به نکته‌ای از فرهنگ عرفانی خودمان اشاره کنم، گرچه عده‌ای از عرفا مانند ابو حامد محمد اصفهانی و صائن‌الدین علی بن محمد ترکه ماتن و شارح «قواعد التوحید» که تحت عنوان «تمهید القواعد» به چاپ رسیده است در آخرین اثر (ص ۲۶۹-۲۷۰) چاپ انجمن حکمت و فلسفه اسلامی می‌گویند سالک برای تشخیص مشاهدات حق از فاسد، معیاری ندارد و در

صورت عدم حضور مرشد کامل باید خود را به علوم نظری مجهز نماید تا به وسیله آن بتواند در این خصوص داوری کند، برخی از اهل کشف ملاک دیگری علاوه بر آنچه این دو عارف شهیر مطرح کرده‌اند معرفی می‌نمایند و آن این است که ملاک نهایی حق و باطل «شرح صدر» است. این ابیات مولوی را نیز بر همین معنا حمل کرده‌اند:

هر ندایی که تو را بالا کشید
آن ندایی دان که از بالا رسید
هر ندایی که تو را حرص آورد
بانگ‌گرگی دان که او مردم درد

(مثنوی، د ۲)

غرض از ذکر این مثال‌ها آن است که اولاً نگرانی خاطر کسانی که می‌پندارند معرفت‌شناسی دژ مستحکم و علوم تجربی: خرد است تا حدودی زدوده شود و ثانیاً نشان داده شود امکان فاصله گرفتن از معرفت‌شناسی همواره توسط **دیگهای پختی!** مختلفی مطرح بوده است، لیکن در مورد این که چه جایگزینی مناسب‌تر است باید موردی تصمیم گرفت. این مقاله در این ارتباط بر آن است که برای تحقیق در مورد علوم، باستان‌شناسی، آن گونه که فوکو آن را قاعده‌مند نموده است بهترین جایگزین می‌باشد. در بخش قبل به طور اجمال راجع به این که باستان‌شناسی چیست بحث شد و طی بحث‌های آتی نیز ممکن است توضیحات بیشتری داده شود.

اما در پایان این قسمت ذکر دونکته را مفید می‌دانم، نخست آنکه اصولاً معرفت‌شناسی به معنای امروزی فرزند فلسفه تحصیلی است و ذاتاً به نفع علوم تحصیلی تعصب دارد. این که گفته شد به معنای امروزی برای آن است که عده‌ای می‌پندارند مباحث متافیزیکی علم از قبیل: کیف نفسانی بودن علم یا نحوه‌ای از وجود بودن آن؛ وجود ذهنی و کاشفیت آن از خارج؛ اتحاد عاقل به معقول؛ معیار صدق و کذب قضایا و بحث نفس الامر و بحثهایی نظیر آنها نیز معرفت‌شناسی می‌باشند. اگر چنین فرضی صحیح باشد باز با قطعیت می‌توان گفت که معرفت‌شناسی امروزی به خاطر تأکیدش بر روش‌شناسی تفاوتی اساسی با این معرفت‌شناسی متافیزیکی دارد. در هر صورت رویکردهای زبانی بدون آن که صحت و یا فایده این معرفت‌شناسی‌ها را در نظر بگیرد برای مقاصد خاص که پاره‌ای از آنها در قسمت پیش گذشت، آنها را ناتوان و ناقص می‌داند.

نکته دیگر آنکه، احترامی که بسیاری از حامیان دین در بحث تعارض علم و دین نسبت به علم نشان **دهند** لازم‌هاش پذیرش عصمت علم است. حال آنکه علم، وحی منزل نیست تا مصون از خطا باشد. چه شده است که ما می‌خواهیم وحی منزل (دین) را با علم سازگار سازیم، علمی که مصداق خارجی‌اش منزّه نیست و امکان تنزیه آن با حفظ چارچوب موجودش وجود ندارد. این پندار که علوم می‌توانند یقینی و دور از خطا باشند پندار صحیحی نیست، اگر این چنین است فرض تعارض حقیقی بین دین و علم از دیدگاهی معرفت‌شناسانه فرض غلطی است.

به علاوه اصولاً علوم تجربی علمی تمامیت‌خواه شده‌اند و عملاً تحمل هیچ رقیبی، حتی متواضع‌ترین آن را نخواهند داشت مگر از طرفی غیر معرفت‌شناسانه این مسأله حل شود. نباید از یاد برد که ماهیت رقابت علوم تحصیلی با غیر خود، سیاسی است نه معرفتی؛ معرفت‌شناسی روپوشی بیش بر چهره سیاسی این مبارزه نیست. به عبارت دیگر، هر امر دیگری که در این هدف با آنها مشترک باشد رقیب است و باید از صحنه خارج شود، این اشتراک در هدف است که علت رقابت است و حل این رقابت تنها از طریق سیاسی با ارائه مباحثی جایگزین که جذآبیت‌های سیاسی لازم را داشته باشد از طریق دین امکان‌پذیر است و گرنه تا علوم تحصیلی بتوانند جذآبیت سیاسی خود را حفظ کنند احتمال استمرار این تعارض قوی خواهد بود. البته لازم به تذکر است که این دیدگاه و برداشت از مسأله رابطه دین و علم برداشتی است فوکویی و ملهم از مبحث‌شناسی او.

نتیجه‌ای که پیشنهاد می‌شود این است که بهتر است از برخورد معرفت‌شناسانه با علم صرف‌نظر شود و آن را به عنوان رویدادی مباحثی مورد تحقیق قرار دهیم تا حقیقت آن و علل رقابتش با دین و راه حل آن را بهتر ارزیابی کنیم.

خودسازی یا تحکّم‌پذیری

دانش و قدرت دو روی یک سکه می‌باشند و هرگز از یکدیگر جدا نشده‌اند. در طول تاریخ، انسان‌سازی با بهره‌جویی از

قدرت صورت گرفته است و یکی از اهداف اساسی دستیابی به قدرت شکل بخشیدن به انسان و ایجاد فاعل اخلاقی بوده است. به نظر فوکو (۱۹۹۷:۱۷۷) «تمامی فعالیت‌هایی که با آن فاعل تعریف و تغییر داده شده است همراه با ایجاد انواعی خاص از معرفت بوده‌اند، و در غرب، به دلایل گوناگونی، تمایل معرفت به آن است که حول محور صور و هنجارهایی که کم‌وبیش علمی (scientific) هستند سازمان داده شود». چرا در قالب ریختن انسان و فاعل اخلاقی نمودن او باید در طول تاریخ همراه نوعی دانش و یا علم تجربی بوده باشد؟ این حقیقتی است که به سادگی قابل تحصیل می‌باشد و تحقیقات فوکو به ویژه آن را بیشتر آشکار ساخته است، اما سؤال این است که چرا علم و دانش باید در ایجاد فاعلی **دور از انسان‌ها** باشد؟ جوابی معرفت‌شناسانه قبلاً به این سؤال داده شده است که خود به نوبه خود معرفت‌شناسی را به بحرانی معروف رابطه «هست و نیست‌ها» و «باید و نباید‌ها» کشانده است. گفته‌اند چون انسان موجودی اندیشمند است پس فعل اختیاری او هم ریشه در فکر و اندیشه وی دارد. آن‌گاه این سؤال می‌شود که چگونه چنین ربطی را یک موجود اندیشمند برقرار می‌کند؟

شاید سؤال مهمتر این باشد که چرا معرفت‌شناسی تا این حد بر این سؤال بحران‌آفرین اصرار می‌ورزد؟ به نظر می‌رسد علوم تجربی و اصولاً دانش، در کل، از نقش انسان‌سازی خود اطمینان حاصل کرده است و می‌داند که منشاء این توانایی در ربطی منطقی نیست. باستان‌شناسی با بی‌اعتنایی به کلیشه‌های معرفت‌شناسانه موفق شده است همراهی انسان‌سازی با دانش و علم را در پرتو پیوند دانش و قدرت تبیین کند. مسأله پیوند دانش و قدرت امری نیست که جدیداً مطرح شده باشد، همه ما سخن حکیم یگانه ابوالقاسم فردوسی را شنیده‌ایم که «توانا بود هر که دانا بود». آنچه جدید است تبیین تفصیلی این پیوند در علوم مختلف مورد به مورد است.

صاحب‌نظران و اندیشمندان تاکنون توجه کافی به نحوه حضور دانش در صحنه انسان‌سازی مبذول نداشته‌اند. اصولاً گویا مخفی بودن این علاقه علم به انسان‌سازی خواسته یا ناخواسته به نفع این هدف علم نیز بوده است. دین و عرفان و حتی فلسفه با صداقت، این هدف خود را صراحتاً اعلان نموده‌اند، علم نیز در ابتدا چنین بوده است، اما امروز که این هدف پوشیده است اهمیت مطالعه باستان‌شناسانه بیشتر جلب نظر می‌کند.

کابرماس در یکی از آثار معرفت‌شناسانه خود (*Knowledge and Human Interests*) که بر اساس تز دکتری خود نگاشته است سه نوع اصلی از تکنیک در جوامع انسانی را مشخص می‌کند: «۱. تکنیک‌هایی که به شخص امکان تولید، تغییر، و تصرف در اشیاء را می‌دهند؛ ۲. تکنیک‌هایی که به شخص امکان استفاده از نظام‌های نمادی را می‌دهند؛ ۳. تکنیک‌هایی که به شخص امکان تعیین رفتار افراد دیگر، تحمیل خواسته‌هایی معین بر آنها، و محکوم نمودن آنها به مقاصد و غایات خاصی را می‌دهند. به عبارت دیگر، در جوامع مختلف تکنیک‌های تولید، تکنیک‌های نمادسازی و تکنیک‌های سلطه یافت می‌شوند» (۱۹۹۷:۱۸۰ فوکو).

در ابتدا به نظر می‌رسد آنچه در انسان‌سازی و ایجاد فاعل اخلاقی دخیل است همان تکنیک‌های سلطه می‌باشد. تکنیک‌هایی از قبیل وضع و اجرای قانون، تحمیل انضباط، مجازات، زندان، کنترل، پاداش، بهره‌ور ساختن از امتیازات، یا محروم‌سازی از آنها، و نظایر آنها که از بیرون اراده‌ای بر اراده فرد تحمیل می‌کنند، اما همان‌طور که فوکو می‌گوید با دقت بیشتر می‌توان نوعی دیگر از تکنیک در جوامع انسانی یافت که وی آن را «تکنیک‌های خودسازی» می‌نامد (همان منبع ص ۱۸۱). در مطالعه ایجاد فاعل اخلاقی باید هم «تکنیک‌های سلطه» و هم «تکنیک‌های خودسازی» را در نظر گرفت. به عقیده فوکو شناخت فاعل اخلاقی در تمدن غربی بدون در نظر گرفتن این امر که «چگونه از یک طرف، تکنیک‌های سلطه در تکنیک‌هایی که فرد برای فعالیت خود به کار می‌گیرد نفوذ می‌کنند و از سوی دیگر، چگونه تکنیک‌های خودسازی در ساختارهای سلطه و تحاکم جاسازی می‌شوند» امکان‌پذیر نیست (همان منبع، ص ۱۸۱). فوکو نقطه تلاقی این دو تکنیک را «حاکمیت» می‌نامد (همان منبع ص ۱۸۱).

به منظور شناخت مسأله حاکمیت بر انسان، شناخت مکانیسم‌های عملکرد قدرت ضروری است. عدم توجه به این امر یکی از نقاط ضعف نظریه‌هایی است که در سرمشق ادراکی ارائه شده‌اند، حتی مارکسیسم که سخن از سلطه طبقاتی می‌راند مکانیسم‌های عملکرد قدرت را هرگز تحلیل نکرده است (۱۹۷۷:۱۱۶ فوکو). تحلیل‌های رایج از مسأله

قدرت و نقش آن در حاکمیت از دو نقص اساسی رنج می‌برند. یکی استفاده و سوءاستفاده از مفهوم «ایدئولوژی» با مشکلات معرفت‌شناسی خاص خود که پرداختن به آنها از حوصله این بحث خارج است و دیگری برداشت سلبی از قدرت به عنوان امری سرکوب‌گر که مانع تحقق اراده دیگری می‌شود. این برداشت از قدرت در غرب منشاء تلقی قدرت به عنوان امری حقوقی و سلبی شده است، این است که حکومت خود را نوعی داور و بازدارنده با هویتی حقوقی معرفی می‌کند. اما قدرت فقط سلبی و حقوقی نیست بلکه تکنیکی و ثبوتی نیز می‌باشد (همان منبع ص ۱۲۱). قدرت فقط محروم نمی‌سازد بلکه بهره‌ور هم می‌نماید و تنها نمی‌توان آن را از حیث مشروع و یا نامشروع بودن بررسی نمود بلکه تکنیکی است که در حوزه‌های استراتژیک مختلفی فعالیت می‌نماید. اصولاً تمایز قدرت مشروع از قدرت نابالغ و غیررسمی: یکدیگر ارزش تبیینی چندانی ندارد. هم‌چنین حکومت به معنای ساختارها و نهادهای رسمی و غیررسمی **کدامین وحدت!** جلوه‌گاه و محل ظهور اصلی قدرت دانستن نیز خطا است هرچند اهمیت آن در ارتباط با مسأله قدرت بسیار زیاد است. قدرت به عنوان یک تکنیک، در لابلای تعاملات و فعالیتهای روزمره جزئی در کار می‌باشد. هم‌چنین برداشت مارکسیستی از قدرت به عنوان امری روبنایی مورد قبول فوکو نیست. فوکو معتقد است: «اولاً نفوذ قدرت عمیق‌تر از سطح روبناهاست»، ثانیاً قدرت مستقل از هر بنیانی است رابطه است نه شی (همان منبع ص ۱۵۵-۱۵۴)، قدرت باید همواره «در ارتباط با حوزه‌ای از تعاملات و رابطه‌ای انفکاک‌ناپذیر با صورگوناگون دانش ملاحظه و فهمیده شود» (همان منبع، ص ۵۹).

بازگردیم به این که چرا در غرب ایجاد فاعل اخلاقی همواره همراه با صوری از معرفت به ویژه علوم تجربی بوده است. انسان‌سازی اصولاً به وسیله تکنیکهای سلطه و تکنیکهای خودسازی صورت می‌گیرد که نقطه تلاقی شان را حاکمیت نامیدیم. مراد از حاکمیت در اینجا لزوماً اصطلاح رایج دستگاهها و نهادهای سیاسی نیست بلکه همان طور که گذشت نظامی خاص از دو تکنیک مذکور می‌باشد. حاکمیت چه در بعد سلطه‌گری و چه در بعد خودسازی مستلزم اعمال قدرت می‌باشد. حال با توجه به توضیحاتی که راجع به قدرت داده شد باید بدانیم که قدرت و مبحثهای علمی از یکدیگر انفکاک‌ناپذیرند. به تعبیر فوکو: «معرفت برای این که نقش معرفتی خود را ایفاء کند ناچار از اعمال قدرت می‌باشد. در مبحثهای معرفتی دیگر در ارتباط با مبحثهای احتمالی، هر بیانی (statement) که حق لحاظ شود نوعی **قادر** را اعمال کرده همزمان امکانی را فراهم می‌آورد. از طرف دیگر تمام صور اعمال قدرت، حتی اگر مسأله کشتن (وحشیانه) کسی باشد حداقل متضمن دانشی کاربردی می‌باشد» (۶۷-۶۶: ۱۹۹۷ فوکو).

آن رابطه‌ای را که معرفت‌شناسی با هزار حيله سعی در انکارش داشت، باستان‌شناسی به سادگی می‌پذیرد. چگونه امکان دارد هر بیانی که «حق» پنداشته شود، اعمال قدرت نماید؟ فوکو در بسیاری از آثارش سعی کرده است رابطه بین «حق» (Truth) و «قدرت» را از دیدگاهی باستان‌شناسانه تبیین نماید. به طور خلاصه او نشان می‌دهد که در غرب تکنیکهایی برای اعتراف به حق و کشف حق اختراع شدند. در سایه این تکنیکها که با اعمال قدرت همراه بودند و هستند؛ فرد نه تنها حق را کشف می‌کند بلکه بدان اعتراف نیز می‌نماید. از طرفی دیگر اعتراف به حق خود نوعی اعمال قدرت از سوی حق یا دانش بر فرد می‌باشد. پذیرش حقانیت علمی امری به وسیله تکنیکهای خودسازی، فرد را به عمل بر خود می‌گمارد. نمونه‌هایی از این امر را در سنتهای یونانی استاد و شاگرد، مرید و مراد، سنتهای اعتراف و توبه در مسیحیت، تفتیش عقاید، و روشهای روانکاوانه امروزی می‌توان مشاهده کرد. البته نباید تصور شود این نمونه‌ها استمرار یکدیگرند و یا از ماهیتی مشابه برخوردارند، تنها وجه مشترک آنها شاید همین رابطه «حق» و «قدرت» باشد. ادعای باستان‌شناسی آن است که هر رویداد بیانی و هر مبحثی که «حق» دانسته شود اعمال قدرت می‌نماید و هر قدرتی همراه با دانشی است و از طریق تحقیقات باستان‌شناسانه در جامعه صحت این ادعا را آشکار می‌سازد. برای کسانی که با معرفت‌شناسی انس بیشتری دارند، شاید در ابتداء پذیرش این ادعا دشوار باشد؛ لذا ذیلاً توضیحاتی از صاحب‌نظران زبان‌گرایی که بحثهایشان رنگ و بویی از معرفت‌شناسی دارد نقل می‌شود.

یورگن هابرماس از جمله زبان‌گرایانی است که جنبه‌هایی از سرمشق ادراکی و معرفت‌شناسی را حفظ کرده است. وی که قائل به «خرد تفاهمی» است، معتقد است در هر عمل کلامی (speech act) که متکلم و مخاطب بر آن اجماع

داشته باشند، سه نوع ادعای متفاوت وجود دارد. وی این ادعاهای سه گانه را «ادعاهای اعتبار» (calims to validity) می نامد. آنها عبارتند از: ۱. ادعای حَقانیت (calims to truth)؛ ۲. ادعای صلاح (calims to rightness)؛ ۳. ادعای اخلاص (calims to truthfulness). اگرچه این سه ادعا از نظر تحلیلی از یکدیگر متمایزند، در خود عمل کلامی با یکدیگر یافت می شوند. به بیان هابرماس (۱۳۶-۱۳۷: ۱۹۹۰) وقتی تمایل به تفاهم باشد؛ با هر نطق قابل فهم، متکلم مدعی است که نطق مورد نظر حق است (به عبارت دیگر پیش فرضهای وجودی در محتوای قضیه ای صادق می باشند)، عمل کلامی در متن هنجاری خاصی صلاح می باشد (به عبارت دیگر مورد رضایت متن هنجاری ای است که خود مشروعیت دارد)، و نیات مشخص **دوره کلام‌شناسی** همان چیزی را دارند که بر زبان رانده شده است.

۱۹ به عبارت دیگر ادعاهای مذکور سه مرجع متفاوت دارند:

۱. مرجع ادعای حَقانیت، جهان خارجی (به عنوان تمامیت نفس الامری موجود) می باشد.
۲. مرجع ادعای صلاح چیزی است در جهان مشترک اجتماعی (به عنوان تمامیت تعامل های بین طرفینی شرعاً قانونمند یک گروه اجتماعی).
۳. مرجع ادعای اخلاص چیزی است در جهان درونی متکلم (به عنوان تمامیت تجاربی که شخص در دسترسی به آنها اولی است) (همان منبع، ص ۵۸).

همان طور که ملاحظه می شود «ادعای صلاح» جنبه هنجاری و ارزشی دارد و به نظر هابرماس می تواند منشأ داوریه های اخلاقی شود. این نوعی تبیین زبانی است که برای قضایا و مطابقت آنها با مابازایی خارجی در چارچوبی خاص توجیهاتی ذکر می کند. اما در مقایسه با این تبیین، توجیهات فوکو، توصیفی است و از سطح خارجی اشیاء فراتر نمی رود. به همین دلیل در نظر فوکو مهم آن است که نشان داده شود دانش در عمل و واقعیات خارجی با قدرت همراه است. فوکو توجیه نظری دانش را نزدیک شدن به معرفت شناسی می داند که ممکن است برای مقاصد خاص اهمیت داشته باشد، اما برای اهداف باستان شناسانه اهمیتی ندارند.

هانس - گئورگ گادامر (Hans-Georg Gadamer) فیلسوف هرمسی مشرب آلمانی نیز متفکری زبان گراست و به **شیرا اخلاص** خود کوشیده است دانش و فعل اخلاقی - سیاسی را با هم مرتبط ببیند. گادامر در آثارش توجیهی خاص به خطابه (Rhetoric) دارد. خطابه از ابتدا در میان یونانیان به خاطر تأثیر ملموس و فوری اش اهمیت داشته است و نیرویی تلقی می شده که می تواند شعور مدنی و تحوّل سیاسی ایجاد کند (۲۲-۲۳: ۱۹۷۶ گادامر). با چنین ویژگی ای خطابه همیشه با فلسفه در تضاد بوده است (۱۹: ۱۹۸۹ گادامر). زیرا خطابه تنها هنر سخنوری نیست بلکه هنر سخن گفتن از سر خیر و صلاح نیز می باشد (همان منبع ص ۴۸۵). گادامر توضیح می دهد که نفوذ خطابه و قدرت ایجاد تحول که در آن یافت می شود ناشی از مسأله «بدهت» در خطابه است. مسأله بدهت به سنت خطابه تعلق داشته و دارد: «بدیهی، جزء اموری است که از درست بودن خود در برابر حق بودن و یقینی بودن آنچه به اثبات رسیده و شناخته شده است دفاع می کند» (همان منبع، ص ۴۸۵). وی می گوید: «بدهت» به حوزه احتمالات و امکان تعلق دارد نه به حوزه یقینات و امور اثبات شده. حتی ممکن است علیه امور بدیهی کسی استدلال نماید (همان منبع، ص ۴۸۵). اما با این وجود، آنها از «درست» (یا صلاح) بودن خود دفاع می کنند. قدرت خطابه در همین جاست که درست بودن آن در مخاطب امری بدیهی است. گرچه فیلسوفان بعد از خطیبان مفهوم بدیهی و بدهت را زیربنای قضایای یقینی دانسته و گفته اند بازگشت علوم یقینی به بدیهیات اولیه است، تا به امروز عملاً خطابه بدهت خود را در صحنه شعور سیاسی و مدنی موفقتر عرضه کرده است.

با توجه به نقش بدهت در خطابه و قدرت خطابه در ایجاد شعور مدنی و تحول سیاسی، می توان فهمید که چرا فوکو می گوید: «هر بیانی که حق لحاظ شود نوعی قدرت را اعمال می کند و همزمان امکانی را فراهم می آورد» (۶۶: ۱۹۷۷ فوکو) چراکه «حق» بودن یعنی مشارکت در آن بدهتی که، از آن خطابه بود؛ به عبارت دیگر «درست» بودن، یعنی صلاح بودن. ملاحظه می شود که گادامر از طریق مسأله خطابه همان نتیجه ای را می گیرد که هابرماس گرفت؛ به طریقی دیگر، گادامر حتی بر آن است که علوم تحصّلی از آن جهت که از طریق زبان و ارتباط شفاهی تفهیم می گردند با

خطابه پیوند دارند (رجوع شود به ۱۹۹۲ گادامر).

خلاصه بحثها تا اینجا این است که انسان تحت حاکمیت، با تکنیکهایی از سلطه و خودسازی، شکل‌گیری و ساخته می‌شود. این تکنیکها همواره همراه با صوری از مبحثهای معرفتی می‌باشند که هم از بیرون و هم از درون بر فرد اعمال قدرت می‌نمایند. قدرتی که لزوماً سرکوبگر و سلبی نیست بلکه می‌تواند در فرد ایجاد لذت و خرسندی کند. حال سؤال اساسی این قسمت از بحث می‌تواند به این صورت مطرح شود که جایگاه فرد و شخص انسان در این جریان شکل‌گیری وی به عنوان فاعل اخلاقی چیست؟ واکنش او به حاکمیت و تحکیم مبحثهای علمی چگونه است؟ آیا او منفعل محض است یا فعال نیز برخورد می‌کند؟ سؤال در واقع این است: خودسازی یا تحکیم‌پذیری؟ بخش‌دین و علوم تجربی: مقاله عهده‌دار پاسخ به این سؤال است که امید می‌رود در سایه این پاسخ جایگاه علوم تجربی در جامعه معاصرین و دین! شده، رابطه آن با دین مشخص‌تر گردد.

انسان در جستجوی حاکمیت بر سرنوشت خود

دین، علم و هر مبحث دیگری که اهداف سیاسی و اخلاقی داشته باشد، وارد صحنه‌ای از کشمکشهای قدرتهای سیاسی می‌شود. حوزه‌های این قدرتهای سیاسی هم فعالیتهای جزئی روزمره را فرامی‌گیرد و هم ساختارهای کلان را شامل می‌شود. در این میان انسان نمی‌تواند موجودی بی‌اراده و منفعل محض محسوب شود. در شرایط مختلف، انسان ممکن است با قدرتهای متفاوتی علیه قدرتهایی دیگر ائتلاف کند زیرا آن را به سود خود بداند؛ از طرف دیگر، قدرتهای رقیب نیز برای جذب و جلب انسان با یکدیگر رقابت می‌کنند، گاه رقابتهایی خونین. یکی از خونین‌ترین رقابت قدرتها، در تاریخ جوامع بشری پدیده انقلاب می‌باشد.

فوکو در ارتباط با مسأله تلاش انسان برای حاکمیت بر سرنوشت خود دو مقاله کوچک از کانت را بررسی و تحلیل می‌کند. این دو مقاله که به فاصله تقریباً چهارده سال از یکدیگر نوشته شده‌اند، مکمل یکدیگر می‌باشند. عنوان مقاله اول که در سال ۱۷۸۴ در پاسخ به سؤال یک روزنامه در آلمان نوشته است، «روشنگری چیست؟» و عنوان مقاله دوم که در سال ۱۷۹۸ به چاپ رسید، «انقلاب چیست؟» می‌باشد.

۱۹

کانت در پاسخ سؤال «روشنگری چیست؟» می‌گوید:

روشنگری عبارت است از این که انسان خود را از قید قیومیت‌های خود تحمیل کرده رها سازد. تحت قیومیت بودن؛ یعنی آنکه انسان از بکارگیری فهم خود بدون جهت دادن دیگری ناتوان باشد. وقتی این قیومیت خود تحمیل شده است که علتش فقدان خرد نباشد بلکه ریشه در عدم همت و شهامت برای بکارگیری آن داشته باشد. «شهامت دانستن داشته باش»، «شهامت به کار بردن خرد خود را داشته باش!» این است شعار روشنگری (۷: ۱۹۹۷ فوکو).

به نظر کانت روشنگری؛ یعنی، به بلوغ رسیدن و از صغارت خارج شدن. به عقیده او هر نوع واگذاری فکر و اندیشه به انسانی دیگر، صغارت است؛ حتی اگر انسان اجازه دهد کتاب، و پزشک به جای او اندیشه کند (همان منبع، ص ۷). کانت بین کاربرد عمومی خرد و کاربرد خصوصی آن به نحوی که خود تعریف می‌کند، تمایز قایل می‌شود و معتقد است آزادی در کاربرد عمومی خرد روشنگری است نه در کاربرد خصوصی آن.

بحث، بررسی و تحلیل مفصل مقاله کانت از حوصله این نوشتار مختصر خارج است؛ اما آنچه در سخنان کانت در ارتباط با موضوع این مقاله اهمیت دارد این است که وی می‌گوید:

من نقطه اصلی روشنگری - خروج انسانها از قیومیت خود تحمیل شده - را عمدتاً در موارد مذهبی قرار داده‌ام زیرا حاکمان علاقه‌ای به ایفاء نقش قیم در امور مربوط به هنر و علوم ندارند و همچنین به خاطر اینکه بی‌صلاحیتی مذهبی نه تنها خطرناک‌ترین بلکه ذلت‌بارترین بی‌صلاحیت‌گری‌هاست (همان منبع، ص ۱۷).

سؤال خوبی که در اینجا می‌توان مطرح کرد این است که چرا حاکمان در زمان کانت علاقه‌ای به نظارت و سرپرستی علوم نداشته‌اند اما به شدت به مسأله دین و سرپرستی دینی علاقه‌مند بوده‌اند. به عبارت دیگر، چرا صوری از قدرت که کانت مهم تلقی می‌کرده است؛ سعی در کنترل از طریق مذهب داشته‌اند. با توجه به آنچه تاکنون در این مقاله

از نظر گذشت، می‌توان گفت در شرائط خاص کانت، علوم بخشی از تکنیکهای سلطه بر انسان نشده بودند برخلاف مذهب. از طرفی دیگر، کانت با ذکر این مطلب که ناآگاهی و بی‌صلاحیتی دینی خطرناک‌تر و ذلت‌بارترین ناآگاهی و بی‌صلاحیتی است بر کارآیی دین در شکل‌گیری فاعل اخلاقی تأکید می‌ورزد.

اما چهارده سال بعد از نوشتن این مقاله کانت به سؤال دیگری پاسخ می‌دهد که: «انقلاب چیست؟». به نظر فوکو فلسفه مدرن با این دو سؤال به شرایط «موجود» و «حال» در برابر گذشته می‌پردازد، (همان منبع، ص ۸۵-۸۴). در واقع کانت و فلسفه مدرن می‌خواهند بدانند این روشنگری و انقلاب که ما (آنها) جزئی از آن می‌باشیم، چیستند. آنها **دوره و انقلاب** بدانند که آیا آنها پیشرفت تاریخی داشته‌اند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا برای انسانیت پیشرفت امری دائمی است؟ کانت نمی‌خواهد به این سؤال با کلی‌گویی پاسخ دهد؛ بلکه به دنبال حادثه‌ای است که بتواند علت پیشرفت دائمی باشد، به تعبیر فوکو بدین منظور او در جستجوی یک حادثه منفرد تاریخی است که ارزش نشانه را داشته باشد، نشانه‌ای که سه ویژگی را دارا باشد:

۱. جنبه تذکاری داشته باشد؛ ۲. جنبه اثباتی داشته باشد؛ ۳. جنبه پیش‌آگهی داشته باشد (همان منبع، ص ۹۱). به نظر کانت چنین حادثه‌ای پدیده انقلاب است. اما انقلاب نه به عنوان یک عمل بلکه به عنوان نمایش. انقلاب به عنوان یک عمل برای کانت مهم نیست و چه بسا افرادی در بازنگری آن در مقایسه آن با بهای سنگینی که پرداخت شده است دوباره حاضر به تکرار آن نباشند. این انقلاب به عنوان عکس‌عملی به شرایط موجود و حاکم بر انسانهاست که مهم می‌باشد. در این عکس‌عمل انقلابی انسانها، ویژگی و گرایش خاصی را به نمایش می‌گذارند و از این جهت انقلاب یک نشانه است، انقلاب نشانه «استعداد و آمادگی اخلاقی در انسان است» (همان منبع، ص ۹۴). انسان نشان می‌دهد که اشتیاق به شکل خاصی از شدن دارد، می‌خواهد در جریان شکل‌گیری شخصیت اخلاقی خود سهیم باشد. انسانی که جزئی از روشنگری است و در انقلاب مشارکت می‌کند؛ در واقع، هدفی واحد را در این دو جریان تکمیلی دنبال می‌کند. هدف از ارائه خلاصه‌ای از تحلیل فوکو از دو مقاله کانت این است که نشان دهد در رقابتی که بین نیروها و قدرتهای مختلف برای شکل‌دهی فاعل اخلاقی صورت می‌گیرد، انسان منفعل محض نمی‌باشد؛ بلکه در پدیده‌ای مثل **انقلاب** انسان در جستجوی حاکمیت بر سرنوشت خود، با قدرتهایی که امید رهایی از قدرتهای سرکوبگر را زنده نگه می‌دارند، علیه قدرتهای سلطه‌گر ائتلاف می‌نماید و با برخورداری از روشنگری سعی می‌کند مبحثهایی جدید را جایگزین مبحثهایی کند که با قدرت سلطه‌گر خود، نقش او را در سرنوشت خود کاسته‌اند. هیچکس به اندازه انسان ایرانی معاصر نمی‌تواند عمق این تحلیل را تحسین نماید. چه، او با بازگشت به دین قدرت جدیدی را در سایه معارف دینی می‌جست و در نوعی روشنگری خاص، خود، شرکت جسته بود و با مشارکت در انقلاب اشتیاق خود را برای تغییر سرنوشت و شرایط خویش به نمایش گذاشت.

حال سؤال این است که نهادهای فرهنگی، مبحث‌سازان علمی، قدرت‌های غیرمبحثی، و دیگر فعالان اجتماعی - سیاسی در این کشور چگونه می‌توانند در زنده نگه داشتن این اشتیاق و در صحنه نگه داشتن این انسان بکوشند. یکی از محصولات و یا پیامدهای تلاش انسان برای حاکمیت بر سرنوشت خود در غرب تفکر انتقادی بود. به عقیده فوکو روحیه انتقادی (critical attitude) در غرب که نوعی فضیلت محسوب می‌شد، هم نحوه‌ای از تفکر بود و هم نحوه‌ای از عمل (همان منبع، ص ۲۵-۲۴). این روحیه در غرب در واکنش به تحکّم‌گرایی سازمان‌میرد و مراد مسیحیت ایجاد گردید. در قرن ۱۵ و ۱۶ میلادی سؤال اساسی در غرب «چگونه باید حکومت کرد؟» بود. در اروپای قرن ۱۶ میلادی واکنش به روحیه تحکّم‌گرایی روحیه انتقادی بود که سؤال می‌کرد «چگونه می‌توان محکوم نبود؟» یا «چگونه می‌توان محکومی از نوع خاص نبود، محکوم فلان اصول، و چنین و چنان اهدافی و از طریق فلان شیوه، نه مثل آن، نه برای آن، نه به وسیله آنها؟» (همان منبع ص ۲۸). این نوع سؤالها بود که تفکر انتقادی را در خود می‌پروراند. به عقیده فوکو، نقد اصولاً از نظر تاریخی انجیلی است یعنی رویکرد جدیدی به متون مذهبی با قرائتی متفاوت. از لحاظ ماهوی رویکرد انتقادی اساساً حقوقی است (نه معرفتی)، در ابتداء اعتراضی نسبت به «قانون» بود و آن را نامشروع می‌دانست و در مقابل «قانون» رنسانس «حقوق طبیعی» را اختراع کرد (همان منبع، ص ۳۱).

تفکر انتقادی به معنای فوق با برداشتی که کانت از «روشنگری» و «انقلاب» داشت، بسیار نزدیک است؛ اما به عقیده فوکو خلاً بزرگ کار کانت هم اینجاست که او بین روشنگری و تفکر انتقادی ارتباط برقرار نمی‌کند. در عوض وی نقدهای سه‌گانه خود را می‌نویسد: «نقد خرد ناب»، «نقد عقل عملی»، و «نقد داوری». در واقع انتقادی اندیشیدن عبارت شد از: آگاهی نسبت به محدودیتهای اندیشه و علم (همان منبع، ص ۳۶-۳۵). بدین ترتیب او به معرفت‌شناسی نزدیک می‌شود و جنبه عملی انتقادی بودن را فراموش می‌کند. فوکو ویژگی این تفکر انتقادی را که از تست روشنگری فاصله گرفت در قرن ۱۹ و ۲۰ میلادی در اروپا سه امر می‌داند:

دین و علوم تجربی:

۱. اعتماد به علم تحصّلی؛
۲. توسعه حکومت به عنوان نظامی که خود را با خردگرایی توجیه می‌کند و می‌کوشد جامعه و اقتصاد را **تعقلی‌اشکناخت**؛
۳. ایجاد علم حکومت.

پاسخ این سؤال را که دین و علم چه نوع ارتباطی با یکدیگر می‌توانند داشته باشند - از دیدگاهی باستان‌شناسانه - باید در این نقش دوگانه علم در جامعه مدرن جستجو کرد. از یک طرف، علم تحصّلی به نوعی از تفکر انتقادی پیوند می‌خورد و از طرف دیگر، از آن نوع روحیه انتقادی که با روشنگری نسبت داشت و دارای جنبه عملی بود فاصله می‌گیرد. درصدد «تعقلی» کردن تمامی حوزه‌های حیات اجتماعی به ویژه حکومت و اقتصاد برآمده، آنها را به عنوان تنها حوزه معرفتی قابل اعتنا مطرح کرده و تمامی صور معرفتی دیگر را نقد می‌کند. اعتمادی بیش از حد به خود دارد با اینکه «نسبت به هر یک از نتایج خود با دقت انتقادی باقی می‌ماند» (همان منبع، ص ۳۷). در حالی که بررسی این مطلب در پرتوی تلاش انسان برای حاکمیت به سرنوشت خود امکان‌پذیر است. مبحثهای علمی و غیرعلمی با قدرت پیوند دارد و انسانها از اعمال قدرت آنها با خبر می‌باشند. این ائتلاف سیاسی انسان با قدرتها و توانایی مبحثها در اعمال نفوذ و قدرت بر انسانهاست که مشخص می‌کند چه مبحثی سگه رایج جامعه‌ای خاص خواهد شد نه اعتبار معرفت‌شناسانه آنها. انسانها برای ترجیح مبحثی خاص بر مبحثی دیگر، ملاکهایی غیر از ملاکهای معرفت‌شناسانه نیز دارند. باید دید که کدام مبحث امید توانمندی فاعل اخلاقی را بیشتر می‌کند و در این مبارزه سیاسی از حمایت خود فاعل اخلاقی برخوردار می‌شود.

۲۱

نسب‌شناسی علم تحصّلی

در این بخش سعی خواهد شد نه به شیوه تاریخی رایج، بلکه به شیوه نسب‌شناسی که به اهمیت فعلی امور اعتنا دارد و می‌کوشد آن را با توجه به جزئیات ظاهراً قابل اغماض تبیین نماید، علل استقبال جامعه مدرن به علم تحصّلی بررسی شود. برای این مقصد آگوست کنت را انتخاب کرده‌ام نه به خاطر آنکه بنیانگذار جامعه‌شناسی و یا قاعده‌مند کننده فلسفه تحصّلی است، بلکه به دلیل آنکه همان طور که لنزر (Lenzer, ۱۹۷۵: xiv) می‌گوید شناخت عصر مدرن بدون شناخت کنت ممکن نیست. بدین منظور مقدمه‌ای را که کنت بر «فلسفه تحصّلی» خود نگاشته است، مناسب یافتیم.

کنت علی‌رغم آنچه معمولاً تصور می‌رود؛ از فعالان اجتماعی زمان خود بود، نه شخصی محافظه‌کار؛ پروژه فکری کنت دوگانه بود. در ابتدا کوشش نمود فلسفه تحصّلی را قاعده‌مند نماید و وجوه تمایز آن از متافیزیک و کلام (دین) را مشخص نماید. در مرحله دوم کوشید تا پیامدهای این انقلاب معرفتی را برای تمدن بشری بیان کند. پیامدهایی که عمدتاً سیاسی و مذهبی بودند. از این نظر، کنت به خوبی، به نقش اندیشه و علم در شکل‌دهی شخصیت فردی و سازمان‌دهی اجتماعی - سیاسی واقف می‌باشد. کتب تاریخ جامعه‌شناسی عموماً از علاقه کنت به اختراع «مذهب انسانی» به عنوان نکته، در پاورقی، گذشته‌اند. اما در نسب‌شناسی علم تحصّلی شاید کمتر نکته‌ای در آثار کنت بدین پایه اهمیت داشته باشد. چرا باید اینچنین ایده‌ای برای او بدان اهمیت باشد که به جای تقویم مذهبی مسیحی، تقویمی از قهرمانان علمی معرفی و پیشنهاد کند و خود ایامی از سال را به بزرگداشت نام و یاد قهرمانان و شخصیت‌های علوم تحصّلی اختصاص داده و همان‌گونه که مؤمنان مسیحی به یاد قدیسه‌های مسیحی ایامی را بزرگ می‌دارند، او نیز شخصاً نسبت به دانشمندان علوم تحصّلی چنین رسمی را رعایت نماید؟ (رجوع شود به مقدمه فردریک فر در x: ۱۹۸۸ کنت). اصولاً این علم تحصّلی چیست که کنت می‌کوشد بر اساس آن «دینی» جدید تأسیس کند؛ در ابتدا شاید گمان

شود همان که کنت خود می‌گوید، در معرفی علم تحصّلی کافی باشد. کنت علم تحصّلی را از نظر سلبی غیر از کلام (Theology) و متافیزیک دانسته و به صورت ایجابی آن را علمی بر پایه استدلال و تجربه معرفی می‌کند (۱۹۸۸: ۱-۲) کنت). اما این که پدیده جدیدی نیست، همان طور که خود کنت می‌گوید:

تعیین تاریخ دقیقی برای این انقلاب علمی محال است؛ ما فقط اینقدر می‌توانیم بگوییم که امری مستمر و فزاینده بوده است، به ویژه از عصر ارسطو و کوششهای وی و مکتب اسکندریه، و پس از معرفی علم تجربی در اروپای غربی توسط عرب‌ها (۱۹۸۸: ۱۱) کنت).

حوزه و دانشگاه علوم تجربی از زمان ارسطو وجود داشته است و عربها (مسلمین) نیز آن را به کار می‌بردند و آن را به اروپاییان نیز معرفی کردند، جامعه مدرن و قرن ۱۹ و ۲۰ اروپا چه اهمیتی در این ارتباط دارد؟ کمی دقت در آثار کنت جواب این سؤال را به روشنی آفتاب نمایان می‌سازد. علوم تجربی هزاران سال سابقه دارند اما در همزیستی و دادوستد متقابل با معارف غیر تحصّلی بوده‌اند. اشکال از نظر کنت دقیقاً هم اینجاست. پوزیتیویسم همان تجربه و مشاهده نیست. پوزیتیویسم ویژگی دیگری نیز دارد و آن «جهانی» (universal) بودن است. کنت در مواضع متعددی بر این ویژگی پوزیتیویسم تأکید می‌کند (۱۹۸۸: ۱۲) کنت). علوم تجربی به کمال خود که همان پوزیتیویسم است نمی‌رسند؛ مگر آنکه، از دیگر صور معرفتی (کلامی، و متافیزیکی) مشروعیت‌زدایی کنند، پوزیتیویسم تک‌صدایی معرفتی است نه مشاهده و تجربه، حذف کامل رقیبهای دیگر است، نه به رسمیت شناختن حوزه‌ای از معرفت که مورد غفلت بوده است. این مهم تا قرن ۱۹ تحقق نیافته بود، و رسالت کنت دقیقاً این بود.

چشمها به کنت دوخته شده است که او چگونه می‌خواهد جامه «جهانی» بر قامت علوم تجربی کند. استراتژی کنت بسیار دقیق و مشخص می‌باشد. ابتدا باید موانع این امر برطرف شوند و سپس نقص موجود مرتفع گردد. مانع اصلی چیست؟ به عقیده کنت تقسیم کار فکری مانع اصلی است. چرا تقسیم کار علمی که موجب کارآمدی علوم گردیده است باید نقص محسوب شود؛ تا حدی که، کنت آن را شرّ بنامد (۱۹۸۸: ۱۷) کنت) برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید ببینیم او چه راه حلی را پیشنهاد می‌کند. راه حل کنت حذف تقسیم کار فکری و تخصص‌گرایی علمی نیست؛ بلکه عمیق‌تر ساختن آن با ایجاد تخصصی جدید است، تخصصی سنتزی (ترکیبی) که بتواند وجوه عمومی همه شعب علمی را به نحوی معنادار با یکدیگر ترکیب کند و برداشتی کلی از جهان و پدیده‌ها ارائه دهد (۱۹۸۸: ۱۷-۱۸) کنت). بدون تحقق چنین علمی خطر از سر پوزیتیویسم رفع نمی‌شود:

«ما نباید این امر را از خود بپوشانیم که این (تقسیم کار علمی) نقطه ضعف ذاتی سیستم ماست، و این نقطه‌ای است که از آن نقطه ممکن است مجاهدان فلسفه کلامی و متافیزیکی به امید موفقیتهای فلسفه تحصّلی را مورد هجوم قرار دهند» (۱۹۸۸: ۱۷) کنت).

در قرن نوزدهم در مساعدترین شرایط برای پوزیتیویسم، کنت نگران هجمه موفقیته‌آمیز متافیزیک و کلام است. این نگرانی چرا؟ زیرا نقطه ضعف وجود دارد، نقطه ضعف چیست؟ فقدان برداشتی کلی و ترکیبی. راه حل چیست؟ ایجاد چنین شعبه‌ای. کنت این شعبه را فلسفه تحصّلی می‌نامد. کار فلسفه تحصّلی معنادار ساختن یافته‌های علوم تحصّلی در قالب نظام کلی از معرفت است. با توجه به اهمّیت چنین امری است که کنت می‌گوید:

«بدین ترتیب من مشخص نموده تلاش و هم‌تم همواره متوجه چه هدفی خواهد بود و در این سلسله دروس و در هر جای دیگری بدون تعلل همیشه متوجه آن خواهم بود» (۱۹۸۸: ۳۳) کنت).

اینجا کنت به عنوان یک فعال اجتماعی است اوقات عمر خود، انرژی و توان خود را برای همیشه وقف توانمند نمودن علوم تجربی می‌کند. نگرانی کنت آن است که تخصص‌گرایی شدید علوم از ارزش سیاسی - اخلاقی آنها بکاهد. انسان در جستجوی حاکمیت بر سرنوشت خود موجود تام است و هماهنگی در اندیشه‌هایش برای اعمالش ضروری است:

«احتیاجی به اثبات این معنا برای خوانندگان این اثر وجود ندارد که جهان با عقاید اداره و سرنگون می‌شود، یا به عبارت دیگر، تمامی مکانیسم اجتماعی در نهایت مبتنی بر عقاید می‌باشد. آنها می‌دانند که بیش از هر امری دیگر،

شدیدترین بحران سیاسی و اخلاقی جوامع موجود، در تحلیل نهایی، ناشی از هرج و مرج فکری است. وخیم ترین شری که گریبانگیر ماست؛ در حقیقت، عبارت است از این چندگانگی ژرفی که اینک بین اذهان، در مورد تمامی اصول اساسی وجود دارد و علاج آن اولین شرط نظم اجتماعی حقیقی است» (۱۹۸۸:۲۸ کنت).

کنت امیدوار است با قاعده مند کردن فلسفه تحصّلی، این مانع و هرج و مرج فکری را از سر راه جهانی شدن علوم تحصّلی بردارد و از میدان رقابتی که قرن‌ها در اختیار دین و فلسفه متافیزیکی بوده است، پیروز بیرون آید.

به طور خلاصه موضوع این است: فلسفه‌های کلامی و متافیزیکی اینک در مورد اینکه کدامیک عهده‌دار مسئولیت بازسازی جامعه باشد با یکدیگر در نزاع می‌باشند، گرچه این مسئولیت از توان هر دوی آنها **متجاوزاً علوم تجربی**: حقیقت بیرون باشد؛ هنوز فقط بین این مکاتب است که در این ارتباط مبارزه وجود دارد. فلسفه تحصّلی، تا **کدامین وقت**؟! برای نقد هر دو مکتب وارد این رقابت شده است؛ و این نقد را به حدی از کمال رسانده است که آنها را سلب اعتبار کامل نموده است. (۱۹۸۸:۳۰ کنت).

کنت مرحله نقد را تمام شده می‌داند دیگر نیازی نیست وارد بحثهای معرفت‌شناسانه راجع به دین و علم شد. فلسفه نیز به همین نحو ضربه نهایی را از علم دریافت کرده است؛ لیکن، جامعه انسانی جایگزینی برای آنها می‌خواهد برای ایجاد نظم اجتماعی. علوم تجربی هنوز نتوانسته‌اند خود را به عنوان جایگزین معتبری مطرح کنند و این خطر وجود دارد که اگر نتوانند وحدت سیاسی - اخلاقی لازم را ایجاد کنند، دین و متافیزیک دوباره به صحنه برگردند. به نظر کنت فلسفه‌ای مبتنی بر دست‌آوردهای علوم تحصّلی، می‌تواند این علوم را در موضع فعال اداره جامعه و انسان قرار دهد. بنابراین ماهیت این رقابت سیاسی و نه معرفتی برای آن بود که حریف از اعتبار سیاسی ساقط شود و اگر آن بازیها فی‌نفسه مطلوب نبودند؛ برای همین است که بحث‌های معرفتی راجع به ارزش معرفتی دین و متافیزیک، به نظر کنت از این به بعد بیهوده می‌باشد و نباید وقت برایشان تلف کرد. این نوع قضاوت هنگامی که هنوز رقیب در صحنه سیاسی اعتبار داشت، هرگز صورت نمی‌گرفت. آشنایان با تاریخ فلسفه غرب می‌دانند؛ فیلسوفان حس‌گرا و انتقادی غرب در دورانی که دین قدرت سیاسی داشت، با چه ظرافت و احترامی از دین مسیحیت فاصله می‌گرفتند. هیچگاه حس‌گرایان اولیه اروپایی چنین اظهار نظر نمی‌کردند که بحث از اعتبار معرفتی دین و متافیزیک بی‌فایده است؛ هر چند، چنین **باواری** را نیز می‌داشتند؛ چرا که، ماهیت این بازی معرفت‌شناسانه تا حد زیادی سیاسی بود و تا وقتی رقیب، قدرت حاکم سیاسی است از موضع ضعف برخوردار می‌شود.

در هر صورت پوزیتیویسم صرفاً تجربه و مشاهده نیست؛ چه، این دو هزاران سال است که به عنوان راههای معرفتی مطرح بودند. پوزیتیویسم تمامیت‌گرایی فلسفه تحصّلی است، مبحثی سیاسی - اخلاقی است. ریشه رقابت پوزیتیویسم با دین در همین تمامیت‌خواهی است، دین را به عنوان یک نیروی سیاسی - اخلاقی نمی‌تواند تحمل کند، نه به عنوان یک رقیب معرفتی. اصولاً معلوم نیست دین در حوزه معرفتی مورد ادعای علوم تجربی - شناخت روابط افقی (عرضی) بین پدیده‌های مادی - داعیه انحصاری داشته باشد. کدام حکم دینی راه را بر فرمولی فیزیکی یا شیمیایی و یا دارویی درمانی می‌بندد؟ اصولاً تحمّل دین از علوم به مراتب بیشتر از تحمّل علوم از دین است. انصاف آن است که دین حتی از تحقیقات علمی و نتایج آنها استقبال هم می‌نماید. اگر در مواردی مانند گردش زمین و یا نظریه تکامل داروینی جنگ و نزاعهایی بین علم و دین در گرفته است، اولاً در مقایسه با مواردی که نزاعی در کار نبوده است، اندک می‌باشند و ثانیاً دقت کافی نشان می‌دهد که منشأ نزاع در این گونه موارد سیاسی است. عده‌ای به خاطر رهایی از سلطه قدرتهای مذهبی از این یافته‌های علمی برای بی‌اعتبارسازی کلی دین در تمامی حوزه‌های سیاسی و اجتماعی استفاده می‌کردند. در واقع آن نزاع معرفتی، نیز سیاسی بود.

با از پیش پا برداشته شدن این مانع که ناشی از تقسیم کار علمی بود، هنوز ویژگی «جهانی» شدن علم تجربی تأمین نشده است. از معارف غیرتجربی مشروعیت‌زدایی شده است اما کنت به خوبی می‌داند اگر علوم تجربی بخواهند جایگزین دین و متافیزیک شوند باید در حوزه جامعه و روابط انسانی نیز که حوزه بلامنازع دین و متافیزیک بوده است وارد شوند. برای همین است که تا تولد فیزیک اجتماعی (جامعه‌شناسی) امکان «جهانی» شدن این علوم فراهم نشده

بود و طبقه‌بندی فیزیک اجتماعی آخرین علمی است که تکون می‌یابد (همان منبع، ص ۵۶-۵۷) چگونه می‌توان از دیدگاهی متفاوت از دین و متافیزیک داعیه اداره جامعه نمود، بدون آنکه علمی تحصّلی به جامعه و پدیده‌های انسانی اختصاص یافته باشد. بدین ترتیب جامعه‌شناسی متولد می‌شود برای آنکه توان سیاسی علوم را تام و کامل کند. در این ارتباط شواهد بی‌شمار دیگری از آثار کنت می‌توان نشان داد که ورود به آنها از حوصله این مقاله خارج است.

نکته‌ای که در نزاع دین و علم در غرب اهمیت دارد و می‌تواند موفقیت علم در بیرون راندن دین به طور نسبی از صحنه سازمان‌دهی جامعه و انسان‌سازی را تا حدودی توضیح دهد، مسأله انتقادی بودن آن به معنای تلاش برای **حوزه‌های تحلیلی** سرنوشت خود است. به مصداق:

۱۹ عیب می‌جمله بگفتی هنرش نیز بگو
نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند

باید این ویژگی علم تحصّلی در برابر سازمان مسیحی و تکنولوژی‌های انسان‌سازی مسیحی را در نظر داشت. انسان غربی با دامن زدن به مباحث‌های تحصّلی قدرتی را به صحنه مبارزه سیاسی آورده بود تا خود را از سلطه تکنیک‌های انسان‌سازی مسیحی آزاد سازد. به تعبیر فوکو:

(به نظر من) یکی از بزرگترین مسائل فرهنگ غربی دستیابی به خودشناسی‌ای بوده است که مانند خودشناسی مسیحیت اولیه، مبتنی بر قربانی کردن خود نباشد؛ بلکه بالعکس، مبتنی باشد بر ظهور ثبوتی، و ظهور نظری و عملی خود. این هدف نهادهای حقوقی بود، همان، هدف فعالیت‌های پزشکی و روانکاوانه بود، هدف نظریه سیاسی و فلسفی همین بود که مبنایی ذهنی را تشکیل دهند به عنوان ریشه خودی ثبوتی، امری که می‌توانیم آن را انسان‌شناسی دائمی فکر غربی بنامیم (۱۹۹۷:۲۲۹ فوکو).

امروزه به خوبی روشن است که علوم تحصّلی در نیل به چنین مقصودی شکست خورده‌اند و برای جبران شکست خود تمامیت‌خواه شده‌اند و معرفت‌شناسی را به عنوان سنگر محکم این تمامیت‌خواهی برگزیده‌اند. اما نباید اشتباه کرد؛ داور نهایی این شکست یا پیروزی نه معرفت‌شناسی است و نه باستان‌شناسی. داور نهایی - کسی که با ائتلاف خود سرنوشت این مبارزه را تعیین می‌کند - انسانی است که در جستجوی حاکمیت بر سرنوشت خود و رهایی از **نظام‌های تحاکمی** است، انسانی که قادر به انقلاب است.

انسان و اسلام

دین اسلام نیز به سرنوشت انسان علاقه‌مند است و درصدد ساختن فاعل اخلاقی موردنظر خود می‌باشد. اما سؤال این است که در رقابت با ادیان دیگر و علوم تجربی در این ارتباط چه وجه ممیزه‌ای در اسلام می‌توان یافت که برای انسان علاقه‌مند به سرنوشت خود امیدبخش‌تر از وعده رهایی علوم باشد. همان‌گونه که ملاحظه شد علوم نیز چنین داعیه‌ای دارند و اصولاً به چنین منظوری ایجاد شده‌اند. چرا انسان باید اسلام را انتخاب کند و نه علم را؟ سؤال این است. دیدیم که علوم تحصّلی خود را به عنوان تنها انتخاب مطرح می‌کنند و هیچ جایی برای همزیستی با معارف دیگر نمی‌بینند، البته مقصود همزیستی سیاسی است، نه اینکه آنها در حوزه تولید و سلطه بر طبیعت باشند و معارف دیگر در حوزه اخلاق و سیاست.

برداشت این مقاله از اسلام، به عنوان دینی است که توان حاکم ساختن انسان بر سرنوشت خود را دارد. دینی که صغارت همیشگی بر انسان تحمیل نمی‌کند، صغارت همیشگی از سوی سرپرستی تحمیل می‌شود که توان رشد دادن و توانمند نمودن انسان تحت سرپرستی خود را ندارد و تنها با تکیه بر روش‌های تحاکمی جهت‌دهی می‌کند. به عبارت دیگر تکنیک سلطه، نقش اساسی در انسان‌سازی وی را دارد. در ابتدای این مقاله پذیرفتم که این سؤال مشروع است، اگر کسی بپرسد «شما از کدام اسلام سخن می‌گویید»، اما اجازه خواستم در اینجا از برداشت خود از اسلام سخن بگویم. مانند تمام بحث‌های دیگر داور نهایی مخاطبین هستند، همان انسانهایی که درصدد مشارکت و یا حاکمیت بر سرنوشت خود می‌باشند.

به نظر من می‌رسد، بتوان نشان داد که قرآن مجید روش‌های تحاکمی در اداره جامعه و انسان‌سازی را تأیید

نمی‌کند؛ بلکه بالعکس، روشهای توانمندسازی را برگزیده است. اجازه بدهید با آیه‌ای که صدر این مقاله را با آن مزین ساختم، این بحث را تفصیل بیشتری دهم. آیه کریمه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره می‌فرماید:

لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی لا انفصام لها والله سميع عليم.

(۲:۲۵۶ بقره).

نگاهی اجمالی به تفسیر مختلف این آیه کریمه توسط مفسران، نشان می‌دهد که برداشتهای گوناگون و حتی بعضاً متضادی از این آیه شده است. مقصود از نبودن اکراه در دین چیست؟ اکراه را اغلب به معنای اجبار و قسر گرفته‌اند مگر آنکه بعضی گفته‌اند اجبار و قسر در امور طبیعی و حوزه افعال و اعمال است و اکراه مربوط به امور نفسانی این علوم تجربی: صورت نوعی عدم رضایت و عدم اختیار در آن ملحوظ است. این کریمه ظهور در آن دارد که در دین اجبار و این ولایت؟! اختیار نیست، اکثراً مفسران در این ظهور از این جهت تشکیک نکرده‌اند؛ مگر آنکه، در مورد معنای اینکه آیا احکام شرعی مراد است، اصول اعتقادی مقصود می‌باشد و یا هر دو، بحثهایی وجود دارد. نکته دیگری که جلب نظر می‌کند این است که در میان متقدمین کمتر کسی توجه را به شکل منطقی این قضیه جلب نموده است، اما مرحوم علامه طباطبایی (ره) این سؤال را مطرح فرموده است که «اکراهی در دین نیست» خبری است یا انشایی.^۱ ایشان با هر دو احتمال به یک نتیجه می‌رسند و آن اینکه تحمیل در امر دین جایز نیست. مشخص نیست ایشان تا چه حد این دو احتمال را به عنوان پاسخگویی نسبت به تشکیکات معرفت‌شناسانه معاصرین مطرح فرموده‌اند، اما برای رشته مباحثی که در این مقاله مطرح شده‌اند این کار ایشان بسیار با اهمیت است.

خوانندگان آشنا به بحث ارتباط «هست و نیست‌ها» و «باید و نبایدها» می‌دانند کسی که قائل به ارتباط بین این دو نباشد، ممکن است بگوید جمله «اکراهی در دین نیست» قضیه‌ای خبری است و به هیچ وجه بدان معنا نیست که شما «نباید» دین را به کسی تحمیل کنید. چه‌بسا ممکن است دین در ذات خود مطابق با فطرت باشد و ملایم طبع هر انسان سلیم‌النفسی؛ اما برای عده‌ای که از فطرت خود دور شده‌اند، چنین تحمیلی مانند خوراندن دارو به کودک بیماری باشد که از روی نادانی دارو را طرد می‌کند. پایه و اساس چنین استدلالی بر معرفت‌شناسی است و بدین وسیله است که شخص به خود اجازه می‌دهد ظهور این آیه را مورد سؤال قرار دهد. چه عقل سلیم عرفی هرگز در این آیه جلالتی را چنین حیلۀ معرفت‌شناسانه‌ای نمی‌یابد تا با تمسک به تمثیلات طبی، ظهور آن را کنار بگذارد. جالب توجه است که مرحوم علامه طباطبایی (ره) با بی‌اعتنایی از کنار این دام معرفت‌شناسانه می‌گذرند و فقط می‌فرمایند: چنانچه این قضیه‌ای خبری باشد نتیجه‌اش حکمی شرعی است؛ مبنی بر اینکه، اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست و اگر هم حکمی انشایی باشد که جمله «قد تبین الرشد من الغی» می‌تواند شاهی بر آن باشد، متکی است بر امری تکوینی که تحمیل در امور قلبی و اعتقادی امکان ندارد (۳۶۱:ج۲: ۱۳۷۲ طباطبایی) گویا که قائل باشند بین «هست و نیست‌ها» و «باید و نبایدها» ارتباط هست ولی نوع این ارتباط را مشخص نمی‌کنند. شاید بتوان گفت در ارتباط با ظهور این آیه در حکم تشریحی اجماع وجود دارد.

اما در مورد اینکه این آیه کریمه با آیات دیگر، نظیر آیات ۱۹۳ سوره مبارکه بقره و آیه ۷۳ سوره مبارکه توبه نسخه شده است یا خیر، هیچگونه اجماعی بین مفسران وجود ندارد. بسیاری قائل به نسخ آن می‌باشند و بسیاری دیگر معتقدند آیه ۲۵۶ بقره با هیچ آیه دیگری نسخه نشده است. اصولاً بعضی از صاحب‌نظران نسخ آیات قرآن مجید را در کل قبول ندارند، مانند آیت‌الله خویی (ره) (۲۹۵:ق: ۱۳۹۴ خویی) و در نتیجه نسخ این آیه را نیز نمی‌پذیرند (همان منبع، ص ۳۲۹-۳۲۶). صاحب‌نظری مانند مرحوم علامه طباطبایی (ره) که ظاهراً نسخ بعضی از آیات را می‌پذیرند - به دلایلی که خواهد آمد - معتقدند این آیه هرگز نسخه نشده است. صرف‌نظر از مسأله نسخ خود این بحث نشان می‌دهد که ظهور این آیه در حکمی تشریحی - چه به طور مستقیم و چه به نحو غیرمستقیم و مبتنی بر قضیه‌ای خبری - مورد قبول قائلان به نسخ است.

۱. مرحوم آیت‌الله خویی نیز این دو احتمال را مطرح کرده‌اند و قائل به اخباری بودن این جمله شده‌اند (۳۲۸:ق: ۱۳۹۴ خویی) که شایان توجه است و توجیهاتی برای آن می‌توان اندیشید که اختصار این مقاله مانع از ورود در آنهاست.

نسخ اصولاً در احکام است که فرض صحیح دارد و قائل شدن به نسخ در قضایای اخباری - العیاذ بالله - نسبت کذب و خطا بر سرچشمه وحی دادن است. کسانی که نسخ در احکام را پذیرفته‌اند، علت آن را مصالح اجتماعی و خصوصیات زمان و مکان دانسته‌اند. چنین امری در مورد قضایای اخباری فرض صحیح ندارد. به نظر مرحوم علامه طباطبایی (ره) جمله‌ای که در ادامه جمله «در دین اکراهی نیست» آمده است - جمله قد تبین الرشد من الغی - تعلیل است از برای جمله پیشین. به عبارت دیگر می‌فرماید: علت آنکه در دین اکراهی نیست، جدا شدن واضح رشد و غی از یکدیگر می‌باشد؛ به نظر ایشان برای آنکه این آیه نسخ شده باشد باید این تعلیل یعنی جدایی رشد از غی نیز نسخ شده **دوازدهمین بخشنامه** است که جدایی رشد و غی نسخ نشده است؛ بنابراین، آیه نیز نسخ نشده است (۳۶۱:ج ۲: ۱۳۷۲) (طباطبایی). اصولاً همان‌طور که مرحوم علامه طباطبایی (ره) می‌فرمایند: کسی افراد تحت سرپرستی خود را اکراه بر کاری می‌نماید که یا به خاطر قاصر بودن فهم آنها و یا به دلایل دیگر نتواند مقصود خود و امتیاز آن را به آنها تفهیم کند. با جمله «قد تبین الرشد من الغی» خداوند علیم چنین احتمالی را نفی می‌فرماید. او از طریق قرآن مجید و سنت نبوی و ائمه اطهار (سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین) رشد را از غی به وضوح جدا ساخته است، باقی امر به عهده انسان است که رشد (دین‌داری) را انتخاب می‌کند یا غی (ترک دین) را. چه انسان را آفرید و به نیکوترین وجه هدایتش فرمود:

انا هَدَيْتَهُ السَّبِيلَ اِمَّا شَاكِرًا وَاِمَّا كُفُورًا.

(۷۶:۳ انسان)

و اگر می‌خواست انسانها را یک امت قرار می‌داد، اما در دار امتحان و ابتلاء چنین امری حکیمانه نبود:

... و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن لیبلوکم فیما آتاکم فاستبقوا الخیرات إلی الله مَرَجِعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون.

(۴۸:۵ مانده)

آیاتی از این قبیل که انتخاب را وظیفه انسان می‌دانند بسیارند و جای ذکر همه آنها، این مقاله نیست. به طور خلاصه می‌توان از آنچه گذشت نتیجه گرفت که آیه کریمه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره اولاً نسخ نشده است و ثانیاً جنبه تشریحی نیز حداقل دارد، اگر نگوئیم اصولاً حکمی تشریحی است. از کسانی که آشنا به ماهیت وحی و نبوت نیستند تعجبی نیست اگر به راحتی قائل به نسخ چنین آیه کریمه‌ای شوند. اما برای آشنایان، به خوبی مشخص است که **این گزاره** تجلیلی است که خداوند از رسول گرامیش می‌کند که از رهگذر وحی او و عظمت شأن حضرت ختمی مرتبت چنین امکانی در تاریخ بشر پدید آمده است که رشد و غی از یکدیگر به وضوح تمام جدا شوند.

مطلب مهم دیگری نیز در مورد اینکه چرا اکراهی در دین نیست عموماً مطرح می‌شود که توجه به آن در این مقاله ضروری است. عموماً مسأله عدم اکراه را در سرمشقی معرفت‌شناسانه و با توجه به تعریفی که از دین کرده‌اند توجیه نموده‌اند. ابتدا سعی شده است به نحوی دین را تعریف کنند که منحصر شود به اصول اعتقادی دین. آنگاه گفته‌اند اعتقاد امری قلبی است و اصولاً امکان تحمیل اعتقاد وجود ندارد. به عنوان نمونه گفته‌اند: همانگونه که علوم ضروری در قلب به مجرد افاضه حاصل می‌شوند بدون اکراه و جبر؛ علوم نظری و معارف الهی نیز پس از فراهم آمدن مبادی و مقدمات الهامی یا تعلیمی به مجرد القاء حاصل می‌شوند. بدین ترتیب اعتقادات دینی می‌شوند از جمله امور باطنی و هیچ کس بر باطن انسان و قلب او تسلط ندارد مگر واحد حق از جهت مناسبات ذاتیه و قرب معنوی که با وی دارد.

اما نکاتی چند در این ارتباط مطرح می‌باشد: اولاً به تعبیر آیت‌الله خویی (ره) دین اعم از اصول و فروع است و در آیه ۲۵۶ سوره بقره دلالتی بر حصر دین فقط به اصول وجود ندارد و حتی از ذکر «کفر» و «ایمان» بعد از آن نمی‌توان چنین حصری را فهمید (۳۲۷:ق ۱۳۹۴ خویی). ثانیاً اگر عدم اکراه در دین به خاطر آن بوده باشد که دین امر قلبی است و قابل تحمیل یا اجبار نیست، عین این سخن را در خصوص کفر نیز می‌توان جاری دانست. تمامی شعب کفر نیز ابعادی اعتقادی دارند و از آن جهت قابل تحمیل به اجبار نیستند. حاشا که قرآن مجید با چنین ملاک مشترکی بخواهد امتیاز و شرافت دین خاتم را بیان کند. ظهور آیه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره در این است که افتخار و شرافتی برای دین که همان دین اسلام است ذکر می‌شود. آن شرافت بی‌نیازی از اکراه است که نتیجه جدا شدن رشد از غی می‌باشد. انتخاب تعبیر رشد و غی به جای تعبیری نظیر علم و جهل، هدایت و ضلالت، خیر و شر و نظایر آن خود نیز گویایی خاصی دارد بر این که مسأله تشویق انسان به انتخاب احسن مطرح است. ثالثاً تمامی کسانی که به تحمیل ناپذیر بودن اعتقادات توجه کرده‌اند،

نسبت به واقعیت خارجی عنایتی نداشته و این موضوع را از دریچه محدود منطق صوری و معرفت‌شناسی بررسی کرده‌اند. حتی علمی چون جامعه‌شناسی معرفتی که خود کم‌وبیش در چارچوب معرفت‌شناسی تحقیق می‌کند، بدون هیچ شک و شبهه‌ای بر آن است که کلیه معارف و عقاید را می‌توان تحمیل کرد. هرچند شخص معتقد در ظرف اعتقاد ممکن است تحمیل و اکراهی احساس نکند، همه ما در تجارب بی‌شمار زندگی خود دیده‌ایم و می‌بینیم که قدرت بیرونی رفتار و اعتقادات ما را به صورت مختلف کنترل می‌کند اما بتدریج از کراهت آن کاسته می‌شود؛ تا جایی که، آنچه قبلاً بیگانه تلقی می‌شد جزئی از شخصیت اخلاقی ما می‌شود. اصولاً تعلیم و تربیت با قدرت و در بسیاری از موارد با کراهت همراه است و تقریباً تمامی اعتقادات انسانها ناشی از جامعه‌پذیریهای گوناگونی است که کنترل‌پذیر و علوم تجربی؛ چارچوبهای خاصی میسر می‌سازد. این امر از جمله اولیات در جامعه‌شناسی معرفت است که معرفت‌های کلاسیک این تفاوت! از جمله علوم تجربی و غیر آن در یک روند پیچیده و کنترل‌شده درون‌ریزی می‌شوند. این موضع، علمی است که در حوزه سرمشق ادراکی و معرفت‌شناسی فعالیت می‌کند، تحقیقات باستان‌شناسانه با وضوح بیشتری نقش قدرت در شکل‌گیری علوم را مطرح می‌کنند.

بنا بر سه نکته فوق این استدلال که دین جنبه اعتقادی دارد و اعتقاد قابل تحمیل نیست، چندان قابل اعتنا نیست، اصولاً اکثر اعتقادات تحمیلی و در نتیجه تقلیدی می‌باشد. پس این امر که «عدم اکراه در دین» اصولاً امکان‌پذیر نیست صحیح به نظر نمی‌رسد، اصولاً تحمیل دین امکان‌پذیر است؛ نشانه‌اش آنکه، بسیاری از ادیان باطل و خلاف فطرت بر معتقدانشان چندان تحمیل شده‌اند که افرادی حاضر به دادن جان خود بر سر آن عقاید هستند. از اینجا می‌توان فهمید که قضیه «لا اکراه فی الدین» نباید خبری باشد زیرا اگر خبری باشد العیاذ بالله کذب خواهد بود و با واقعیات آن طوری که ما بالوجدان مشاهده می‌کنیم سازگار نمی‌باشد و محدود کردن معنای این آیه کریمه به روابط منطقی و اصول معرفت‌شناختی هم چندان کمکی نمی‌کند؛ زیرا در آن صورت شرافت و امتیاز دین اسلام را از آن گرفته‌ایم و آن را با عقاید باطل از این جهت مشترک دانسته‌ایم. ممکن است اشکالی مطرح شود؛ مبنی بر این که، اگر آن را تشریحی بدانیم باز هم دین را با بسیاری از مکاتب باطل لیبرالی شریک ساخته‌ایم. در جواب باید گفت: خیر، چنین شراکتی مطرح نیست. اصولاً هدف این مقاله روشن ساختن این معنا بوده است که هیچ دین یا مکتبی به غیر از اسلام نمی‌تواند چنین حکم تشریحی‌ای را به نحوی که اسلام مطرح می‌سازد وضع نماید. در اسلام چنین تشریحی به معنای رها ساختن به حال خود نیست؛ بلکه، جمله «قد تبین الرشد من الغی» می‌رساند که تمامی راههای رشد و غی به وضوح تمام معرفی شده‌اند، تشریح چنین حکمی با چنین قیدی است که افتخار اسلام است و هیچ مکتبی دیگر چنین شرافتی را ندارد. بنابراین مسأله این نیست که نمی‌شود در دین اکراه باشد و یا دین نمی‌تواند اکراه کند. هم اکراه امکان‌پذیر است و هم توانایی انجام آن ممکن است وجود داشته باشد، مسأله آن است که بنا به دلایلی آن را حکیمانه نمی‌داند و نمی‌خواهد اکراه کند؛ از همین رو، به رسول اکرم (ص) می‌فرماید:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لست عليهم بمصيطر.

(۲۲-۲۱: ۸۸ غاشیه)

نحن أعلم بما يقولون و ما انت عليهم بجبار فذکر بالقرآن من يخاف وعيد.

(۴۵: ۵۰ ق)

در آیه کریمه ۲۵۶ سوره بقره هم اشاراتی به کمال و خاتمیت دین اسلام است؛ آنجا که می‌فرماید: «قد تبین الرشد من الغی» و هم به رسمیت شناختن قدرت تشخیص انسانها به طور عموم و این چیزی که دین اسلام را در حوزه انسان‌سازی بی‌نیاز از علوم می‌سازد. علوم تحصیلی تنها می‌توانند در حوزه تولید و تسلط بر طبیعت مفید باشند، که آنهم امروز به شدت مورد تردید است چون که این علوم بدون نظارت بیرونی ارزشهای اخلاقی سیستم تولیدی را به مرز نابودی محیط زیست سوق داده‌اند. اگر در حوزه طبیعت اینچنین خطرآفرینی کرده‌اند در حوزه انسانی خطرشان دوچندان است. ممکن است اشکال شود به اینکه تاریخ ادیان نیز چندان درخشان نیست، و چه جنگها و تخریها که به نام دین شده است. صرف‌نظر از درجه صحت و سقم این اشکال باید پذیرفت که به عنوان واقعیتی خارجی این سخنی است قابل اعتنا اما نباید دست‌آورد های ادیان را هم نادیده انگاشت. باز ممکن است گفته شود: عین همین سخن را در مورد علوم نیز می‌توان گفت، آنها نیز خدمات شایان ذکری کرده‌اند. این سخن نیز می‌تواند حظی از حقیقت داشته باشد.

اما امید می رود تاکنون روشن شده باشد که این مقاله به هیچ وجه در مورد صحت و سقم علوم از نظر درونی قضاوتی نکرده است و همچنین خدمات علوم در کل را نیز مورد سؤال قرار نداده است؛ حتی گفته شد که در ابتدا علوم تحصیلی از جنبه رهایی بخشی انسان از سلطه تکنیکهای خشن انسان سازی مسیحی اهمیت یافتند، اما دو نکته مطرح است: اول آنکه علوم تحصیلی به تدریج تمامیت خواه شدند و تبدیل شدند به قدرتی سلطه گر که اختیار انسان را از وی سلب کردند، دوم آنکه روح این مقاله دفاع از صلاحیت انسان سازی اسلام به عنوان یک دین الهی در برابر صور معرفتی دیگر است نه دفاع از عملکرد «دینداران» و هر مسلمانی. نویسنده به خوبی از فاصله کیهانی بین ایده آلهای اسلامی با واقعیات تاریخی دور و در این نگاه اسلامی آگاهی دارد. این سخنی بوده است که بنیانگذار راحل جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی (ره) همواره در سخنانشان یاد آور می شدند که تازه جمهوری اسلامی که گل سرسبد کشورهای اسلامی است، نسیمی از اسلام حقیقی است. اما مباحثی دیگر در مورد آیه کریمه ۲۵۶ سوره بقره نیز مطرح است، از قبیل: جمع آن با آیات قتال و بعضی دیگر از احکام اسلامی به ویژه آنهایی که مربوط به روابط اجتماعی می باشند. ورود به این بحثها با هدف این مقاله و اختصار آن تناسب ندارد لذا علاقه مندان باید به منابع معتبری که در مورد اینگونه مباحث نوشته شده است رجوع کنند. در عین حال برای نمونه عباراتی از حضرت آیت الله حسن زاده آملی نقل می کنم:

هیچ پیغمبری برای آدم کشی نیامده است و هیچ پیغمبر و امامی افتتاح به جنگ نکرده است و در هیچ کتابی سراغ ندارید که پیغمبری و وصی پیغمبری در غزوه ای افتتاح به جنگ کرده باشد. آنها که، سر جنگ با مردم ندارند، آنها که برای احیای نفوس بشر آمده اند، آنها فرموده اند: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا (۵:۳۲) امیرالمؤمنین - علیه السلام - فرمود: انبیا برای روشن کردن چراغ عقول مردم آمدند. این دنیازده های بی عقلند که دارند با منطق انبیا می جنگند. هرچند، سودای خامی است که در سر می پزند، و هرگز به آرزویشان نمی رسند. کتب الله لاغلبن انا و رُسُلی اِنَّ الله قویّ عزیز (۵۸:۲۱) مجادله). (۱۳۷:۱۳۷۵ حسن زاده آملی)

آری، به درستی که امیرمؤمنان درست گفته است: انبیا برای روشن کردن چراغ عقول مردم آمدند. و قرآن مجید نیز به ما می آموزد که روشن کردن چراغ عقول مردم با اجبار و اکراه انجام پذیر نیست. چرا؟ آیا بدین خاطر که معرفت **تحمیل** ننگدنی نیست یا اینکه انسان تحمیل پذیر نیست؟ خیر! هر دو امکان پذیر است؛ لیکن، انسانی که با زور تسلیم شده باشد، فاعل اخلاقی ایده آل اسلام نیست و معرفتی که تحمیل شده باشد شایسته نام عقل نیست. عقلی که شایسته چنین تعریفی است:

العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان.
در فرهنگ قرآن و اسلام انسان با اختیار و انتخاب در پرتوی وحی است که می تواند فاعل اخلاقی تلقی شود و از روشنایی عقل بهره مند گردد.

وداع با پوزیتیویسم

در جستجوی محور اشتراکی برای علم و دین، به هدف انسان سازی، به عنوان نقطه اشتراک این دو رسیدیم. هدفی که در پوششی معرفتی از ناحیه علم تعقیب می شود، اما شناخت ماهیت علم روشن ساخت که علم نوعی مبحث است و با قدرت پیوندی ذاتی دارد. علم که در ابتدا در برابر تکنیکهای سلطه بیشتر به عنوان تکنیک خودسازی و با وعده رهاسازی انسان و حاکم ساختن انسان بر سرنوشت خود به میدان آمده بود خاصیت انتقادی - روشنگری خود را به تدریج از دست داد و به سرمشقی معرفتی برای بی اعتبار ساختن دین و فلسفه تمسک جست و تمامیت خواه گردید و فعالانه به دین و فلسفه حمله کرد و جایی برای آنان در سرمشق ادراکی تحصیلی باقی نگذاشت. اما این حمله ها و ضدحمله ها، سیاسی بودند و سیاسی هستند و به منظور جذب و جلب انسان صورت می گیرند.

انسان در این نزاع منفعل محض نیست. گاه با علم علیه دین و فلسفه ائتلاف می کند و گاه با یکی از آن دو یا هر دو علیه علم ائتلاف می کند. امروز کلیه جوامع شاهد کشمکشهای سیاسی ای هستند که در پوشش مباحثهای مختلف صورت می گیرد. پیشنهاد این مقاله آن است که به جای تلاش ناموفق برای ائتلاف با علم، دینداران باید با انسان ائتلاف

کنند، همان استراتژی قرآن مجید که رشد را از غی به وضوح جدا می‌سازد و انسان را دعوت به انتخاب می‌کند و درصدد تسلط بر وی برنمی‌آید. بدین ترتیب انسان سرخورده از پوزیتیویسم به جایگزینی رهایی‌بخش برای علم دست خواهد یافت، جانشینی در حوزه انسان‌سازی و احیاناً در حوزه طبیعت. به عبارت دیگر به جای وحدت با علمی که به هیچ وجه زمینه وحدت با غیر خود را ندارد، پتانسیلهای رهایی‌بخشی، توانمندی و عزت‌بخشی به انسان در دین مطرح و معرفی شوند تا انسانها خود، بین رشد (دین) و غی (غیر دین) انتخاب کنند. استراتژی سیاسی انبیا و شاگردان برجسته آنها همیشه مشوق چنین امری بوده است:

مؤمنان را زانسیبأ آزادی است دین و علوم تجربی:
چون به آزادی نبوت هادی است
همچو سرو و سوسن آزادی کنید کلامین وحدت؟!
ای گروه مؤمنان شادی کنید
(مثنوی ملای رومی، دفتر ششم)

البته آزادی به عنوان امری خارجی همیشه در شرایط مختلف معنا و مفهوم می‌یابد و تحقق آن در هر وضعیتی استراتژی خاصی را می‌طلبد. در این مقاله هرگاه از حاکمیت انسان بر سرنوشت خود و رهایی از تکنیکهای سلطه و مبحثهای قدرتگر سخن رفته است، باید آنها را در ارتباط با شرایط خارجی خاصی در نظر گرفت، نه مفهوم کلی و انتزاعی آنها را، چرا که آزادی در جامعه‌ای خاص و در شرایطی ویژه ممکن است برای زنان به معنایی باشد و برای مردان به معنایی دیگر و گاه نیز ممکن است اشتراک داشته باشد. همچنین است مسئله آزادی برای اقشار محروم و اقشار مرفه؛ برای جوانان و سالمندان. چه اینکه محرومیتها، مشکلات، امکانات و استعدادهای متفاوت اجتماعی برای هر یک ممکن است وجود داشته باشد و هزاران فرق و تفاوت دیگر، ضمن آنکه نقاط اشتراکی هم ممکن است یافت شود. از این رو، ممکن است علم و دین و مبحثهایی که توسط هر یک پروراند می‌شوند، برای هر گروهی جذابیت‌های متفاوتی داشته باشد. روح اصلی این مقاله اصرار بر صلاحیت تام قرآن مجید و دین اسلام برای پاسخگویی به نیازهای متفاوت فوق در حوزه انسان‌سازی بود، هرچند این سخن به آن معنا نیست که کلیه مبحثهای دینی موجود بدین سوی تمایل دارند و یا چنین امکانی را در خود می‌پروراند بلکه فقط امکان بالقوه چنین امری مطرح گردید.

در ارتباط با امکان فوق بود که این مقاله پیشنهاد کرد ورود علوم تحصیلی تمامیت‌خواه به حوزه دین پتانسیلهای رهایی‌بخش دین را می‌کاهد، هرچند این علوم اساساً به چنین همزیستی‌ای اعتقاد ندارند و استعدادش را هم ندارند. در عین حال این نفی نسبت به علوم تحصیلی نباید نفی کلی تلقی شود؛ این نوشتار هیچ موضعی نفیاً یا اثباتاً راجع به واقع‌نمایی و یا عدم واقع‌نمایی علوم تحصیلی ندارد؛ چه، چنین قضاوتی اصولاً معرفت‌شناسانه است که مورد اعتنای این مقاله نبوده است. از طرفی دیگر، نقد علوم تحصیلی به معنای نفی پتانسیلهای سیاسی و رهایی‌بخشی آنها در شرایط خاصی هم نیست. مثلاً مشاهده می‌شود در اکثر کشورهای غیرغربی علوم تحصیلی هنوز به عنوان تنها امید فاعلهای اجتماعی است که می‌کوشند از زیر سلطه سنت‌های محروم‌گرو از قید تکنیکهای سرکوبگر آزاد شوند. به همین نحو این مقاله نمی‌خواهد چشم‌پسته هر نوع مبحث غیرعلمی و حتی دینی را تأیید کند. مبحثهای دیگر مانند مبحثهای فلسفی، کلامی، فقهی، هنری، سیاسی، نظامی و غیره نیز می‌توانند بخشی از تکنیکهای سرکوبگر را تشکیل دهند. اصرار این مقاله تنها بر این است که اسلام می‌تواند مبحثهایی را در اختیار اقشار و فاعلهای اجتماعی متفاوت قرار دهد که با آن به سوی حاکمیت بر سرنوشت خود نزدیکتر شوند و از تکنیکها و مبحثهای تحاکمی آزادتر گردند. اما تحقق خارجی این مبحث و قاعده‌مند کردن آنها وظیفه‌ای بس سترگ و مسئولیتی بس خطیر است که متوجه همه علاقه‌مندان به اسلام و انسان است.

- ابن ترکه، صائبن الدین علی بن محمد، ۱۳۵۵. تمهید القواعد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
 – جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲. شریعت در آینه معرفت. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 – حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵. انسان در قرآن. قم: انتشارات قیام.
 – خویی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۴ق. البیان فی تفسیر القرآن. قم: المطبعة العلمية.
 – جوزی، سید محمد حسین، ۱۳۷۲. المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

Conte, Auguste

1988. *Introduction to positive Philosophy*. Edited by Frederick Ferre.

Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Foucault, Michel

1988. *Essential Works of Foucault, Vol 2, 1945-1984: Epistemology*. Edited by James D. Faubion. New York: The New Press.

1997. *The Politics of Truth*. Edited by Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e).

1993. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at Dartmouth." *Political Theory* 21 (2): 198-227.

1977 "Truth and power" Pp. 108-133 in *Power / Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books.

1972 *The Archaeology of Knowledge*, Alan M. Sheridan Smith, trans. New York: Pantheon Books.



Gadamer, Hans-Georg

1992 "The Expressive Power of Language: On the Function of Rhetoric for Knowledge." *PMLA* 107: 2: 348-352.

1994 *Truth and Method, Second Revised Edition*. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.

Habermas, Jurgen

1987 *The Theory of Communicative Action. Reasons and Realization of Society Vol 2*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon press.

1990 *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lenhardt and Shierry W. Nicholsen. Cambridge: The MIT Press.

1992 (a) *Autonomy & Solidarity: Interviews with Jurgen Habermas*. Edited by Peter Dews. London: Verso

1992(b) *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by William M. Hohengarten. Cambridge: The MIT Press.

Kuhn, Thomas S.

1970 *the Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lenzer, Gertrud

1975 Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings. New York:

Harper Torchbooks

Popper, Karl

1981 "Science, Pseudo-Science, and Falsifiability" Pp. in *On Scientific Thinking*. Edited by Ryand D. Tweney, Michael E. Doherty and Clifford R. Mynatt. New York: Columbia University Press.

دين و علوم تجريبي:
كدامين وحدت؟!

