

بسم الله الرحمن الرحيم

## تاملی مجدد در پاسخهای جناب آقای دکتر پایا

حسین سوزنچی

فصلنامه‌ی «علوم انسانی اسلامی صدرا» سؤالاتی را در اختیار برادر گرامی، جناب آقای دکتر پایا، به عنوان یکی از مخالفان «علم‌دینی» قرار داده بود؛ ایشان پاسخی دادند و پاسخ‌های ایشان در اختیار بنده، به عنوان یکی از مدافعان این مسأله گذاشته شد و حقیر نقدهای خود را مطرح کرد؛ و ایشان مجدداً متن مفصلی را به پاسخ این نقدها اختصاص دادند که مجموعه این سه در شماره قبلی فصلنامه مذکور منتشر شد. دوباره از بنده خواسته شد که این پاسخ را مورد نقد و بررسی قرار دهم تا ایشان نیز به نوبه خود مجدداً نقدهای بنده را به چالش بکشند و ان‌شاء الله این گفتگو تا نزدیک شدن هرچه بیشتر افق‌ها به همدیگر ادامه یابد.

در ابتدا از جناب آقای دکتر پایا که در این تبادل‌نظریهای نقادانه مشارکت می‌کنند و نیز از دست اندر کاران فصلنامه، به ویژه آقای معینی‌پور که زمینه این گفتگو را فراهم کردند تشکر می‌کنم و امیدوارم که این گفتگوها ثمراتی هم برای طرفین و هم برای جامعه علمی در برداشته باشد و برای اینکه این امیدواری واقع‌بینانه باشد، قبل از ورود در بحث، تذکر نکاتی را در باب چگونگی به ثمر رسیدن گفتگو لازم می‌بینم:

بسیار می‌شود که این گونه گفتگوها - که گاه نام مناظره بر آن می‌نهند- صرفاً وجهه جدلی به خود می‌گیرد و طرفین جز غلبه بر رقیب دغدغه‌ای ندارند. اگر بخواهیم گفتگوی ما چنین حالتی نداشته باشد باید دغدغه کشف هرچه بیشتر حقیقت را در قالب تضارب آراء تعقیب کنیم و این اقدام اگر نخواهد در حد شعار باقی بماند نیازمند اقداماتی از جانب طرفین است. وقتی دو نفر علی‌رغم اختلاف‌نظری که دارند با هم به گفتگو می‌نشینند و هدفی و ورای جدل در نظر دارند، علی‌القاعده باید فرض را بر این گذاشته باشند که مشترکاتی با هم دارند که با تکیه بر آن مشترکات می‌خواهند بر اختلافات خود فائق آیند؛ تا هرکس، یا خطا (یا خطاها)ی موجود در نظر خود را دریابد، و یا خطا (یا خطاها)ی رقیب را به وی نشان دهد. به لحاظ روان‌شناختی، پیش‌فرض اولیه هر یک از طرفین چنین گفتگوهایی این است که سخن خود را صحیح می‌داند و خطا را در سخن رقیب خود جستجو می‌کند. اگر طرفین از این پیش‌فرض عبور نکنند، یا فقط از رقیب خود انتظار کنار گذاشتن این پیش‌فرض را داشته باشند، قطعاً حاصل گفتگو جز مجادله نخواهد بود؛ چرا که توان عظیم انسان در توجیه‌گری قابل انکار نیست.

برای عبور از این پیش‌فرض بهترین راهی که به ذهن می‌رسد، این است که هرکس در نقد و بررسی دیدگاه مخاطب دو کار انجام دهد. اول اینکه بر موارد اشتراک فیما بین، که مهمترین محل امید طرفین برای

تفاهم است، انگشت بگذارد و فقط بر کوس مخالفت نکوبد؛ و دوم اینکه مسائل مورد اختلاف را اصلی و فرعی کند؛ و در این اصلی و فرعی کردن، سوال و اعتراض اصلی خود بر نظر رقیب را بسیار شفاف سازد تا هم رقیب و هم ناظران بیرونی دریابند که محل اصلی اختلاف چیست و در چه صورت، این اختلاف رفع خواهد شد. من یادداشت قبلی خود را بر همین اساس تنظیم کردم: ابتدا به موارد اشتراک اشاره کردم، سپس چهار انتقاد اصلی خود را بیان کردم و سپس تفصیل این انتقادات را در نقد عبارات دکتر پایا نشان دادم.

در همین راستا وقتی یکی از طرفین مطلبی را به عنوان محل اشتراک و توافق خود و مخاطبش مطرح می‌کند، علی‌القاعده مخاطب نباید همان مطلب را به عنوان نقدی بر دیدگاه فرد اول مطرح نماید؛ مگر اینکه نشان دهد واقعا شخص مذکور به آن مطلب ملتزم نبوده است. متاسفانه دکتر پایا در پاسخ خود در موارد متعددی سخنانی را (مثلا در باب اهمیت چندصدایی یا نقدپذیری) مطرح کرده‌اند که به مخاطب القا می‌شود گویی اینها زوایایی از موضع ایشان است که بنده با آنها مخالفم و این خلاف انصاف است؛ بگذریم که سخنی در این باره نگفتند که آیا اشتراک دیگری می‌بینند که بتواند مفاهمه را بیشتر کند؟ همچنین به نظر می‌رسد در جوابیه ایشان، به جای تمرکز بر اشکالات اصلی و ارائه پاسخی واضح به آنها، در قالب پاسخگویی به تک‌تک جملات بنده، دوباره باب توضیح مباحث قبلی گشوده شده، پاسخی که حاوی تکرار مکررات فراوان است و با این حال، باز اشکالات اصلی‌ای که مطرح بوده بی‌پاسخ باقی مانده است.

بنده بر همین اساس بحث را ادامه می‌دهم یعنی ابتدا مجددا اشاره‌ای به اشتراکات خواهم کرد و در ادامه با اینکه به نظر می‌رسد اغلب پاسخهایی که در خصوص ۱۷ نقد تفصیلی حقیر داده شده، ناکافی و قابل مناقشه است، اما بحث را فقط روی اختلافات اصلی متمرکز خواهم ساخت و فقط به آن نکات تفصیلی مرتبط با اختلافات اصلی، در ذیل همین اختلافات خواهم پرداخت تا هم مخاطب عمومی دچار سردرگمی نشود و هم خودمان بهتر بتوانیم بر این اختلافات فائق آییم. در مسیر بحث نیز هر جا که به نظرم رسید می‌توان افقهای بحث را به هم نزدیک کرد بر آن تاکید خواهم کرد. ضمنا نشر مطالب قبلی در شماره ۹ «فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا»، امکان ارجاع دقیق مطالب را میسر کرده و شماره صفحاتی که در پایان نقل قول‌ها خواهد آمد، بر اساس مطالبی است که در آن شماره از فصلنامه در اختیار همگان قرار گرفته است.

مطلب مورد قبول در کلام ایشان که در یادداشت قبلی اشاره شد این بود که ایشان در مقاله اول خود گفته بودند که:

«علوم انسانی و اجتماعی، از وجهی علم به شمار می‌آیند و از وجهی تکنولوژی. وجه علمی به معنای ارائه شناخت عینی از واقعیت است که چون معیارش خود واقعیت است، اسلامی و غیراسلامی ندارد؛ لذا علوم انسانی و اجتماعی از وجه علم بودنشان (یعنی از این جهت که کاشف

از واقعیت هستند)، به اسلامی و غیر اسلامی تقسیم نمی‌شوند. اما در بعد تکنولوژی، هدف تکنولوژی‌ها، از هر سنخ که باشند، دستیابی به شناخت حقیقی از واقعیت نیست؛ بلکه معیار موفقیت در تکنولوژی‌ها، کارآمدی است. کارآمدی، معیاری پراگماتیکی است و با ملاحظات ارزشی کاربران آن ارتباط وثیق دارد. علوم انسانی و اجتماعی، زمانی که در وجه تکنولوژیکشان به کار می‌روند، وظایفی را که ابداع کنندگان یا کاربران در نظر دارند، برآورده می‌سازند. این وظایف، عمدتاً عبارت است از کنترل و هدایت رفتار افراد و گروه‌ها. لذا از وجه "تکنولوژی" شان، می‌توانند اسلامی و بومی باشند، هرچند در همین وجه هم به دلیل وجود نیازهای مشترک، امکان استفاده با ملاحظاتی وجود دارد.»

نکته دیگری که فکر می‌کنم مورد توافق باشد، باور به آثار مثبت نقد و چندصدایی در عرصه‌ی انسان‌های غیرمعصوم است. ایشان بیان می‌کنند که:

«برای آشکار شدن نقص‌ها و خطاها، ضروری است همه حدس‌ها و گمانه‌های آدمیان (که به واسطه آن که محصول توانایی‌های ادراکی موجوداتی غیرمعصوم و خطاپذیر و با قابلیت‌های محدودند، نمی‌توانند معصوم و خالی از خطا و بی نقص باشند) در حیطه عمومی در معرض نقد و ارزیابی قرار گیرد. ... هر چه محیطی که نقادی در آن صورت می‌گیرد در بردارنده اندیشه‌های متنوع‌تر برخاسته از دیدگاه‌های متفاوت با پیش زمینه‌های مختلف باشد، شانس آن که نقص و خطای حدس و گمانه پیشنهادی آشکار شود، افزایش می‌یابد.» (ص ۴۰۲)

بنده نیز با اندک اختلافی همین مطالب را باور دارد. به تعبیر دیگر، بنده به ضرورت و اهمیت نقد در پیشرفت دانش بشری انسانهای غیرمعصوم اذعان دارد و اگر چنین نبود که وارد این گفتگو نمی‌شد. بنده نیز همانند هر عاقل غیرمعصوم دیگری، احتمال وقوع خطا در اندیشه‌های خود (از جمله در درک خود از گزاره‌های متون دینی) را منتفی نمی‌داند. اما این سخنان به معنای آن نیست که ضرورتاً ملتزم به همه دعاوی‌ای باشم که به نام عقلانیت نقاد معروف شده و آقای دکتر پایا خود را مدافع آن می‌دانند. به تعبیر دیگر، هیچ تلازمی بین باور به اهمیت و ضرورت نقد و توجه به آراء دیگران در پیشرفت علمی انسان‌های غیرمعصوم، با باور به رویکرد متعینی که نام عقلانیت نقاد بر خود نهاده، وجود ندارد و چنین نیست که فقط هرکس پیرو این مکتب فکری باشد، به اهمیت و ضرورت نقد قائل باشد.

از همین‌جا وارد اختلافات خود با ایشان می‌شوم. اهم اختلافات همانهایی است که در یادداشت قبلی اشاره شد و اکنون فقط می‌خواهم نشان دهم که آیا واقعا پاسخ موجهی به آنها داده شده است یا خیر؟ اشکالات اصلی بنده بر رویکرد دکتر پایا، به عنوان یکی از منتقدان امکان علم دینی، چهار اشکال بود:

(۱) انحصار روش کشف واقعیت در روش حدس و ابطال، قابل مناقشه است؛

(۲) با توجه به تفاوت سنخ واقعیت طبیعی با سنخ واقعیت اجتماعی که مورد اذعان دکتر پایا است (ایشان هم واقعیت اجتماعی را برساخته انسان می‌دانند) ادعای این‌همانی روش کشف واقعیت در هر دو قابل مناقشه است؛

(۳) باور به حضور دو وجهه علمی و تکنولوژی در عرصه علوم انسانی-اجتماعی و باور به امکان دینی شدن تکنولوژی، با انکار علوم انسانی اسلامی قابل جمع نیست؛ و

(۴) واقع‌گرایانه دانستن دعاوی معرفتی دین و نیز واقع‌گرایی در حوزه ارزش‌ها با انحصار حیطة کسب معرفت به حیطة حدس و خطا، و عموم گزاره‌های دینی (غیر از یکی دو گزاره) را منحصر در ذیل تکنولوژی قرار دادن قابل جمع نیست.

در میان چهار نکته فوق، سه نکته اول، دقیقاً تکرار اشکالی است که در یادداشت قبلی بدانها پرداخته بودم و توضیح می‌دهم که چرا به نظر می‌رسد در پاسخهای دکتر پایا هیچکدام از این سه، پاسخ موجهی نیافته است، و چهارمین مورد، تقویت صورت‌بندی اشکال قبلی است با توجه به توضیحات تکمیلی ایشان. دو اشکال اول و آخر، امکان علم دینی در تمام علوم را اثبات کند؛ و دو اشکال دوم و سوم، نشان می‌دهد که بر اساس مبانی معرفتی دکتر پایا، امکان علم دینی را لااقل در ساحت علوم انسانی و اجتماعی باید قبول کرد.

در اینجا سعی می‌کنم با توجه به کلیت مباحث ایشان، نشان دهم که چگونه آن اشکالات یا همچنان به قوت خود باقی است و یا اینکه پاسخهای ایشان مشتمل بر مطالبی است که موضع حقیر، و نه موضع دکتر پایا، را تقویت می‌کند و امیدوارم ایشان نیز در یادداشت بعدی خود، جدای از بحثهای تفصیلی، پاسخ خود را در چند جمله کوتاه نیز ارائه نمایند تا قضاوت در خصوص کفایت پاسخ نسبت به سوال آسان‌تر شود.

### (۱) غیر قابل دفاع بودن ادعای انحصار روش شناخت واقعیت در روش حدس و خطا.

منتقد محترم در پاسخ این اشکال به تبیین مجدد روش حدس و خطا پرداخته، و کوشیده‌اند از موجه بودن معنای عینیت و کشف واقعیت در رویکرد عقلانیت نقاد دفاع کنند. با اینکه طبق توضیحی که در ادامه خواهد آمد بنده این دفاع را ناموفق می‌دانم؛ اما اشکال اصلی من، به صحت و سقم روش حدس و خطا نبود، بلکه با ادعای انحصار راه شناخت در آن بود. به تعبیر دیگر، بنده در اینکه روش حدس و خطا یکی از روشهای ما انسانهای جایز الخطا برای کسب معرفت نسبت به واقعیت است تردیدی ندارد (البته با تقریری متفاوت از دکتر پایا، که از نقدهایی که بر تقریر ایشان خواهد شد، اجمالاً منظور حقیر قابل فهم خواهد بود

و تفصیلش مقام دیگری می‌طلبد؛ اما بحث این است که ایشان انحصارش را چگونه اثبات می‌کنند؟ چنانکه در یادداشت قبلی هم اشاره کردم، اینکه این روش یک روش موفق در کشف و درک واقعیت است، مطلبی است که نهایتاً محصول استقرا بوده و استقرا اعتبار مدعای خود را اثبات نمی‌کند چه رسد که بخواهد به حصر مدعا و انکار راههای دیگر پردازد. البته منتقد محترم اعتبار این روش را، نه با استقرا، بلکه سعی کرده‌اند با یک سلسله تحلیلهای از معرفت ارائه دهند که چنانکه در ادامه خواهد آمد، تحلیلهای ایشان قابل خدشه است؛ اما حتی اگر تحلیلهای ایشان موفق هم باشد دلالت بر حصر ندارد و لذاست که عرض شد که این همه توضیح، پاسخی به اشکال اصلی بنده دربر ندارد.

اما چرا به نظر می‌رسد که تحلیل ایشان از روش حدس و خطا موفق نیست:

ایشان در ابتدا با توضیح مجدد سه جهان، تجربه وجودی (مقام اتحاد عاقل و معقول یا علم حضوری) را خارج از مقام شناخت معرفی کرده، چرا که از نظر ایشان در این مقام، فاعل شناسا «به خود» نیست؛ آنگاه تنها راه حصول معرفت و شناخت را وقوع حدس در جهان دوم (یا به تعبیر دیگر ایشان: «تجربه بازسازی شده»؛ که اساساً مدل ناقصی از تجربه وجودی خواهد بود، و نه عین آن) دانسته‌اند؛ و آنگاه گفته‌اند که حدسهایی که در جهان دوم زاده می‌شود، در جهان سوم، مورد ارزیابی و اصلاح قرار خواهد گرفت که علی‌القاعده این اصلاحات همچنان قابل اصلاح بعدی خواهد بود (ص ۳۹۱) و در موارد متعدد (از جمله با اشاره به مثال رایبسون کوروزو) تاکید کرده‌اند که اگر مطلب از جهان دوم به جهان سوم منتقل نشود، خطای آن برملا نخواهد شد. (ص ۳۹۲ و ۳۹۴ و ۴۰۰ و ۴۰۲ و ۴۰۳ و ۴۰۵ و ۴۰۶ و ۴۰۹ و ۴۱۱ و ۴۱۵)

اما از همین جا پارادوکس در آراء ایشان وارد می‌شود. ایشان از طرفی می‌خواهند حرکت انسان از جهان اول به جهان دوم را (به تعبیر فلاسفه مسلمان، حرکت از علم حضوری به علم حصولی) «تخته بند زبان، تاریخ، فرهنگ و سنت» (ص ۳۹۲)، و شناخت را کاملاً «برساخته‌ای بشری» معرفی کنند که به همین جهت، همواره «مدلی ناقص و ناتمام» است (ص ۳۹۳) و طبق توضیح ایشان این نواقص هم از سنخ خطاهایی است که دائماً باید تصحیح شود و حداکثر چیزی که درباره‌شان می‌توان گفت این است که اگر وارد جهان سوم شوند مادام که نقض نشده‌اند «موقتا به عنوان بهترین کوشش برای فهم واقعیت در نظر گرفته می‌شوند» (ص ۳۹۲). از طرف دیگر «دستیابی به شناخت حقیقی از واقعیت» را ممکن می‌دانند و ادعا می‌کنند از رهگذر نقادی‌ای که در جهان سوم حاصل می‌شود «جنبه‌هایی که واقعا راجع به واقعیت است و نه بازتاباننده‌ی ویژگی‌های فردی، فرهنگی، تاریخی و زبانی ارائه دهنده‌ی مدل، آشکارتر می‌شود.» (ص ۳۹۴). اشکال این است که «جنبه‌هایی که واقعا راجع به واقعیت است» چگونه به جهان سوم راه یافته است؟ ایشان می‌گویند:

«با عرضه مدل‌ها و گمانه‌هایمان به عرصه عمومی و قرار دادن آن در معرض نقد، از یکسو می‌توانیم دریابیم که واقعیت چه چیز نیست و و از سوی دیگر، به نحو موقت و گمانه‌زنانه می‌توانیم بپذیریم که واقعیت احیاناً چگونه می‌تواند باشد.» (ص ۴۱۱)

سوال ما این است که مگر جهان سوم، به لحاظ معرفت‌شناختی چه چیزی بیش از جهان دوم دارد، که در آن «بتوانیم دریابیم که واقعیت چه چیزی نیست»؟ آیا اینکه عرصه عمومی به ما بگوید که «واقعیت فلان گونه نیست» سخنی مستقیم و خطاناپذیر درباره متن واقعیت (جهان ۱) است یا واقعا چیزی بیش از یک گمانه نیست، گمانه‌ای سلبی که ممکن است همانند گمانه‌های ایجابی وارد شده در عرصه عمومی نقض شود؟<sup>۱</sup> اگر دقت شود، اعتبار جهان ۳، اعتبار جامعه‌شناختی، و نه معرفت‌شناختی، است و لذا اشکال کردم که ایشان مساله معرفت‌شناسی را می‌خواهند با بحث جامعه‌شناختی حل کنند. منتقد محترم در پاسخ اشکال بنده گفته‌اند:

«جهان ۳ جمع جبری جهان‌های ۲ نیست، بلکه جنبه‌ای مستقل از واقعیت است. ملاک واقعی بودن، تاثیرگذار بودن در دیگر اجزاء واقعیت است و یا به عبارت دیگر دارا بودن "توان علی" است. امر عدمی تاثیرگذار نیست. اما هر آنچه که از وجود و واقعیت بهره‌مند باشد دارای تاثیر است. از راه همین تاثیر است که به وجود موثر پی می‌بریم. جهان ۳، که جهان اندیشه‌ها و ایده‌ها و برساخته‌های نظری و اندیشه‌ای آدمی است، بر جهان ۲ آدمیان تاثیر می‌گذارد.»

---

<sup>۱</sup> . از پارادوکسهای رویکرد عقلانیت نقاد این است که نقش ابطال در حذف گزاره از حیطه دانش را قاطعانه می‌داند اما سخن ایجابی را همواره گمانه‌ای قلمداد می‌کند که ممکن است رد شود؛ و معلوم نیست این تبعیض چه مبنایی دارد. پوپر که در اولین نقدهایش بر پوزیتیویسم این سخن را گفته بود بر این اساس بود که سنخ قوانین را از سنخ گزاره‌های کلی مانند «همه قوها سفیدند» می‌دانست که با یک نقض ابطال می‌شود اما هزاران مشاهده می‌تواند اثباتش کنند. اما امروزه که، به تبع تاملات فیلسوفان علم، از لاکاتوش گرفته تا کوهن و دیگران، می‌دانیم نظریه‌های علمی بسیار پیچیده‌تر از یک گزاره کلی مانند «همه قوها سفیدند» می‌باشند؛ و نه یک گزاره‌های ساده، بلکه به تعبیر دکتر پایا، مدلهایی برای شناسایی واقعیت‌اند، دیگر این تبعیض بین گزاره‌ی ایجابی و سلبی چه وجهی دارد؟ اگر سنخ معرفت از سنخ حدس و گمانه شد، هیچ گزاره‌ای در باب واقعیت را نمی‌توان داور نهایی دانست، خواه گزاره مذکور حکمی ایجابی درباره واقعیت بدهد یا حکمی سلبی. پوپر هم علی‌رغم اصرار بر ابطال‌گرایی، نهایتاً پذیرفت که گزاره مشاهده‌تی‌ای که می‌خواهد نقش ابطال‌گر را انجام دهد، علی‌الاصول قابل نقد است و اعتبار آن را، نه معرفت‌شناسانه، بلکه موکول به تصمیم جامعه علمی (یعنی جهان ۳) دانست، و از همین جاست که پیروان مکتب ادینبورا بر او حمله می‌کنند و تئوریهای او را نیز مستلزم تحویل معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی معرفت می‌دانند. برای تفصیل بحث، ر.ک: سعید زیباکلام، معرفت‌شناسی اجتماعی، طرح و نقد مکتب ادینبورا (تهران: سمت، ۱۳۸۴).

اگر از مناقشاتی که در این کلام هست صرف نظر شود، حداکثر این است که جهان ۳، واقعیتی برساخته است که متفاوت از دو جهان ۱ و ۲ است. بحث ما در شناخت واقعیت، واقعیتِ مربوط به جهان ۱ بود، نه واقعی بودن جهان ۳. واقعیتی که علوم درصدد شناسایی آنها هستند واقعیات مستقر در جهان ۱ است و ادعای عقلانیت نقاد این بود که این واقعیت همین که بخواهد به چنگ معرفت آدمی آید، باید ابتدا به جهان ۲ برود و رفتنش فقط یک حدس و گمانه‌ای است که علی‌الاصول ناقص (بخوانید: دارای خطا) است و در جهان ۳، خطایش کشف می‌شود. سوال ما این است که در جهان ۳ به لحاظ معرفت‌شناسی چه چیزی وجود دارد که خطا را بر ملا می‌سازد؟ آنجا تنها چیزی که هست، در معرض نظرات دیگران قرار گرفتن است؛ و دیگران هم هرچه دارند، طبق تحلیل این مکتب، حدس و گمانی است که هر یک از افراد در جهان ۲ مربوط به خود به دست آورده‌اند و متن واقعیت جهان ۱ را در اختیار ندارند. منتقد محترم این گونه مطلب را تعبیر می‌کنند که:

«نقادی نظری عبارت است از مواجه کردن یک تلقی از واقعیت با تلقی‌های بدیل از واقعیت. دقیقا به همین دلیل است که نقادی در حیطه عمومی و در محیطی که از اندیشه‌های متکثر و متنوع و متفاوت سرشار است، شانس کشف و حذف خطای راه یافته در یک حدس و گمانه خاص را افزایش می‌دهد» (ص ۴۰۵)

به کلمه «شانس» در عبارات فوق (که در مقاله دوم ایشان شش بار از این تعبیر استفاده شده) دقت کنید: در مدل عقلانیت نقاد هیچ نزدیکی واقعی به واقعیت قابل شناسایی نیست، تنها ادعایی که مطرح است این است که «شانس» کشف واقعیت بیشتر می‌شود؛ و جالب است که ایشان، احتمالا چون با تاییدگرایی مخالف‌اند، حتی از کلمه «احتمال» که دارای بار معرفتی است، استفاده نکرده (نگفته‌اند که: «احتمال» کشف و حذف خطا ... را افزایش می‌دهد) و از کلمه شانس استفاده کرده‌اند که دلالتش بر تصادفی و غیرمعرفتی بودن بسیار بیشتر است. یعنی ایشان، طبق بیانی که در مقاله اول خود در تفاوت تاییدگرایی و تقویت‌گرایی گفته (پاورقی ۷ در ص ۳۸۶-۳۸۷) و در مقاله دوم مجددا بر آن تاکید کرده‌اند (ص ۴۰۵-۴۰۶)، حتی تاییدگرایی را (که برای تایید ارزش معرفت‌بخش قائلند) قبول ندارند؛ پس این جهان ۳ چه نقشی در کشف واقع ایفا می‌کند که ما آن را برای معرفت ضروری و لازم بدانیم؟

به تعبیر دیگر، درست است که ورود به جهان ۳، مدل و حدس فرد را از فردی بودن درمی‌آورد، اما چرا و به چه استدلالی آن را ناظر به واقعیت جهان ۱ (که هدف علم، کشف این واقعیت بود) قرار می‌دهد؟ ایشان در استدلال برای ضرورت ارجاع حدسها به جهان ۳ گفتند که با ورود به این جهان «جنبه‌هایی که واقعا راجع به واقعیت است و نه بازتاباننده‌ی ویژگی‌های فردی، فرهنگی، تاریخی و زبانی ارائه دهنده‌ی مدل، آشکارتر می‌شود.» (ص ۳۹۴). غیر فردی شدنش واضح است اما اینکه جنبه‌هایی که واقعا راجع به

واقعیت است آشکارتر می‌شود به چه دلیل؟ منطقاً چه دلیلی هست که مطلب مورد قبول جمع واقع‌نماتر از مطلب مورد قبول فرد باشد غیر از «شانس»، و آیا مبنای معرفت و کشف واقعیت، شانس است؟ صاحب چنین برداشتی، چگونه می‌تواند ادعا کند که «این که ما واقعیت را بر مبنای تصویر خود می‌شناسیم، مانع از آن نمی‌شود که نتوانیم گام به گام به‌شناختی حقیقی از واقعیت نزدیکتر شویم» (ص ۴۱۵-۴۱۶)؟ اگر هرچه ما به دست می‌آوریم، ناظر به جهان ۲ و جهان ۳ است، چگونه می‌توان ادعا کرد که به واقعیت در جهان ۱ نزدیک شده‌ایم؟ لذاست که من تعبیر کردم که ایشان کشف واقعیت را به توافق بین‌الاذهانی فروکاسته‌اند و ثمره این رویکرد، نسبی‌گرایی خواهد شد (که در ادامه خواهیم دید ارزش معرفت‌شناختی موضع ایشان حتی از توافق بین‌الاذهانی هم پایین‌تر است). منتقد محترم در اینجا بنده را متهم کرده‌اند که قرائتی همدلانه از رای ایشان نداشته‌ام (ص ۴۰۵). در مقابل برخی به من خرده می‌گرفتند که تا چه قصد همراهی و همدلی با ایشان را داری؟ در پاسخ هر دو عرض می‌کنم که هدف من نزدیک شدن دو افق به همدیگر در مسیر کشف حقیقت است. تلاشم این است که تا حد امکان با ایشان همدلانه پیش روم؛ اما نه به قیمت نادیده گرفتن اشتباهات. من متوجه هستم که دکتر پایا نمی‌خواهد نسبی‌گرا باشد، اما سخنم این بود که این مبنای ایشان سرانجامش نسبی‌گرایی است؛ و این یکی از پارادوکس‌هایی است که در مباحث عقلانیت نقاد مشاهده می‌شود.

این پارادوکس هنگامی که ایشان، به تبع مکتب عقلانیت نقاد، به سراغ بیان مراد خود از عینیت برمی‌آیند، دیگر به طور کامل خود را نشان می‌دهد. اساساً دغدغه عینیت در علم آیا جز دغدغه کشف واقعیت است؟ وقتی ما درصدد برمی‌آییم که معرفت‌مان عینی باشد، درصدد این هستیم که از ذهن خود فراتر رویم و مطلب مورد نظرمان فقط ساخته و پرداخته‌ی ذهنمان نباشد، بلکه ناظر به متن واقعیت باشد. البته وقتی مطلبی عینی باشد قابلیت فراگیری می‌یابد و می‌تواند مورد اذغان همگان واقع شود، اما فراگیر بودن در ذات خود غیر از عینی بودن است؛ فراگیر شدن ملازم عینی بودن است، اما غیر از آن است. به تعبیر خود دکتر پایا: هر گردویی گرد است اما هر گردی گردو نیست؛ هر عینی‌ای قابلیت فراگیر شدن دارد اما هرچه قابلیت فراگیر شدن دارد، لزوماً عینی نیست. چه بسیار آرای خرافی‌ای (مانند باور به مقام فرهی پادشاهان) که قرن‌ها در میان اغلب جوامع جهان فراگیر شده‌اند، اما هیچکس آنها را آرائی علمی نمی‌دانسته و نمی‌داند. وقتی مکتبی تنها راه معرفت به واقعیت را حدس و گمان بداند، و معیار معرفت را تنها ارزیابی آن در جهان ۳ معرفی کند، چاره‌ای ندارد که از کشف واقع چشم‌پوشد و فراگیر شدن را تنها ویژگی عینیت معرفی کند؛ همان‌طور که ایشان صریحاً گفته‌اند «عینی بودن» برخلاف نظر ناقد محترم "به معنای بیان واقعیت بودن" نیست. (ص ۳۹۲) سپس عینیت را به "قابل دسترس بودن دعاوی در حیطه عمومی و نقدپذیر بودن آنها (در معنای موسع نقدپذیری که نقد‌پذیری تجربی را نیز در بر می‌گیرد) در این حیطه" (ص ۳۹۲) تعریف کرده‌اند.



آیا این برداشت از عینیت علم، قابل دفاع است؟ مهمترین ویژگی علم، که علم را از خرافات و عقاید جزمی کور و ... جدا می‌کند، همین ویژگی عینیت علم است؛ اما آیا طبق این تعریف، در عرصه اجتماع سخن غیرعینی‌ای باقی می‌ماند؟! این تقریر از عینیت، نه فقط ضابطه معرفت بودن معرفت را از «کشف واقعیت» به «توافق بین‌الذهانی» فرومی‌کاهد؛ بلکه حتی از این حد هم فروتر می‌رود و صرف مطرح شدن یک ادعا در جامعه را برای عینی (و در نتیجه: علمی) دانستن آن کافی می‌شمرد: کدام ادعاست که در جامعه مطرح شود و فی حد نفسه و به لحاظ معرفت‌شناختی «قابل» دسترسی و «قابل» نقد نباشد؟

اینجاست که سخن حقیر به تمام وجه خود را نشان می‌دهد که در رویکرد عقلانیت نقاد، مساله معرفت‌شناسی به مساله جامعه‌شناسی فروکاسته شده است: تنها حالتی که «قابلیت» دسترسی یا نقد در مورد ادعایی منتفی شود یک وضعیت جامعه‌شناختی است، نه وضعیت معرفت‌شناختی؛ مثلا حکومت مستبد یا عنصر اجتماعی دیگری (مانند عرف، مدگرایی و ...) پیدا شود که مانع در دسترس قرار گرفتن یک ادعا شود یا اجازه نقد آن را ندهد، اما همین‌جا نیز به لحاظ معرفت‌شناختی، منطقا قابلیت دسترسی و نقد آن ادعا وجود دارد. پس چنین تعریفی از «عینیت» نه تنها تعریف دقیقی نیست، بلکه فروکاستن مساله معرفت‌شناسی به مساله‌ای جامعه‌شناختی است.

شاید به همین جهت است که منتقد محترم، به جای حل مساله از زاویه معرفت‌شناختی، مکررا در مقاله خود، بر ضرورت چندصدایی بودن جامعه تاکید می‌کنند. دقت کنید: بنده با چند صدایی در جامعه مخالف نیستم و واضح است که چندصدایی، به لحاظ جامعه‌شناختی، زمینه تضارب آراء را زیاد می‌کند؛ اما اشکالم این است که اگر مبنای معرفت‌شناختی مکتبی، رسیدن به خود واقعیت را برای همه انسانها ناممکن معرفی کند (چون طبق نظر ایشان، آنچه در جهان ۳ است غیر از آن چیزی است که در جهان ۱ است)، دیگر بیشتر شدن تضارب آراء، چه ثمره معرفت‌شناختی‌ای خواهد داشت؟ به بیان دیگر، استدلالات این مکتب، حداکثر کاربرد سیاسی- فرهنگی خواهند داشت، یعنی، در جایی که واقعیتی ورای خواسته‌ها و سلايق افراد وجود ندارد، اقتضای احترام به افراد، رعایت دموکراسی و اجازه دادن به بیان نظرات مختلف افراد، و آنگاه عمل کردن بر اساس نظر اکثریت است؛ اما مگر مساله معرفت و کشف واقعیت، مساله‌ای سیاسی- فرهنگی است که دموکراتیک بودن، ضابطه صحت آن باشد؟ بنده با این سخن ایشان کاملا موافقم که: «همه نظریه‌های صدقی که راه خود را از نظریه صدق تطابقی جدا می‌کنند، عملا اعتبار خود را به عنوان یک نظریه صدق از دست می‌دهند و در واقع نظریه‌های شناختی هستند که خود را در قالب نظریه‌های صدق عرضه می‌کنند.» (ص ۴۰۸)، اما اشکالم این است که طبق توضیحات فوق، همین مشکل گریبانگیر عقلانیت نقاد شده است: موضعی در پیش گرفته که نتیجه منطقی آن انکار امکان کشف واقع و مطابقت با واقع است؛ و از این جهت است که آن را پارادوکسیکال خواندم.

به آغاز اشکال برگردم. علی‌رغم اینکه به دلایل فوق، این تبیین از روش حدس و خطا را غیر قابل دفاع می‌دانم، اما چون این روش را بر اساس تبیین دیگری قبول دارم، اشکال اصلی‌ام، نه بر استفاده منتقد محترم از این روش، بلکه در این حصری است که در عقلانیت نقاد برای کشف واقعیت ادعا شده؛ حصری که نه تنها دلیل موجهی ندارد، بلکه قبول آن، طبق بیان فوق، سرانجامی جز نسبیت‌گرایی و انکار معرفت به واقعیت نخواهد داشت. بنده حدس و خطا را در مسیر کسب معرفت قبول دارم، اما کسب معرفت (راه حصول علم) را غیر از خود معرفت (محصولی که به نام علم در ذهن ما مستقر می‌شود) می‌دانم (مطلبی که در هفدهمین مقدم در یادداشت قبلی اشاره کردم) و همچنان معتقدم در عقلانیت نقاد بین این دو خلط شده است. همان طور که در یادداشت قبلی اشاره شد، قبول و درک خطا خود شاهد مهمی بر کشف متن واقعیت است. به تعبیر دیگر، برخلاف نظر دکتر پایا، ورود از جهان اول به جهان دوم تنها از طریق حدس و گمانه‌زنی نیست و این مطلبی است که، خواسته یا ناخواسته، پارادوکسی را در کلام منتقد محترم پدید می‌آورد. به این سه دسته عبارت که گاه به فاصله چند سطر از یکدیگر آمده دقت کنید:

(۱) «راه یادگیری، منحصر از رهگذر حذف خطا، یعنی "نقد شدن" در مواجهه با واقعیت است.» (ص ۴۱۱) «مواجهه با واقعیت به دو صورت به انجام می‌رسد. یا در قالب آزمون و تجربه بیرونی ... و یا به مدد نقادی نظری» (ص ۴۰۵) «راه دیگر شخص برای تصحیح خطاهای معرفتی نسبت به واقعیت بهره‌گیری از تجربه‌های بیرونی و با استفاده از خود واقعیت است.» (ص ۴۰۳).

(۲) «در اینجا نیز از باب تکرار یادآور می‌شوم که افراد واقعیت را بر مبنای مدل‌های ذهنی‌یی که از آن ساخته‌اند می‌شناسند. زیرا هیچ راهی مستقیم به واقعیت ندارند. توجه کنید که همان گونه که مکرر اشاره شد اگر شخص در معرض تجربه مستقیم واقعیت قرار گیرد، مثلاً تجربه اتحاد عاقل و معقول، یا تجربه شهود یک رویا، یا یک تجربه شخصی زیسته، در تمام مدتی که تجربه جریان دارد، "به خود" نیست و "معرفت" ندارد.» (ص ۴۱۵)

(۳) «از سوی دیگر به جهت آن که ما دسترسی مستقیم به واقعیت نداریم، نمی‌توانیم در مورد انطباق مدلمان با واقعیت به نحو ایجابی دعوی قاطعی مطرح کنیم. هرچند که به نحو سلبی می‌توانیم چنین کنیم.» (ص ۴۱۱)

بالاخره مواجهه با واقعیت ممکن است یا خیر؟ برای حذف خطا، با خود واقعیت می‌توان مواجه شد یا خیر؟ اگر دسترسی مستقیم به واقعیت نداریم، مواجهه سلبی با واقعیت چگونه خواهد بود؟ چگونه این مکتب تجربه بیرونی را یک راه مستقیم به واقعیت و در عرض نقادی نظری (نقادی حدسها در جهان ۳؛ مواجهه کردن یک تلقی از واقعیت با تلقی‌های بدیل از واقعیت) قرار می‌دهند، اما این سخن را در مورد تجربه درونی نمی‌پذیرند؟ آیا این یک بام و دو هوا نیست؟ چرا در تجربه بیرونی می‌توان به گزاره پایه

رسید (گزاره‌ای که گزارش مستقیم از متن واقعیت است)، اما در اتحاد عاقل و معقول و تجربه‌های شهودی نتوان؟

البته ایشان در پاسخ خواهند گفت که «محتوای این معرفت [معرفت بهره‌گیری شده از تجربه بیرونی] در تراز گزاره‌های پایه است، یعنی گزاره‌هایی که از حیث درجه کلیت در سطح نازلی قرار دارند و صبغه یافته‌های پدیدارشناسانه را واجدند.» (ص ۴۰۳) اتفاقاً سوال همین‌جاست که بر اساس مبنای این مکتب، که در نقل قول فوق در فقره (۲) اشاره شد، چگونه مطلبی با صبغه یافته پدیدارشناسانه، می‌تواند معرفت مستقیم به متن واقع، قلمداد شود؟ آیا سخن فوق ردی بر عبارات فقره (۲) نیست و نشان نمی‌دهد که مکتب عقلانیت نقاد هم ناخودآگاه پذیرفته که تراز گزاره‌های پایه حیطه‌ای از معرفت است که جهان اول می‌تواند بی‌کم و کاست وارد جهان دوم و سوم شود؟<sup>۲</sup> و اگر پای معرفت قطعی به این حیطه از متن واقعیت باز شد، دلیلی می‌ماند که پیشاپیش سخن فلاسفه و مومنان را در باز کردن پای معرفت قطعی به حیطه‌های دیگری از متن واقعیت را انکار کنیم؟<sup>۳</sup>

بدین ترتیب از خود کلام مدافعان مکتب عقلانیت نقاد هم برمی‌آید که امکان دست‌یابی به معرفت کاملاً مطابق واقع منتفی نیست؛ و سخن ما این است که حصر این معرفت به گزاره‌های برخاسته از تجربه

---

۲. دقت کنید که بنده منکر خطای حس نیستم، اما هرآنچه حس ما درک می‌کند خطا نیست. گزاره‌های پایه که پوزیتیویستهای اولیه آنها را جملات پروتکل می‌نامیدند، در برخی قالب‌های بیانی، قطعاً صادق و واقع‌نمایند؛ مثلاً اینکه: زید گفت: «این شیء مقابل خود را سبز می‌بینم.» اگر زید انسان دروغگویی نباشد قطعاً جمله‌ای که گفته یک جمله صادق (مطابق با واقع جهان ۱) است. مشکل پوزیتیویستها با این گزاره‌ها این بود که این گونه گزاره‌ها قابلیت بین‌الذهانی نداشت و لذا آن را به صورت «زید گفت: «این شیء مقابل من سبز است» درآوردند تا قابلیت ارزیابی بین‌الذهانی پیدا کند و حکایات مفصلی که این جریان پیدا کرد، فعلاً در این مجال نمی‌گنجد. برای بحثهای پرچالش این گزاره‌ها و راه‌حلهایی که برای ورود آنها به ساحت علم در مغرب زمین در پیش گرفته شد، ر.ک فلسفه علم در قرن بیستم. دانالد گیلیس (ترجمه حسن میان‌داری. تهران: انتشارات سمت و کتاب طه، ۱۳۸۱).

۳. فلاسفه مسلمان نشان داده‌اند که همان‌طور که در ساحت ادراک حسی، گزاره‌های پایه وجود دارد، در ساحت ادراک عقلی هم گزاره‌های پایه وجود دارد (بدیهیات اولیه) و در باب چگونگی شکل‌گیری آنها هم بحث کرده‌اند (مثلاً علامه طباطبایی در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم) که تفصیل آن خارج از حوصله بحث حاضر است. مومنان هم با ساندل کاف (که در ادامه متن، به‌ویژه در ضمن اشکال چهارم توضیح داده خواهد شد) نشان داده‌اند که واقع‌نمایی و قطعیت گزاره‌های وحیانی به هیچ وجه کمتر از گزاره‌های پایه حسی نیست.

بیرونی، حصر موجهی نیست و اگر اصل این حصر شکسته شد، آنگاه منطقا باب امکان عصمت هم گشوده می‌شود؛ و اگر باب این بحث گشوده شد، مدل قویتری برای معرفت‌شناسی می‌توان ارائه کرد.<sup>۴</sup>

از نکاتی که در همین راستا در یادداشت قبلی اشاره شد، این بود که من تنها دلیل انکار عصمت در میان مخالفان را نوعی استقرا دانستم و همان طور که انتظار می‌رفت فیلسوف مکتب عقلانیت نقاد که اعتبار استقرا را قبول ندارد، مطلب را چنین توضیح داد که: «معصوم» نبودن ما، نظیر بقیه دعاوی معرفتی مان محصول استقراء نیست؛ بلکه گمانه‌ای است که تاکنون همواره تقویت شده است. اما این گمانه نظیر هر گمانه دیگر در خصوص واقعیت، علی‌الاصول ابطال‌پذیر است و معصوم نیست.» (ص ۳۹۳) اولاً این نکته مهمی است که نشان می‌دهد منتقد محترم علی‌الاصول امکان عصمت در مورد انسان را منتفی نمی‌داند. ثانیاً اگر دقت شود سخن بنده<sup>۵</sup> ناظر به معصوم نبودن خود ما نبود که ایشان در پاسخ بگویند «معصوم نبودن ما، گمانه‌ای است که تاکنون همواره تقویت شده است»؛ بلکه سخن من درباره وجود انسان معصوم در عالم است که اتفاقاً نبودن آن، گمانه‌ای نیست که همواره تقویت شده باشد. اگر انسان معصومی وجود داشته باشد (که ایشان هم علی‌القاعده چون مسلمان هستند لاقلاً در زمینه دریافت و ابلاغ وحی توسط پیامبر اکرم این مطلب را به عنوان یک واقعیت قبول دارند)، آنگاه انسان (یا انسانهایی) وجود خواهند داشت که نه فقط در گزاره‌های پایه حسی، بلکه در بسیاری دیگر از گزاره‌ها، حرکتشان از جهان ۱ به جهان ۲ صرفاً مستند به حدس و گمان نخواهد بود و اگر چنین باشد حضور گزاره‌های آنها در جهان ۳ ضرورتاً نیازمند نقد شدن نخواهد بود. اینجاست که امکان مدد گرفتن از گزاره‌های وحیانی در ساحت علم پیدا می‌شود و ورود این گزاره‌ها لزوماً به معنای خروج از ساحت علم و معرفت، و تبدیل علم به یک پدیده فرهنگی نخواهد بود.

---

<sup>۴</sup> . انکار نمی‌کنم که بحث بنده هم یک مدل است و در همین جاست که با عقلانیت نقاد موافقم که چون من معصوم نیستم این مدل من هم لزوماً یک مدل نهایی نیست و قابل نقد است؛ اما بر این باورم که این مدل توانایی‌اش در حل مساله معرفت، از مدل پیشنهادی عقلانیت نقاد بالاتر است؛ زیرا عقلانیت نقاد عناصر مهمی از معرفت را نادیده گرفته و نهایتاً و علی‌رغم میل طرفدارانش، سرنوشتی جز نسبی‌گرایی نخواهد داشت.

<sup>۵</sup> . عین عبارت بنده که خود ایشان هم عیناً در یادداشت قبلی خود ذکر کرده و پاسخ فوق را در ادامه این سخن آورده‌اند این است که: «علاوه بر این، در اینکه امثال بنده و ایشان خطاکاریم و فرشته نیستیم و از اشتباهاتمان دست می‌گیریم بحثی نیست، اما آیا به لحاظ علمی دلیلی (جز استقرای ناقص در پیرامون خود، که استقرا هم منطقی معتبر نیست) داریم بر اینکه امکان ندارد که «انسان» (و نه فرشته)‌ای پیدا شود که خطاکار نباشد (معصوم باشد) و اگر با دلیل علمی مناسب، وجود چنین انسانی معلوم شد، آیا سخنان وی، جدای از آزمونهای خطاپذیر ما، علم و کاشف از واقعیت نخواهد بود؟»

تفصیل بیشتر این نکته در بند چهارم و در نقد نگاه دین‌شناختی دکتر پایا بیان خواهد شد. فقط در اینجا اشاره کنم که آنچه در کلمات دکتر پایا اعجاب مرا بشدت برانگیخت این بود که ایشان برای اینکه نشان دهند نمی‌توان «گزاره‌های دینی» را در عرصه علم جدی گرفت، به این نکته تمسک کرده‌اند که: «گزاره‌های دینی [به معنای آیات قرآن کریم] ... سخن خدای تبارک و تعالی است. اما آنچه که علم نامیده می‌شود، به تفصیلی که گذشت مجموعه آن دسته از برساخته‌های ذهنی آدمیان است که علی‌رغم بهترین تلاشها برای ابطالشان، هنوز ابطال نشده باقی مانده‌اند.» (ص ۳۹۶) و ظاهراً از این جمله خواسته‌اند ضرورت وارد نکردن گزاره‌های دینی در ساحت علم را نتیجه بگیرند. آیا عجیب نیست که کسی ادعای رئالیست بودن و اصرار بر کشف واقعیت و مخالفت با هر نظریه صدقی که تطابق با واقع را نادیده بگیرد، داشته باشد؛ اما عرصه علم را چنان در حد «برساخته ذهنی» تنزل دهد که اجازه‌ی استفاده از سخن خدا را (که علی‌القاعده، اگر خدا خداست، سخنش باید کاملاً کاشف از واقعیت باشد) در علم ندهد؟ چه توجیهی دارد که از ابتدا علی‌رغم شعارهای رئالیستی، کل ساحت علم این گونه غیررئالیستی تعریف گردد، تا بعداً در جایی امکان ورود مولفه‌های رئالیستی مهیا شد، پیشاپیش در مقابلش موضع‌گیری شود؟

مجدداً اصل اشکال را به طور خلاصه تکرار می‌کنم: چه دلیل موجهی در حصر روش شناخت به روش حدس و خطا و انکار پیشینی هر گونه روش دیگری برای شناخت واقعیت وجود دارد؟ اگر دلیلی وجود ندارد، عقلانیت نقاد چرا کسب معرفت را منحصر به این روش می‌کند؟

## (۲) تفاوت سنخ واقعیت طبیعی با سنخ واقعیت اجتماعی

دومین اشکال این بود که با توجه به تفاوت سنخ واقعیت طبیعی با سنخ واقعیت اجتماعی که مورد اذعان دکتر پایا است (ایشان هم واقعیت اجتماعی را برساخته انسان می‌دانند) ادعای این‌همانی روش کشف واقعیت در هر دو قابل مناقشه است. ایشان در پاسخ این اشکال دوباره به سراغ توضیح روش حدس و خطا رفته و توضیح داده‌اند که چون ما به واقعیت به نحو مستقیم دسترسی نداریم، راهی جز حدس و خطا پیش روی ما نمی‌ماند. به نظر می‌رسد که این پاسخ، علاوه بر اشکالات بند قبل (ناموجه بودن حصر روش شناخت به حدس و خطا) بر اساس مبانی خود منتقد محترم نیز قابل دفاع نیست.

برای اینکه اشکال بهتر معلوم شود، ناچارم مختصری درباره برساخته بودن واقعیت اجتماعی توضیح دهم.<sup>۶</sup> تردیدی نیست که تاملات برگر و لاکمن درباره ساخت اجتماعی واقعیت، لااقل در مورد واقعیت اجتماعی تا حدود زیادی قابل دفاع است. یکی از ثمرات مهم این دیدگاه آن است که اگر واقعیتی «برساخته انسان» باشد، نسبت به تحلیلهای ما خنثی نمی ماند؛ بلکه تحلیلهای ما حدس و گمانه‌های ما متن واقعیت را تغییر می‌دهد؛ و این مساله بقدری جدی است که برخی از کسانی که در این مکتب به تحلیل پرداخته‌اند بر این باورند که اساساً مشکلات اجتماعی تابعی از باورهای انسانها هستند نه امری در متن خارج.<sup>۷</sup> یعنی در ساحت علوم طبیعی، آنجا که معرفت با حدس و خطا پیش می‌رود، رمز پیشرفت در این است که واقعیتی متمایز از اذهان ما آدمیان وجود دارد که در مقابل حدس‌های ما می‌ایستد و این گونه است که خطا برملا می‌شود؛ اما در علوم انسانی و اجتماعی که با واقعیت برساخته سر و کار داریم، این گونه نیست که همواره لازم باشد از واقعیت تبعیت شود.

توضیح این مطلب بر اساس ادبیات عقلانیت نقاد این است که در عرصه علوم طبیعی، جهان ۱ جهان طبیعت است که غیر از جهان ۲ (جهان شخصی) و جهان ۳ (جهان اجتماعی) می‌باشد؛ و اگر در جهان ۳ هم نقدی نسبت به حدسهای برخاسته از جهان ۲ ارائه می‌شود، تکیه‌گاه اصلی‌اش، واقعیت فراذهنی مستقر در جهان ۱ است؛ اما در جایی که متن واقعیت، برساخته‌ی انسان و اجتماع باشد، جهان ۱ متمایز از جهان ۲ و ۳ وجود ندارد؛ و لذا مکانیسم تطابق تفاوت‌هایی خواهد کرد و این تفاوتها، اقتضائاتی در ماهیت علم خواهد گذاشت. مثلاً در جایی (= عرصه علوم طبیعی) که واقعیت جهان ۱ متمایز از جهان ۲ و ۳ وجود دارد، این جهان ۱ در قبال جهان ۲ و جهان ۳ ثابت است (توجه شود که این بحث ربطی به انکار حرکت در عالم ندارد بلکه بحث در استقلال عالم خارج از عالم ذهن است) و تمام تلاشهای جهان ۲ و جهان ۳ باید صرف انطباق خود با جهان ۱ شود؛ اما جایی که جهان ۱ وجود مستقل و متمایز ندارد، تطابق می‌تواند بالعکس باشد، یعنی هم می‌توان ذهن را می‌توان با واقعیت برساخته هماهنگ کرد و هم می‌توان کاری کرد که

---

<sup>۶</sup> دکتر پایا، اگرچه برساخته بودن واقعیت اجتماعی را در جای‌جای کلام خود مورد توجه قرار داده‌اند؛ اما هنگام توضیح خود درباره تفاوت علوم انسانی با علوم طبیعی، به وجود حیث التفاتی در مسائل علوم انسانی اشاره کرده‌اند (ص ۳۹۳) و نه به تفاوت دو سنخ واقعیت اینها و شاید به همین جهت است که بر کاربرد روش حدس و خطا در این عرصه همچنان اصرار می‌ورزند؛ زیرا به نظر می‌رسد که از زاویه بحث حیث التفاتی تغییر چندانی در روش مطالعه این دو پیش نخواهد آمد؛ اما از حیث برساخته بودن واقعیت مورد پژوهش تفاوت پیش خواهد آمد چنانکه توضیحش در متن آمده است.

<sup>۷</sup> به عنوان نمونه مهمی از کتابهایی که به تفصیل از این زاویه به تحلیل مسائل اجتماعی پرداخته و سعی می‌کند نشان دهد که همه مسائل اجتماعی صرفاً و صرفاً تابع تحلیلهای ماست، ر.ک: دانیلین لوزیک، نگرشی نو در تحلیل مسائل اجتماعی (ترجمه سعید معیدفر. تهران: فروزش، ۱۳۸۸). این سخن اگر به کلیتش قابل دفاع نباشد، که نیست، اما به نحو موجه جزئییه صحیح است و بسیار مصداق دارد.

واقعیت مورد بررسی بر تئوری منطبق شود، نه تئوری بر واقعیت؛ و این همان سخن مارکس است که می‌گفت کار فلاسفه تاکنون تفسیر جهان بوده و کار ما تغییر جهان است. این سخن اگر فقط ناظر به واقعیت برساخته باشد، سخن نادرستی نیست؛ و مشکل مارکس این بود که کل واقعیت را برساخته می‌دانست.

خلاصه سخن اینکه، جایی که با واقعیت برساخته سر و کار داریم، روش حدس و خطا کارآمدیش را در بسیاری از موارد از دست می‌دهد مگر اینکه هدف از علم مربوطه، صرفاً حفظ وضع موجود باشد. (شاید بدین جهت است که در عرصه مطالعات اجتماعی، آراء امثال پوپر به عنوان رویکردهای محافظه‌کار شناخته می‌شود و همواره گرایشهای چپ در مطالعات اجتماعی که دغدغه تغییر جامعه را داشته‌اند با پوپر و پیروانش بشدت مخالف بوده‌اند.)

دقت شود: در عرصه علوم طبیعی، آنجا که علم است، دغدغه کشف واقعیت است، و کشف واقعیت امکان ندارد جز با التزام به متمایز بودن واقعیت از اذهان ما، و در نتیجه قبول وضع موجود و تلاش برای کشف آن؛ لذاست که همان طور که در ساحت علوم طبیعی، عرصه تکنولوژی (که دغدغه تصرف و تغییر دارد) منطقی از عرصه علم (که دغدغه کشف واقعیت و انطباق با واقع دارد) قابل تفکیک است؛ اما در ساحت علوم انسانی و اجتماعی، اگر کسی باورش این باشد که موضوع مورد مطالعه‌اش اساساً واقعیت برساخته انسان است، نه واقعیت مستقل و متمایز از انسان؛ آنگاه تفکیک تکنولوژی از علم در این ساحت، صرفاً یک توصیه سیاسی محافظه‌کارانه خواهد بود، نه یک رویکرد معرفت‌شناسانه؛ چرا که به لحاظ معرفت‌شناختی، دلیلی ندارد که برای تطابق ذهن و واقعیت برساخته، ساخت واقعیت را تغییر ندهیم تا با ذهن ما مطابق شود!

توجه شود که چنانکه در بند قبل هم اشاره شد، بنده همان گونه که اصل روش حدس و خطا را به عنوان یک روش، و نه تنها روش، قبول دارد، کارآمدی آن را تا حدودی در ساحت واقعیات برساخته هم قبول دارد؛ اما عرض بنده این بود که تفاوت به قدری هست که نتوان حکم این دو را به لحاظ روش‌شناختی یکی دانست و صرفاً به دلیل اعتبار آن در ساحت علوم طبیعی، اعتبار آن را در ساحت علوم انسانی پذیرفت. توضیح بیشتر این مساله در بند بعدی خواهد آمد.

خلاصه اشکال این شد که اگر کسی قبول داشته باشد که واقعیت اجتماعی از سنخ واقعیات برساخته انسان است، نه از سنخ واقعیت مستقل از انسان؛ آنگاه چگونه می‌تواند روش حدس و خطا را، به فرض اینکه از روشهای بسیار کارآمد در ساحت واقعیات مستقل است، به عنوان تنها روش در ساحت واقعیات برساخته بداند؟

(۳) ناسازگاری بین (الف) باور به حضور دو وجهه علمی و تکنولوژی در عرصه علوم انسانی - اجتماعی، و باور به امکان دینی شدن تکنولوژی، با (ب) انکار علوم انسانی اسلامی.

در یادداشت قبلی اشکالی مطرح کردم که اگر عقلانیت نقاد بر این باور است که علوم انسانی و اجتماعی دارای دو وجه تکنولوژی و وجه علمی می‌باشند، و اینها دو وجه یک دانش‌اند، آنگاه توصیه حاصل از این تفکیک (که تکنولوژی را می‌توان دینی کرد اما علم را خیر) چه اندازه قابل دفاع است؟ منتقد محترم چنین پاسخی داده‌اند:

«دو جنبه دانشی و تکنولوژیک از یکدیگر به لحاظ نظری و عقلی متمایزند. ولو آن که این تفکیک در عمل کار دشواری باشد. تمییز گذاردن میان این دو مقام از اهمیت اساسی برخوردار است. تکنولوژی‌ها ابزارند. علوم، شناخت. میان ابزار و شناخت، مسانختی موجود نیست. اولی اما می‌تواند در خدمت دومی به کار گرفته شود. تلسکوپ به ما در شناخت کهکشانهای دور دست کمک می‌کند. اما خود "شناخت" نیست.» (ص ۳۹۴)

این مثال که ناظر به ساحت علوم طبیعی و مثال قابل قبولی است، آیا در ساحت علوم انسانی و اجتماعی بر مبنای خود دکتر پایا پیاده می‌شود؟ ایشان پس از توضیحات مفصلی درباره تاثیر متقابل علم و تکنولوژی و ارتباط شدید آنها در حوزه «دانش-فناوری» (شناختی، زیستی، اطلاعات و نانو) گفته‌اند:

«نکته بسیار مهم در باره این دانش-فناوری‌ها، که موجب تفاوتشان با علوم و تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی می‌شود آن است، که هر یک از دانش-فناوری‌ها، دو واحد حقیقی مستقلند که با یکدیگر رابطه برهم افزایی دارند. در حالی که علم و تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی، یک واحدند که برای هر یک از وجه و جهت و اعتباری، یک جنبه خاص (یا جنبه علمی و یا جنبه فناورانه) فرض می‌شود. یک نانو دانشمند از حیث اطلاعات و دانش و توانایی‌های عملی تفاوت‌های زیادی با یک نانو-فناور دارد. اما در مورد مثلا جامعه‌شناسی چنین تفکیکی ممکن نیست. جامعه شناس در مقام عالم این حوزه و جامعه شناس در مقام فناور این حوزه، یک شخص است که دانسته‌های خود را به دو اعتبار مختلف و در دو راستای متفاوت مورد استفاده قرار می‌دهد.» (ص ۳۹۸)

آیا اینها پاسخ نقد بنده است یا قبول و تایید آن؟ در کلام حقیر یک نکته حاشیه‌ای بوده و یک نکته اصلی: نکته حاشیه‌ای (که در نخستین نقد از نقدهای تفصیلی آمده) این بوده که در ادبیات رایج درباره دسته‌بندی علوم، وجود وجه تکنولوژیک در ساحت علوم طبیعی نیز فرض دارد؛ و ایشان با توضیحات خود سعی کرده‌اند با انکار علم بودن شاخه‌های پزشکی و مهندسی (ص ۳۹۶)، و توضیحاتی در خصوص دانش -



فناوریهای نوین، این فرض را زیر سوال ببرند که اگرچه نوعی مصادره به مطلوب در استدلال ایشان قابل ردیابی است<sup>۸</sup>، اما بنده اصراری در مخالفت با این مطالب نداشته و ندارم؛ اما اشکال اصلی من که هم در دومین نقد کلان، و هم در نقدهای دوم و نهم و دوازدهم از نقدهای تفصیلی آمده، این بود که اگر اینها دو وجه یک امر واحدند، قبول دینی شدن وجهی از یک امر، مستلزم دینی شدن آن امر است؛ و ایشان، نه تنها این را پاسخ نداده‌اند، بلکه با توضیحات خود این ادعا را دائماً تقویت کرده‌اند.

به تعبیر دیگر، اشکال اصلی بنده، که عبارات دکتر پایا، کاملاً موید آن است این بود که حتی اگر در ساحت علوم طبیعی بتوان وجه علمی را از وجه تکنولوژی متمایز دید و دو پژوهش مستقل انجام داد، در ساحت علوم انسانی و اجتماعی این ممکن نیست؛ و در بند قبل هم اشاره شد که ریشه این تفاوت را می‌توان حتی بر مبنای ایشان توضیح داد، به این صورت که در علوم طبیعی با واقعیت مستقل سر و کار داریم، اما در علوم اجتماعی پای واقعیت برساخته هم به میدان علم باز می‌شود؛ و نظریه تطابق در مورد واقعیت برساخته چنین می‌شود که هم می‌توان ذهن را با واقعیت تطابق کرد (که در ادبیات دکتر پایا، وجهه علمی علوم انسانی است) و هم می‌توان واقعیت را با ذهن تطابق کرد (که در ادبیات دکتر پایا، وجهه تکنولوژیک علوم انسانی است). دکتر پایا صریحاً تفاوت علوم انسانی و اجتماعی با دانش فناوری‌های نوین را در این می‌داند که در این عرصه اخیر استقلال وجود دارد؛ اما در عرصه علوم انسانی و اجتماعی این استقلال وجود ندارد؛ و تصریح می‌کنند که «علوم انسانی و اجتماعی بر خلاف علوم فیزیکی و زیستی از وجهی علمند و از وجهی تکنولوژی.» (ص ۳۹۶ و ۳۹۹ و ۴۰۷) و عرض بنده این بود که اگر می‌پذیرید که استقلال نیست، پس هر یک از علوم انسانی و اجتماعی، در کلیت خود، هر دو وجه را با هم دارد، و اگر یک وجه از این کل دینی شود، این کل دینی شده است.

دقت شود من با تفکیک نظری و عقلی این دو وجه مخالفتی ندارم؛ بلکه اشکال من بر مستقل دانستن این دو در ساحت علوم انسانی بوده؛ و ایشان قرار بوده دومی را اثبات کنند اما یا اولی را تکرار کرده‌اند یا مثالهای متعدد بر استقلال این دو در حوزه علوم طبیعی ارائه کرده‌اند؛ و اینها هیچکدام پاسخ بنده نیست.

اشکال اصلی این است که دکتر پایا که دینی شدن را در ساحت تکنولوژی قبول دارند، وقتی به حوزه علوم طبیعی می‌رسند، بر اساس مبنای خود - که در این حوزه، علم را غیر از تکنولوژی (دو امر مستقل ولو دارای تاثیر بر هم) می‌دانند - شاید به مشکلی در انکار علم دینی برخورد نکنند؛ اما وقتی به حوزه علوم انسانی و اجتماعی می‌رسند، بر اساس مبنای خود، در انکار علم دینی (به معنای انکار علوم انسانی اسلامی)

---

<sup>۸</sup>. ایشان از ابتدا تعریف خود از علم را مبنا قرار داده‌اند، بعد بسیاری از رشته‌هایی که در تاریخ بشر همواره به عنوان مهمترین رشته‌های علم مطرح بوده (مانند علم پزشکی) را از ساحت علم خارج کرده‌اند؛ و لذاست که استدلال ایشان نوعی مصادره به مطلوب است.

به تناقض می‌خورند؛ زیرا در مبنای ایشان، وجه تکنولوژی (که دینی شدنی است) در تار و پود علوم انسانی و اجتماعی تنیده شده و تفکیکش از وجه علمی این علوم، فقط تفکیک عقلی و نظری است نه استقلال واقعی (آن گونه که در علوم طبیعی مستقل بودند). پس طبق مبنای ایشان، اگرچه وجه علمی این رشته‌های دانش، دینی و غیر دینی ندارد؛ اما چون در خود این رشته‌های علمی، وجه علمی و وجه تکنولوژیک درهم‌تنیده است و تفکیکش صرفاً تفکیک نظری و عقلی است، پس به خاطر وجه تکنولوژیکشان، اینها می‌توانند دینی شوند.

به نظر می‌رسد آنچه رهن اصل در این بحث است کاربرد کلمه علم در این بحث به صورت اشتراک لفظی است: کلمه «علم» در عبارت «وجه علمی و وجه تکنولوژیک...» غیر از کلمه «علم» در عبارت «علوم انسانی و اجتماعی» است. دکتر پایا در مقاله دوم در جایی عبارتی دارند که گویی قبلاً بین علوم اجتماعی با تکنولوژیهای اجتماعی تفکیک کرده‌اند: «علوم انسانی و اجتماعی و بخصوص علوم اجتماعی (که به توضیحی که داده شد باید میان آن و تکنولوژی‌های اجتماعی تفاوت گذارد)» (ص ۳۹۸)؛ اما چنانکه جملات قبلی صراحت دارد و تا آخر مقاله بر این تاکید می‌کنند (ص ۴۰۷)<sup>۹</sup> و (ص ۴۰۹)، ایشان وجه علمی و وجه تکنولوژی را دو وجه این علوم می‌دانند و صریحاً این استقلال را که در ساحت علوم طبیعی قبول دارند، در ساحت علوم اجتماعی انکار می‌کنند. مقاله ایشان را مجدد مرور کردم تا ببینم کجا ایشان چنین تفکیکی (تفکیک علوم اجتماعی از تکنولوژی‌های اجتماعی که در عبارت ص ۳۹۸ ادعا شده) را توضیح داده

---

<sup>۹</sup>. در متنی که در فصلنامه منتشر شده و در اختیار عموم قرار گرفته، بلافاصله بعد از اشاره به دو وجه داشتن این علوم، جملاتی از دکتر پایا نقل شده که انسان گمان می‌کند که از نظر ایشان در عرصه علوم انسانی و اجتماعی، با دو چیز مواجهیم: علوم اجتماعی و انسانی ناب، و دانش-فناوریهای اجتماعی و انسانی: «علوم اجتماعی و انسانی چنان که پیشتر توضیح داده شد، واجد دو وجهند. اما این علوم را نباید با دانش-فناوری‌هایشان، که وجوه دانشی و فناورانه‌شان (به توضیحی که پیشتر آمد) از یکدیگر متمایز (هر چند به نحو برهم افزا مرتبط و متکی) است، مشابه دانست.» (ص ۴۰۷) از آنجا که این سخن کاملاً خلاف تمایزی است که در صفحات قبل (ص ۳۹۸) بین علوم انسانی و اجتماعی و دانش-فناوریها برقرار کرده‌اند، پس از مراجعه به فایل اصلی پاسخ ایشان، معلوم شد که عبارت اصلی ایشان چنین بوده است: «... این علوم را نباید با دانش-فناوری‌های شزان، که... مشابه دانست.» با توجه به اغلاط تایپی‌ای که در فایل ارسالی دکتر پایا وجود داشته و در فصلنامه اصلاح شده، حدس بنده این است که در اینجا هم احتمالاً کلمه «شزان» برای ویراستاران محترم فصلنامه نامانوس بوده و آن را این گونه که مشاهده می‌کنید اصلاح کرده‌اند؛ و موید این حدس این است که در کل مقاله منتشر شده (برخلاف فایل اصلی ایشان) کلمه «شزان» حذف یا به صورت فوق اصلاح شده است. ظاهراً این کلمه در متن ایشان، یک اشتباه تایپی نبوده، بلکه مخفف چهار دانش-فناوری معروف (شناختی، زیستی، اطلاعات و نانو؛ که در صفحه ۳۹۸ بدان اشاره کرده‌اند) می‌باشد. این توضیح را از این جهت لازم دانستم که خوانندگان محترم گمان نکنند که ایشان به چنین تفکیکی (تفکیک علم ناب از دانش-فناوری) در ساحت علوم انسانی و اجتماعی قائل‌اند؛ مگر اینکه ایشان در پاسخ بعدی خود نظر جدیدی در این جهت ارائه کنند.

اند؟ دیدم در مقاله اول چنین تعبیری دارند: «علوم انسانی و اجتماعی، زمانی که در وجه تکنولوژیکشان به کار می‌روند، و در این حال باید از آنها با عنوان تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی نام برد، به دنبال کشف حقیقت و دستیابی به تصویری حقیقی از واقعیت نیستند. بلکه در مقام تکنولوژی، آنها وظایفی را که ابداع کنندگان یا کاربران در نظر دارند، برآورده می‌سازند.» (ص ۳۶۷) اگر در همین جملات هم دقت شود، ایشان «تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی» را وجه تکنولوژیک این علوم دانسته، نه واقعا امری مستقل و متمایز از این علوم؛ و بنده هم همه نقدهایم با این فضا بود.

ایشان در ذیل نهمین نقد حقیر که این اشکال را به وضوح تمام مطرح کرده‌ام، چنین پاسخ داده‌اند:

«توجه ناقد محترم را می‌توان به این نکته جلب کرد که نور از وجهی موج است و از وجهی ذره. هیچ تناقضی نیز در این سخن موجود نیست. و یا این که آدمی از وجهی فرشته است و از وجهی حیوان. اساسا تمامی "وحدات" موجود در عالم، جز وحدت حقه حقیقیه، وحدات اعتباریند. کثراتی هستند که ما لباس وحدت بر تنشان می‌پوشانیم.» (و در ادامه دوباره بر تفاوت این علوم که دو وجهه‌ای‌اند با دانش-فناوریهای نوین که این دو وجهه در آنها مستقل‌اند، تاکید کرده‌اند.)

بنده واقعا متوجه نشدم که این پاسخ چه ربطی به سوال دارد؟

اولا دو تئوری ذره‌ای و موجی دو تئوری رقیب در باب حرکت نور است که هنوز هیچیک نتوانسته دیگری را از میدان به در کند و چون هر کدام با برخی رفتارهای نور سازگار است، فعلا موقتا دانشمندان هر دو را استفاده می‌کنند؛ در حالی که خود دانشمندان معتقد نیستند که نور هر حرکتش واقعا دو حرکت است؛ در حالی که در بحث ما، وجود دو وجهه در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، به عنوان دو تئوری رقیب درباره ماهیت این علوم نیست؛ بلکه هر دو وجهه واقعا در این رشته‌ها حضور دارند.

ثانیا مثال آدمی، که ایشان مطرح کرده‌اند، کاملا موید بحث بنده است: وقتی آدمی هم ابعاد فرشته‌گون دارد و هم ابعاد حیوانی، در تحلیل انسان، نباید او را فرشته محض یا حیوان محض دانست، و هر خصلتی را از جانب هر یک از این دو وجهه دارا باشد، باز این واحد «آدم» است که این خصلت را دارد؛ مثلا اگر خصلتی (مثلا کریم بودن) به خاطر فرشته‌گون بودن آدمی (و نه حیوانیت او) است، واقعا می‌توان این خصلت را به واحد «آدم» منسوب کرد (دقیقا موید بحث بنده است: اگر علوم انسانی دارای دو وجهه‌اند و یکی از این وجهه‌ها می‌تواند متصف به وصف «دینی» شود، پس این علوم می‌توانند متصف به «دینی» شوند.

ثالثا اینکه هیچ وحدتی از سنخ وحدت حقه حقیقیه (وحدت ذات باری تعالی) نیست، چه ربطی دارد به اینکه همه وحدات اعتباری باشند؟ وحدت حقه حقیقیه، وحدتی است فوق وحدت عددی، اما وحدات

عددی همگی واقعا واحدند، نه اعتباراً، و مثلاً انسان وحدت عددی دارد و هر انسانی (علی‌رغم دارا بودن دو وجهه فرشتگی و حیوانی) واقعا یک نفر است، نه اعتباراً.

خلاصه اشکال این شد که: در عین اذعان به امکان تمایز عقلی بین وجهه علمی و تکنولوژیک علوم انسانی و اجتماعی، با توجه به اینکه اینها دو وجه این علومند، نه دو امر مستقل، چگونه است که دکتر پایا دینی شدن تکنولوژی (به عنوان وجهی از این علوم) را می‌پذیرد، اما از طرف دیگر جایگاه این وجه را در کلیت این علوم به رسمیت نمی‌شمرد و دینی شدن این رشته‌های دانش (که حاوی وجه تکنولوژیک هستند) را نمی‌پذیرد؟

البته با کمال تعجب، دکتر پایا در همین مقاله اخیرشان عبارتی دارند که درهم‌تیدگی وجه تکنولوژیک و وجه علمی در متن پژوهش علمی علوم انسانی و اجتماعی را چنان بارز می‌کنند که اگر به دیدگاه ایشان درباب تکنولوژی دینی (تکنولوژی، دینی شدنی است) ضمیمه شود، نتیجه می‌شود که از نظر ایشان کل علوم انسانی و اجتماعی دینی شدنی است:

«در علوم بنیادی، توجه محقق صرفاً به شناخت واقعیت، مستقل از کاربردهای عملی احتمالی آن است. اما در حوزه علوم اجتماعی و انسانی، محقق پژوهش خود را با نظر به کاربردهای آن به انجام می‌رساند.»

سخن بنده هم که در ابتدای همین اشکال اشاره کردم این بود که «حتی اگر در ساحت علوم طبیعی بتوان وجه علمی را از وجه تکنولوژی متمایز دید و دو پژوهش مستقل انجام داد، در ساحت علوم انسانی و اجتماعی این ممکن نیست». اکنون اگر این سخنان را کنار باور دکتر پایا به تکنولوژی دینی قرار دهیم، آیا می‌توان ایشان را در زمره مخالفان علم دینی دانست؛ و آیا در خصوص امکان دینی شدن علوم انسانی و اجتماعی اختلافی باقی می‌ماند؟

#### (۴) مدل دین‌شناسی

دکتر پایا در اولین مقاله خود، موضعشان در قبال دین ابهام داشت، به نحوی که برداشت اولیه این بود که ایشان دین را در زمره ایدئولوژی قرار داده و ایدئولوژی را ذیل تکنولوژی قرار دادند «ایدئولوژی نوعی تکنولوژی است» (ص ۳۶۸) و در توضیح تکنولوژی بیان داشتند که: «هدف تکنولوژی‌ها، از هر سنخ که باشند، دستیابی به شناخت حقیقی از واقعیت نیست» (ص ۳۶۶) و دو هدف برای تکنولوژی‌ها برشمردند: «پاسخ به نیازهای غیر معرفتی، و ابزار شدن در راستای کمک به علم برای نیازهای معرفتی» (ص ۳۶۶). اما در مقاله دوم توضیح دادند که غیر از دو مطلب: «واقعیت‌سازایی دارد و به خود واگذارده نیست» و «راه

شناخت صاحب واقعت علی‌الاصول بر انسان بسته نیست»، همه گزاره‌های دین را از سنخ تکنولوژی دانستند، تکنولوژی‌ای که همین دو هدف فوق را برای مومنان دنبال می‌کند. عبارات ایشان چنین است:

« دین، در کلی‌ترین معنای آن، در قالب یک گزاره کلی که وجه وجود شناسانه دین را آشکار می‌سازد و یک گزاره معرفت شناسانه، بیان می‌گردد. گزاره وجود شناسانه که گوهر و بن مایه "دین" به شمار می‌آید بیان می‌دارد که "واقعت صاحبی دارد و به خود واگذارده نیست". وجه معرفت شناسانه دین ناظر به این معناست که راه شناخت "صاحب عالم یا واقعت" برای ما آدمیان علی‌الاصول بسته نیست. جدای از آنچه که در ادیان به این دو وجه وجود شناسانه و معرفت شناسانه توجه دارند، بقیه آنچه که در حوزه دین مطرح می‌شود در زمره "تکنولوژی‌های دینی" است. تکنولوژی‌های دینی، همانطور که در بحث از تکنولوژی به تفصیل توضیح داده شده است، دو وظیفه کلی را دنبال می‌کنند: نخست پاسخگویی به نیازهای غیر معرفتی مومنان؛ دوم کمک به مومنان در پی گیری هدف معرفتی‌شان (یعنی شناخت صاحب عالم). » (ص ۳۹۵)

در اینجا قبل از نقد موضع ایشان، بیان مقدمه‌ای را برای پیشرفت بهتر بحث ضروری می‌دانم. یکی از آفات مباحثی از این سنخ این است که تحلیل منطقی-فلسفی از یک حوزه معرفتی (که دغدغه صدق و کذب مسائل آن حوزه را دارد) با تحلیل تاریخی-جامعه‌شناختی از آن حوزه (که این دغدغه را ندارد) با هم خلط شود.<sup>۱۰</sup> به نظر می‌رسد در مباحث مربوط به دین (از جمله در فلسفه دین) نیز این مشکل جدی است. کلمه «دین» گاه از منظر تاریخی-جامعه‌شناسی و با صرف نظر از صحیح و انحرافی بودن دین، مد نظر است؛ که در این منظر، دین معنای عامی پیدا می‌کند که حتی کافرپیشگی نیز برای خود یک دین و کافر هم نوعی دیندار است؛ اما گاه کلمه «دین» از منظر منطقی-فلسفی و به معنای «دین حق و درست» مد نظر است که از این منظر، دیگر کافری، دین نیست، بلکه بی‌دینی است، و انسان کافر، به معنای انسان بی‌دین است. در متون دینی هم دین به هر دو معنا به کار رفته است؛ مثال معنای اول آیات «قل یا ایها الکافرون ... لکم دینکم» (سوره کافرون، آیات ۱ و ۶) است و مثال معنای دوم، آیه «ان الدین عند الله الاسلام» (سوره آل عمران، آیه ۱۹).

نکته مهم در این بحث این است که کسانی که دنبال بحث علم دینی هستند، معنای دوم از دین را مد نظر دارند؛ و بسیاری از مخالفان علم دینی، آن را در معنای اولش نقد می‌کنند. وقتی دکتر پایا به عنوان

---

<sup>۱۰</sup> نمونه این خلط بحثها در فلسفه علم بسیار مشاهده می‌شود که تحلیل تاریخی-جامعه‌شناختی از علم با تحلیل منطقی-فلسفی از علم خلط می‌شود و این را به تفصیل در جای دیگر توضیح داده‌ام. ر.ک: حسین سوزنچی. معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی (تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، ۱۳۸۹) ص ۱۷-۲۲. همچنین دربار نقش پوپر در این درهم آمیختن دو تحلیل، ر.ک: همان، ص ۴۷-۵۰.

مخالف علم دینی در تعبیر خود، علم اسلامی را در کنار علم چینی قرار می‌دهد (ص ۴۰۷) یا گزاره‌های اسلامی را در ردیف گزاره‌های مسیحی و بودایی قرار می‌دهند (ص ۳۹۶) و یا با توجه به معنای منفی کلمه ایدئولوژی (تاریکخانه ذهن) در متون غربی، تاکید می‌کند که من هم در متن همان معنا را مد نظر داشتم (ص ۴۱۰) و در عین حال، همچنان مرزی بین تکنولوژی دینی و ایدئولوژی نمی‌گذارند، معلوم است که دین را صرفاً از منظر تاریخی-جامعه‌شناختی مد نظر قرار داده‌اند، و وقتی بنده در سخنان خود بر واقع‌نمایی گزاره‌های دینی اصرار دارد، (ص ۳۷۸) معلوم است که دین از منظر منطقی-فلسفی مورد نظر است. اگر کسی به مفاد چهارمین نقد کلان بنده در یادداشت قبلی (ص ۳۷۸) دقت کند، دغدغه بنده تاکید بر همین منظر بود و منتقد محترم نیز در پاسخ این فقره به طور ضمنی نشان دادند که منکر این وجه نیستند:

«نگارنده با توجه به آنچه در مورد "دین" ذکر شد برخلاف آنچه ناقد محترم ذکر کرده‌اند مدعی نیست که گزاره‌های دینی با واقعیت ارتباط نمی‌توانند داشت» (ص ۳۹۵)

که این یک گام جدی برای نزدیک شدن دو دیدگاه است. توضیحی هم که ایشان از دو وجه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه دین داده‌اند، ناظر به همین ارتباط با واقعیت است؛ نه ناظر به یک تحلیل جامعه‌شناختی صرف از دین؛ یعنی ایشان گزاره‌ی اذعان به وجود خدا (واقعیت صاحبی دارد و به خود واگذارده نیست) را گزاره‌ای واقع‌نما و صحیح می‌دانند؛ نه فقط به عنوان باوری رایج در جامعه ایمانی. اگر تا این مقدار توافق حاصل باشد، گام بعدی این است که آیا وجه وجودشناسی دین در همین گزاره (که در ادبیات سنتی از آن به اصل توحید تعبیر می‌شود) تمام می‌شود یا گزاره‌های دیگری نیز در کار است؟ ظاهر فرمایش منتقد محترم این است که وجه وجودشناسی دین (که ناظر به متن واقعیت است) در همین جا تمام می‌شود و آنچه از این پس در دین مطرح است، از سنخ تکنولوژی دینی است که حاوی معرفت نیست، بلکه هدفش صرفاً رفع نیاز مومنان است؛ اما از آنجا که قرار است به سمت تفاهم پیش برویم، به نظر می‌رسد از دل فرمایشات دکتر پایا می‌توان این موضع را رد کرد و نشان داد که همان گونه که سایر مسلمانان مولفه‌های دیگری (مثل اصل نبوت و اصل معاد) را به عنوان اصول دین (= وجه وجودشناسی دین، که واقعیت دین در گروهی آنهاست و حاوی معرفت است) قبول دارند، ایشان نیز طبق مبنای خود، وجود وجوه وجودشناسانه دیگر را نیز قبول دارد.

برای توضیح مطلب، توضیحی درباره فرمایش ایشان در باب اهداف تکنولوژی لازم است. ایشان متناسب با تقسیم نیازهای انسان به نیازهای معرفتی و غیرمعرفتی، برای تکنولوژی دو هدف برشمرده‌اند. درباره کمک تکنولوژی به نیازهای غیرمعرفتی انسان فعلاً بحثی نمی‌کنم و تمرکز بحث را روی کمک

تکنولوژی به نیازهای معرفتی قرار می‌دهم. ممکن است کسی به دکتر پایا اشکال کند که «علم» و «مطالب علمی» هم همگی در راستای رفع نیاز معرفتی انسان است؛ و اگر قائل شوید که یکی از کارهای تکنولوژی، کمک به رفع نیازهای علمی است، دیگر تفکیک علم و تکنولوژی بی‌معنا خواهد بود و علم در ذیل تکنولوژی قرار خواهد گرفت. آن گونه که از مثالهای منتقد محترم برمی‌آید (ص ۳۶۶) به نظر می‌رسد ایشان در اینجا چنین پاسخ خواهند داد که رفع نیاز معرفتی بر دو قسم است، یکی رفع این نیاز از طریق گزاره‌های معرفتی و دیگر رفع این نیازی از طریق عملی و غیرگزاره‌ای. مثلاً اگر دانشمندی با بیان مطالبی درباره قانون جاذبه عمومی، نیاز معرفتی ما به شناخت فیزیک جهان را برآورده ساخت، اینجا یک اقدام علمی صورت گرفته، نه یک کار عملی و تکنولوژیک؛ اما اگر کسی میکروسکوپی در اختیار ما قرار داد تا با کمک این میکروسکوپ واقعیاتی را مشاهده کنیم که بدون آن نمی‌توانستیم مشاهده کنیم، اینجا اقدامی تکنولوژیک در راستای نیاز معرفتی انجام شده است. اگر این مقدار مورد توافق باشد، اکنون سراغ دین برویم.

دکتر پایا در عبارتی که از ایشان نقل شد، توضیح دادند که غیر از دو وجه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه مذکور، همه آنچه در دین است از سنخ تکنولوژی دینی است و تکنولوژی‌های دینی، دو وظیفه کلی را دنبال می‌کنند: پاسخگویی به نیازهای غیرمعرفتی مومنان؛ و کمک به مومنان در پی‌گیری هدف معرفتی‌شان (یعنی شناخت صاحب عالم). در اینجا دو نکته قابل توجه است:

اولاً این «کمک به مومنان در پی‌گیری هدف معرفتی‌شان» چگونه است؟ قبول داریم که دین به مومنان کمک‌هایی غیرگزاره‌ای برای رسیدن به این هدف می‌کند (مثلاً با آموزش سیر و سلوک و تقویت تقوا زمینه درک حقایقی از عالم را فراهم می‌آورد)؛ اما آیا کمک‌های دین در این عرصه به مومنان منحصر به کمک‌های غیرگزاره‌ای است؟ یا اتفاقاً بسیاری از کمک‌های دین به مومنان در «شناخت صاحب عالم» کمک‌های گزاره‌ای است؟ و اگر این کمک‌ها از سنخ رهنمودهای گزاره‌ای و معرفتی است، چرا تمام اینها در ذیل بعد تکنولوژیک قرار داده شده است؟ خلاصه و جان سخن اینکه اگر هرگونه کمکی برای رفع نیازهای معرفتی، موجب شود که اقدام کمک‌کننده از سنخ اقدامات تکنولوژیک معرفی شود، آنگاه کل علم هم چیزی جز تکنولوژی نخواهد بود، و اگر مرز کمک‌های علم و تکنولوژی در رفع نیازهای معرفتی، در نحوه کمک‌رسانی آنها باشد که علم کمک گزاره‌ای می‌کند و تکنولوژی کمک غیرگزاره‌ای آنگاه از آنجا که دین هم هر دو کمک را دارد، انحصار کمک‌های دین به اقدام تکنولوژیک غیرقابل دفاع است.

ثانیا چرا هدف معرفتی دین منحصر به اصل توحید شده است؟ در مورد قبل، بنده بر اساس قبول مبانی دکتر پایا سخن گفتم، که علی القاعده ایشان صرف کمک به رفع نیازهای علمی را دلیل بر تکنولوژی بودن نمی دانند (چرا که تمام گزاره های علمی هم چنین کاری انجام می دهند) و علی القاعده زمانی این کمک را از سنخ علم، و نه تکنولوژی قلمداد می کنند که این کمک از طریق گزاره باشد، پس بر اساس مبنای خود ایشان، وجهه علمی گزاره های دینی بسیار بیش از آن چیزی است که در ابتدای سخن گفته اند. اما اکنون عرض می شود که به نظر می رسد همان کلام ابتدای سخن ایشان نیز کلام جامعی نباشد. مساله این بود که آیا وجه وجودشناسی دین در همین گزاره (در ادبیات سنتی: اصل توحید) تمام می شود؟ یعنی شناخت های ضروری یک مومن درباره واقعیت عالم، منحصر به اذغان به شناخت خداست یا باور به نبوت و معاد نیز به عنوان دو باور درباره واقعیت، جزئی از قبول دین در معنای منطقی - فلسفی اش است؟ فعلا از بحث معاد صرف نظر می کنم و فقط نشان می دهم که اساسا رکن مهمی از دین که هم بعد وجودشناسانه و هم معرفت شناسانه دارد باور به نبوت است، و این شناخت چه تاثیری در سایر شناخت های آدمی (از جمله در ساحت علم) خواهد گذاشت. استدلال خود درباره جایگاه نبوت در منظومه معرفتی یک انسان را بر اساس آنچه دکتر پایا بیان کرده در قابل چند مقدمه ارائه می کنم که نقد آن ساده تر باشد:

مقدمه (۱): روش حدس و خطا، راهی است که همواره استعجالی است و هیچگاه درباره واقعیت نمی توان به یقین رسید. دکتر پایا در جای جای کلام خود، تنها راه عادی بشر برای درک و کشف واقعیت را روش حدس و خطا برشمردند؛ و در کلام خود به برخی محدودیتهای این روش، به عنوان محدودیتهای شناخت انسان غیر معصومی که «تخته بند و زندانی زبان، تاریخ، فرهنگ و سنت است» (ص ۳۹۲) اذعان کرده و حدس هایی که هنوز خطایشان برملا نشده را «موقتاً» به عنوان بهترین کوشش برای فهم واقعیت در نظر گرفته اند. (البته اشاره بنده به این سخنان به منظور معنای کنار گذاشتن این راه نیست، بلکه فقط برای توجه به محدودیتهای این راه است)

مقدمه (۲) در میان حدس هایی که برای شناخت عالم درمی افکنیم، احتمال وقوع حدس های ویرانگر منتفی نیست؛ یعنی این چنین نیست که حدس های ما و آزمودن این حدس ها برای انسان همواره بی ضرر یا صرفاً دارای ضررهای قابل اغماض باشد، بلکه گاه آزمودن برخی از این حدس ها ضررهای مهلکی می تواند داشته باشد که انسان آنها را پیش بینی نکرده و می تواند هستی فرد و یا جامعه را بر باد دهند.

موردی که شاید به نحو ملموس نشان دهنده این آزمونهای ویرانگر باشد، احکام مربوط به ولدالزناست. در اغلب ادیان، قوانین سخت گیرانه ای درباره ولدالزنا وجود دارد. غالباً اشکال می شود که «این فرزند مقصر نیست؛ بلکه مقصر آن کسانی اند که با برقراری روابط نامشروع، موجبات پیدایش این بچه را پدید آورده اند» و لذا (فرضیه): «بهتر است بجای این محرومیت ها، یک سلسله حقوق حمایتی هم برای این بچه قرار داده



شود تا هزینه‌های تربیت او که - غالباً از داشتن پدر مشخص محروم است - تامین شود». با همین فرضیه، در سال ۱۹۶۰ در برخی از کشورها (مانند آمریکا) قوانین حمایت از این کودکان تصویب شد. اما نتیجه این شد که آمار این کودکان از ۴ درصد در این سال به ۲۵ درصد در سال ۱۹۹۵ رسید<sup>۱۱</sup> و همه می‌دانند که این آمار رو به افزایش است. تحلیل برخی روان‌شناسان اجتماعی آمریکا<sup>۱۲</sup> این است که این حقوق حمایتی، انگیزه زن‌ها را برای ارتباط نامشروع و بچه‌دار شدن از این طریق زیاد کرد، چرا که هزینه چنین بچه‌ای توسط دولت ضمانت شده، اما هزینه بچه‌ای که پدرش مشخص باشد، ضمانت شده نیست و بستگی به صلاحیت‌ها و قابلیت‌های پدر و شرایط اقتصادی جامعه و... دارد؛ و علاوه بر اینکه چنین بچه‌ای مادر خود را دچار مشکلاتی که ممکن است با پدر رسمی پیدا کند (مثلاً اگر طلاق دادند حضانت طفل با چه کسی باشد یا...) نخواهد کرد. برای همین، در آن دسته از کشورهای اسلامی که به این قوانین پایبندند، با اینکه چنین بچه‌هایی متولد می‌شوند، اما قبیح اجتماعی حاصل از این قوانین، نه تنها مانع رواج چنین زادوولدهایی شده، بلکه مانع می‌شود که افرادی که به روابط نامشروع اقدام می‌کنند، این اقدام نامشروع خود را برملا سازند و در عین حال اسلام قانونی گذاشته که بسیار دشوار است که بتوان کسی را که چنین اقدامی را علناً انجام نداده، متهم به زنا یا حرامزادگی کرد (باید چهار شاهد عادل که خودشان آن عمل نامشروع را مشاهده کرده‌اند، بر اینکه چنین عملی را مستقیماً مشاهده کرده‌اند، در دادگاه شهادت دهند و اگر حتی سه شاهد عادل شهادت دهند [و چهارمی خودداری کند]، بر خود آن سه نفر حد جاری می‌شود و شهادت آنها دیگر در هیچ امری پذیرفته نخواهد شد (سوره نور، آیه ۴)). بدین ترتیب، عملاً امکان اینکه چنین بچه‌هایی در نظام حقوقی شناسایی بشوند، بسیار نامحتمل است و لذا اغلب آنها از تمامی حقوق اجتماعی مذکور استفاده می‌کنند. در واقع، این قانونی که به لحاظ حقوقی ظاهراً ظالمانه است، کارکردهای فرهنگی‌ای به مراتب مهم‌تر از کارکرد حقوقی دارد و به نظر می‌رسد هدف اصلی آن، بیشتر، حفظ نظام خانواده است تا حل مشکل درصد بسیار قلیلی از افراد؛ و مشکل آن دسته قلیل (خود بچه‌های حاصل روابط نامشروع) با یک دسته دیگر از قوانین که مانع افشای وضعیت آنها در جامعه می‌شود، حل شده است. این شاید نمونه خوبی از آزمون‌های ویرانگر بوده که دین، انسانها را از آزمودن آن برحذر داشته و جامعه‌ای که دست به آزمون زده، نه تنها زمینه ضررهای مهلک به عده زیادی از انسانها را پدید آورده، بلکه برای چگونگی برگشت به وضعیت قبلی هم با مساله بسیار بغرنج و لاینحلی روبروست. خلاصه اینکه، اگر مهمترین راه عقل و توانایی

۱۱. محمد والدمن، «چگونگی تنظیم رفتارها و روابط جنسی در غرب و کشورهای اسلامی» فصلنامه تربیت اسلامی، ش ۸،

پاییز ۱۳۸۳

۱۲. والدمن، پیشین.

ادراکی عادی ما در شناخت عالم و راه سعادت، روش حدس و خطاست، این روش خود بتهایی قابل اعتماد نیست؛ چرا که وجود آزمون‌های ویرانگر در مسیر حدس‌های ما کاملاً محتمل است.<sup>۱۳</sup>

درباره دو مقدمه فوق بعید می‌دانم مخالفی وجود داشته باشد. یعنی هم ما که موافق علم دینی هستیم و هم امثال دکتر پایا که مخالف آنند، در دو مقدمه فوق اختلافی ندارند؛ آنچه محل اختلاف است این است که آیا راه مکملی وجود دارد یا انسان چاره‌ای دیگر ندارد. فرمایشات دکتر پایا به گونه‌ای بوده که گویی انسان چاره دیگری ندارد؛ مثلاً: «آدمیان برای شناخت واقعیت، راهی جز برساختن حدسها، گمانه‌ها و مدل‌های ذهنی ندارند.» (ص ۳۹۳) اما توصیف «راه شناخت انسان از واقعیت» نیز خود توصیفی از «یک واقعیت» است و اگر ایشان به همین جمله و به عقلانیت نقاد ملتزم باشند باید این جمله را هم به عنوان یک حدس و گمانه‌ای که تاکنون نقض نشده باور داشته باشند؛ و سخن بنده این است که این جمله نقض می‌شود با مقدمه بعدی‌ای که خود منتقد محترم به آن اذعان کرده‌اند:

مقدمه (۳) اذعان به وجود صاحب اختیاری برای عالم. دکتر پایا در مقاله خود گفته‌اند: «نگارنده به وجود واقعیتی که ادیان آن را صاحب عالم می‌دانند، اذعان دارد.» (ص ۳۹۵) تمام کسانی که این واقعیت را شناخته و بدان باور دارند، تردید ندارند که این واقعیت که صاحب عالم است، نسبت به عالم و آدم بی‌اعتنا نیست و دغدغه انسان را دارد و انسان را به حال خود رها نکرده است. به تعبیر دیگر، مهربانی خدا به عالم و آدم از شناخت و باور به وجود خدای ادیان قابل انفکاک نیست؛ و هیچ مومنی، خدایی را که کاری به کار عالم نداشته باشد، خدا نمی‌داند.

این صرفاً بیان اعتقاد ذهنی مومنان نیست، بلکه گزاره‌ای است درباره واقعیت خدا؛ که البته قابل استدلال است. استدلال ساده‌ای بر آن، تحلیل خالقیت و ربوبیت (صاحب عالم بودن خدا) است. به لحاظ فلسفی می‌توان نشان داد که رابطه عالم مخلوق با خدای خالق، از سنخ عین‌الربط است نه ربط دو موجود مستقل؛ یعنی مخلوق همه چیز (از جمله وجود و واقعیتش) را از خالق دارد و دریافت واقعیت وجودی نیز یک

---

۱۳. از آنجا که ممکن است این مثال در ادبیات دکتر پایا به عنوان یک مثالی برای تکنولوژی دینی و نه علم دینی تفسیر شود، توضیح نکته‌ای را ضروری می‌دانم. به تعبیر دیگر ممکن است ایشان بگویند: آنچه گفتید وجه تکنولوژیکی داشت. آن قانون در آمریکا یک تکنولوژی بود که در برابر تکنولوژی موجود در قانون اسلامی، شکست خورد. فقط بیان کرد که تکنولوژی دینی در کنترل جمعیت ولدالزنا موفق بوده است. اگرچه این نکته از مثال فوق قابل استنباط است و در ادبیات دکتر پایا می‌تواند به عنوان نمونه‌ای از تکنولوژی اسلامی به کار گرفته شود، اما مثال من، ناظر به وجه علمی بحث بود، نه فقط وجه تکنولوژیکی. به تعبیر دیگر، دکتر پایا بر این باورند که وجه علمی دانش، با مکانیسم حدس و خطا جلو می‌رود، و عرض بنده این بود که برخی آزمودن برخی حدس‌ها می‌توانند بشدت ویرانگر باشند و فقط از باب نشان دادن نمونه‌ای از این ویرانگری‌ای که محصول آزمودن برخی از حدس‌های انسانهاست، به این مثال اشاره کردم؛ ولو که این مثال می‌تواند از زاویه‌ای دیگر به عنوان نمونه‌ای از تکنولوژی اسلامی (در ادبیات دکتر پایا) هم به کار گرفته شود.

حادثه خاص نیست که مخلوق وجود و واقعیتش را دریافت کند و دیگر کاری با خدا نداشته باشد؛ بلکه ایجاد و وجودبخشی، اصطلاحاً، مستلزم دوام فیض است که اگر لحظه‌ای فیض خالق قطع شود وجودی برای مخلوق نمی‌ماند: «اگر نازی کند درهم فرو ریزند قالبها». پس اگر خالق خالق است، رحمان است، یعنی رحمتی ابتدایی (در مقابل رحمت انعکاسی که رحمت رحیمیه است) و دائمی (در مقابل رحمت موقت) نسبت به همه مخلوقات (از جمله انسان) دارد و او را به حال خود رها نکرده است؛ و نیز می‌دانیم که خالق به علت احاطه و تفوق وجودیش بر مخلوق و بر کل عالم، آنچه ما درباره خود و راه سعادت خود نمی‌دانیم، او می‌داند.

نتیجه‌ی سه مقدمه فوق:

اگر راه حدس و خطا، راهی منطقاً نامطمئن است و احتمال نابودی انسان بر اساس آزمودن برخی از حدس‌های خود می‌رود، و اگر خدا انسان را رها نکرده و به او مهربان است، و اگر خدا از این آزمون‌های پیش روی انسان باخبر است، پس لااقل او را از آزمون‌های ویرانگر مطلع می‌کند. قرآن کریم، این استدلال را به زبانی بسیار ساده و به نحو تجربی (یعنی به عنوان واقعیتی که همه در عمر خود تجربه کرده‌اند) بدین صورت بیان کرده است: «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (سوره بقره، آیه ۲۱۶) «چه بسا از چیزی بیزارید (گمان می‌کنید به ضرر شماست و فرضیه پیشنهادی شما درباره‌اش نفی آن است) در حالی که واقعا برایتان خوب است؛ و چه بسا چیزی را دوست دارید (حدس می‌زنید به نفع شماست و فرضیه مثبت درباره‌اش در ذهن دارید) در حالی که واقعا به ضرر شماست؛ و شما نمی‌دانید و خدا می‌داند.» همه ما در عمرمان این وضعیت را تجربه کرده‌ایم که چیزی را می‌خواستیم بعداً متوجه ضررش شده‌ایم با نمی‌خواستیم بعداً متوجه فایده‌اش شده‌ایم؛ و همواره در چنین شرایطی با خود گفته‌ایم که ای کاش کسی بود که این نتیجه را به من می‌گفت. حال سخن این است که اگر ما نمی‌دانیم و بدان نیاز داریم و خدا می‌داند، و خدا به انسان مهربان است، پس او علم خود را از راهی مطمئن و خطاناپذیر در اختیار ما قرار می‌دهد که این همان نبوت است.

تنها نکته‌ای که دکتر پایا ممکن است مطرح کند، مناقشه در انتقال علم خدا به انسان است که بگویند:

«فرد ممکن است به واسطه الهام یا وحی یا تجربه‌های زیسته به معرفتی دست یابد که منطبق با واقع است. این "معرفت" که اکنون برای خود شخص دسترس‌پذیر و قابل احضار است لزوماً در لباس مفاهیم و زبان ظاهر می‌شود. مفاهیم و زبانی که برای خود شخص قابل درک است. اما در هر حال چون تصویر و روگرفتی ناقص از واقعیت است که در قالب تجربه‌ای زیسته به او رخ نموده است، واجد جنبه‌هایی است که در انطباق با واقعیت قرار ندارد. هر آنچه که در قالب زبان و مفاهیم

از واقعیت برساخته شود، همان "واقعیت" نیست و به این اعتبار با کاستی‌هایی همراه است. این کاستی‌ها به صورت "خطاهایی" در برساخته مورد نظر ظاهر می‌شوند. اما خود شخص به این خطاها آگاه نیست و یا حتی اگر به جنبه‌هایی از آن اشعار داشته باشد از تصحیح آنها ناتوان است. اگر می‌بود، تصویر و مدل بازسازی شده خود را به گونه‌ای بازسازی می‌کرد که فاقد خطاهای مورد اشاره باشد. تصویر و مدل بازسازی شده اما از جهت دیگری نیز ضرورتاً با نقص و کاستی همراه است. همه آنچه که به وسیله افراد و به مدد ذهن و زبان و بر مبنای حدس و گمان در خصوص تجربه‌های زیسته و امور شهودی و الهامی بازسازی می‌شوند تا حدودی متأثر از پیش‌زمینه‌های محیطی و فرهنگی و سنتی و تجربه‌های فردی آنان است. اما خود آنان نسبت به تاثیر گذاری این عوامل آگاهی مرتبه دومی ندارند، زیرا اگر چنین می‌بود از تاثیر نامطلوب آنها در بازسازی مدل و گمانه‌ای که قرار است توصیف واقعیت و ارائه تصویری واقع نما از آن باشد، جلوگیری می‌کردند.»

خلاصه تحلیل ایشان این است که وحی هم همین که بخواهد در قالب لفظ درآید باید توسط شخص نبی در قالب لفظ درآید و این به لفظ درآوردن بازسازی‌ای بر مبنای حدس و گمان و متأثر از پیش‌فرض‌های محیطی و فرهنگی خواهد بود، و لذا همچون سایر حدس و گمان‌ها باید به بوته آزمون تجربی یا نقادی نظری سپرده شود. اما این تحلیل ایشان نیز مبتنی بر پیش‌فرضهایی است که مخدوش است:

اولاً چه دلیلی اقامه شده که وحی تنها و تنها از سنخ تجربه دینی باشد که باید توسط شخص نبی به کلام تبدیل شود؟<sup>۱۴</sup> حتی صرف نظر از تحلیلهای مفسران مسلمان، در خود غربیان لااقل سه دیدگاه درباره

---

۱۴. این مطلبی است که نه تنها از سخنان فوق، بلکه از بسیاری از تعبیر دیگر دکتر پایا استنباط می‌شود. مثلاً وقتی که ایشان می‌گویند:

«شخصی که بدور از حیطة عمومی (مثلاً نظیر رابینسون کروزو یا حیّ بن یقظان) به "معرفتی در باره واقعیت" دست می‌یابد (خواه به مدد وحی و الهام و تجربه‌های درونی و خواه در تجربه‌های بیرونی)، برای ارزیابی نقادانه "معرفت" خود، نمی‌تواند به قواعد و رویه‌هایی که خود وضع می‌کند، تکیه کند» (ص ۴۰۲) یا می‌گویند: «آدمی هر آنچه را که به نحو شهودی و از طریق الهام و وحی و رویای صادق و تجربه شخصی زیسته و ... می‌آموزد، به ناگزیر می‌باید در ظرف ذهن و زبان خویش بریزد تا بتواند در مورد آن تدبیر کند. این امر به ناگزیر به برساخته شدن مدل و تصویری می‌انجامد که عین تجربه زیسته و تجربه شهودی و ... نیست. بنابراین حتی اگر آن تجربه‌ها واقعا تجربه‌های رحمانی بوده باشند نیز تصویری که از آن، پس از پایان یافتن مرحله گذرای تجربه تولید می‌شود، خالی از کاستی و نقص نخواهد بود» (ص ۴۱۱)

واضح است که وحی در این عبارات صرفاً از سنخ تجربه دینی که باید توسط شخص نبی به کلام تبدیل شود، قلمداد شده، نه وحی زبانی‌ای که طبق آموزه‌های خود قرآن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قبل از اینکه عبارات فرشته وحی به او تمام شود، حق نداشت تعجیل کند و دریافت شهودی خود را در قالب زبان ارائه نماید: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (سوره طه، آیه ۱۱۴) «و نسبت به [بیان محتوای] قرآن قبل از اینکه وحی‌اش تمام نشده، عجله نکن» و در سوره

ماهیت وحی مطرح است: « افعال گفتاری، وحی گزاره‌ای، تجربه دینی» و اتفاقاً اگر با رویکرد پدیدارشناسانه سراغ اسلام برویم، تفسیر وحی قرآنی بر اساس مدل تجربه دینی (که برای نبی مکاشفه‌ای رخ دهد و خود وی شخصاً آن را در قالب لفظ درآورد) دورترین و نامناسبترین تفسیر از ماهیت وحی قرآنی است که تفصیل این مطلب را در جای دیگر توضیح داده‌ام.<sup>۱۵</sup>

ثانیا استدلالی که درباره خطامندی مفاهیم و زبان در بیان فوق آمده، به‌وضوح مصادره به مطلوب است. خلاصه استدلال ایشان چنین است: تبدیل تجربه زیسته به مفاهیم زبانی حتماً خطا دارد و خود شخص از آنها آگاه نیست زیرا اگر آگاه بود به گونه‌ای بازسازی می‌کرد که خطا نداشته باشد! ایشان ابتدا خطا داشتن تمام تعابیر زبانی را مسلم فرض کرده‌اند؛ بعد دلیل وجود این خطا و ناتوانی انسان از رفع این خطا را این دانسته‌اند که اگر توانا بود از ابتدا خطا نمی‌کرد! تمام بحث این است که آیا حتماً خطا کرده، که بعد مسلم بگیریم که نمی‌تواند رفع خطا کند چون اگر می‌توانست خطا نمی‌کرد!؟

بگذارید دوباره از مبنای خود دکتر پایا در نقد این سخن استفاده کنم: این مطلب که «همه آنچه که به وسیله افراد و به مدد ذهن و زبان در خصوص تجربه‌های زیسته و امور شهودی و الهامی بازسازی می‌شوند تا حدودی متأثر از پیش زمینه‌های محیطی و فرهنگی و سنتی و تجربه‌های فردی آنان است»، حداکثر یک حدس و گمان درباره ماهیت تبدیل تجربه به کلام است که از نظر دکتر پایا تاکنون نقض نشده است و منطقاً قابل نقض است؛ پس حرف نهایی در این باب نیست؛ و اتفاقاً وجود انسانهای معصوم، نقض مهمی بر این مدعاست. چنانکه در اشکال اول اشاره شد، آن گمانه‌ای که تاکنون تقویت شده، «معصوم نبودن» خود ماست، نه عدم وجود انسان معصوم در عالم؛ و اگر انسان معصومی در عالم وجود داشته باشد، که ما دلیل داریم که وجود دارد، گمانه فوق (ورود خطا در هر نوع صورت‌بندی زبانی از واقعیت) ابطال می‌شود. استدلال نبوت، استدلالی بر ضرورت وجود انسان معصوم در عالم است؛ و هیچ دلیلی وجود ندارد که توانایی انسان برای رسیدن به چنین مرتبه‌ای در عالم را محال بشمارد. به تعبیر دیگر، وجود انسان معصوم

---

حاقه توضیح داده که اگر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌خواست یک جمله از خودش به آنچه فرشته وحی می‌آورد بیافزاید، خدا در دم او را هلاک می‌کرد: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (۴۰) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ (۴۱) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدْكُرُونَ (۴۲) تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (۴۳) وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (۴۴) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (۴۵) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (۴۶) فَمَا مِنْكُمْ مَّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (۴۷) «همانا این [قرآن] سخن پیام‌آور کریمی [= فرشته وحی] است؛ و سخن یک شاعر نیست [که ذوقیات خود را به ما نسبت دهد] چه افراد اندکی از شما ایمان می‌آورند؛ و سخن کاهن [ بر اساس غیب‌گویی شخصی] نیست، چه افراد اندکی از شما متذکر می‌شوند؛ بلکه فروفرستاده شده از جانب ژروردگار جهانیان است؛ و اگر او مقداری از سخن را از جانب خود به ما نسبت می‌داد؛ قطعاً که از جانب راست محکم او را می‌گرفتیم؛ سپس رگ گردن [یا ستون بدن]ش را قطع می‌کردیم؛ و هیچیک از شما نمی‌توانست مانع این کار شود.

<sup>۱۵</sup> تفاوت بنیادین وحی و شاعری، نقدی بر دیدگاه دکتر سروش درباره ماهیت وحی، قبسات، ش.

مستلزم هیچ محالی نیست، و همان طور که در یادداشت قبلی اشاره شد، انکار وجود انسان معصوم در میان آدمیان، صرفاً یک گمانه‌ای است که محصول استقرای ناتمام آدمیان و قیاس به نفس بوده است: عده‌ای در اطراف خود تنها انسانهای غیرمعصوم را دیده‌اند و گمان کرده‌اند امکان ندارد انسانی بتواند وارد مرتبه عصمت (خطانپذیری) شود.

آقای دکتر پایا اصرار دارند که:

«آدمیان موجوداتی با ظرفیت‌های ادراکی محدود و غیرکاملند. واقعیت اما، علی‌الغرض رئالیست‌ها، نامتناهی است و واجد بی‌نهایت جنبه و وجه. هر نوع شناخت و ادراک موجود محدود و ناقص از امر نامحدود و نامتناهی بالضروره محدود و ناقص خواهد بود.» (ص ۳۹۱) «شناخت، زمانی حاصل می‌شود که فاعل شناسا با استفاده از ابزار مفاهیم و زبان، موضوع شناسایی را بازسازی کند. این بازسازی در قالب یک مدل یا حدس و گمانه عرضه می‌شود. این امر در قلمرو همه علوم، تنها راه برای شناخت واقعیت است» (ص ۳۹۴) و «راهی جز آنچه گفته شد برای نزدیکتر شدن به شناختی حقیقی‌تر از واقعیت وجود ندارد.» (ص ۳۹۴) «همه حدس‌ها و گمانه‌های آدمیان، به واسطه آن که محصول توانایی‌های ادراکی موجوداتی غیرمعصوم و خطاپذیر و با قابلیت‌های محدودند، نمی‌توانند معصوم و خالی از خطا و بی‌نقص باشند» (ص ۴۰۲) «گزاره یا حدس و گمانی که برای توضیح و تبیین واقعیت برساخته شده است، حتی اگر از جنبه‌هایی نمایانگر واقعیت باشد، به جهت آن که به وسیله انسان‌هایی غیرمعصوم و واجد توانایی‌های ادراکی محدود و ناقص برساخته شده است، نمایانگر واقع به نحو کما هو حقّه نیست» (ص ۴۰۶) و «نکته‌ای که در بالا توضیح داده شد در باره همه انواع دعاوی معرفتی، از هر مرتبه‌ای که باشند، صادق است.» (ص ۴۰۶) «راه یادگیری، منحصر از رهگذر حذف خطا، یعنی "نقد شدن" در مواجهه با واقعیت است.» (ص ۴۱۱)

آیا چنین ادعاهای جزم‌اندیشانه‌ای درباره «انحصار» راه کسب معرفت و پیشاپیش باطل دانستن هر راه دیگری، از جانب کسانی که مهمترین شعار خود را نقد جزم‌گرایی و تشویق به چندصدایی قرار داده‌اند پذیرفتنی است؟ سوال بنده این است که:

اولاً چه دلیلی اقامه شده که «ظرفیت» ادراکی انسانها محدود است. آنچه باور همه دانشمندان و البته قابل دفاع است، نامحدودی «ظرفیت» ادراکی آدمیان است و لذاست که هرچه آدمی در شناخت واقعیت جلو می‌رود، خسته نمی‌شود و امیدش به افقهای بالاتر علم بیشتر می‌شود. حداکثر سخنی که می‌توان گفت این است که ظرفیت ادراکی بشر نامحدود است، اما علمی که هر یک از ما تاکنون به دست آورده‌ایم محدود بوده است. اما در همین جا هم چه دلیلی اقامه شده که هیچ بشری نمی‌تواند از این محدودیت بالفعل فراتر رود و ظرفیت نامحدود خود برای علم را شکوفا کند؟

ثانیا چه دلیلی اقامه شده که تنها راه شناخت گزاره‌ای، بازسازی واقعیت در قالب حدس و گمان است؟ ما آدمیان غیرمعصوم اگر بخواهیم تجربه عینی خود را به قالب گزاره معرفتی درآوریم، شاید مهمترین راهمان حدس و گمانه باشد (که البته این «شاید» هم محل بحث است و قبلا مناقشه این را در خصوص گزاره‌های پایه بر مبنای خود دکتر پایا نشان دادم)؛ اما آیا خدا نمی‌تواند واقعیت را آن گونه که هست در قالب بیان به انسان ارائه کند؟ آیا امکان ندارد برخی انسانها معصوم باشند که در تبدیل تجربه عینی به گزاره خطا نکنند؟

اتفاقا آموزه‌های دینی به ما خبر می‌دهند که اولین انسانی که خدا آفرید (حضرت آدم) ابتدا در مرتبه‌ای از عالم مستقر بود که نه تنها ظرفیت ادراک زبانی همه حقایق را داشت بلکه این ظرفیتش در آن مرتبه وجودی به فعلیت رسیده بود، ظرفیتی فوق ظرفیت ملائکه: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (سوره بقره، آیه ۳۱) و این ظرفیت در برخی از انسانها در همین دنیا شکوفا می‌شود تا حدی که می‌توانند بالاترین مرتبه واقعیت، یعنی خداوند را توصیف بکنند و در توصیفشان خطا وارد نشود: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (سوره صفات، آیه ۱۶۰) «خداوند از هر توصیفی منزّه است مگر توصیف بندگان مخلص خدا».<sup>۱۶</sup>

خلاصه اینکه این گمانه‌ای که این همه شاهد نقض دارد، موجب گردیده تفسیر خاصی از نحوه به کارگیری زبان مطرح شود که هرکسی بخواهد زبان را در بیان واقعیت به کار بگیرد، گویی چاره‌ای ندارد مگر اینکه خطا کند؛ و لذا وحی و نبوت را به معنای اینکه خداوند متعال برخی حقایق عالم را در قالب گزاره‌هایی بی‌کم‌وکاست به عده‌ای از انسانها منتقل کند که آنها هم بی‌کم‌وکاست آن را به بقیه منتقل کنند ناممکن قلمداد شده است؛ در حالی که اگر خدا خداست، هیچ دلیلی وجود ندارد که نتواند چنین انتقالی را انجام دهد و این همان است که قرآن کریم، انکار نبوت را ناشی از ضعف در خداشناسی می‌داند: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِّنْ شَيْءٍ» (سوره انعام، آیه ۹۱) «خدا را آنچنان که شایسته بود نشناختند که گفتند خدا بر هیچ بشری هیچ چیزی نازل نمی‌کند».<sup>۱۷</sup>

۱۶. توجه شود که «مخلص» اسم مفعول است و غیر از «مخلص» است. مخلص یعنی کسی که دارد خود را خالص می‌کند؛ و مخلص، یعنی خالص شده، که همان مقام عصمت است که هیچ ناخالصی در شخص باقی نمانده و وجودش فقط و فقط مظهر و جلوه خداوند است و لذا خطا در او راه ندارد، چرا که شیطان هیچ راهی بر او ندارد: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (سوره ص، آیات ۸۲-۸۳)

۱۷. مراجعه‌ای به برخی اقدامات معصومین نیز می‌تواند نقض خوبی بر این مدعا باشد. ما انسانهای عادی اسیر کلام و دربند زبانیم و زبان بر ما امیر است؛ و در مورد اغلب ما این تحلیل فوق صادق است؛ اما آیا دلیلی داریم که انسان بما هو انسان اسیر کلام است؟ اگر کسی توانست امیر کلام باشد، از این تخته‌بند درمی‌آید و به لحاظ تجربی حضرت امیر علیه‌السلام نشان داده

البته چنانکه در بحث فوق معلوم شد، به لحاظ تحلیل منطقی - فلسفی باور به نبوت، لازمه باور به توحید است و دکتر پایا می‌تواند در پاسخ حقیر بگویند چون همان طور که در آیه فوق اشاره شده، باور به نبوت لازمه باور به توحید است، وقتی که من وجه وجودشناسی دین را در توحید خلاصه کردم، به طور ضمنی نبوت را هم قبول کرده‌ام. اگر ایشان در اینجا با ما همراهی کند، آنگاه اصطلاحاً اختلاف ما فقط اختلاف صغروی خواهد بود، نه کبروی؛ یعنی بر این اساس خواهم گفت پس چرا حضور گزاره‌هایی که از طریق انبیا درباره واقعیت به ما رسیده را در حوزه علم جدی نمی‌گیرید؟<sup>۱۸</sup> اگر علم درصدد کشف واقعیت است، و بسیاری از گزاره‌های متون دینی (به شرط اثبات نبوت عامه و خاصه) سخنان خدا (یا سخنان یک انسان معصوم، که در درک و گزارشش از واقعیت خطا نمی‌کند) درباره واقعیت است، چرا این گزاره‌ها را در مقام کشف و درک واقعیت به کار نگیریم؟ از آنجا که احتمال دارد که دکتر پایا همانند بحث قبل (ص ۴۱۴)، دوباره پای تفکیک مقام داوری و گردآوری را به میان بکشند، به اختصار اشاره می‌کنم که این تفکیک، اگر قابل دفاع باشد،<sup>۱۹</sup> حداکثر در حوزه‌ای است که کشف واقعی در کار نیست، بلکه صرفاً حدس و گمانهایی درباره واقعیت (مقام گردآوری) مطرح است؛ که در این صورت، این حدس و گمانها باید به محک واقعیت سنجیده شود؛ اما بحث ما در جایی است که کاشفیت گزاره مورد نظر از واقع پیشاپیش (با استدلال نبوت) اثبات شده است.

آخرین نکته‌ای که در اینجا و فقط از باب تذکر اشاره می‌شود این است که بنده بین خود این گزاره‌ها و فهم ما از این گزاره‌ها فرق می‌گذارد و خطاپذیری فهم خود از این گزاره‌ها را انکار نمی‌کند و اثبات عصمت در انبیاء و ائمه اطهار را به معنای عصمت خود در فهم کلام ایشان نمی‌داند؛ اما این مساله به خودی خود ضربه‌ای به بحث حاضر (جدی گرفتن گزاره‌های متون دینی در ساحت تحقیق علمی و تاثیر

که امیر کلام است نه اسیر کلام. شاهد تجربی مذکور دو واقعه است: ایشان از عده‌ای عبور می‌کرد که سخنان این بود که حرف الف پرکاربردترین حرف در کلام عرب است و تقریباً جمله‌ای یافت نمی‌شود که خالی از آن باشد (اگر توجه به شیوع حرف «ال» در عربی و نیز حرف «ا» ناخوانا در کلمات مختلف عربی (از جمله در پایان افعال جمع) داشته باشیم، این سخن واضح‌تر خواهد شد) و حضرت علی علیه‌السلام بالبداهه خطبه‌گرای (مشمول بر ۸۵۴ کلمه) با مضامین بلند خواندند که یک حرف الف در آن به کار نبردند. (برای مطالعه متن کامل این خطبه، ر.ک: شرح نهج البلاغه ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۹، ص ۱۴۰-۱۴۳ (قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴)) آیا وجود چنین شخصی شاهدهی بر این نیست که امکان فراتر رفتن از اسارت کلام، و امیر کلام شدن وجود دارد؟ خود ایشان در وصف خود فرمودند: « وَ إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَ فِينَا تَنَشَّبَتْ غُرُوقُهُ وَ عَلَيْنَا تَهَدَّلَتْ عُصُونُهُ » (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۳)

<sup>۱۸</sup> . مجدداً تاکید می‌کنم جدی گرفتن این گزاره‌ها به معنای انکار سایر گزاره‌هایی که محصول سایر روشهای کسب معرفت است نیست.

<sup>۱۹</sup> . درباره مناقشاتی در خصوص اصل این تفکیک، ر.ک: معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، ص



شگرف آن در پیشرفت علم، لاقلاً به خاطر حذف خطاهای مهلك [= آزمون‌های ویرانگر] نمی‌زند؛ چرا که در ساحت علم نیز ما همواره با «دلیل نقلی» سر و کار داریم و هر کلامی که در اینجا باشد در آنجا نیز همان طور است.

توضیح مطلب اینکه، اگرچه بسیاری از بحث‌های معرفت‌شناسان درباره اعتبار حس و مشاهده و برهان و ... است، اما عمده اطلاعات هر دانشمند در تجربی‌ترین رشته‌های علمی نیز (بیش از ۹۵ درصد اطلاعات علمی هر دانشمند) محصول «دلیل نقلی» یعنی محصول مطالعه (اعتماد او به سخن دیگران) و فهم کلام دیگران است. توجیهی که در این اعتماد هست این است که آن مطالب مورد مطالعه، علی‌الاصول آزمون‌پذیر است؛ یعنی اگرچه غالب آنها را خودم نمی‌آزمایم اما علی‌الاصول به نحوی است که من نیز می‌توانم آن آزمون را تکرار کنم و خودم صدق آن را به دست آورم؛ یعنی از این جهت بدان کلام اعتماد کرده‌ایم که راه ارتباط آن کلام با واقعیت را برای خود باز می‌بینیم.

اگر این مقدار، توجیه مناسبی برای استفاده از کلام دیگران است، این توجیه در جایی که متن مورد نظر ما کلام معصوم باشد تقویت می‌شود؛ زیرا در این حالت، اعتبار گزارش او از متن واقعیت، بیش از زمانی است که خود من واقعیت را تجربه کرده و در قالب کلام آورده باشم (زیرا علی‌الفرض او معصوم است و من نیستم و در تبدیل تجربه خود به کلام ممکن است دچار خطا شوم). به تعبیر دیگر، در جایی که من به کلام دانشمندان قبلی تکیه می‌کنم، لاقلاً از دو جهت خطا ممکن است وارد شود: یکی از جهت میزان جامعیت و اعتبار گزارش وی از تجربه خود؛ و دوم از جهت فهم من از گزارش وی؛ اما در جایی که به کلام معصوم تکیه می‌کنم، جهت اول منتفی است و فقط از جهت دوم امکان بروز خطا هست؛ و لذاست که عرض شد از این جهت دوم، هر سخنی که در مورد استفاده از کلام سایر دانشمندان در عرصه علم زده می‌شود در مورد استفاده از کلام معصوم در ساحت علم هم قابل ذکر است و از این جهت، استفاده از گزاره‌های متون دینی مشکل جدیدی برای اعتبار علم ایجاد نمی‌کند.

این مطلبی است که در یادداشت قبلی‌ام اشاره کرده بودم که برخلاف تصور عده‌ای، ورود گزاره‌های دینی در ساحت علم به معنای نقدناپذیر شدن ساحت علم نخواهد بود؛ چنانکه ساحت فهم ما انسان‌های غیرمعصوم از گزاره‌های خود قرآن کریم نیز همواره نقدپذیر بوده و لذاست که مفسران غیرمعصوم حق دارند فهم همدیگر را به چالش بکشند و مادام که در این بحث‌ها روشمند حرکت کنند و از تفسیر به رای خودداری کنند، سخنشان، قابل اعتناست. تذکر این نکته را مجدداً از این جهت لازم دانستم که چنانکه در ابتدای یادداشت حاضر اشاره شد، اینکه ساحت علم و تحقیق در میان ما آدمیان غیرمعصوم ساحت نقد و چندصدایی است، نکته‌ای است که مورد قبول هر عاقلی است و نیاز نیست که بنده حتماً رویکرد عقلانیت نقاد با تمام شرایط و ضوابطش را قبول داشته باشم تا چنین موضعی در پیش گیرم؛ لذاست که بنده نیز بر

آخرین جمله دکتر پایا در مقاله اخیرش، بدین صورت تاکید می‌کند که: بی‌تردید نقد و نقادی تاثیر بسزایی در حرکت ما انسانهای غیرمعصوم به سوی کشف هرچه بیشتر واقعیت دارد.

خلاصه اشکال چهارم این شد که اگر ناظر به واقعیت بودن دعاوی معرفتی دین را بپذیریم، نه حصر آن به گزاره مشتمل بر اذعان به وجود خدا دلیل موجهی دارد، و نه کمکهای دین به نیازهای معرفتی ما منحصر در کمکهای غیرگزاره‌ای می‌شود؛ بلکه از گزاره‌های وجودشناسانه دیگری (مانند اصل نبوت و اصل معاد) نیز به عنوان دعاوی معرفتی دین می‌توان نام برد، و هم دین برای رفع برخی نیازهای معرفتی ما، از راه کمک گزاره‌ای نیز وارد می‌شود و گزاره‌هایی درباره واقعیت در اختیار ما قرار می‌دهد که در ساحت علم می‌تواند به کار گرفته شود (مانند بیان ویرانگری برخی از فرضیه‌ها، پیش از آزمودن آنها) و لذا انحصار حضور آموزه‌های دین در ساحت تکنولوژی و مخالفت با استفاده از گزاره‌های واقع‌نمای دین در ساحت علم، قابل دفاع نخواهد بود.

در ضمن در مقاله اخیر دکتر پایا سخنی هست که گویی ایشان این اشکال را کاملاً قبول کرده و علم دینی به معنای فوق را پذیرفته و در واقع هیچ اختلافی بین ما و ایشان نمی‌ماند! ایشان گفته‌اند: «اگر مقصود از "گزاره‌های دینی"، تفسیرها و گمانه‌هایی است که مسلمانان در مورد کلام خدا مطرح کرده‌اند، در آن صورت باید در مورد محتوای این گزاره‌ها اندکی بیشتر دقت کرد. این گزاره‌ها یا به نحو عام و مستقل از هر نوع پیش فرض الهیاتی یا کلامی با واقعیت انطباق دارد، یعنی گزارشی در باره جنبه‌ای از واقعیت است، در آن صورت این گزاره‌ها شرط علمی بودن را احراز می‌کنند. اما به این معنی، اسلامی یا مسیحی یا بودایی نیستند. بلکه بیانگر جنبه‌ای از واقعیتند که مستقل از یک نظام دینی خاص، با واقعیت انطباق دارد.» این سخن، همان سخنی است که بنده هم در یادداشت قبلی گفته‌ام و هم در مصاحبه مفصلی در شماره ۷ همین فصلنامه بر آن اصرار ورزیده‌ام که «صفت «اسلامی» برای علم، یک صفت عَرَضی است نه ذاتی» و لذا از جملات مورد توافق خود با دکتر پایا را که هم در یادداشت قبلی (ص ۳۷۷)، و هم در ابتدای یادداشت حاضر اذعان کرده‌ام این جمله است که: «وجه علمی به معنای ارائه شناخت عینی از واقعیت است که چون معیارش خود واقعیت است، اسلامی و غیراسلامی ندارد» و اگر ما بر تعبیر اسلامی اصرار می‌کنیم، از این باب است که گزاره‌های معرفت‌زایی که متون اسلامی در اختیار ما قرار می‌دهد، در ساحت علم جدی گرفته شود؛ و اگر ایشان این را قبول دارد، اختلاف ما و ایشان درباره تعبیر «علم دینی» صرفاً یک اختلاف لفظی خواهد شد.

چنانکه قبلاً اشاره شد در خصوص پاسخهای دکتر پایا به نقدهای تفصیلی حقیر نیز نکات متعددی وجود داشت؛ اما از آنجا که همین مقدار طولانی شدن بحث نیز در چنین مجالی شاید ملال آور شده باشد، و هم پرداختن به زوایای مختلف ممکن است موجب به محاق رفتن انتقادات اصلی شود، به همین مقدار

بسندہ می‌شود و مجدداً از دکتر پایا نیز تقاضا نمودم، همان گونه که حقیر، در پایان هر یک از این چهار اشکال، خلاصه اشکال را بیان کرد، ایشان نیز در انتهای هر پاسخی، جان کلام را در چند سطر خلاصه کنند که قضاوت برای حقیر و سایر خوانندگان سهل تر گردد.

والسلام علیکم و علی من اتبع الهدی