

علوم اجتماعی اسلامی و معنا بخشی به جهان انسانی

گفت و گو با دکتر حسین کچویان

حسین شهرستانی

دکتر حسین کچویان عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی است. پژوهش‌های او عمدتاً در حوزه نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت قرار دارد. او فارغ‌التحصیل دانشگاه منچستر و دارای تحصیلات حوزوی است. کندوکاو در ماهیت معنایی ایران، تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران و تجدیدناسی و غرب‌شناسی؛ حقیقت‌های متضاد کتاب‌های منتشر شده‌ای از دکتر حسین کچویان در دهه گذشته است. همچنین کتاب منتشر نشده بنیان‌های قدسی در جامعه و تاریخ که گاهی خبری از آن به گوش می‌رسد، حکایت از تلاش‌های این استاد دانشگاه در حوزه نظریه‌پردازی علوم اجتماعی اسلامی-ایرانی دارد. این کتاب‌ها در پایان مصاحبه پیش رو به‌عنوان تلاش‌هایی برای نظریه‌پردازی در این حوزه ذکر شده است؛ اما پرسش اصلی، منطق مشترک در این آثار است. مصاحبه ذیل منطق این آثار را تا حد زیادی روشن می‌کند.

استمرار متافیزیک بنا نهاد، در تضاد است. لطفاً این نکته را توضیح بفرمایید که در غرب، علوم اجتماعی در چه نسبتی با متافیزیک و فلسفه ظهور کرده است و این نکته که جامعه‌شناسی جایگزین فلسفه شده است، به چه معناست؟

بحث شما همان طرحی است که اولین بار کنت در قالب یک شعار مطرح کرد و تئوری تاریخی‌ای درباره‌اش ارائه کرد. این تئوری نسبت به فرایند شکل‌گیری علوم اجتماعی در غرب و به طور مشخص جامعه‌شناسی، به عنوان کلیتی است که همه علوم دیگر را در بر می‌گیرد. تئوری مراحل تاریخی می‌گوید ما یک ذهن داریم که قابلیت شناخت دارد. این شناخت، قابلیت‌های شناختی مختلفی دارد. یک موقع، مسائل عناصر اصلی این شناخت، خدایان هستند و هر موجودی، الهه‌ای دارد و

اگر قرار باشد علوم اجتماعی اسلامی یا هر علمی که به‌عنوان مابازاء علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی موجود در غرب، در ایران مخصوصاً بعد از انقلاب اسلامی شکل بگیرد، از چه مسیری شکل خواهد گرفت؟ ارتباط این بحث با متافیزیک هم از اینجا ناشی می‌شود که چون سنت اسلامی ما اغلب متأثر از متافیزیک است، آیا این علم اجتماعی جدید در استمرار آن شکل خواهد گرفت یا مسیر متفاوتی خواهد داشت؟ این پرسش وقتی به صورت تطبیقی با تکوین علوم اجتماعی در غرب ملاحظه می‌شود دچار ابهام می‌شود. چون علوم اجتماعی در غرب در یک نسبت متضاد و در عین حال مرتبط با متافیزیک شکل می‌گیرد که با این تصور که می‌توان علوم اجتماعی را در



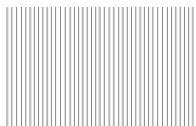
را هم که نه، بلکه می‌توانید فقط قرنیه یا شبکیه آن را از نظر علم جدید بشناسید. البته بعداً معلوم شد که چنین شناختی ممکن نیست.

آیا برای این شناخت تخصصی، نیاز به درک بینش و بصیرت کلی در خود کنت وجود نداشته است؟ نه؛ این از نقصان‌های این فهم هست. این نقصان‌های این فرد است. البته رگه‌هایی از سنت در همه متفکران مدرن وجود دارد. در کنت هم همین‌طور است و زمینه‌هایی از سنت وجود دارد، مخصوصاً همان بحثی که آرون هم مطرح می‌کند که از دید کنت، یک لحظه تاریخی را نمی‌توان شناخت مگر در درون لحظه‌های تاریخی دیگر و یک حادثه را نمی‌توان شناخت، مگر اینکه کل جامعه را بشناسیم. اینها باقیمانده‌هایی از فکر سنتی است. در فکر سنت، ما باید کل یا همان جهان هستی را در کلیتش بشناسیم. این زمینه‌های تفکر سنت است که در کنت مانده، اما آن را درون تاریخ و جامعه قرار می‌دهد و معتقد است اگر بخواهید یک جامعه را بشناسید، باید جوامع هم‌عرضش را بشناسید و چیزی درست می‌کند که آن هم به شکل علم جدید اصلاً قابل شناخت نیست. در حالی که در علم، سنت قابل شناخت است؛ چون علم، سنت کل را این‌طور را نمی‌بیند. کل را طوری می‌بیند که قابل شناخت است. به علاوه اینکه ما بعداً متوجه شدیم که نه فقط زمینه‌های سنت در فکر کنت و امثال او باقی می‌ماند، بلکه متافیزیک هم باقی می‌ماند. بعدها معلوم شد که هر متفکری متافیزیک دارد؛ یک انسان‌شناسی دارد، یک دستگاه ارزش‌شناختی دارد. هر چند خودشان رد کرده‌اند. مثلاً مارکس فکر می‌کرد که ما اصلاً هیچ کار دیگری نمی‌کنیم و فقط تجربه می‌کنیم. همین‌طور دیگران نیز مثل او بودند؛ اما بعدها معلوم شد که این‌طور نیست و آنها هم مفروضاتی دارند. در قدیم این مفروضات را بیسان می‌کردند و این متفکران مدرن بیان نمی‌کنند. مثلاً در خود علم جدید هم این مطالعات بین‌رشته‌ای از عواقب همان تجزیه‌کردن عالم است. چون عالم به هم پیوسته است و علم مدرن به دنبال شناخت تکه‌تکه‌ای عالم بود، بنابراین شناخت‌های بین‌رشته‌ای را مطرح کرد. به همین دلیل مرزهای بین علوم از بین رفت. هر چند این از بحران‌های این علم است. در واقع، برخلاف چیزهایی که فکر می‌کنند پیشرفت‌های علم است، اما این‌طور نیست، بلکه علوم، بین‌رشته‌ای شدند،

هر فعالیتی که می‌کند ناشی از آن الهه است. در مرحله دیگر، این مفهوم دینی انضمامی الهه‌ها، قالب مفاهیم متافیزیکی و فلسفی به خود می‌گیرند و به اسم ذوات و طبایع شناخته می‌شوند؛ خصوصیت اشیاء به طبایع آنها نسبت داده می‌شود و می‌گویند طبع این شیء باعث شده تا این کار را بکند. مرحله سوم که مرحله علمی به بیان دقیق خود کنت، مرحله پوزیتیویسم است، مرحله‌ای است که چیزی جز پیوند بین رخدادها و حوادث، تعیین‌کننده این چارچوب شناختی نیست؛ یعنی هر حادثه‌ای را که می‌فهمیم به این دلیل می‌فهمیم که در قالب تاریخی، به‌عنوان توالی‌ها یا در قالب غیر تاریخی، هم‌زمانی یا در قالب کو-اگزستانس‌ها، یعنی هم‌بودی‌ها و هم‌بودی‌ها و یا در قالب استاتیک - دینامیک به ما رسیده یا در این قالب‌ها جای گرفته است و ما این روابط را دیده‌ایم که تکرار می‌شود و بر اساس آن، توضیح می‌دهیم که چرا فلان حادثه اتفاق افتاده است؟ این گفته کنت، جنبه‌های مختلفی داشته است. یک جنبه‌اش این است که در دنیایی که دیگر متافیزیک اعتباری ندارد، راه شناخت دنیا، این است که آن را به صورت پاره‌پاره بشناسیم. در قالب نگاه متافیزیکی، شناخت جهان منوط به شناخت یک کل بوده است. در نگاه متافیزیکی که از مقولات عامه شروع می‌شود و در مباحث ملاصدرا به بحث‌های مربوط به قیامت و نظایر آنها هم می‌رسد، شناخت منوط به شناخت کل است. انسان این مسائل را نمی‌شناسد، مگر اینکه آن کل را بشناسد و وقتی آن کل را شناخت، جزئیات معنا پیدا می‌کند. یک معنا از پوزیتیویسم کنتی این است که جهان را باید به صورت پاره‌پاره شناخت. مثلاً دوستانی که در طب سنتی کار می‌کنند، تصور می‌کنند که طب سنتی، کلی‌نگری است؛ یعنی کل انسان را در نظر می‌گیرد، در صورتی که صحیح‌تر آن است که بگوییم کل عالم را در نظر می‌گیرد. شناخت فلسفی، شناخت کل است و شناختش درباره یک کل است و دستگاه‌های فلسفی، همه عالم را توضیح می‌دادند.

تخصصی شدن علوم هم به این بحث مربوط است؟

فقط تخصصی شدن نیست، بلکه همراه با تکه‌تکه شدن است. مثلاً در جامعه‌شناسی جرم، مخصوصاً در پزشکی شما می‌توانید یک چشم را بشناسید و تازه یک چشم



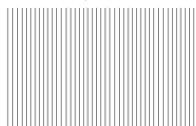
این گفته کنت، جنبه‌های مختلفی داشته است. یک جنبه‌اش این است که در دنیایی که دیگر متافیزیک اعتباری ندارد، راه شناخت دنیا، این است که آن را به صورت پاره‌پاره بشناسیم. در قالب نگاه متافیزیک، شناخت جهان منوط به شناخت یک کل بوده است. در نگاه متافیزیک که از مقولات عامه شروع می‌شود و در مباحث ملاصدرا به بحث‌های مربوط به قیامت و نظایر آنها هم می‌رسد، شناخت منوط به شناخت کل است. انسان این مسائل را نمی‌شناسد، مگر اینکه آن کل را بشناسد و وقتی آن کل را شناخت، جزئیات معنا پیدا می‌کند. یک معنا از پوزیتیویسم کنتی این است که جهان را باید به صورت پاره‌پاره شناخت.

شکل می‌گیرد. از مسیر تاریخ، سیاست و اقتصاد و حتی در دورکیم اخلاق هم مدرن می‌شود و ما شاهد جامعه‌شناسی اخلاق هستیم. با این حال در هابز، هنوز فلسفه اجتماعی یا سیاسی دارید. شما در کتاب پرنس (شهریار) ماکیاولی سیاست‌نامه مدرن دارید. شهریار، یک دستورالعمل سیاسی است که براساس برخی از عناصر منطق مدرن از جمله قدرت و سیاست شکل گرفته است. در هابز، بحث یک مقدار فلسفی است و به منتسکیو که می‌رسد و از آنجا به بعد، به تدریج، به علم تبدیل می‌شود و نه تنها متافیزیک، بلکه فلسفه هم می‌میرد. مرگ فلسفه سیاسی، خیلی مشهور است. حتی در دوره‌های اخیر هابرماس کتاب‌های زیادی درباره عصر پسامتافیزیک منتشر کرده است. حالا اینکه دوباره سعی می‌کنند بحث متافیزیک را احیا کنند، به موقعیت غرب و بالا و پایین رفتن هایش بستگی دارد که البته به معنای دور زدن نیست، بلکه به معنای خلص شدن آن با توجه به منطق خودش است. در هر حال، علوم اجتماعی جایگزین متافیزیک و جایگزین فلسفه شده است. البته بعدها ما

چون این نوع شناخت به بحران رسید؛ هر چند از نظر خود علم مدرن و با منطقی که خود این علم دارد، این علوم بین‌رشته‌ای، پیشرفت محسوب می‌شود، اما در واقع یکی از نقصان‌هایش است.

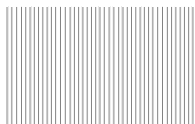
در هر صورت این تئوری پرداز کنت، با واقعیت تاریخی غرب همخوانی داشته است. همانطور که گفته‌اند، تئوری کنت، تئوری تطورات تاریخی از زمان قرون وسطی تا زمان خودش است نه از اول تاریخ تا آن زمان. مثلاً در قرون وسطی، تا قرن ده و یازده، در غرب از علم چیزی جز اناجیل و تفاسیر آباء کلیسا و خلاصه‌ای از مفردات آن وجود نداشت. از قرن سوم و چهارم، یعنی بعد از رواقیون و حدود قرن پنجم، تا قرن ده که معروف به دوره ظلمانی است، چیزی جز شناخت به اصطلاح الهیاتی و نقلی نبود، آن هم در معنای محدود جهان مسیحیت، اما از قرن ده و یازده دوره فلسفی است و همان دوره‌ای است که کنت می‌گوید. آهسته‌آهسته از زمان دکارت و به بیان کنت، از زمان هابز، دوره علمی شروع می‌شود، تا به خودش می‌رسد که دوره کمال‌یابی فکر مدرن است. اگر از این منظر نگاه کنید، در تحولی که در این مقطع آخر اتفاق می‌افتد، به یک معنا مرگ فلسفه را داریم و آن هم مرگ فلسفه به طور مطلق؛ یعنی آنجایی که پوزیتیویسم به عنوان یک مکتب صورت‌بندی شد، یعنی اواخر قرن نوزدهم با ماخ در علوم طبیعی و هگل، مارکس و دیگران در علوم انسانی؛ اما در این مقطع، دیگر فلسفه به فلسفه‌های اجتماعی - انسانی تبدیل شد که بعد از آن هم به علوم اجتماعی تبدیل گردید؛ یعنی از زمان دورکیم و مارکس تا اوایل دهه شصت، شما نه فیلسوف دارید و نه فیلسوف اجتماعی و به این معنا فیلسوفان بزرگی که از قبل از این بودند، از بین رفتند. هر چند شاید کسانی در کلیسا بوده‌اند، اما در متن سنت علمی مدرن، برای شناخت حیات اجتماعی فقط جامعه‌شناس‌ها بودند. کسانی که می‌خواستند جهان اجتماعی را بشناسند، باید سراغ جامعه‌شناسان می‌آمدند و جامعه‌شناسی علم لاینفک جهان مدرن برای فهم جهان بود.

هگل هم همین‌طور بود. در واقع، هگل فلسفه اجتماعی - سیاسی به ما ارائه داد و بعد از او هم، مارکس علوم اجتماعی تاریخی را ارائه داد و در دورکیم به شکلی دیگری بیان شد؛ یعنی فرایند ظاهر شدن علوم اجتماعی مدرن با شکل‌های مختلف و از طریق دو یا سه مسیر



فهمیدیم که همه اینها واجد پیش فرض‌ها و دستگاه‌های مفهومی هستند و در درون آن تئوری‌پردازی می‌کنند. حتی کسی مثل پارسونز هم با تکیه بر نظریه و سیستمی که دارد یعنی همان چیزی که در **structure of social action** بیان کرده، تحقیق اجتماعی می‌کند. او با تکیه بر همان دستگاه، درباره پزشکی، دانشجویان و خانواده تحقیق می‌کند و آن دستگاه مفهومی را به کار می‌گیرد؛ هر چند امثال مارکس این دستگاه‌های مفهومی را بیان و تصریح نمی‌کنند. به هر حال این متفکران مدرن این تلقی را داشته‌اند که ما به آن دستگاه‌های فلسفی نیاز نداریم. آنها معتقد بودند که فلسفه یعنی چیزی که از افلاطون یا ارسطو به آنها رسیده و صرفاً یک دستگاه عقلانی منفک از تجربه است که هیچ ارتباطی با تجربه ندارد و معتقد بودند با انفکاک از این نوع فلسفه، دارند صرفاً کار تجربی می‌کنند و به صحت و سقمش کاری ندارند و صحت و سقمش را تجربه بیان می‌کند. این متفکران مدرن معتقد بودند که ما صرفاً کار تجربی می‌کنیم و به مبانی‌اش کاری نداریم و اصلاً به آن تصریحی نداریم. اگر تئوری از لحاظ تجربی قبول شد و توانستیم عالم را به لحاظ تجربی توضیح دهیم، بنابراین مفروضات آن هم درست است. از نظر منطق مدرن، آن مفروضات، ابزارهایی مفهومی هستند که لزوماً با این عالم نسبتی هم ندارند. هر چند این ابزارهای مفهومی وجود دارند، اما در فهم عالم، موضوعیت و محلی از اعراب ندارند. مثلاً شما وقتی می‌خواهید میز را اندازه بگیرید، به متر نیاز دارید، اما این متر در اندازه میز موضوعیتی ندارند، بلکه فقط ابزار است. البته به نظر ما نقصان است، اما به هر حال منطق این متفکران مدرن این‌طور است؛ بنابراین متافیزیک با کانت، مُرد و فلسفه هگلی کاملاً اجتماعی است و در مارکس کاملاً تبدیل به علم می‌شود و نیچه اوج فلسفه‌ای است که در واقع، اصلاً فلسفه نیست و رگه‌های باقی‌مانده متافیزیک را افشا و آشکار می‌کند و کتاب‌هایش فقط گزیده‌گویی‌هایی شعرگونه است.

یکی از مهم‌ترین مفروضات متافیزیکی علم جدید، ماهیت ریاضیاتی عالم است و اینکه جهان به لحاظ منطقی و قانونی، به صورت مکانیکی قابل توضیح است و این تمایزی است که پوزیتیویسم را از آمپیریسیسم جدا می‌کند و تمایزی است که از بعد از هیوم و کانت درک می‌شود. پوزیتیویسم



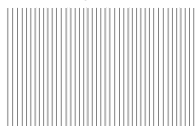
مثلاً در خود علم جدید هم این مطالعات بین‌رشته‌ای از عواقب همان تجزیه‌کردن عالم است. چون عالم به هم پیوسته است و علم مدرن به دنبال شناخت تکه‌تکه‌ای عالم بود، بنابراین شناخت‌های بین‌رشته‌ای را مطرح کرد. به همین دلیل مرزهای بین علوم از بین رفت. هر چند این از بحران‌های این علم است. در واقع، برخلاف چیزهایی که فکر می‌کنند پیشرفت‌های علم است، اما اینطور نیست، بلکه علوم، بین‌رشته‌ای شدند، چون این نوع شناخت به بحران رسید؛ هر چند از نظر خود علم مدرن و با منطقی که خود این علم دارد، این علوم بین‌رشته‌ای، پیشرفت محسوب می‌شود، اما در واقع یکی از نقصان‌هایش است.

گذاشته شد؛ درست است که کمیت‌گرایی تحت تأثیر فیزیک است، کما اینکه این تأثیر در علوم اجتماعی، تبعات دیگری هم داشت. یکی از آنها رد علیت غایی بود که بعدها بعضی گفتند علوم اجتماعی بدون علیت غایی ممکن نیست. یا مثلاً دیگر آثار علوم فیزیکی، نفی رجوع به ذهنیت بازیگر است که دورکیم آن را نفی می‌کند. در حالی که قبل از دیلتای، ویکو و بعداً با و بر جزء ثابت علوم اجتماعی قرار گرفت، هر چند تا دهه ۳۰ و ۴۰ قرن بیستم، این نوع از نگاه که شما نباید در علوم اجتماعی، ذهن بازیگر را ببینی و باید از بیرون مشاهده‌گر باشی، از تبعات نگاه فیزیکی - مکانیکی بود؛ بنابراین، کمیت‌گرایی، رد علیت غایی، نفی فرضیه‌سازی، قرار گرفتن در موضع مشاهده‌گر و نفی موضع عامل از تبعات این بود؛ اما همه اینها آرام آرام کنار گذاشته شد. یکی از وجوه اساسی نگاهی که جهان مدرن به عالم دارد، اصالت دادن به این جهان طبیعی است. در این نگاه، عدم نیاز به توضیح دیگر عوامل وجود دارد که به معنای خود کفا دانستن این جهان طبیعی و امکان توضیح تجربی عالم، بدون رجوع به چیزهای دیگری است. این

صرفاً متکی بر تجربه نیست، بلکه مبتنی بر این است که ما با چشم ریاضیات و قواعد ریاضی جهان را مطالعه می‌کنیم و بعد این وارد علوم انسانی می‌شود. این را از این جهت عرض می‌کنم که به نظرم می‌رسد این یکی از نکات پیوست و واقع در متافیزیک و در فلسفه قواعد علی، جهان را معنادار و ضروری می‌کند؛ در حالی که حیات انسانی قلمرو فعالیت روح است و بر آن ضرورتی مشابه جهان طبیعی حاکم نیست. به همین دلیل توضیح علی - معلولی برای جهان انسانی مکفی نیست و از حکمت نظری خارج می‌شود. من این را مبتنی بر آرای شما عرض می‌کنم، ولی در علوم جدید همین اتفاق می‌افتد و قواعد ریاضی به عنوان قواعد ضروری و ضرورت‌بخش به جهان، توضیح دهنده جهان می‌شود و در واقع، ریاضیات واسطه به دست آوردن علم کلی است؛ چون اگر علم جزئی باشد که علم نیست و این وارد علوم انسانی می‌شود و پیگیری ضرورت علی - معلولی، ضرورت مکانیکی در جهان انسانی در دستور کار علوم انسانی قرار می‌گیرد. این در چه نسبتی با متافیزیک است؟

ببینید اولاً ریاضی گونه دیدن عالم، مرحله‌ای از مراحل رشد و تطور جهان مدرن است. جهان مدرن در هر مرحله، فلسفه‌ها و فهم‌هایی داشت که جایگزین یکدیگر کرد و از قبلی گذشت. همان‌طور که از پوزیتویسم بودنش هم گذشت، اما به این معنی نیست که از تجربه‌گرایی دست کشیده باشد، بلکه از پوزیتویسم دست کشید. آیا در کنت مینا ریاضیات نیست؟

اتفاقاً یکی از کسانی که به شدت به ریاضیات حمله می‌کند و آن را مسخره می‌داند، کنت است. قضیه ریاضی بودن عالم برای ابتدای عالم [مدرن] است، آن هم برای حوزه فیزیک و مکانیک و بعد البته تحت تأثیر فیزیک و مکانیک در علوم اجتماعی و انسانی گسترش پیدا کرده است؛ اما بعد از مدتی فهمیدند این حرف غلط است، یعنی از دهه ۳۰ و ۴۰ فهمیدند که ریاضی به درد نمی‌خورد و جنس این عالم از جنس قواعد ریاضیات نیست. البته ریاضیات همان علت صوری است که از فهم ارسطویی عالم نشئت می‌گیرد و بعداً این فهم کنار

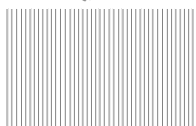


نگاه، جزء مفروضات ثابت فکر مدرن است، اما امور دیگر جزء مفروضات ثابت نبود. البته برای فیزیک بود. حتی در فیزیک هم شاید یک جاهایی بعدها زمینه پیدا کرد، هر چند ظاهر نشد. اینکه انواع مکاتب در حوزه‌های مختلف حتی در خود فیزیک در اواخر قرن بیستم پیدا شدند، از تبعات کنار گذاشتن آن دید بود.

فکر می‌کنم در کتاب تجدیدشناسی و غرب‌شناسی این نکته را گفته‌ام که در تمدن غرب، در هر دوره‌ای یک علم به عنوان گفتمان غالب وجود داشته که گفتمان‌های دیگر تحت تأثیر آن علم قرار داشته‌اند. مثلاً در دوره اول، نجوم، ریاضیات، فیزیک. همان ترتیبی و منطقی که کنت برای تحولات علوم بیان می‌کند. هیچکدام اینها جایگزین هم نمی‌شوند؛ اما این حرف خودم است که معتقدم در هر دوره‌ای یکی از این علوم به عنوان گفتمان غالب قرار می‌گیرد و عالم را توضیح می‌دهد. در واقع، هر یک از این علوم در دوره خودشان، زبان توضیح عالم هستند. انسان‌ها همیشه به فلسفه‌ای نیازمندند. این علوم در هر دوره کار آن فلسفه را می‌کنند. برای همین توضیح عالم تا دهه ۶۰ و ۷۰، توضیح جامعه‌شناختی است و هر کس می‌خواهد این عالم را بفهمد به سراغ آن علم می‌رود. به نظرم بحث مرگ جامعه‌شناسی که شما مطرح کردید هم ناظر به این مسئله است. چون خیلی‌ها می‌گویند چگونه است که دکتر کوچویان می‌گویند جامعه‌شناسی مرده است، در حالی که این همه دانشکده جامعه‌شناسی داریم؟ مثل اینکه بگوییم اگر فلسفه در مقام معلم علوم نباشد، مرده است و فایده‌ای ندارد. جامعه‌شناسی هم در دوره‌ای این‌طور بوده است. اگر فلسفه، علمی در کنار علوم تخصصی دیگر باشد که دیگر فلسفه نیست. به نظر جامعه‌شناسی هم در دوره‌ای این جایگاه را داشته است.

مرگ جامعه‌شناسی معانی متعددی دارد. یکی از معانی‌اش این است که شما گفتید. از قرن نوزده تا دهه ۷۰ وضع به این منوال است تا اینکه هابرماس میدان‌دار می‌شود. این میدان‌داری هابرماس به این معناست که فلسفه مجدداً متولد شده و میدان‌دار می‌شود. تا دهه ۶۰ و ۷۰ اصلاً ما فلسفه سیاسی نداریم. خودشان می‌گویند سیاست مرده بود. این به چه معناست؟ یعنی سیاست

در کتاب‌ها نبوده و کسی نمی‌خوانده است؟ یعنی کسی نمی‌توانست بخواند؟ یعنی دانشگاهی نداشت؟ نه، همه اینها بوده، اما این علم، یک علم معتبری که بتواند جهان را توضیح دهد و عالم‌ها از آن شناخت بخوانند، نبود. به این معناست که در این تمدن موضوعیت نداشت؛ بنابراین معنای دیگر این حرف، همان چیزی است که فوکو در جایی ذکر می‌کند. فوکو می‌گوید جامعه‌شناسی را بفهمیم. جامعه‌شناسی از نظر فوکو منطقی دارد. منطقی آن این است که انسان را از طریق ناخودآگاه توضیح می‌دهد. او می‌گوید ایستمه مدرن چه زمانی زاده شد؟ آنجایی که انسان زاده شد. انسان کیست؟ انسان موجودی است که بتواند به شکل بازتابی بیندیشد و خودش را روی خودش برگرداند؛ یعنی خودش را در جریان فعالیت‌هایی که می‌کند، ببیند. فوکو در دیرینه‌شناسی دانش هر یک از علوم تجربی را در مقابل یکی از علوم انسانی قرار می‌دهد. معادل زیست‌شناسی، روان‌شناسی، معادل اقتصاد، جامعه‌شناسی و معادل لغت‌شناسی، زبان‌شناسی است. او در همان‌جا می‌گوید زمانی که نقاش، نقاشی می‌کند، نمی‌تواند خودش را در حال نقاشی کردن، نقاشی کند؛ چون خودش را نمی‌بیند؛ اما اگر بتواند خودش را در حال نقاشی کردن ببیند، این انسان، انسان مدرن است. این انسان، جایی زائیده می‌شود که می‌خواهد خود را در حالی که دارد کاری را می‌کند توضیح دهد. در واقع، در همان حالی که دارد نقاشی می‌کند، بتواند خود را در حال نقاشی کردن ببیند. در اینجا یک ذهن است که نقاشی می‌کند و همان ذهن هم می‌خواهد نقاش را در حال نقاشی کردن ببیند؛ بنابراین، این یک موجود جدید و ذهن جدید است. جامعه‌شناسی یا علوم دیگر تلاش می‌کنند انسان مدرن، یعنی همین موجود را توضیح بدهند؛ یعنی اقتصاد و جامعه‌شناسی مدرن می‌خواهند بگویند انسان در حالی که فعالیت اقتصادی و تولیدی می‌کند، خودش را در حال تولید و تعامل اجتماعی توضیح دهد. فوکو می‌گوید یک جایی این انسان مُرد، بدون اینکه کسی متوجه شود و آنجایی که این انسان مُرد، جامعه‌شناسی هم مُرد. بعد به نظر او پیدایی ساختارگرایی اشتراوس، بارت و دیگران، مرگ جامعه‌شناسی است. آنجایی که این انسان‌شناسی‌ها جای جامعه‌شناسی را می‌گیرند به چه معناست؟ ساختارگرایی یعنی توضیح انسان بر اساس ساختارهای ناخودآگاه و



اگر از این منظر نگاه کنید، در تحولی که در این مقطع آخر اتفاق می‌افتد، به یک معنا مرگ فلسفه را داریم و آن هم مرگ فلسفه به طور مطلق؛ یعنی آنجایی که پوزیتیویسم به عنوان یک مکتب صورت‌بندی شد، یعنی اواخر قرن نوزدهم با مآخ در علوم طبیعی و هگل، مارکس و دیگران در علوم انسانی؛ اما در این مقطع، دیگر فلسفه به فلسفه‌های اجتماعی - انسانی تبدیل شد که بعد از آن هم به علوم اجتماعی تبدیل گردید؛ یعنی از زمان دور کیم و مارکس تا اوایل دهه شصت، شما نه فیلسوف دارید و نه فیلسوف اجتماعی و به این معنا فیلسوفان بزرگی که از قبل از این بودند، از بین رفتند.

به بعضی از معانی که ما گفتیم علوم اجتماعی مرده است، مُرده است. به این معنی که منطقی امکان ندارد. به این معانی، دیگر ممکن نیست، چون منطقی ممکن نیست. یکی از معانی این است که شما علمی طبیعی از جهان اجتماعی داشته باشید که حداقل در حد فیزیک و مکانیک فهم خودکفایی به شما بدهد. این، ممکن نیست. این یک دور باطل در علوم اجتماعی شد. برای همین هم شما می‌بینید ملغمه‌ای از هزاران تئوری در هر حوزه‌ای وجود دارد. به ازاء هر انقلابی صدها توجیه زاده می‌شود.

یعنی ما هم طالب چیزی که ممکن نیست، نباشیم؟

بله؛ به هر کدام از این معناهایی که ممکن نیست، کلاً ممکن نیست.

یعنی ما هم علم ضروری و قطعی به این معنا از جهان اجتماعی نداریم؟

بله؛ یعنی بر اساس همان توضیحی که قبلاً عرض کردم و افلاطون و ارسطو به معنای محدودتری به هم می‌گفتند، بر سر علم به معنای علم نظری به جهان انسانی

انسان به آن معنا، مُرده است و جامعه‌شناسی نیز وجود ندارد.

منظور من از مرگ جامعه‌شناسی، مرگ آن ایدئالی است که از ماکیاولی شروع شد، در کنت و دورکیم به اوج خود رسید؛ به طوری که تصور می‌کردند می‌توانند علمی معادل علوم طبیعی - تجربی که انسان را توضیح می‌دهد، ایجاد کنند. جامعه‌شناسی با پارسونز مُرد. این مرگ با وبر شروع شد و همان زمان بحران‌های این علم ظاهر شد؛ بحران آزادی و جبر، بحران کنش‌گر و ساختار و نظایر آنها. وقتی شما با یک منطق متناقض مواجه شوید که نمی‌توانید توضیح دهید، یعنی در واقع مُرده است؛ یعنی شما نمی‌توانید مثل علوم فیزیکی، جامعه‌شناسی بسازید. استفاده از آمار و نمودار و امثال آن که شناختی به آدم نمی‌دهد. اسم این آمارگیری‌ها جامعه‌شناسی است؟ جامعه‌شناسی یک ادعای دیگری داشت. منطق دیگری داشت، مفروضات دیگری داشت، آن علم با این منطق مُرده است. به همه معانی هم مرده است. به معنای گفتمان برتر نیز مرده است؛ گفتمان برتری که قرار بود کار فلسفه را بکند. فلسفه در گذشته جایگاه انسان در جهان را توضیح می‌داد و موقعیتش را معنادار می‌کرد. به این معنا حدوداً از قرن چهارده، ابتدا ریاضی بود، بعد نجوم، بعد فیزیک و مکانیک و بعد زیست‌شناسی داروین و بعد هم جامعه‌شناسی ظهور کرد. اینها هر کدام گفتمان برتر بودند؛ یعنی وقتی که نیوتن بود، مردم او را به عنوان کسی که تنها فیزیک می‌داند نگاه نمی‌کردند. نیوتن را به عنوان خدا می‌دیدند؛ یعنی آدمی که کل عالم را توضیح می‌دهد. به این معنا که فوکو گفت و به معنایی که من هم عرض کردم، جامعه‌شناسی مرده است.

در وضع فعلی و در نسبت با جامعه‌شناسی مدرن، آیا ما علمی در سطح شناختی و روشی در عرض علوم اجتماعی مدرن، نیاز داریم یا اساساً باید با نقد علوم مدرن به همان صورت سابق خودمان از درک جهان برگردیم؟ و اگر به چنین علمی در این مرتبه و رتبه از شناخت جهان نیاز داریم، این علم چه ویژگی‌هایی خواهد داشت؟ آیا سیر تکوینش مشابه سیر تکوین در غرب است یا متفاوت است؟ نسبتش با دانش‌های خودمان و با دانش موجود غربی چیست؟ این سؤال بزرگ امروز ما است.



متن وجود حاضر است و هر وقت که بیرون بیاید و از بیرون به آن نگاه کنیم، دیگر علم حضوری نیست. حکمای ما مبنای علم حصولی را علم حضوری می‌دانند.

این مسئله فقط یک استدلال است. ما به استدلال فهمیدیم که علم حضوری وجود دارد. به این استدلال که اگر قرار داشته باشید که به آن صورت ذهنی که در ذهنتان است علم داشته باشید با یک تصویر دیگر که به آن علم ندارید، علم پیدا می‌کنید؛ پس آن باید در متن ذهن شما باشد.

این تنبیه است، استدلال نیست.

استدلال است، تنبیه نیست. وجود بسیاری از چیزهایی را که در این عالم است با استدلال در می‌یابید. مثلاً ما که خدا را ندیدیم، ولی عقل با استدلال در می‌یابد که یک موجودی به نام خدا در اینجا وجود دارد. به همین ترتیب، عقل به استدلال در می‌یابد که یک موجودی به اسم علم حضوری در اینجا هست که اگر نباشد، مستلزم این خواهد بود که صد تا تصویر دیگر داشته باشیم. اگر نباشد مفهومش این است که علم ممکن نیست.

کسی به من بگوید از طریق این علم حضوری که پیدا کردم من چه چیزی را فهمیدم؟ جنبه‌ای از آن شناخت را بگوید. علم حضوری، هیچ نیست. اگر شما بخواهید علم حضوری را به شناخت حصولی تبدیل کنید، دیگر علم حضوری نیست؟

علمی که ما داریم، بالفعل، ترکیبی از علم حضوری و حصولی است؛ یعنی اینکه اگر ما معنای حضوری یا حقیقتی را درک نکنیم، مفهومی نخواهیم داشت. آیا ما الآن برای همه چیزهایی که می‌فهمیم، استدلال می‌کنیم؟ نه؛ برای همه آنها که استدلال نکردیم بعضی از آنها را به واسطه داشتن تصویر بسیط می‌فهمیم. اصلاً ما در فلسفه بحث می‌کنیم که مشاهدات حسی ما علم حضوری ما است.

باشد؛ این چه ربطی دارد؟ من به علم حضوری می‌فهمم که این دست، دست من است. این چه شناختی به من می‌دهد؟ مفاد این معنا است که به درد من می‌خورد. آن چیزی که ما در علم تجربی سر و کار داریم و برای ما انباشت می‌شود، خود حس نیست، بلکه داده‌های حسی است که از طریق اعضای حسی بالا می‌رود. بله، اگر من

موانع قطعی وجود دارد و ممکن نیست. ما فقط می‌توانیم حکمت مدنی و دانش مدنی را در عرصه انسانی داشته باشیم. از نظر آنها فقط حکمت را می‌توانیم داشته باشیم و آن علم دیگر را نمی‌توانیم داشته باشیم. چون جهان انسانی، جهان ضرورت نیست. برای همین هم هر حادثه‌ای که اتفاق بیفتد، مثلاً انقلاب اسلامی اتفاق بیفتد، تئوری جدیدی درباره انقلاب خواهیم داشت. فردا هم یک تئوری دیگری خواهید داشت. این کجایش علم شد؟ یا به معنایی که فوکو می‌گوید، یعنی توضیح انسان از طریق ناخودآگاه که انسان، در همان حالی که کاری را انجام می‌دهد، نحوه عملکرد خودش را توضیح دهد. به نظر می‌رسد این هم ناممکن است. به همین دلیل فوکو می‌گوید من ناموفق شدم. البته باید تحقیق بیشتری در این باره کرد که آیا ممکن است یا نه؟ این امکان دارد یا نه؟ فوکو می‌گوید امکان ندارد. من هم فکر می‌کنم یک تناقض است که انسان مثلاً نقاش همزمان که نقاشی می‌کند خودش را هم هنگام نقاشی ببیند و در نقاشی بکشد.

حکمای ما چون نفس را نور و عین حضور می‌دانستند، وجودش را عین حضور خودش در ذاتش می‌دانستند. این غیر از توضیح علمی نفس است.

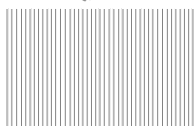
علم را کنار بگذارید. به معنی شناخت به این معنی که بتوانید بعداً به دیگری منتقل کنید.

اینکه در زبان دینی و فلسفه ما ممکن است.

کدام علم؟ همین که فوکو می‌گوید؟

ان انسان علی نفسه بصیره، چه معنایی دارد؟ این تعبیر یعنی چه؟ دانستنش، چه دردی را دوا می‌کند؟ یا مثلاً مسئله معرفة النفس در معارف فلسفی و عرفانی و دینی ما چیست؟

من که اصلاً علم حضوری را علم نمی‌دانم، خود وجود است و اصلاً علم نیست و اگر هم علم است به درد ما نمی‌خورد. مثلاً اینکه شخصی می‌گوید «من به قوای نفسم آگاهم» به چه معناست؟ یعنی من دستم را مثلاً به عنوان یکی از قوای نفس به کار می‌گیرم (البته قوای نفس نیست، اما فرضاً به عنوان یکی از قوای نفس) اگر من به قوای نفسم علم نداشته باشم، چطور می‌توانم دستم را به کار بگیرم؟ بله من به این علم دارم؛ اما من از این علمم بهره‌شناختی نمی‌برم. شناخت نمی‌دهد، بلکه فقط در



به هر حال این متفکران مدرن این تلقی را داشته‌اند که ما به آن دستگاه‌های فلسفی نیاز نداریم. آنها معتقد بودند که فلسفه یعنی چیزی که از افلاطون یا ارسطو به آنها رسیده و صرفاً یک دستگاه عقلانی منفک از تجربه است که هیچ ارتباطی با تجربه ندارد و معتقد بودند با انفکاک از این نوع فلسفه، دارند صرفاً کار تجربی می‌کنند و به صحت و سقمش کاری ندارند و صحت و سقمش را تجربه بیان می‌کند. این متفکران مدرن معتقد بودند که ما صرفاً کار تجربی می‌کنیم و به مبانی‌اش کاری نداریم و اصلاً به آن تصریحی نداریم. اگر تئوری از لحاظ تجربی قبول شد و توانستیم عالم را به لحاظ تجربی توضیح دهیم، بنابراین مفروضات آن هم درست است.

شهود است. این چیزی که شما می‌گویید، Intuition است و معنایش این است که من در خودم تأمل کنم و ببینم آنجایی که این کار را کردم چه کاری بود؟ اینکه علم حضوری به معنایی که در سنت خودمان داریم نیست. این همان علم حصولی است که نگاهش از بیرون به درون برگشته است. علم حضوری همین است که می‌فهمم هستم. همین که می‌فهمم این دست‌هایم هست. همین که می‌فهمم قوایی دارم، همین که می‌فهمم وقتی می‌خواهم در گوش کسی بزنم، یا می‌فهمم که می‌توانم بزنم یا اینکه به اعتبار اینکه می‌دانم در آنجا کسی هست، دستم را تکان می‌دهم؛ اما این، Intuition نیست. Intuition یا شهود که در علوم روانشناسی است، علم حضوری نیست. شهود درون‌بینی است؛ یعنی عکس است. حالا گاهی عکاس، سمت عکسش را به سمت بیرون می‌اندازد و گاهی به سمت درون؛ اما شهود در نهایت عکس است؛ اما علم حضوری به معنایی که در سنت خودمان داریم، عکس نیست، بلکه وجود خود عکاس است. علم حضوری، به همین عکاسی است

حس نداشته باشم محسوسات را هم به علم حضوری حس می‌کنم؛ ولی آن چیزی که ما می‌گوییم علم داریم که علم حضوری نیست؛ اینکه من می‌گویم این کاغذ اینجاست و این را فهمیدم، به علم حضوری است، اما اینکه این چیست، به علم حضوری به دست نمی‌آید. این، درون این است که به من تصویری از آن می‌دهد و می‌گوید چیست؟ علم حضوری نمی‌گوید این چیست. علم حضوری حضور این را حس می‌کند؛ حس می‌کند که این نزدش حاضر است، حالا این علم است؟ نه. فقط فهمیده که این، اینجا حاضر است. آیا این چیزی از کارکرد آن می‌گوید؟ نه. چیزی از عملکرد آن می‌گوید؟ نه.

درباره نفس و احوالات نفس فرق نمی‌کند؟

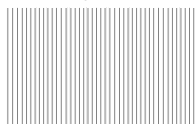
احوال نفس و غیر نفس ندارد. فرقی ندارد. شما هر موقع چیزی را به علم حصولی تبدیل کردید، دیگر علم حضوری نیست. شما می‌خواهید بفهمید این چیست؟ باید به آن نگاه کنید؛ وقتی نگاه کردید، علم حصولی دارید و دیگر علم حضوری نیست. نفس هم همین طور است. من از کجا می‌دانم که الآن هستم و نفس من حضور دارد؟ چون علم حضوری به خودم دارم؛ یعنی من هستم و می‌دانم که هستم، چون خودم نزد خودم حاضریم؛ اما این حقیقتی که هست و نزد ما حاضر است، مفادش چیست؟ این را علم حضوری به ما نمی‌گوید. علم حضوری هر موقع خواست به شکلی در آید که بگوید کارکرد یک شیء چیست، دیگر علم حضوری نیست؛ یعنی علم حضوری فقط می‌گوید یک چیز وجود دارد. علم حضوری فقط می‌گوید این هست، همین؛ اما مفادش چیست؟ باید ذهن برگردد و به آن توجه کند و ببیند مفادش چیست؟

در احوالات نفس، مگر چیزی جز علم حصولی به خودمان است که در مفاهیم صورت‌بندی می‌کنیم؟

آن شهود، غیر از این شهود است.

حداقل بخشی از مفاهیمی که صورت‌بندی می‌کنیم، همان درک حضوری است که به مفاهیم و کلمات در می‌آید.

نه؛ این چیزی که شما می‌گویید دو نوع است. این علم حضوری که شما می‌گویید همان علم حضوری است که در علم جدید هم مطرح است و می‌گوید روش آن



در ساحت علم، ممکن است یا ناممکن است؟ این مسئله تکلیف ما را تعیین می‌کند. چون معلوم می‌شود که ما باید در این حوزه به دنبال علم برویم یا دنبال چیزی شبیه سیاست‌نامه و نظایر آن؟

آنهایی که گفتیم ناممکن است، در هر حالتی ناممکن است. کسانی خواسته‌اند درستش کنند و نتوانستند؛ زیرا اگر می‌توانستند دچار بحران نمی‌شدند. از جمله فوکو این را می‌گوید. مهم‌ترین ادعای علم غرب این بود که می‌تواند علم تجربی انسانی مثل علم طبیعی یا به قول شما، مثل علوم نظری در دستگاه ارسطویی را تولید کند. این بر اساس منطق‌هایی که گفتیم، غیرممکن است؛ اما فوکو چیز دیگری می‌گوید. فوکو می‌گوید که می‌خواهد این عالم را البته با منطق خودش توضیح دهد. او می‌خواهد این عالم را به شکل تجربی توضیح دهد اما با منطق شناختی متفاوتی که همان پسا‌ساختارگرایی است. او می‌گوید ساختارگرایی مثل اشتراوس، سعی کردند انسان را از طریق ناخودآگاه توضیح دهند و ساختارهای بیرونی را محصول ساختار ذهن می‌دانستند؛ بنابراین در ساختارگرایی، با کشف ساختار ناخودآگاه می‌توان عالم اجتماعات را کشف کرد.

این برخلاف گفته کانت است که ساختار ذهن را ساختار خودآگاه می‌دانست؟

بله؛ اما اینها می‌گویند در پس ذهن انسان، دستگاهی است که ساختار ناخودآگاه دارد. مثلاً اگر مادر آموزش و پرورش یا در نوع لباس پوشیدنمان یا نظایر آنها ساختار، نظم یا معنایی را می‌بینیم، به این دلیل است که منطقی پشت اینهاست و به صورت ناخودآگاه در پس ذهن قرار دارند. با کشف آن منطق می‌توان این ساختارها را کشف کرد؛ اما حالا اینکه آیا کشف این ساختارهای ناخودآگاه ممکن هست یا نیست، امثال ساختارگرایی اشتراوس و نظایر آنها چیزی به ما نگفته و نداده‌اند. مخصوصاً زمانی که بخواهیم بر اساس این منطق، ساحت‌های مهمی مانند سیاست را توضیح دهیم، لاقلاً من چیزی ندیدم که بتواند آن را توضیح دهد. اصل بحث امثال اشتراوس درست است که ما انسان‌ها موجودات منطقی هستیم (هرچند نه لزوماً منطق ارسطویی، بلکه هر حوزه از عمل انسان تابع یک منطق خاص خود است) اما در فعل و انفعالات انسانی و در پس ذهن این انسان‌های

که دارد عکس می‌اندازد. علم حضوری، یعنی اینکه من عکاس هستم و دارم عکاسی می‌کنم؛ اما علمی که از آن صحبت می‌کنیم، همان عکسی است که عکاس انداخته است. آن عکسی که از ما انداخته می‌شود، چه به سمت درون باشد و چه به سمت بیرون باشد، علم حصولی است. روش‌ها به لحاظ روانشناسانه فرق می‌کند، یک جا شهود است؛ چون اگر قرار باشد به درونم نگاه کنم که نمی‌توانم از بیرون با ابزاری غیر از شهود به خودم نگاه کنم. بله من از بیرون می‌توانم به درون خودم نگاه کنم، اما چگونه؟ به تجربیات خودم نگاه کنم؛ یعنی از خودم عکس بگیرم و آن عکس را نگاه کنم. گاهی هم می‌توانم این عکس را از بیرون بگیرم و نگاه کنم؛ اما هیچ‌کدام از این‌ها علم حضوری نیست. علم حضوری اصلاً علم نیست، بلکه عین وجود است و به همین دلیل هم به درد علم به این معنایی که می‌گوییم، نمی‌خورد. فقط با استدلال می‌توان فهمید که وجود دارد. این استدلال هم به این نحو است که مگر می‌شود من علم به جهان خارج داشته باشم و علم من به این علم به جهان خارج، از طریق تصویر دیگری باشد؟ و این مستلزم تسلسل است، چون پی‌درپی تصویر می‌آید.

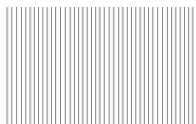
جهت بحث بنده این است که پرسشی که شما طرح می‌کنید پرسشی اساسی و جدید است و باید به آن پرداخت اما مجالی که در مابعدالطبیعه برای طرح این پرسش وجود دارد علم النفس است.

من گفتم علم النفس ارسطو، علم حضوری نیست. آن شهود، غیر از این شهود است.

شما می‌گویید این طرح مسئله، طرح مسئله‌ای است که از مسیر مواجهه با علم جدید مطرح شده و خیلی از کسانی که فلسفه را به شکل معمول خوانده‌اند، این‌طور نمی‌فهمند. تأکید من به این دلیل است که واقعاً یک نظر خاص است. می‌خواهم تأکید کنم سؤال خاصی است. واقعاً شیخ اشراق این را نمی‌گوید، علمای ما، فلاسفه ما طور دیگری این مسئله را طرح کرده‌اند.

بله من به آن بحث‌ها التفات دارم، اما در هر حال، حرف جدید است.

پس از این سخن شما، این پرسش ایجاد می‌شود که آیا اساساً علم انسان به انسان به صورت علم و



فکر می‌کنم در کتاب تجدیدشناسی و غرب‌شناسی این نکته را گفته‌ام که در تمدن غرب، در هر دوره‌ای یک علم به عنوان گفتمان غالب وجود داشته که گفتمان‌های دیگر تحت تأثیر آن علم قرار داشته‌اند. مثلاً در دوره اول، نجوم، ریاضیات، فیزیک. همان ترتیبی و منطقی که کنت برای تحولات علوم بیان می‌کند. هیچکدام اینها جایگزین هم نمی‌شوند؛ اما این حرف خودم است که معتقدم در هر دوره‌ای یکی از این علوم به عنوان گفتمان غالب قرار می‌گیرد و عالم را توضیح می‌دهد.

اصلاً نمی‌توانیم بگوییم چه مهم است و چه مهم نیست و چه مسیری را باید برویم؟ در یفوس و رابینو در کتاب فوکو: فراسوی هرمنوتیک و ساختارگرایی سعی می‌کنند این مسئله را توضیح دهند.

به هر صورت و گذشته از اینها، باید پرسیم آیا می‌توانیم این جهان عینی و تجربی اجتماعی را به گونه‌ای توضیح دهیم که بتوان شناخت؟ به این معنا که بدانیم دو سال دیگر چه اتفاقی می‌افتد؟ بتوانیم پیش‌بینی کنیم، چرا این اتفاق افتاد؟ بر اساس فهمی که من پیدا کردم می‌گویم در این حوزه‌ای که ما هستیم تنها چیزی که ممکن است، تاریخ است. تاریخ یک سری از نقل رخدادها و حوادث است که خیلی شبیه به کار فوکو می‌شود. فوکو هم به معنایی، تاریخ را روایت کرده است. او نقل تاریخ کرده و خودش هم گفته است که چه چیزهایی مهم است و یا مهم نیست. به همین دلیل، برای انقلاب‌های مختلف تاریخ‌های مختلفی هم می‌نویسند. همه کتاب‌هایی که راجع به انقلاب اسلامی ایران نوشته‌اند کتاب تاریخی است؛ به این معنا که توضیحی از تاریخ گذشته است. اینکه آینده‌اش چه می‌شود، نمی‌دانیم. روایت تاریخی چقدر می‌تواند اعتبار داشته باشد؟ آیا می‌تواند به شکل جزئی اعتبار داشته باشد؟ در اینجا دو مسئله مهم داریم: ناظر به گذشته و ناظر به آینده. در بخش ناظر به گذشته،

منطقی، یک حوزه ناخودآگاه وجود دارد که بر زندگی و فعل و انفعالات انسان تأثیر می‌گذارد؛ اما مسئله بر سر کشف این ساحت است. شاید به صورت فردی، کشف قواعد این ساحت ممکن باشد، اما در جهان اجتماعی هم همین‌طور است؟ آیا وقتی این ذهن‌ها در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند، کشف این ساختارهای پیچیده ممکن است؟ به نظر من که ممکن نیست، اما راهی است که همچنان باز است.

این ساختارها در فوکو تاریخی می‌شد؟

فوکو می‌گوید ما می‌توانیم ساختارهای بیرونی را توضیح دهیم. مثلاً می‌توانیم بگوییم چرا این انقلاب اتفاق افتاد؟ چرا این زندان به وجود آمد؟ چرا مشروطه به وجود آمد؟ چرا ساختار پزشکی قدیم با ساختار پزشکی جدید جایگزین شد؟ چرا اینجا جنون را اینطور فهمیدند؟ فوکو در مرحله دیرینه‌شناسی‌اش اینطور عمل کرد، اما بعداً فهمید که این منطق، بن‌بست است. او فهمید نمی‌توان از طریق گفتمان‌ها و به صورت ذهنی، جهان اجتماعی را توضیح داد. بعد فهمید که این منطق، منطق بن‌بستی است که شما بخواهید از طریق گفتمان‌ها و به شکل ذهنی این عالم را توضیح دهید. گفتمان‌ها که جان ندارند و زنده نیستند، بنابراین نمی‌توانند تطورات عالم بیرون را توضیح دهند؛ یعنی گفتمان‌ها خودشان زنده نیستند. مثلاً گفتمان کلینیک را در نظر بگیرید. اینکه گفتمان پزشکی جدید چطور جایگزین گفتمان پزشکی قدیم شد را خود گفتمان‌ها نمی‌توانند توضیح دهند. چون نیروی تطور گفتمان‌ها، خودشان نیستند. درست است که بخشی از منطق تطورات گفتمان‌ها، درونشان است، اما اصل این منطق در پیوند با جهان اجتماعی و عمل است که این جهان را تغییر می‌دهد. این تاریخ، یعنی حیات انسانی از طریق کنش و عمل انسانی تغییر می‌کند و ماحصل آن، تبارشناسی شد؛ اما تبارشناسی آن‌طوری که فوکو گفته، ظاهراً مثل شعر گفتن است، نه به معنای بد آن، بلکه به این معنا که ذوقی است. ما نمی‌دانیم از کجا شروع کنیم و به کجا برویم. فوکو ناگهان می‌گوید فلان حادثه یا فلان کشتی که بیماران را جابه‌جا می‌کرده، مهم است؛ اما ما از کجا بفهمیم کدام چیز چه اهمیتی دارد، یا ندارد؟ منطق تبارشناسی یک منطق قابل تکرار نیست.

شیوه روایت تاریخ هم‌بستگی به این دارد که چه کسی در کجای تاریخ ایستاده است.



یعنی هر دوی این علم‌ها چیزی بیش‌تر جز تاریخ نیست، آیا تاریخ به درد نمی‌خورد؟ شعر به درد می‌خورد یا نمی‌خورد؟ شعر به درد می‌خورد و تاریخ هم به درد می‌خورد.

در حال حاضر ما جنگ گفتمانی می‌کنیم. من می‌گویم سال فلان، فلان اتفاق افتاد؛ دیگری می‌گوید نه؛ سال فلان، فلان اتفاق مهم‌تر بود. در نهایت این است که کارکرد نهایی علوم اجتماعی، معنابخشی به جهان ما است. یکی زحمت می‌کشد و به دیگری بگوید، تو که من را قبول داری، بدان که منطق جهان این‌طور است. دیگری هم همین کار را می‌کند و هر کسی چیزی را قبول می‌کند و با آن کار می‌کند؛ اما هیچ کدام از نزاع‌های عالم انسانی به شکلی که علم کلی بخواهد رفع و رجوع کند، نمی‌تواند رفع و رجوع کند. علم تجربی از جهان انسانی بیش از حدسیات و احتمالات و «الله اعلم»‌های ابن‌خلدون نمی‌تواند ممکن باشد. تازه «الله اعلم»‌های ابن‌خلدون، خیلی هم «الله اعلم» نیست؛ چون یک جهان قبیله‌ای دیده و در همان حد فکر می‌کند، اما «الله اعلم»‌های ما «الله اعلم»‌تر است. مهم این است که ما محدوده و توانایی این علم را بدانیم و بدانیم به چه درد می‌خورد.

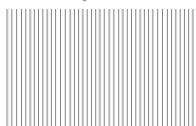
سخنرانی «علم به‌مثابه حرفه» ماکس وبر هم در همین راستاست. همه توهمات و انتظارات درباره علم را طرح می‌کند، نقد می‌کند و می‌پرسد که علم به چه کار ما می‌آید؟ آنجا می‌گوید که علم، جهان را وضوح می‌بخشد و آشکار می‌کند. به نظرم مسیر بحث خوب پیش رفت.

بله؛ اما یک چیزی را پیدا کردیم که تا قبل از جهان مدرن آن را نداشتیم. آن، همان حرفی است که هابرماس در مقاله‌اش درباره چگونگی پیدایی علم جدید از فلسفه می‌گوید. آنجا می‌گوید ما قبل از جهان مدرن نمی‌دانستیم که جهانی که در آن زندگی می‌کنیم پیوندهایی با همدیگر دارند؛ یعنی سطح تجربی عالم انسانی را کشف نکرده بود. در نتیجه مفهوم‌سازی متناسب با آن را هم نداشتیم. چون اصلاً فکر نمی‌کردیم که امکان توضیح دادن این جهان براساس منطق درونی خودش وجود داشته باشد. شاید عقل بشر متوجه این سطح از مدرکات نبود. نه؛ اصلاً نبوده، زیرا آن را ممکن نمی‌دانستند. ما یک خطایی کردیم و با آن خطا چیزی را کشف کردیم. آن

گذشته تحقق یافته است و هر چه بوده، ضرورت اقتضا کرده که اتفاق افتاده باشد؛ اما آیا ما می‌توانیم و برایمان ممکن است که آن را توضیح دهیم و اگر هم توضیح دهیم، آن را اثبات کنیم؟ خیر؛ چون یک بار اتفاق افتاده و رفته است. به فرض اینکه الزام و ضرورت در متن حادثه وجود داشته، اما برای ما قابل شناخت نیست؛ علم به آن برای ما ممکن نیست. شما فقط می‌توانید نقل‌های مختلف تاریخی ارائه دهید. برای همین است که هزار تا نقل پیدا می‌شود. یکی می‌گوید اقتصاد ما مشکل داشته که انقلاب اسلامی رخ داده است. دیگری می‌گوید اتفاق دیگری افتاده که انقلاب شده و هر کسی یک چیزی می‌گوید.

یعنی قدر متیقن آن هم، تاریخ نقلی است که باز هم بر سر ادله تاریخی بحث دارند.

بله؛ یعنی اگر یک مقدار از تاریخ نقلی فراتر بیایم و بخواهیم نوعی ارتباط برقرار کنیم، می‌بینیم «بعضی» از نقل‌ها، با «بعضی» از شواهد به «بعضی» از گونه‌ها، «بعضی» از تأییدها را با خودش دارد. لذا در این تحلیل هم، ما مقدار زیادی بعض، بعض، بعض داریم که در نهایت، یک تاریخ احتمالی است. یا مثلاً شما یک مقدار آمار می‌آورید، دیگری مقدار بیشتری آمار می‌آورد، اما مگر آمار دیگری چقدر معتبرتر است؟ اما نسبت به آینده چطور؟ هیچ همان قدر که فلسفه‌های تاریخ گذشته، نسبت به آینده اعتبار داشتند، فلسفه‌های تاریخ فعلی نیز نسبت به آینده اعتبار خواهند داشت و این، یعنی هیچ اعتباری ندارند؛ یعنی اگر فرض کنیم که شما از حرف‌های گذشته فهمیدید جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم عناصری قوی دارد، معلوم نیست این عناصر، فردا هم قوی باشند. پریروز دین یا علما قوی بودند، فردا ممکن است جاهلان قوی باشند. یک دوره، مثل دوره فعلی در غرب، سکشوالیته قوی است، فردا ممکن است نباشد. البته الآن هم سکشوالیته توضیح خیلی از چیزها را می‌دهد. کارهایشان را، اعمالشان را و ... اینکه چرا این کار را می‌کنند، چرا این‌طور لباس می‌پوشند، چرا این روابط خاص را دارند. چرا این قدر به دختران تجاوز می‌شود، چرا خانه و خانواده برایشان جهنم است؟ دائماً به بچه‌ها تجاوز می‌کنند، بیشترین تجاوزکننده‌ها به بچه‌ها از خویشاوندان است و بسیاری چیزهای دیگر. تازه این فهم به صورت خیلی کلی و احتمالی است؛



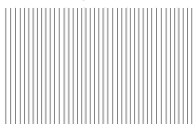
مرگ جامعه‌شناسی معانی متعددی دارد. یکی از معانی‌اش این است که شما گفتید. از قرن نوزده تا دهه ۷۰ وضع به این منوال است تا اینکه هابرماس میدان‌دار می‌شود. این میدان‌داری هابرماس به این معناست که فلسفه مجدداً متولد شده و میدان‌دار می‌شود. تا دهه ۶۰ و ۷۰ اصلاً ما فلسفه سیاسی نداریم. خودشان می‌گویند سیاست‌مرده بود. این به چه معناست؟ یعنی سیاست در کتاب‌ها نبوده و کسی نمی‌خوانده است؟ یعنی کسی نمی‌توانست بخواند؟ یعنی دانشگاهی نداشت؟

برای اینکه بحث روشن شود، مثالی می‌زنم تا روشن شود که عقل علوم اجتماعی همان عقل کوچه و بازار است که سطح نگاهش یک مقدار عمیق‌تر شده است، ولی تفاوت ماهوی ندارد. شما چگونه متوجه می‌شوید که تعاملات اجتماعی در میان خویشاوندان چگونه است؟

چیز هم این بود که چنین چیزها و پیوندهایی وجود دارد و فهمیدیم که این جهان اجتماعی ما شانس و تصادفی عمل نمی‌کند. ناتوانی ما در کشف آن، به معنای نبودنش نیست.

البته بصیرت‌هایی پیدا می‌کنیم، مثل همان مواردی که شما فرمودید. ما در اینجا نیروهایی را پیدا می‌کنیم که قدرتمند هستند. پس در واقع ما به سبب زندگی در دنیایی که مبتنی بر این قواعد است به این قواعد علوم اجتماعی جدید مضطر و نیازمندیم.

البته من یک نکته را درباره وضعیت فعلی که در آن هستیم عرض کنم. به نظر شما الان در جمهوری اسلامی و ۳۷ سالی که از آن گذشته، چه کسی این جهان را معنادار می‌کند؟ مهم‌ترین کسی که در این سال‌ها این کار را می‌کرده حضرت امام (ره) بوده است. حضرت امام با چه منطقی این معنابخشی را انجام می‌داده‌اند؟ با منطق علوم اجتماعی که نمی‌کرده‌اند. با منطق عقل روزمره‌اش، عقل همگانی و معمول که البته سطح این عقل و منطق برای ایشان بالاتر از مردم معمولی بوده است؛ یعنی عقلی که مردم با آن تأمل می‌کردند، اما با سطحی بالاتر.



چگونه فلان فامیل با فلان فامیل ناراحتی یا دشمنی دارد؟ اگر آن اتفاق افتاد، باعث شد فلانی به خانه فلانی برود یا نرود و نظایر آن. تفاوت عقل علوم اجتماعی با عقل عمومی در ماهیت و محتوا نیست، یعنی عقل علوم اجتماعی همان عقل کوچه و بازار است. فقط شاید امکاناتش برای سندیت دادن به حرفش بیشتر شده است یا امکان نگاهش بیشتر شده و داده‌های تجربی‌اش بیشتر شده است. در همان مثال، اگر شما بتوانید در خانواده یکی از اقوام، کسی را داشته باشید که اطلاعات آن را به شما بدهد، می‌توانید تحولات فامیلتان را بهتر تحلیل کنید. علوم اجتماعی دقیقاً همین کار را می‌کند. یک نفر یا پژوهشگر را می‌فرستد و اطلاعاتی را جمع‌آوری می‌کند و تحلیل ارائه می‌دهد و چون داده‌های بیشتری دارد، تحلیل عمیق‌تر و گسترده‌تری را انجام می‌دهد.

البته قلمرو زیرینی که گفتید همچنان وجود دارد. منظورم همان قلمرو جامعه و حیات اجتماعی است.

بله، آن قلمرو که سر جای خودش هست؛ اما عمده کاری که همین علوم اجتماعی انجام می‌دهد، معنادار کردن جهان است. علمای ما دقیقاً دارند همین کار را می‌کنند. صبح تا شب دارند توضیح می‌دهند که عالم اجتماعی چگونه کار می‌کند؟ مگر آقایان پناهیان و رحیم‌پور چه کار دارند می‌کنند؟ اینها مجهز به علوم اجتماعی و انسانی مدرن نیستند، اما صبح تا شب تحلیل می‌کنند. حضرت آقا هم دارند همین کار را می‌کنند. مثلاً می‌گویند الآن نفوذ فرهنگی یا تهاجم فرهنگی مشکل ایجاد کرده است. همه بر اساس فهم همین منطبق است. آنها هم فهمیده‌اند که پیوندهایی بین این جهانی که داریم زندگی می‌کنیم وجود دارد و این حرف‌ها بر روی رفتار ما تأثیر دارد و اعمال ما را تعیین می‌کند.

پرسش این است که آیا این برای ما کافی است؟ اگر اینطور می‌شود جهان اجتماعی را معنادار کرد، دیگر چه نیازی به علم اجتماعی داریم؟ این کاری که آقایان می‌کنند، خیلی اتفاقی است و دقت‌های کافی را ندارد و موردی است. درست است که ماهیت علمی که ما به دست می‌آوریم از طریق کارهای تجربی است و به لحاظ معرفت‌شناختی خیلی بالاتر نیست. اینطور نیست که یکی یقین باشد و دیگری ظن باشد؛ نه، هر دو ظن دارند، اما به هر حال بین تحلیل یک

مرد عامی و وبر و دورکیم تفاوت وجود دارد. پس می‌شود اینطور گفت که فقط شکل جدیدی از علم ظهور نکرده، بلکه احتیاج ما به این علم به این دلیل است که جهان ما هم عوض شده است. ما با جهانی روبه‌رو شدیم که صورت‌های ماقبل از مدرن از علم برای توضیحش کافی نیست. آن علوم برای درک این جهان و زندگی در این جهان کافی نیستند. این علم جدید، توضیح‌دهنده جهان‌های قبل هم هست یا توضیح‌دهنده این وضع است؟

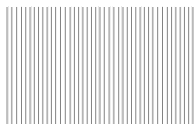
اگر جهان امروز این قدر پیچیدگی و کثرت پیدا نمی‌کرد، جامعه‌شناسی موضوعیت نداشت. فرض کنید ده همچنان ده بود و قبیله، دیگر چه نیازی به این علوم بود. اگر ما مدرن نمی‌شدیم نیازی به این علم هم نداشتیم؟

نه؛ اگر جهان ما پیچیده می‌شد در هر صورت، آن پیچیدگی از درون خودش، علم متناسب با خودش را ایجاد می‌کرد.

حال که این اتفاق افتاده و به هر حال ضرورت زمانی و عصری شده است، اما این علم ضرورت ذاتی ندارد؟

بخشی از علوم را لازم داریم. در واقع، اینها که اصلاً علم هم نیستند. مثلاً داده‌های جامعه‌سنجی مثل اینکه آمار مهاجران یا فحشا و نظایر آنها را بدانیم، اینها به یک معنا آناتومی جامعه را می‌دهد؛ اما آنچه مهم است، بحث تئوریک درباره اینهاست. نکته مهم این است که بدانیم جای هر تئوری و کشش آن کجاست و چقدر است؟ ما تکلیف بعضی تئوری‌ها را روشن کردیم، مثل فلسفه‌های تاریخ که خود دنیای غرب هم بی‌خیال آنها شده‌اند و عدم امکان آنها را بیان کرده‌اند؛ اما باید دید کشش تئوری در چه حد است. مثلاً آیا یک تئوری می‌تواند در حد دو یا سه روز یک اتفاق مثل شلوغی در خیابان را توضیح دهد که چرا مردم به خیابان‌ها آمدند؟ درست است که اگر از یک فرد عامی پرسسی، تحلیل او اعتبار ندارد و اعتبارش با کار یک پژوهشگر اجتماعی خیلی تفاوت دارد، اما در هر صورت، هر دو دارند جهان اجتماعی را معنابخشی می‌کنند.

در واقع، تفاوت در این است که فرد عامی، لوازم و بنیادهایش را ندارد و نمی‌داند این حرف و تحلیل



را از کجا آورده است.

بله؛ قدیمی‌ها مثلاً می‌گفتند جن‌ها می‌آیند این کارها را می‌کنند. الآن می‌گویند هر کاری هم بکنی، جامعه را نمی‌توانی تغییر دهی. یا مثلاً می‌گویند حکومت‌ها دزد هستند و هر کسی هم بیايد، وضع همین است و عوض نمی‌شود. ما نمی‌دانیم این نگاه از کجا آمده است؟ شاید بشود گفت نگاهی که غربی‌ها به سیاست داشتند به ما منتقل کردند؛ یعنی اینکه حکومت اقل بهتر است. این حرف از بی‌اساس‌ترین حرف‌ها است. این حرف، حرف تمدنی است که رها کردن انسان برایش موضوعیت دارد؛ یعنی در تمدنی که انسان هر کار دلش بخواهد، آزاد است که انجام دهد، حکومت چیز خیلی بدی است. و گرنه در فهمی که ما داریم، حکومت مقدس‌ترین چیز است حتی حکومت غیرمؤمنان. لازم نیست حکومت امام باشد، حکومت که ساختار و نظم و انضباط و کنترل جرم و جنایت انجام می‌دهد، لازم و ضروری است. برای همین، علما در گذشته می‌گفتند نبودش خیلی بد و شر است. برای همین هم با انقلاب‌ها موافقت نمی‌کردند و می‌گفتند همه خیرات از حکومت می‌آید. راست می‌گفتند؛ اما من نمی‌دانم این نگاه غلط و رایج فعلی به سیاست را از کجا گرفته‌اند؟ وضع فعلی مثلاً به گونه‌ای شده که دو تا هنرمند به شکل تنزه‌طلبانه‌ای بگویند ما با سیاست کار نداریم و وابسته نیستیم و خودشان را بالا بگیرند. این نگاه را چه کسی به اینها داده است؟ نمی‌دانم. با اینکه این بازیگران سینما بدون سیاست، چیزی نیستند. سیاست مقدس‌ترین چیز است. بالاترین شأن انسانی سیاست است. شاید برخی بروند در آن ساحت، غلط عمل می‌کنند، اما حتی وقتی هم فاسد عمل می‌کنند، باز هم مهم است. «برنی ساندرز» اخیراً مقاله‌ای با عنوان «یک مرد جدی» راجع به خودش نوشته است که خیلی مقاله خوبی است.^۱ یا مثلاً ژیک^۲ چه کار می‌کند؟ تحقیقات اجتماعی که انجام نمی‌دهد. او فقط همین روزنامه‌ها را می‌خواند و با ادبیات و رمان، به قول والرشتاین، گفتمان خاصی ایجاد کرده است. حالا ژیک بهتر است یا فلان استاد جامعه‌شناس در فلان دانشگاه؟

من جمع‌بندی می‌کنم و پرسش آخرم را می‌پرسم. اگر قبول کنیم که کار علم، معنا بخشی به جهان اجتماعی است، سؤال من این است که این علم، چگونه برای ما قابل تحصیل است؟

منظور من از مرگ جامعه‌شناسی مرگ ایده‌ای است که از ماکیاولی شروع شد، در کنت و دورکیم به اوج خود رسید؛ به طوری که تصور می‌کردند می‌توانند علمی معادل علوم طبیعی - تجربی که انسان را توضیح می‌دهد، ایجاد کنند. جامعه‌شناسی با پارسونز مرد. این مرگ با وبر شروع شد و همان زمان بحران‌های این علم ظاهر شد؛ بحران آزادی و جبر، بحران کنش‌گر و ساختار و نظایر آنها. وقتی شما با یک منطق متناقض مواجه شوید که نمی‌توانید توضیح دهید، یعنی در واقع مرده است؛ یعنی شما نمی‌توانید مثل علوم فیزیکی، جامعه‌شناسی بسازید.

تحصیل شده، هست. ما فقط باید با منطق خودمان به جهان نگاه کنیم. کاری که من در این چند سال انجام دادم چیست؟ کتاب «انقلاب اسلامی و افتتاح تاریخ» یا «کندوکاو در ماهیت معمایی جامعه ایران» چیست؟ این نگاه‌ها باید دائماً پخته‌تر شده و زوایای مختلفش را پیدا کند. «بنیادهای قدسی در جامعه و تاریخ» تلاش برای تأسیس چنین فکری است. ما باید تلاش کنیم این جهان را از منظر خودمان معنا ببخشیم. این جهان یک سیم‌پیچ‌هایی دارد؛ اما برای ما بخشی از این سیم‌پیچ‌های جهان مهم است و برای آنها یک سری دیگر از سیم‌پیچ‌ها. ما باید این سیم‌پیچ‌ها را بشناسیم. ما می‌گوییم سیم‌پیچ‌هایی که می‌گوییم مهم‌تر است، درست‌تر هم هست؛ چون دستگاهی که ما داریم وصل به خداست. منطق اصلی آن از درون قرآن و از طریق وحی آمده است. ما در آن فضا تربیت شده‌ایم و با آن نگاه، عالم را نگاه می‌کنیم؛ بنابراین ما جاهای درست‌تر جهان را می‌بینیم. جهان لایه‌های مختلف دارد و ما لایه‌هایی را می‌بینیم که ممکن است افراد دیگر نبینند. معانی متفاوت همین است. حتی در خود جامعه‌شناسی هم هست. یکی به اقتصاد نگاه می‌کند، یکی به فرهنگ نگاه می‌کند. حالا





توجه کرد و با تکیه بر آنها این دستگاه را ساخت. باید این فلسفه‌ها از درون این متون بیرون بیایند. فلسفه اجتماعی و تاریخی و نظایر آنها باید تغذیه شوند. همان‌طور که در خود غرب هم همین‌طور شده است.

آیا اینها فلسفه‌های مضاف به معنای رایج کلمه‌اند؟

بله، اینها فلسفه‌های مضاف‌اند، اما الهیاتی‌اند.

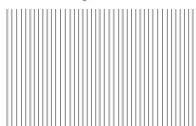
در فلسفه محض، یک فیلسوفی بالانگشته است و به همان روش قیاسی عمل می‌کند. مسئله این است که آیا این فلسفه اجتماعی در یک دیالکتیکی بین آن قلمرو موضوعی و جهان و اسرارش و پیچیدگی‌هایش با فلسفه یا همان تفکر کلی شکل می‌گیرد یا نه؟ یا یک‌طرفه است؟ منظورتان از تفکر کلی چیست؟

منظورم فلسفه و متافیزیک کلی است. آیا یک فلسفه کلی وجود دارد که به جهان اجتماعی توجه کند و فلسفه اجتماعی بر اساس آن شکل بگیرد یا فلسفه اجتماعی در توجه دوگانه به اصول کلی و جهان پیچیده اجتماعی شکل می‌گیرد؟ نگاه اول بیشتر وابسته به این است که پیشینی بفهمیم، همان‌طور که حکمای ما و علمای ما می‌فهمند. در این شکل اول، همان‌طور که عالمی می‌تواند بنشیند در گوشه‌ای و درباره افلاک و عقول نظر می‌دهد، می‌تواند راجع به جهان اجتماعی هم نظر بدهد. مثلاً درباره اینکه

در خود فرهنگ هم لایه‌های مختلفی وجود دارد. ما باید فقط از طریق این دستگاهی که در آن تربیت دینی پیدا کرده است به این جهان نگاه کنیم. فقط باید بدانیم قابلیت‌ها و کارکردهای علم جدید این است و بیشتر از این هم نیست.

جهت علمی قابل تحصیل کدام‌اند؟

برای اینکه این‌طور ببینیم، باید توجه کنیم که ما یک پشتوانه داریم. جایی داریم که به آن نگاه می‌کنیم و محل واسطه‌ای داریم که در واقع دو تا واسطه است. آن دستگاه مفهومی که باید به پشتوانه آن به این جهان نگاه کنیم، هنوز ساخته نشده و باید آن را بسازیم. این دستگاه مفهومی از درون یک دستگاه دیگری ساخته می‌شود. برای اینکه طوری ببینیم که با این جهانی که ما فکر می‌کنیم جهان درست‌تری است، سازگار باشد، نیازمند کلام یا فلسفه اجتماعی هستیم. مثلاً یک فلسفه تاریخ از دیانت داشته باشیم که بتوانیم بفهمیم چه چیزهایی در این جهان مهم است؟ کجای این جهان اجتماعی مهم است؟ و نظایر آن‌ها. مثلاً شاید بخشی از همین حرف من درباره سیاست و مقدس بودن آن را ارسطو به من گفته باشد یا در جاهای دیگر خوانده باشم؛ اما من عمدتاً از قرآن گفتم که بالاترین مرتبه انسانی را امامت می‌داند. رسیدن به مقام امام، مستلزم امتحانات زیادی است که در خطبه حضرت فاطمه (س) یا خطبه حضرت رضا (ع) راجع به امامت صحبت شده است. در اینها سیاست خیلی مهم است. مثلاً برای آن نگاه، باید به این جنبه‌ها



در آمده‌اند. آن فیلسوف، مثلاً ارسطو یا افلاطون که دارد تفلسف می‌کند و منطق و سیستمش را می‌سازد، گاهی دچار تناقض می‌شود. این تناقض به اجتماع بر می‌گردد. او بر می‌گردد و اشتباهش را تصحیح می‌کند.

نمی‌تواند بدون توجه به این تجربه، چنان فلسفه‌ای بسازد. هر کسی که در خانه خودش بنشیند و تفلسف کند، مجتهد عصر ۲۰۰ سال پیش می‌شود. مگر می‌شود جهان موجود را تجربه نکرده باشد. بده بستان، به صورت دائمی انجام می‌شود، اما جزئی از روش‌شناسی فلسفه نیست که با جهان تجربه بده بستان کند. به همین سبب در روش آن گنجانده نشده است؛ اما شما بالاجبار در مسیر ساخت سیستم خود دائماً بر می‌گردید. دائماً روزمره را تجربه می‌کنید.

آگزایوم‌های ارسطو با آگزایوم‌های حضرت آدم با آگزایوم‌های ما یکی نیست و نمی‌تواند یکی باشد. البته گاهی یکی می‌شود؛ زیرا ما ارسطو را خوانده‌ایم، بنابراین بخشی از تجربه ما شده است؛ اما اینها همه‌اش یکی نیست. دستگاه مفهومی ما چیزهایی دارد که دستگاه مفهومی ارسطو ندارد. ما جامعه را سیستمی می‌فهمیم، ارسطو سیستمی نمی‌فهمید. ما ساختار می‌فهمیم، ارسطو ساختار نمی‌فهمید. ما الآن نمی‌توانیم بدون ساختار و سیستم و نهاد و بدون منطق دیجیتال، یک جهان اجتماعی را شکل بدهیم و بفهمیم. اینها همه توضیح جهان است. اینها جزئی از روش‌های فهم و توضیح جهان امروز است.

پی‌نوشت

۱. یک مرد جدی، ترجمه رامتین ابراهیمی، روزنامه شرق، شماره ۲۵۶۷، تاریخ ۹۵/۲/۶، صفحه ۸، قابل دسترسی در:

<http://www.magiran.com/npview.asp?ID=3347615>

۲. سلایو ژیزک (به اسلونیایی: Slavoj Žižek) (زاده ۲۱ مارس ۱۹۴۹) نظریه‌پرداز، جامعه‌شناس، منتقد فرهنگی و سیاست‌مدار اسلونیایی است.

جامعه اصیل است یا اصیل نیست؛ اصالت با فرد است یا جمع؛ و نظایر آنها بحث فلسفی کند. یک بحث آگزایوماتیک عقلی نظری می‌کند درباره اینکه جامعه چیست؛ هیچ اضطرار و احتیاجی هم به این ندارد که وارد دیالوگ اجتماعی، جهان اجتماعی و نظایر آن‌ها شود؛ اما شکل دیگری هم در مقابل این نگاه اول وجود دارد، فلسفه مضاف که قائل است باید وارد دیالوگ اجتماعی شد و تحولات جامعه را فهمید.

نکته این است که اینها، یک منطق کلی و یک منطق واقعی دارند. منطق کلی یعنی اینکه شما وقتی می‌خواهید راجع به این شیء یا حادثه تفحص کنید، مگر می‌شود که این موضوع یا حادثه را شناسید. مگر می‌شود به هیچ شکلی آن را شناسید؟ در خانه بنشینید و درباره این چیزی که تجربه‌اش نکردید تفحص کنید؟ اینکه گفته و می‌گویند که فیلسوفان در کنج خانه می‌نشینند، یعنی همین؛ یعنی فیلسوفان الزامی نمی‌بینند دائماً بروند تجربه کنند. وگرنه همه فلسفه‌های اجتماعی در تجربه ریشه دارند. به دو صورت هم ریشه در تجربه دارند. یکی به صورت ناخودآگاه، یعنی به عنوان بخشی از جهانی که خود فرد تجربه کرده و در آن به سی یا چهل سال رسیده است. برای همین است که الآن علمای ما نمی‌توانند در حوزه‌های علمیه اجتهاد کنند. برای اینکه آن جهان قدیمی که علما در آن زندگی می‌کردند، در آن «زندگی» می‌کردند تا به حد اجتهاد می‌رسیدند. ولی الآن علمای ما در متن بانک و تجارت و هزاران مسئله دیگر نیستند و برای همین آن را نمی‌فهمند؛ بنابراین چاره‌ناپذیر است؛ اما آنجایی که مربوط به روش‌شناسی است، شامل صورت دوم تجربه کردن است. آنجا که می‌گفتند فیلسوفان به جهان تجربی و اجتماعی توجه نمی‌کنند و در گوشه خانه می‌نشینند، یعنی چه کار می‌کنند؟ حتی به این شکل دوم هم با جهان تجربه، ارتباط دارند. مگر می‌شود وقتی ارسطو و افلاطون تئوری‌سازی می‌کنند، به اجتماع برگشت نکنند؟ درست است تفاوت دارند، اما هر دو با جهان تجربی ارتباط دارند. تفاوت در این است که عرض شد. بخشی از منطق علم تجربی این است که دائماً از جهان تجربی داده بگیرد، اما آن آگزایوم‌ها و اصول موضوعه و بدیهیه، مبنای کارشان است. حالا باید پرسید که این آگزایوم‌ها از کجا درآمده‌اند؟ از تجربه علم

