

به نام خدا

ملاحظات نقادانه در باره پاسخ های آقای دکتر سوزنچی

مدتی پیش به همت نشریه صدرا و بخصوص سردبیر میهمان این نشریه، جناب آقای دکتر مسعود معینی پور باب گفت و گویی سازنده میان نگارنده و دوست نادیده و برادر و همکار ارجمند وی، جناب آقای دکتر سوزنچی، در خصوص برخی مسائل معرفت شناسانه، به ویژه در زمینه مباحث مربوط به علم دینی، مفتوح شد و بحمدالله گشوده باقی ماند. آقای دکتر سوزنچی در مکتوبی مفصل توضیحات مبسوطی بر دیدگاه های نگارنده در مورد علم دینی و مسائل معرفت شناسانه مرتبط با آن مطرح ساخته اند. نگارنده لازم می داند از ایشان و نیز آقای دکتر معینی پور بابت اهتمامی که در روشن نگاه داشتن چراغ نقد و بررسی علمی به خرج داده اند تشکر کند. سعیشان انشاءالله مشکور و اجرشان ماجور.

نگارنده، در مقالات متعددی بر این نکته آشنا تاکید ورزیده است که "حیات العلم بالرّد و النقد". در آن مقالات به تفصیل توضیح داده شده است که از منظر عقلانیت نقد، معرفت در غیاب نقد و بررسی سازنده امکان رشد پیدا نمی کند. نقد و بررسی سازنده، که هدفش نزدیک شدن به حقیقت است، البته با نقد هایی که اغراض غیر معرفتی (نظیر منافع شخصی و گروهی و حزبی، و یا ترور شخصیت و ...) دنبال می کنند، تفاوت دارد. این دومی، فضا را مسموم می کند و راه را بر رشد معرفت می بندد.

هرچند پاسخ اخیر آقای دکتر سوزنچی، چنانکه اشاره شد، بسیار مبسوط است، نگارنده کوشش می کند تا آنجا که ممکن است به اختصار، اما انشاءالله به روشنی، توضیحاتی در خصوص پاسخ های ایشان ارائه کند. در بررسی نکاتی که آقای دکتر سوزنچی در پاسخ به آراء نگارنده مرقوم داشته اند، یک نکته اساسی، با توضیحاتی که خواهد آمد، روشن می شود، و آن این که تقریباً تمامی انتقادات ایشان از مواضع راقم این سطور، هر چند یکسره با نیت خیر و به قصد رفع ابهام، تحریر شده اند، به اعتبار آن که تقریباً جملگی آنها، بجز مواردی که دیدگاه های ایشان با مواضع عقل گرایان نقاد قریب الافق است، با برداشت ها و خوانش هایی غیر دقیق همراه بوده است، به صواب راه نمی برد و ایشان و خواننده متن ایشان را از مقصودی که نگارنده در نظر داشته است بکلی دور می کند. در اینجا لازم است یک گلایه روش شناسانه نیز از ناقد محترم مطرح کنم و آن این که در بسیاری از موارد نکات مورد نظر ایشان بکرات تکرار شده است و این

تکرار موجب می شود که نگارنده نیز به ناگزیر در بیان توضیحات خود به تکرار بیفتد و این رویه روشنی و وضوح و بهره های معرفتی گفت و گو را بشدت کاهش می دهد. این توضیح البته، همچنان که اشاره شد، در خصوص انتقادات آقای دکتر سوزنجی از دیدگاه های نگارنده است. اما در بسیاری از موارد نیز، چنان که ایشان نیز متذکر شده اند و در بالا نیز گفته آمد، میان آراء نگارنده و ایشان، هم افقی و قرابت برقرار است. در آنچه در پی می آید عمدتاً به موارد اختلاف پرداخته می شود.

آقای دکتر سوزنجی نقد های مورد نظر خود را در ۴ حوزه ذیل دسته بندی کرده اند:

(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 می دانند) ادعای این همانی 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) واقع گرایانه دانستن دعای معرفتی دین و نیز واقع گرایی در حوزه ارزش ها با انحصار حیطه کسب معرفت به حیطه حدس و خطا، و عموم گزاره های دینی (غیر از یکی دو گزاره) را منحصر در ذیل تکنولوژی قرار دادن قابل جمع نیست.

پاسخ بسیار کوتاه نگارنده به نکات بالا، چنان که گذشت، آن است که بروز اختلاف، ناشی از خوانش غیر دقیق است. اما تفصیل مطلب:

بخش نخست انتقادات

ناقد محترم در نخستین نقد خود اشکال کرده اند که روش سعی و خطا ((یا حدس و نقادی (و ابطال)) که عقل گرایان نقاد به عنوان روش کسب معرفت ارائه می کنند، تنها روش کسب معرفت نیست. ایشان در خصوص مدل معرفت شناسانه مختار خود به تفصیل توضیح نمی دهد و در این خصوص به اشاراتی در حد یکی دو بند بسنده می کند. اما در ادامه نکاتی را بیان می دارد که همگی بخوبی حکایت از همان خوانش غیر دقیق دارد. استدلال های ایشان در بخش ۱ چنین است:

۱- الف - سوال ما این است که مگر جهان سوم، به لحاظ معرفت شناختی 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، گمانه ای سلبی که ممکن است همانند گمانه های ایجابی وارد شده در عرصه عمومی نقض شود؟ اگر دقت شود، اعتبار جهان ۳، اعتبار جامعه شناختی، و نه معرفت شناختی، است و لذا اشکال کردم که ایشان مساله معرفت شناسی را می خواهند با بحث جامعه شناختی حل کنند.

... 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 هر چه 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.

... در رویکرد عقلانیت‌نقاد، 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، منطقی قابلیت دسترسی و نقد آن ادعا وجود دارد. پس چنین تعریفی از «عینیت» نه‌تنها تعریف دقیقی نیست، بلکه فروکاستن مساله معرفت‌شناسی به مساله‌ای جامعه‌شناختی است.

ناقد محترم در ادامه همین استدلال، دایر بر این که رویکرد عقل‌گرایی نقاد به جامعه‌شناختی معرفت

تحویل می‌شود، متذکر شده‌اند که این رویکرد با پارادوکسی همراه است و این پارادوکس را اینگونه بیان

داشته‌اند:

۲- الف- از پارادوکسهای رویکرد عقلانیت‌نقاد 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 مشاهده‌ی موید نمی‌تواند اثباتش کنند. اما امروزه که، به تبع تأملات 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 ادینورا بر او حمله می‌کنند و تئوریهای او را نیز مستلزم تحویل معرفت‌شناسی به جامعه‌شناسی معرفت می‌دانند.

استدلال بعدی ناقد محترم مرتبط با اولین اشکال ناظر است به توضیح عقل‌گرایان نقاد در باره "عینیت".

ناقد محترم می‌نویسد:

۳- الف- وقتی مکتبی تنها راه معرفت به واقعیت را حدس و گمان بدانند، و معیار معرفت را تنها ارزیابی آن در جهان ۳ معرفی کنند، چاره‌ای ندارد که از کشف واقع چشم‌پوشد و فراگیر شدن را تنها ویژگی عینیت معرفی کند؛ همان‌طور که ایشان صریحاً گفته‌اند «عینیت 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 بین‌الاذهانی» فرومی‌کاهد؛ بلکه حتی از این حد هم فراتر می‌رود و صرف مطرح شدن یک ادعا در جامعه را برای عینی (و در

نتیجه: علمی) دانستن آن کافی می‌شود: کدام ادعاست که در جامعه مطرح شود و فی حد نفسه و به لحاظ معرفت‌شناختی «قابل» دسترسی و «قابل» نقد نباشد؟

در ادامه استدلال ناقد محترم به نکته ای اشاره می‌کنند که در توضیح نکته نگارنده اندکی کمک کار است. ایشان می‌نویسد:

۴- الف - 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 نسبی‌گرایی 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.. و همچنان معتقدم در عقلانیت نقاد بین این دو خلط شده است.

استدلال بعدی ناقد محترم در تکمیل اشکال اول چنین است:

۵- الف - 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؟

و ناقد محترم در پانوشتی در ادامه همین استدلال آورده اند:

۶- الف - فلاسفه مسلمان نشان داده‌اند که همان طور که در ساحت ادراک حسی، گزاره‌های پایه وجود دارد، در ساحت ادراک عقلی هم گزاره‌های پایه وجود دارد (بديهيات اوليه) و در باب چگونگی شکل‌گیری آنها هم بحث کرده‌اند (مثلا علامه طباطبایی در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم) که تفصیل آن خارج از حوصله بحث حاضر است. مومنان هم با استدلال کافی (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.

در ادامه، ناقد محترم بحث را به مساله "عصمت" کشانده و مرقوم داشته اند:

۷- الف - بدین ترتیب از خود کلام مدافعان مکتب عقلانیت نقاد هم برمی‌آید که امکان دست‌یابی به معرفت کاملا مطابق واقع متفی نیست؛ و سخن ما این است که حصر این معرفت به گزاره‌های برخاسته از تجربه 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.

اگر انسان معصومی وجود داشته باشد (که ایشان هم علی‌القاعده چون مسلمان هستند لاقول 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 صرفا مستند به حدس و گمان نخواهد بود و اگر چنین باشد حضور گزاره‌های آنها در جهان ۳ ضرورتا نیازمند نقد شدن نخواهد بود. اینجاست که امکان مدد گرفتن از گزاره‌های وحیانی در ساحت علم پیدا می‌شود و ورود این گزاره‌ها لزوما به معنای خروج از ساحت علم و معرفت، و تبدیل علم به یک پدیده فرهنگی نخواهد بود.

مواردی که در بالا آمد خلاصه (انشاءالله) دقیقی از برخی از استدلال‌های آقای دکتر سوزنچی در بیان اشکال نخست ایشان است. اما پاسخ نگارنده به اشکال نخست و استدلال‌های همراه آن.

نگارنده در مقالات خود به تفصیل توضیح داده است که برای موجوداتی نظیر ما انسان ها که معصوم نیستیم و ظرفیت های ادراکی مان محدود است و ارتباط معرفت شناسانه مستقیم با واقعیت نتوانیم داشت، روش برساختن گمانه ها و فرافکندن آن به واقعیت به امید دست یافتن به معرفتی در باره آن، تنها راهی است که در اختیار داریم. اما در همان نوشته ها نکات ذیل نیز برای جلوگیری از برداشت نادرست به تفصیل توضیح داده شده است:

اول: چنان که گذشت، عقل گرایان نقاد صرفا ارتباط مستقیم با واقعیت و اتحاد با آن را در حوزه معرفت شناسی انکار می کنند. اما تاکید می کنند که ارتباط وجودی مستقیم (از سنخ تجربه های زیسته) نه تنها کاملا امکان پذیر است، که از آن بالاتر در غیاب چنین تجربه هایی اساسا کسب معرفت غیر ممکن خواهد بود. در تین قبیل تجربه ها، که از حیث شدت و ضعف وجودی و درجه اتحاد تفاوت دارند و (به اصطلاح فلاسفه مسلمان) مشککند، فاعل شناسایی (خواه بتمامه خواه بخشی از ابزار شناسایی وی) با واقعیتی که قصد شناختش را دارد (موضوع شناسایی) در یک تجربه وجودی وحدت پیدا می کند. تفصیل این نکته در بند بعد آمده است.

دوم: عقل گرایان نقاد توضیح می دهند که آدمیان با ظرفیت های ادراکی بالقوه پا به جهان می گذارند. بالفعل شدن این ظرفیت ها در گرو تعامل وجودی با جنبه های مختلف واقعیت و کوشش برای پاسخگویی به چالش هایی است که از رهگذر این تعاملات پدید می آید. به میزانی که شخص از تجربه های زیسته غنی تری برخوردار باشد شانس اینکه ظرفیت های ادراکیش بهتر و بیشتر فعلیت بیابند بالاتر می رود. از این گذشته، از رهگذر این قبیل تجربه های زیسته است که جهان ۲ شخص غنی تر می شود و به این ترتیب شانس اینکه بتواند در مواجهه با چالشی که از رویارویی با یکی از جنبه های واقعیت برایش رخ نموده است، راه حل بهتری را ارائه دهد که در قالب یک تجربه زیسته و به صورت یک بارقه الهام، یا یک شهود، یا یک جرعه بصیرت، یا یک ادراک حسی و نظایر آن در جهان ۲ برایش شکل می گیرد. این قبیل تجربه های زیسته (از همه انواع متنوع آن و با همه تفاوت ها در درجات شدت وجودی) همگی اموری غیر گزاره ای و وجودی اند. این تجربه های زیسته برای آن که به عنوان راه حل چالش های مورد نظر مورد استفاده قرار گیرند می باید با کمک مفاهیم و زبان و حافظه، صورت بندی شود و شاکله ای قابل انتقال به حیطه عمومی پیدا کند. تجربه زیسته مشهور ارشمیدس در وان حمام که وی را به حل مساله ای راهنمون شد که مدت های مدید فکرش را به خود مشغول داشته بود^۱، نمونه ای از همان بارقه های الهام است که تنها پس از تعامل مستمر با

^۱. ارشمیدس چنان که مشهور است از جانب حاکم محل اقامت خود که نگران آن بود که زرگرانی که بدانان سفارش ساختن تاجی از طلای ناب داده بود، قسمتی از طلایی را که در اختیارشان گذارده شده برای خود بردارند و به عوض آن فلزی دیگر و کم بها به کاربرند، ماموریت یافت مشخص سازد آیا تاج ساخته شده تماما از طلاست یا فلز دیگری نیز در ساختن آن به کار گرفته شده است. ارشمیدس مدت های مدید برای یافتن راه حلی برای مساله کوشش کرد. آخر الامر روزی هنگامی که برای استحمام در وان (خزینة) حمام که از آب لباب بود جای گرفت مشاهده کرد که مقداری آب به

مسائل و چالش‌ها (به توضیحی که بعد تر می‌آید) احیانا برای شخص ظهور می‌کند. این تجربه‌های شخصی چنان که گذشت می‌باید در قالب زبان و مفاهیم دسترس پذیر شوند.

سوم: عقل‌گرایان نقاد متذکر می‌شوند که میان واقعیت و "فهم و درک ما" از واقعیت همواره شکاف و فاصله‌ای وجود دارد. درک و فهم و معرفت ما، تصویر بازسازی شده از تجربه‌ای است که در اتحاد با واقعیت برای ما حاصل شده است. در حین اتحاد، ما خود به بخشی از واقعیت بدل می‌شویم. واقعیت، علی‌الغرض عقل‌گرایان نقاد، واجد جنبه‌های نامتناهی است. ما اما، چنان که گذشت، موجوداتی متناهی و محدودیم. متناهی نمی‌تواند به نامتناهی احاطه یابد. اما متناهی می‌تواند، گام به گام، با بهبود بخشیدن به فهم خود از واقعیت، به شناخت حقیقی‌تر و دقیق‌تر از آن نایل شود.

چهارم: این شناخت، که باید میان آن و تجربه‌های زیسته فرق گذاشت، محصول بازسازی تجربه‌های زیسته‌ای است که در تکاپو برای تعامل با واقعیت و شناخت آن، برایمان حاصل شده است. تاریخ اندیشه سرشار است از مثال‌ها و نمونه‌هایی که در آن تکاپوی افراد برای شناخت واقعیت، منجر به بهبود درک‌ها و فهم‌های قبلی از واقعیت شده است. شمس‌الدین خفّری (محمد بن احمد خفّری جهرمی شیرازی (درگذشته ۹۴۲ یا ۹۵۷ ق.) ملقب به شمس‌الدین)، آخرین ستاره شناس برجسته ایرانی پیش از بروز رکود عظیم علمی در جهان اسلام، دانشمندی که کپرنیک بخش قابل ملاحظه‌ای از موفقیت خود در دستیابی به مدلی ریاضی برای نظام خورشید-مرکزی را مدیون اوست،^۲ کتابی دارد با عنوان *حل ما لاینحل* که در آن راه‌هایی بدیع و دقیق برای شمار قابل توجهی از مسائل نجوم که از دوران یونان باستان تا زمان او راه حل دقیقی برایشان یافت نشده بود ارائه می‌دهد.

پنجم. شناخت جنبه‌های متنوع واقعیت، چنان که گذشت از رهگذر برساختن گمانه‌هایی امکان‌پذیر می‌شود که ناظر اند به راه‌حل‌هایی که می‌کوشیم برای چالش‌هایی ارائه دهیم که جنبه‌های متنوع واقعیت برایمان پدید آورده‌اند. توجه کنید که در اینجا صرفاً "امکان‌پذیر شدن" شناخت مورد تاکید است و نه اینکه موفقیت در شناخت بالضروره و قطعی باشد. در این خصوص در بند بعد توضیح بیشتری داده شده است. گمانه‌های پیشنهادی باید در معرض داوری و نقادی در حیطه عمومی قرار داده شوند. نهایی‌ترین داور البته خود واقعیت است که خطای گمانه‌های ما را آشکار می‌کند. آشکار شدن خطای گمانه‌ها به ما معرفتی سلبی در باره واقعیت اعطاء می‌کند. اما اگر گمانه‌های ما در مسیر صواب قرار داشتند، واقعیت راه بر رشد

واسطه قرار گرفتن حجم بدن وی در وان (خزینه) از آن بیرون ریخت. همین نکته وی را به کشف قانون وزن مخصوص اجسام، که کلید پاسخ به پرسش حاکم بود، الهام بخشی کرد.

^۲. در این خصوص از جمله بنگرید به:

آنها نمی بندد. اینشتاین با مساله همزمانی ساعت ها دست به گریبان بود. راه حل پیشنهادی او، فهم واقعیت در پرتو مدلی جدید، متفاوت با مدل پیشنهادی پوانکاره بود که او نیز با همین مساله دست و پنجه نرم می کرد.^۳ این راه حل که در قالب دو نظریه نسبیت خاص و عام ارائه شده است طی یک قرن اخیر مستمرا مورد بررسی نقادانه قرار گرفته است و در همه این موارد پیش بینی هایش با آنچه که آزمایش ها آشکار می ساختند، توافق داشت. به این اعتبار تا این زمان، نظریه ها یا فرضیه ها یا گمانه های اینشتین را به عنوان دعاوی معرفتی تقویت شده، پذیرا شده ایم. این قبیل گمانه های تقویت شده، تا زمانی که همچنان ضعف ها و نقص هایشان، علیرغم کوشش ها برای آشکار ساختنشان، شناخته نشده باشند، به منزله معرفت ایجابی ما از واقعیت پذیرفته می شوند. این پذیرش صرفا به معنای آن است که این گمانه ها را شایسته برای ارزیابی مستمر تشخیص داده ایم و حاجات عملی خود را می توانیم با نظر به آنها پاسخ دهیم.^۴ اما البته چنان که عقل گرایان نقاد توضیح می دهند، دعاوی معرفتی ما همواره حدسی و گمانی باقی می ماند.

پنجم: تجربه های زیسته غنی، شرط لازم اما غیر کافی برای توفیق در مسیر دستیابی به شناختی کم و بیش حقیقی، یعنی در مسیر اصابت به واقع، است. شروط لازم دیگر در این زمینه چنین اند: تعامل منظم و سیستماتیک با مساله یا مسائلی که ناظر است به وجه یا جوهری از واقعیت؛ برخوردار بودن از یک پیش زمینه معرفتی مناسب؛ قرار داشتن تراز معرفتی زیستبومی که شخص در آن حضور دارد در حدی قابل قبول. مثالی در این زمینه به فهم بهتر موضوع کمک می کند. حدود سه قرن و نیم پیش پی یر دو فرما ریاضی دان فرانسوی شماری مساله را به عنوان مسائل مهم ریاضی زمان خویش به جامعه علمی اروپا ارائه کرد و آنان را برای یافتن راه حل برای آن مسائل دعوت نمود. آخرین مساله از شمار این مسائل در قالب این عبارات ساده بیان شده بود:

$$X^n + Y^n = Z^n$$

پرسش فرما این بود که به ازاء کدام مقادیر n تساوی بالا برقرار می ماند. یک پاسخ آشنا $n=2$ است. یعنی

$$X^2 + Y^2 = Z^2$$

که می توان آن را به صورت هندسی در قالب رابطه میان اضلاع یک مثلث قائم الزاویه نمایش داد. برای دیگر مقادیر n اما ظاهرا تساوی برقرار نمی ماند. این مدعا اما نیازمند دلیل است. فرما در حاشیه دفتری که مساله را مطرح کرده بود می نویسد که راهی برای حل آن یافته است اما این حاشیه محدودتر از آن است که بتوان

^۳. در این خصوص بنگرید به:

Peter Galison, *Einstein's Clocks and Poincare's Maps*, Sceptre, 2003.

^۴. در خصوص نحوه پاسخگویی علم به حاجات عملی، بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان " در قوت ها و ضعف های مهندسی و تاثیر آن در

علوم انسانی و اجتماعی"، فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه اسلامی، زمستان ۱۳۹۳.

آن راه حل را بتمامه در آن نمایش داد. از زمان ارائه این مساله به وسیله فرما تا سه قرن و نیم بعد کثیری از برجسته ترین نوابع بشری در حوزه ریاضیات برای حل این مساله کوشش کردند. اما تکاپو های هیچ یک از آنان به راه حلی برای مساله مورد اشاره منجر نشد. هرچند که از رهگذر این کوشش ها، بسیاری مسائل دیگر در قلمرو ریاضیات آشکار شد و حوزه های غنی پر شماری بسط پیدا کرد. یک راه حل کارآمد برای مساله بالاخره در سال ۱۹۹۳ به وسیله ریاضی دان انگلیسی آندروز وایلز ارائه شد. بررسی در باره صحت این راه حل، به وسیله دو گروه مستقل از ریاضی دانان بین المللی دو سال به درازا کشید.^۵

نکته مورد نظر این مثال آن است که برای موفقیت در رشد معرفت، به قول ملای روم، "مهلتی بایست تا خون شیر شد". می باید شرایط و ظرف و زمینه فرهنگی، علاوه بر توانایی های فردی، و علاوه بر تعامل مستمر و نظام مند با مساله، دست به دست هم دهند. تازه با جمع شدن همه این عوامل بازهم جایی برای عنصر شانس و اقبال باید در نظر گرفت. هر چند در قرن بیستم نیز شماری از ریاضی دانان در تلاش برای حل مساله فرما بودند اما اقبال یار وایلز بود که او روی خانواده خاصی از مسائل کار می کرد که راه حلشان با حل مساله آخر فرما ارتباط داشت. وایلز با تکیه به دانش انباشت شده ریاضی طی سه قرن و نیم گذشته، در حالی که در تلاش برای حل مساله ای مربوط به یک خانواده از مسائل ریاضی در خصوص منحنی های بیضوی بود، ناگهان دریافت که می توان از ظرفیت هایی که راه حل این مساله پدید می آورد برای حل مساله فرما استفاده کرد. این نوع میناگری های عنصر شانس و اقبال، که خود رمزی از باز بودن عالم است، در تاریخ اندیشه و نیز در تاریخ تعاملات انسانی نمونه های فراوان دارد.

ناقد محترم در استدلال های خود در نقد دیدگاه نگارنده، همان گونه در بالا آمده است ظاهرا چنین تصور می کنند که چون بنا به عقلانیت نقاد ما دسترسی معرفتی مستقیم به واقعیت نداریم پس از واقعیت معرفت نداریم. اما این برداشت مغالطی است. از توضیحاتی که آمد باید روشن شده باشد که چگونه حدس و گمانه های ما، راهی برای شناخت واقعیت، خواه به نحو سلبی و خواه به نحو ایجابی باز می کنند.

ناقد محترم سوال کرده اند که مواجهه با واقعیت چگونه ممکن است (بند های ۱-الف تا ۵-الف). ایشان تصور کرده اند که استفاده از نظریه مربوط به جهان ۳، کار عقلانیت نقاد را به حوزه جامعه شناسی علم می کشاند. و توضیح نگارنده را در باره مضمونی که از مفهوم "عینیت" مستفاد می شود نپذیرفته اند. و سقوط عقلانیت نقاد را به ورطه نسبی گرایی ناگزیر اعلام کرده اند.

اما همه این موارد ناشی از همان خوانش غیر دقیق است که بدان اشاره شد. اما چرا؟ در خصوص مواجهه با واقعیت، چنان که گذشت، عقل گرایان نقاد بیان می کنند که در حوزه شناخت، نه در قلمرو تجربه های زیسته،

^۵. بنگرید به:

هر آنچه در باره واقعیت عنوان کنیم، چیزی جز برساخته های خود ما نیست. از آقای دکتر سوزنچی دعوت می کنم این آزمایش فکری را انجام دهند: کوشش کنند در باره جنبه ای از جنبه های واقعیت بدون استفاده از مفاهیم و زبان و نمادها و ابزارهای برساخته بشری توضیح دهند.

اندکی تأمل روشن می سازد که این امر غیر ممکن است. در مکتوبات پیشین توضیح داده ام که عقل گرایان نقاد شناخت را عمدتاً ناظر به آن قبیل دعاوی معرفتی می دانند که در حیطه عمومی قابل دسترس باشد. البته شخص می تواند نزد خود نیز واجد دعاوی معرفتی باشد. اما اولاً این دعاوی با هم در قالب مفاهیم و زبان بیان می شوند. (در بالا توضیح داده شد که در تجربه های زیسته، فاعل شناسایی بما هو فاعل شناسایی حضور ندارد. شان او در جریان چنین تجربه هایی، چشیدن طعم اتحاد با واقعیت (در هر بعد و اندازه ای که تجربه در آن جریان دارد) است. شان فاعل شناسایی از زمانی آغاز می شود که میان او و موضوع شناسایی فاصله ای ایجاد می شود و او می خواهد موضوع را بشناسد. این شناختن جز بمدد مفاهیم و زبان و بهره گیری از حافظه و ظرفیت های معرفتی امکان پذیر نیست. اما آنچه در قالب زبان و مفاهیم به منزله ارائه و نمایشی از (جنبه ای از) واقعیت برساخته می شود، "عین" واقعیت نیست، بلکه ارائه و نمایشی **a representation** از واقعیت است. و چون چنین است، قطعاً با کاستی و نقص همراه است. زیرا واقعیت چنان که اشاره شد نامتناهی است و ما متناهی. و موجود متناهی و ناقص نمی تواند محصولی کامل و بی نقص برسازد. دقیقاً به اعتبار همین نقص ها و کاستی ها در دعاوی معرفتی ما در خصوص واقعیت است که عقل گرایان نقاد تأکید می ورزند راه رشد معرفت نقادی در حیطه عمومی است. هدف این نقادی باز نمودن نقص ها و کاستی های دعاوی معرفتی است. باز نمودن کاستی ها به ما اجازه می دهد در تکاپو های معرفتی برای شناخت واقعیت، به برساختن ارائه ها و نمایه هایی از واقعیت پردازیم که از نقص و کاستی کمتری برخوردار باشند.

از این منظر، عینیت، همان گونه که توضیح داده شد، صرفاً شانی است که عارض برخی از دعاوی معرفتی می شود. آن دسته از دعاوی معرفتی که بتوان در حیطه عمومی بدان ها دسترس پیدا کرد و آنها را مورد ارزیابی نقادانه قرار داد، عینی (یعنی غیر ذهنی) اند و گرد گویی (یعنی تُهی از محتوا و صرف لفاظی و بازی با کلمات) نیستند.

عینیت را نباید با واقعیت، حقیقت، و فکت (امر واقع) خلط کرد.

واقعیت آنچه‌ی است که بنا به فرض رئالیسم مستقل از ما موجود است.

حقیقت، عبارت است از ارائه و نمایشی از واقعیت که کاملاً با آن انطباق دارد

فکت^۶ (امر واقع) عبارت است از جنبه ای واقعیت که گروهی بدان توجه کرده اند. بنابراین فکت همواره نسبت به شماری از فاعلان شناسایی، شان فکت شدن پیدا می کند.

ناقد محترم در نقد نظر نگارنده در باب تفسیری که از عینیت ارائه کرده است آورده اند:

آیا این برداشت از عینیت علم، قابل دفاع است؟ مهمترین ویژگی علم، که علم را از خرافات و عقاید جزمی کور و ... جدا می کند، همین ویژگی عینیت علم است؛ اما آیا طبق این تعریف، در عرصه اجتماع سخن غیرعینی ای باقی می ماند؟! این تقریر از عینیت، نه فقط ضابطه معرفت بودن معرفت را از «کشف واقعیت» به «توافق بین الادهانی» فرومی کاهد؛ بلکه حتی از این حد هم فروتر می رود و صرف مطرح شدن یک ادعا در جامعه را برای عینی (و در نتیجه: علمی) دانستن آن کافی می شمرد: کدام ادعاست که در جامعه مطرح شود و فی حد نفسه و به لحاظ معرفت شناختی «قابل» دسترسی و «قابل» نقد نباشد؟

در همین عبارت می توان موارد چندی از خوانش غیر دقیق را مشاهده کرد. عینیت چنان که اشاره شد با حقیقت تفاوت دارد. عینی بودن یک مدعا به معنای حقیقی بودن آن نیست. شرط حقیقی بودن انطباق با واقع است. شرط عینی بودن دسترسی پذیری در حیطه عمومی و نقد پذیری. دسترس پذیر بودن در حیطه عمومی با "توافق بین الادهانی" تفاوت دارد. نگارنده در مقالات متعدد به این نکته تذکر داده است. اولی امری است مربوط به همه زمان ها و مکانها و همه فرهنگ ها و پارادایم ها و سنت ها و در حالی که دومی می تواند محدود به یک فرهنگ یا پارادایم خاص باشد. توافق بین الادهانی می تواند به نسبی گرایی منجر شود در حالی که عینیت به توضیحی که آمد بری از چنین نقصی است. صرف مطرح شدن یک ادعا در یک جامعه آن را علمی نمی کند. دعاوی معرفتی، برخی علمی اند، برخی فلسفی، برخی ناظر به تفسیر مبتنی به عقل عرفی. این دعاوی، تا زمانی که نقد نشده اند، شان معرفتی شان (یعنی ابطال شدن و بنابراین معرفت افزایی به نحو سلبی، و یا تقویت شدن و معرفت افزایی به نحو ایجابی و البته موقت) اشکار نمی شود.

تفاوت جهان ۳ با جهان ۲ در آن است که کار نقادی در جهان ۲، تنها در حد بسیار محدودی امکان پذیر است و به این اعتبار رشد معرفت، بی کمک جهان ۳، ناممکن است. اما چرا چنین است. اینجا بازهم باید از یک آزمایش فکری مدد گرفت. این آزمایش ماخوذ است از کتاب جامعه باز و دشمنان آن نوشته کارل پوپر. رایینسون کروزو ملاح را که تک و تنها در جزیره ای زندگی می کند در نظر بگیرید (داستان رایینسون کروزو مبتنی است بر داستان حی بن یقظان که ابن سینا و ابن طفیل آن را پرورده بودند و ترجمه های لاتین آراء آنان سرچشمه الهام برای دانیل دفو نویسنده رمان رایینسون کروزو شد). فرض کنید کروزو موفق شده بود آزمایشگاه های پیشرفته تحقیقات فیزیکی و شیمیایی و رصدخانه ای مجهز در جزیره خود بر پا کند و حتی موفق شده بود دهها مقاله علمی که همگی متکی به آزمایشها و رصد ها هستند تحریر کند. حتی فرض کنید که او زمان نامتناهی در اختیار داشته است و موفق شده بود سیستم های علمی بی را چنان بر بسازد یا توصیف کند که با نتایج قابل قبول علمی در زمان ما انطباق داشته باشد. نظام "علمی" رایینسون کروزو علیرغم همه

^۶ . fact

این فرض ها، همچنان با آنچه که معرفت بشر یافته نام دارد فرسنگها فاصله دارد. معرفت او، در بهترین حالت معرفتی است که به نحو معجزه وار و کاملاً تصادفی حاصل شده است. دلیل این امر روشن است: هیچ کس نیست که خطا های او را نقد کند. اما از آنجا که همه ما، همان گونه که در مقالات دیگر به تفصیل توضیح داده ام، دارای نقطه کور معرفتی هستیم، یعنی آن جنبه هایی از دیدگاه های ما که متأثر از پیشداوری ها، درک های پیشینی، تعصب ها، جزم های حقیقت انگاشته شده، و ... که خود از آنها بی خبریم و به همین اعتبار حتی اگر بخواهیم نمی توانیم در صدد اصلاح آنها بر آئیم. تنها در آینه دیگری است که می توانیم از تاثیرات نقطه کور معرفتی خود آگاه شویم. از آنجا که هر یک از ما نقطه کور معرفتی ویژه خود را واجد است، و هر نقطه کور معرفتی یگانه و متفاوت از نقطه های کور معرفتی دیگر است، گفت و گو های نقادانه ما می تواند ثمر بخش و روشنگر باشد و به ما در حذف خطا های ناشی از تاثیرات نقطه کور معرفتی مان کمک کند. اما موقعیت رابینسون کروزو شبیه کسی است که نسخه های متعددی از شماره های یک روز مشخص از یک روزنامه واحد را در اختیار دارد و مطالب آن را نیز خود نوشته است و حال می خواهد از وثاقت اخبار خود مطلع شود. برای این کار او هیچ راهی پیش رو ندارد. در خصوص علم او و با مفروضاتی که عنوان شد، اگر علم او با علم مدرن انطباق پیدا کند، این امر صرفاً با معجزه ای تحقق یافته است و در زمره امور کاملاً خارق عادت است. زیرا هیچ انسان خطا پذیر، غیر معصومی نظیر او (به واسطه محدودیت مربوط به نقطه کور معرفتی، که علاوه بر محدودیت های عمومی ادراکی آدمی، سدی عبور ناشدنی در راه رشد معرفت هر فرد ایجاد می کند)، نمی تواند بتنهایی خطای معرفتی خویش را گام به گام تصحیح کند و قدم به قدم معرفتی را انباشت کند که مستمراً در مسیر صواب قرار داشته باشد. محدودیت مربوط به نقطه کور معرفتی صرفاً در حیطه عمومی (جهان ۳) قابل تصحیح است.

اشکال مربوط به فروکاسته شدن رویکرد معرفتی عقلانیت نقاد به جامعه شناسی نیز باز ناشی از خوانش غیر دقیق است. خلط ظریفی که در این زمینه برای بسیاری از نویسندگان، از جمله اعضای حلقه ادینورو رخ داده است، متأسفانه از دید ناقد محترم پنهان مانده است و ایشان عیناً همان نظر نادرست حلقه را پذیرا شده اند. هم پوپر و هم شاگرد برجسته او دیوید میلر، در این خصوص توضیح داده اند که اساساً تصمیم گیری امری غیر معرفتی است زیرا از سنخ عمل است. فرایندی را که منجر به اتخاذ تصمیم می شود نباید با خود فعل تصمیم گیری خلط کرد. اولی می تواند عقلانی باشد و می تواند کاملاً بر ملاحظات پراگماتیستی مبتنی باشد. در مورد توقف از مودن یک نظریه با استفاده از گزاره های پایه، چنان که پوپر و میلر هر دو تأکید دارند، ملاحظات غیر معرفتی نظیر زمان، هزینه، و منافع، بی چون و چرا در تصمیم گیری ها تأثیر می گذارند. این نکته ای است که هیچ عاقلی در آن تردید روا نمی دارد. اما آنچه که پوپر و عقل گرایان نقاد هیچگاه بر زبان نرانده اند این است که "ارزش صدق گزاره های پایه" نیز امری است تابع عوامل غیر معرفتی و تصمیم گیری دلخواهانه جامعه علمی. به دیگر سخن، در خصوص گزاره های پایه و نقش آن در پیشبرد معرفت، آنچه که

اعتباری است، امری است که اساسا به دایره امور غیر عقلانی و غیر معرفتی تعلق دارد. اما آنچه که متعلق به امور معرفتی است، قطعاً هیچگاه غیر اعتباری به شمار آورده نشده است.

ناقد محترم با خوانش غیر دقیق متن نگارنده، انتقاد نادرست فروکاسته شدن موضع عقلانیت نقاد از معرفت شناسی به جامعه شناسی را مکرر در مکرر تکرار کرده اند و نتایج شگفتی گرفته اند. از جمله مرقوم داشته اند:

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؛ مثلاً 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، منطقاً 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، مکرراً 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، استدلال این مکتب، حداکثر کاربرد سیاسی- فرهنگی خواهند داشت، یعنی، در جایی که واقعیتی ورای خواسته‌ها و سلاقی 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؟

اما آنچه که ناقد محترم متأسفانه از نظر دور داشته اند این است که عقلانیت نقاد اساساً هیچگاه از موضع معرفتی خود سر سوزنی دور نشده است و به هیچ روی قلمرو معرفت‌شناسی را با جامعه‌شناسی خلط نکرده است. آنجا که عقل‌گرایان نقاد از "دسترس پذیر بودن و نقد پذیر بودن دعاوی معرفتی در حیطه عمومی" سخن به میان می‌آورند، مقصودشان صرفاً محتوای درونی (یعنی معرفت‌شناسانه) این دعاوی است، نه عوامل بیرونی (نظیر اراده سیاسی و سانسور و امثالهم). سخن عقل‌گرایان نقاد بسادگی این است که اگر یک دعوی در باره واقعیت، مدعی آن باشد که معرفتی در باره واقعیت ارائه می‌دهد، باید "واجد محتوا" باشد. یعنی باید "گرد گویی" یا "همانگویی"، یا "تهی" نباشد. به عبارت دیگر، هر مدعای معرفتی تنها در صورتی "مدعای معرفتی" به شمار می‌آید، که بتوان آن را نقد کرد (خواه به شیوه تجربی و خواه به شیوه نظری-تحلیلی به توضیحی که به تفصیل در نوشته‌های دیگر بیان داشته‌ام). توجه کنید که این که یک دعوی، یک "مدعای معرفتی" به شمار آید به معنای صادق بودن آن نیست. بلکه صرفاً بدین معناست که می‌توان محتوای اطلاع بخش آن را مورد ارزیابی نقادانه قرار داد. اگر پس از ارزیابی دقیق، مدعای مورد نظر "تقویت" شد، یعنی ابطال نشد، آن را موقتا به عنوان گمانه‌ای ایجابی در باره جنبه‌ای از واقعیت که در باره آن سخن می‌گوید، اخذ می‌کنیم. و اگر ابطال شد، آنگاه به نحو سلبی از آن بهره معرفتی کسب می‌کنیم.

اما اگر یک مدعا "گرد گویی"، "همانگویی"، و یا "تهی از محتوا" باشد، اساسا قابل نقد نیست و بنابراین اساسا مدعای معرفتی به شمار نمی آید. اگر کسی بگوید "همه انسانها برابرند زیرا برابری همه انسان ها امری است که انسانها علی التعریف در آن شریکند" دعوی اطلاع بخشی در باره انسان ها مطرح نکرده است.

از توضیحات بالا باید روشن شده باشد که هیچ یک از نکاتی که ناقد محترم در باره دموکراسی و کاربرد سیاسی-فرهنگی، و ... متذکر شده اند ربطی به نظر عقل گرایان نقاد در مورد شان معرفت شناسانه دعوی معرفتی ندارد. پلورالیسم معرفتی نیز از آن حیث که امکان ارائه دعوی واجد محتوا (اما نه لزوما صادق) را افزایش می دهد، مورد تاکید عقل گرایان نقاد است. بحث در باره مزایای سیاسی و اجتماعی پلورالیسم را باید در مقام دیگری دنبال کرد. در این مقام، بحث منحصرنا ناظر به جنبه های معرفت شناسانه دعوی است.

نکته ای که ناقد محترم در بند ۵-الف آورده اند نیز نمونه دیگری از همین خوانش غیر دقیق است:

بالاخره مواجهه با واقعیت ممکن است یا خیر؟ برای حذف خطا، با خود واقعیت می توان 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؛ مواجه کردن یک تلقی از واقعیت با تلقی های بدیل از واقعیت) قرار می دهند، اما این سخن را در مورد تجربه درونی نمی پذیرند؟ آیا این یک بام و دو هوا نیست؟ چرا در تجربه بیرونی می توان به گزاره پایه رسید (گزاره ای که گزارش مستقیم از متن واقعیت است)، اما در اتحاد عاقل و معقول و تجربه های شهودی نتوان؟

مقصود از مواجهه با واقعیت در قلمرو دعوی معرفتی (و نه در حیطه تجربه های وجودی) عبارت است از مواجهه آن دسته از گمانه های ما در باره واقعیت که از درجه کلیت بیشتری برخوردارند با گمانه های دیگری در باره واقعیت که از درجه کلیت پائین تری برخوردارند. این دومی عموما همان به اصطلاح گزاره های پایه اند.

نگارنده در نوشته های پیشین خود، و نیز در بالا، مکررا توضیح داده است که تجربه اتحاد عاقل و معقول تجربه وجودی است و شان معرفت شناسانه ندارد. این تجربه در عین حال گذراست و دائمی نیست. تکرار شدنی نیز نیست. هر تجربه ای، یک رویداد کاملا تازه است. هیچ دو تجربه وجودی، حتی در مورد یک فرد واحد، امکان تکرار و اینهمانی ندارند. در زمان تحقق تجربه، شخص، در جایگاه معرفتی قرار ندارد یعنی تجربه اش از سنخ تجربه های شناختی نیست، بلکه از نوع تجربه های وجودی است که نوعی صیوروت و شدن و یگانگی با موضوع شناسایی است. تنها راه دسترسی (ناقص) به تجربه ای که به پایان رسیده است بازسازی آن با کمک زبان و مفاهیم و حافظه است. اما هیچ بازسازی بشری نمی تواند واقعیت را عینا، کما هو هو، منعکس کند. هر نوع بازسازی بشری، تصویری (از برخی جهات) ناقص از واقعیت است. از توضیح بالا باید روشن شده باشد که سخن گفتن از "گزاره های پایه" در تجربه های شهودی، به معنای خلط کامل دو تراز معرفت شناسانه و وجودی است. گزاره های پایه محصول گمانه زنی ما در باره پدیدارهای مکرر،

مثلا جوش آمدن آب در دمای صد درجه در شرایط متعارفند. اما در مقام تجربه وجودی، چنان که گذشت اساسا جایی برای گمانه زنی وجود ندارد. آنجا مقام تفکر و گمانه زنی و استفاده از مفاهیم نیست. آنجا مقام یکی شدن با موج هستی و "از خود بی خود" شدن است. در نوشته قبلی توضیح داده بودم که در آن مقام اساسا "خود"ی وجود ندارد تا بتواند در مقام فاعل شناسا گمانه زنی کند.

ناقد محترم در ادامه بندی که پیشتر ذکر شد پس از آن که موافقت خود را نظر نگارنده در این خصوص که برخی نظریه های صدق در واقع نظریه های معرفت شناسانه اند که خود را در قالب نظریه صدق معرفی می کنند، متذکر شده اند:

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.

با توضیحاتی که تا بدینجا داده شد امیدوارم اشکال برطرف شده باشد. دسترسی معرفتی (نه وجودی) به واقع صرفا از رهگذر مدل های ذهنی امکان پذیر است. بررسی نقادانه این مدل ها، که نماینده بهترین فهم و درک ما از واقعیتند، با کمک مدل های دیگری که از درجه کلیت پائین تری برخوردارند و تا بحال تقویت شده باقی مانده اند امکان پذیر می شود. به زبان منطقی، این امر نظیر ارزیابی قضایای موجهه کلیه با قضایا سالبه جزئی است.

انتقاد های مطروحه ناقد محترم در بند ها ۶- الف و ۷- الف نیز به توضیحی که می آید متاسفانه یکسره محصول خوانش غیر دقیق آراء نگارنده و یا طرح دعوی غیر دقیق است.

در مقالات پیشین به تفصیل توضیح داده ام که اساسا گزاره بدیهی نداریم و نظر فیلسوفان مسلمان (و یا آن دسته از فیلسوفان غیر مسلمان که به وجود این قبیل گزاره ها قائلند) در این زمینه غیر دقیق است. دلیل این امر نیز آن است که هیچ گزاره ای نیست که نتوان در آن "انقلت" کرد. اما نفس همین "انقلت" و اعتراض، بینه ای روشن بر غیر بدیهی بودن گزاره مورد نظر است. توجه کنید که در اینجا مقصود گزاره های واجد محتوای قابل نقد است (به توضیحی که در بالا آمد) و نه گزاره های تحلیلی (که بنا بر تعریف هیچ اطلاعی در باره واقعیت ارائه نمی کنند- نظیر همه قضایای ریاضی و منطقی) یا گرد گویی ها و قضایای تهی.

در مورد واقع نمایی گزاره های وحیانی، توجه ناقد محترم را به توضیحاتی که در مقالات پیشین به تفصیل آورده ام جلب می کنم. در حوزه امور انسانی، هر آنچه حضور پیدا کند، رنگ و صبغه محدودیت های انسانی

به خود می‌گیرد. برای فهم گزاره‌های وحیانی ما چاره‌ای جز توسل به همان شیوه‌آشنای گمانه‌زنی نداریم. شان گزاره‌های وحیانی عیناً نظیر شان بقیه اجزاء واقعیت است. هر دو واجد جنبه‌ای اند که دانشمندی که در قلمرو نظریه‌های مربوط به علم اطلاعات (انفورماسیون)) پژوهش می‌کنند بدان نام "عمق منطقی" نهاده‌اند. مقصود از عمق منطقی، محتوای اطلاع‌بخشی است که در یک پیام یا پدیدار قابل‌باز یافت است. دسترسی به این محتوا برای آدمیان صرفاً و صرفاً از رهگذر برساختن گمانه‌ها (به توضیح مفصلی که گذشت - یعنی در تعامل نزدیک میان جهان ۲ غنی شده شخص و جهان ۳ پر محتوایی که می‌تواند بدان دسترسی پیدا کند) امکان‌پذیر می‌شود

توسل ناقد محترم به "انسان معصوم" نیز کمکی به رفع محدودیتی که برای آدمیان وجود دارد نمی‌کند: سخن معصوم نیز نظیر سخن وحی تنها در پرتو گمانه‌هایی که هر یک ما در حد ظرفیت‌های فکری و ادراکی خود قادر به برساختن آن هستیم قابل‌درک است. درک یک کودک ۵ ساله از کلام معصوم (ع) با درک یک مجتهد مبرز یکسان نیست. درک هر دو در پرتو گمانه‌هایی که برای دستیابی به محتوای اطلاع‌بخش کلام معصوم بر می‌سازند امکان‌پذیر می‌شود. در عین حال درک هیچ‌یک از آن دو کامل نیست. احیاناً کسانی با درک‌های بالاتر توفیق می‌یابند به فهم محتوای کامل کلام معصوم نزدیک‌تر شوند. گمانه‌زنانه می‌توان مدعی شد که این کلام قرآن مجید که " وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ " تقویت‌کننده گمانه‌ای است که بالاتر ذکر شده است.

در باره نقد‌های ناقد محترم به دیدگاه‌نگارنده در خصوص معرفت‌دینی در توضیحاتی که در ارتباط با بخش چهارم انتقادات ایشان ذکر می‌کنم، نکات بیشتری را مطرح خواهم کرد.

بخش دوم انتقادات

ناقد محترم در دومین بخش از انتقادات خود به بررسی دیدگاه‌نگارنده در خصوص واقعیت‌های برساخته اجتماع پرداخته‌اند و نکاتی را به شرح ذیل متذکر شده‌اند:

۱-۲- تردیدی نیست که تاملات برگز و لاکمن درباره ساخت اجتماعی واقعیت، لاقلاً در مورد واقعیت اجتماعی تاحدود زیادی قابل‌دفاع است. یکی از ثمرات مهم این دیدگاه آن است که اگر واقعیتی «برساخته‌انسان» باشد، نسبت به تحلیلهای ما خنثی نمی‌ماند؛ بلکه تحلیلهای و حدس و گمانه‌های ما متن واقعیت را تغییر می‌دهد؛ و این مسأله 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.

۷. و برتر از هر داندن‌های دانانتری هست" (یوسف ۷۶) ترجمه خرمشاهی.

در پانوشت همین بند آورده اند:

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، ... این سخن اگر به کلیتش قابل دفاع نباشد، که نیست، اما به نحو موجهه جزئییه صحیح است و بسیار مصداق دارد.

سپس ادامه داده اند

در ساحت علوم طبیعی، آنجا که معرفت با حدس و خطا پیش می‌رود، رمز پیشرفتش 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.

و ادامه داده اند

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.)

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!

خوانش غیر دقیق ناقد محترم از آراء نگارنده و نیز از آراء نویسندگانی نظیر لاکمن و برگر که بر طبل نسبی‌گرایی می‌کوبند، موجب شده است تا ناقد محترم، احیاناً بی آن که خود راضی باشد، موضعی را اتخاذ کند که محصولی جز تعطیلی معرفت عینی و عام ندارد. اما چرا چنین است؟ ناقد محترم به اشتباه تصور کرده اند که واقعیت برساخته آدمیان، به جهت آن که برساخته آدمیان است، فاقد توان تصحیح‌گری گمانه‌ها و حدس‌های ماست. نگارنده در این خصوص در کتاب *گفت و گو در جهان واقعی* (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱) به تفصیل توضیح داده است و ناقد محترم را به آن کتاب ارجاع می‌دهد. در اینجا به همین اندازه باید بسنده کرد که برساخته‌های اجتماعی، به اعتبار آن که محصول "حیث‌های التفاتی جمعی"^{۸۸} هستند که نباید آن را با جمع جبری "حیث‌های التفاتی فردی" خلط کرد، نوعی حیات و وجود مستقل از خواست و اراده تک‌تک افراد پیدا می‌کنند، هرچند که وجودشان در گرو خواست جمع است. تا زمانی که خواست جمع برقرار باشد، برساخته‌های اجتماعی واجد توان علی‌بی هستند که در واقع چیزی نیست جز توانی که خود ما از طریق حیث‌التفات جمعی خویش در آن ذخیره کرده ایم. این توان علی‌قابلیت تصحیح خطاهای معرفتی ما را دارد. یکی دو مثال در این زمینه به فهم بهتر موضوع کمک می‌کند.

^{۸۸} . collective intentionalities

پول، یک برساخته اجتماعی است. این برساخته اکنون حیاتی مستقل از اراده و خواست تک تک افراد دارد. توان علی آن نیز (بخصوص در زمانه کنونی) انچنان قدرتمند و مشهود است که می تواند نه تنها کمر افراد و اشخاص، که کمر دولت ها و حکومت ها را بشکند. هیچ فرد یا حکومتی نمی تواند به این توان علی چشمگیر (که البته محصول حیث التفاتی جمعی افراد است) بی اعتنا باشد. در سطح بین المللی سه موسسه ارزیابی کننده اعتبار مالی کشورها وجود دارند که مستمرا فعالیت های مالی دولت ها را رصد می کنند و به توانایی مالی آنها برای اعطای اعتبارات و سرمایه گذاری در پروژه ها و دستیابی به رشد اقتصادی امتیاز می دهند.⁹ برای دولت های بزرگ، از جمله آمریکا و دولت های اروپایی، اهمیت بسیار دارد که گزارش این هر سه موسسه از موقعیت مالی و اقتصادی آنها مثبت باشد. زیرا به محض آن که حتی یکی از این سه موسسه اعلام کند که امتیاز مربوط به توانایی مالی و اقتصادی یک دولت یک درجه کاهش یافته است ناگهان سرمایه های آن دولت در بازارهای بورس جهانی و ارزش پول ملی آن کشور، دچار سقوط می شود.¹⁰

طبقات (کاست های¹¹) اجتماعی، نمونه دیگری از برساخته های اجتماعی است که توان علی شان مستقل از تک تک افراد است هرچند که محصول حیث التفات جمعی است. در هندوستان به عنوان نمونه این کاست ها همچنان بسیار قدرتمند و تاثیر بسیار مشهودی در روابط اجتماعی دارند. بطوری که یک فرد متعلق به پائین ترین طبقه اجتماعی (که در فارسی متاسفانه با ترجمه ای نامناسب با عنوان "نجس ها" شناخته می شوند) به هیچ روی نمی تواند با فردی از طبقه برهن ها که بالاترین طبقه اجتماعی ازدواج کند. توان علی این برساخته چنان قدرتمند است که حتی گاندی با همه محبوبیت و نفوذش نتوانست آن را از بین ببرد. جالب آن که این برساخته اجتماعی حتی در میان هندیانی که در کشوری نظیر انگلستان زندگی می کنند نیز به نحو قدرتمندی خود بر روابط اجتماعی آنان تحمیل می کند. رسانه های انگلستان هر از چند گاه ماجراهای دردناکی از اعمال تبعیض به وسیله افراد متعلق به کاست ها بالاتر علیه افراد متعلق به کاست های پائین تر در انگلستان نشر می دهند.¹²

⁹. این سه موسسه تعیین کننده اعتبار مالی credit rating agencies عبارتند از:

Standard and Poor's (S&P), Moody, and Fitch Group.

¹⁰. اخیرا یکی از این سه موسسه، یعنی استاندارد اند پورز، اعلام کرد چشم انداز توانایی اعتبار مالی فرانسه منفی است. اعلان این خبر دولت این

کشور را با مشکلات جدی روبرو ساخت. در این خصوص بنگرید به: "France's credit outlook cut to negative by S&P"

<http://www.bbc.co.uk/news/business-29578406>

¹¹. castes

¹² در این خصوص به عنوان تنها یک نمونه بنگرید به مقاله ذیل که در هفته نامه ابزرور انتشار یافته است:

Nick Cohn, "The secret scandal of Britain's caste system", *The Observer* Sunday 26 June 2011, available at:

<http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/jun/26/nick-cohen-trevor-phillips-caste-discrimination>

(accessed: 13.10.2014)

متاسفانه خوانش غیر دقیق ناقد محترم بازهم ایشان را به نتایجی سوق داده است که بکلی با مقصود نگارنده فاصله دارد و در عین حال نمایانگر نوعی خلط اشکار از جانب ناقد محترم میان مباحث معرفت شناسانه با بحث های جامعه شناسانه و سیاسی است. برخلاف نظر ناقد محترم، روش حدس و خطا، تنها روشی است که برای بسط معرفت در حیطه عمومی در اختیار داریم. این روش در حوزه واقعیت های طبیعی همان اندازه کاربرد دارد که در حوزه واقعیت های برساخته اجتماع. اساساً اگر مفهوم خطا و نیز مفهوم حقیقت را کنار بگذاریم، کسب معرفت ناممکن می شود. این همان خطایی است که نسبی گرایان، از جمله لاکمن و برگر، مرتکب آن می شوند.

ناقد محترم متاسفانه ظاهراً با شتابزدگی و بدون تأمل کافی به همدلی با دعوی امثال لاکمن و برگر پرداخته اند و از سر موافقت اعلام داشته اند:

یکی از ثمرات مهم این دیدگاه آن است که اگر واقعیتی «برساخته انسان» باشد، نسبت به تحلیلهای ما خشی نمی ماند؛ بلکه تحلیلهای ما و گمانه های ما متن واقعیت را تغییر می دهد؛ و این مسأله بقدری جدی است که برخی از کسانی که در این مکتب به تحلیل پرداخته اند بر این باورند که اساساً مشکلات اجتماعی تابعی از باورهای انسانها هستند نه امری در متن خارج. ... همه مسائل اجتماعی صرفاً و صرفاً تابع تحلیلهای ماست، ... این سخن اگر به کلیتش قابل دفاع نباشد، که نیست، اما به نحو موجهه جزئییه صحیح است و بسیار مصداق دارد.

در پاسخ باید توجه ایشان را مجدداً به توضیحات مبسوطی که در نوشته های پیشین در این زمینه و در زمینه شناخت از دیدگاه عقلانیت نقاد ارائه شده است جلب کرد. این دعوی که همه مسائل و مشکلات اجتماعی تابع اراده آدمیان یا تابع تحلیل های آنان است. یک دعوی معرفتی است که باید مورد ارزیابی نقادانه قرار گیرد. اما ناقد محترم بی آن که توجه داشته باشند معرفت اساساً به جزئیات تعلق نمی گیرد و هزاران مورد تایید، ذره ای به قوت معرفتی یک مدعا نمی افزاید، مرقوم داشته اند: " این سخن اگر به کلیتش قابل دفاع نباشد، که نیست، اما به نحو موجهه جزئییه صحیح است و بسیار مصداق دارد.. "

سخن امثال لاکمن و برگر دقیق نیست و مبتنی بر نوعی خلط معرفتی جدی است. در این که آدمیان پیوسته در کار تغییر واقعیت بیرونی و یا خلق واقعیت های تازه اند، تردیدی نیست. این امر، به اصطلاح فلاسفه، نوعی "امر داده شده given" یا یک "امر واقع fact" است. اما این که آدمی با اراده و طرح و نقشه خود در واقعیت تغییر می دهد، یک مطلب است، این که واقعیت، اعم از واقعیت از پیش موجود، یا واقعیت برساخته شده (خواه به وسیله اراده و خواست و میل آدمیان و خواه به واسطه تاثیر نیروهای طبیعی) واجد چه جنبه ها و صفات و ویژگی هایی است، مطلبی بکلی متفاوت. وظیفه معرفت شناس پژوهش در باب واقعیت بما هو واقعیت است (خواه

برساخته اجتماعی و خواه طبیعی). تفاوتی که اشاره شد تا اندازه ای مشابه تفاوتی است که میان "من قال" و "ما قال" برقرار است. از این تفاوت می توان، تا آنجا که به جهان آدمیان و برساخته های اجتماعی مربوط می شود با عنوان تفاوت میان "انگیزه"، یعنی همان خواست و میل و اراده و ...، و "انگیخته" یعنی محصولی که نهایتاً از اعمال خواست ها و اراده ها و ... حاصل شده است یاد کرد.

توجه ناقد محترم را به دو نکته ذیل در ارتباط با برساخته های اجتماعی جلب می کنم. از یکسو، نتیجه عمل کنشگران، همچنان که در مثال مربوط به پول و کاست اجتماعی زدم، منطقی از خواست و میل تک تک افراد مستقل است. از سوی دیگر، هر کنش اجتماعی، به گونه ای گریز ناپذیر، نتایج و تبعاتی ناخواسته و محاسبه نشده به دنبال دارد. دلیل این مدعا بر مبنای عقلانیت نقاد کاملاً روشن است: از آنجا که واقعیت واجد شمار نامتناهی وجه و جنبه است، مداخله محدود کنشگران انسانی در بخشی از این کل به هم پیوسته، موجب بروز تغییر در همه جنبه های آن می شود. اما از آنجا که کنشگران انسانی به کل واقعیت احاطه ندارند، قادر نخواهند بود همه تبعات کنش های خود را کنترل کنند. به این ترتیب این دعوی لاکمن و برگر که "اساساً مشکلات اجتماعی تابعی از باور های انسانها هستند نه امری در متن خارج" بسادگی و با انبوهی از بینه های ناقص، ابطال می شود. به عنوان مثال، مشکلات اقتصادی، یکی از مشکلات جوامعند. اگر قرار بود این مشکلات به نحو "دستوری و تجویزی" و با تکیه به "باور انسان ها" از بین بروند، دنیا به بهشت برین تبدیل می شد. جنگ ها نمونه دیگری از این مشکلاتند. هم اکنون جانیانی که برای مجموعه خود نام داعش را برگزیده اند به کشتار و آزار مردم بیگناه منطقه مشغولند. باور های آدمیان که سهل است، پیشرفته ترین تجهیزات نظامی و فداکاری های شمار زیادی زنان و مردان از جان گذشته تا کنون نتوانسته است جلوی وحشیگری های این گروه را بگیرد.

سومین بخش انتقادات

ناقد محترم در بخش سوم انتقادات خود به بیان نکاتی در خصوص دیدگاه های نگارنده در باب دو وجهی بودن علوم-تکنولوژی های انسانی و اجتماعی، عدم امکان علم دینی و امکان تکنولوژی دینی پرداخته اند.

۳-۱- 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 می باشند، و اینها دو وجه یک دانش اند، آنگاه توصیه حاصل از این تفکیک (که تکنولوژی را می توان دینی کرد اما علم را خیر) چه اندازه قابل دفاع است؟

۲-۳- 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، 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

۳-۳- 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) 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 رشته‌های دانش، دینی و غیر دینی ندارد؛ اما چون در خود این رشته‌های علمی، وجه علمی و وجه تکنولوژیک درهم تنیده است و تفکیکش صرفاً تفکیک نظری و عقلی است، پس به خاطر وجه تکنولوژیکشان، اینها می‌توانند دینی شوند.

۳-۴- اولاً 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، فعلاً موقتاً دانشمندان هر دو را استفاده می‌کنند؛ در حالی که خود دانشمندان معتقد نیستند که نور هر حرکتش واقعاً دو حرکت است؛ در حالی که در بحث ما، وجود دو وجه در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، به عنوان دو تئوری رقیب درباره ماهیت این علوم نیست؛ بلکه هر دو وجه واقعاً در این رشته‌ها حضور دارند.

ثانیاً مثال آدمی، که ایشان مطرح کرده‌اند، کاملاً 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 خصیلتی را از جانب هر یک از این دو وجهه دارا باشد، باز این واحد «آدم» است که این خصیلت را دارد؛ مثلاً اگر خصیلتی (مثلاً کریم بودن) به خاطر فرشته‌گون بودن آدمی (و نه حیوانیت او) است، واقعاً می‌توان این خصیلت را به واحد «آدم» منسوب کرد (دقیقاً 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.

ثالثاً 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 واقعاً واحدند، نه اعتباراً، و مثلاً انسان وحدت عددی دارد و هر انسانی (علی‌رغم دارا بودن دو وجهه فرشتگی و حیوانی) واقعاً 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؟

«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.»

اگر ناقد محترم که از پاسخ هایشان روشن است با علاقه بحث‌ها را دنبال کرده‌اند، اندکی در برداشت‌های خود و توضیحات پیشین نگارنده تأمل بیشتری می‌کردند، احیاناً نیازی به تحریر پاسخ‌های مبسوطی که فراهم آورده‌اند پیدا نمی‌شد. ناقد محترم بر این نظرند که: در علوم/تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی دو وجه علمی و تکنولوژیک از یکدیگر قابل تفکیک و تمییز نیستند و اینها دو وجه یک "دانش‌اند" و امری واحدند. و چون یکی از دو وجه (یعنی وجه تکنولوژیک) می‌تواند دینی شود، این امر به همه جنبه‌های آن سرایت می‌کند و بنابراین "علم دینی" نیز امکان‌پذیر است. ناقد محترم در عین حال نگارنده را به استفاده از "مصادره به مطلوب" متهم ساخته‌اند:

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.

اما متأسفانه هیچ یک از استدلال‌های ناقد محترم معتبر نیست. چرا؟

نخست این که علوم و تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی هستمندی‌هایی^{۱۳} دو وجهی‌اند نه آن که "دانش‌هایی" دو وجهی باشند.

ثانیاً، این سخن که چون وجهی از یک پدیدار واجد یک خصلت خاص است، همه آن پدیدار باید چنان باشد، معادل ارتکاب مغالطه "کنه و وجه" یا "جزء و کل" است. یعنی وجهی از یک پدیدار را به تمامی آن سرایت دادن.

تلفن موبایل از وجهی اسباب سرگرمی است و در آن می‌توان بازی‌های کامپیوتری را بازی کرد. اما این بدین معنا نیست که موبایل یکسره اسباب بازی است. با همین دستگاه مهم‌ترین اطلاعاتی که با حیات و ممات شخص ارتباط دارد قابل رد و بدل شدن است. به عنوان مثال پزشکان از طریق این دستگاه مهم‌ترین علائم حیاتی در بیماران خود را کنترل می‌کنند. در عین حال از آن می‌توان به منزله یک کامپیوتر برای انجام محاسبات و نیز تحریر مطالب و ... استفاده کرد.

آب حلال بسیار خوبی است، آب در عین حال از خاصیت هدایت الکتریسیته در سطح بالایی برخوردار نیست. ظرفیت گرمایی ویژه آب بسیار بالاست. و ... اما وجه حلالیت آب عین وجه هدایتگر الکتریسیته بودن آن یا عین ظرفیت گرمایی ویژه بالا داشتن آن نیست.

نگارنده در یادداشت قبلی برای بهتر روشن شدن مطلب مثال پدیدار نور را ذکر کرده بود و توضیح داده بود که این پدیدار (بر مبنای بهترین درک کنونی ما از آن) از وجهی موج است و از وجهی ذره. ناقد محترم در

^{۱۳} . entities

توضیحی که داده اند (۳-۴ در بالا) چنین عنوان کرده اند که چنین نیست که نور از وجهی موج باشد و از وجهی ذره بلکه ما در پرتو تئوری های خود تصور می کنیم که چنین است. در حالی که در مورد دانش/تکنولوژی های انسانی و اجتماعی "واقعا" وجهی از آنها علم است و وجهی تکنولوژی.

ناقد محترم ظاهراً در اینجا از یاد برده اند که دعوی که در مورد دانش/تکنولوژیهای انسانی و اجتماعی مطرح شده است، به همان اندازه گمانه زنانه است که نظریه های مطروحه در باره نور. در هر دو مورد بر اساس بهترین درک گمانه زنانه مان از هستومند های در دسترس بررسی (در یک مورد نور و در مورد دیگر دانش/فناوری های انسانی و اجتماعی)، آنچه به این هستومند ها نسبت داده شده است، واقعا به خود آنها نسبت داده شده نه به تصور یا توهم ما از آنها. یعنی بر اساس بهترین نظریه های موجود در باره نور، این پدیدار واقعا واجد دو وجه موج و ذره است. تحت شرایطی این وجه ظاهر می شود و تحت شرایط دیگر وجه دیگر. این نکته عیناً در مورد دانش/فناوری های انسانی و اجتماعی نیز صادق است. آنها واقعا واجد این دو وجهند. تحت شرایطی وجه علمی شان ظاهر و برجسته می شود و تحت شرایط دیگری وجه تکنولوژییشان.

اما نور از آن جهت که موج است، دیگر ذره نیست و نمی تواند ذره باشد. تکنولوژی انسانی و اجتماعی نیز از آن جهت که تکنولوژی است، علم نتواند بود و بالعکس. آدمی نیز از آن حیث که فرشته است دیگر حیوان نیست و بالعکس. موجودی است که به هیئت فرشته در آمده است. اگر در همان حال که فرشته است حیوان نیز باشد که تناقض رخ می دهد. نور نیز اگر (در سطح پدیداری- یعنی سطحی که ما بدان دسترسی داریم) اگر در همان حال که نور است، موج نیز باشد، تناقض رخ می دهد. توجه کنید سخن ما چنان که گذشت در سطح پدیدار است نه در سطح آنچه که کانت به آن نام "شی فی نفسه thing-in-itself" داده بود. درک این که نور یا هر پدیدار دیگری واقعا در بن و بنیان چه چیزی است، باز هم به مدد گمانه زنی ها برای ما امکان پذیر می شود. اما حتی در آن سطح نیز، اگر هستومند مورد اشاره، هر چه که باشد، به جهان کثرات تعلق داشته باشد، در آن صورت "وحدتی" که برای آن فرض می کنیم، چنان که در مکتوب های پیشین توضیح داده شده است، صرفاً وحدت اعتباری است. تنها واحد حقیقی، چنان که پیشتر توضیح داده شده است، تنها ذات حق است و بس. بقیه "وحدات" یعنی وحداتی که ما در پدیدار ها (هر پدیداری) فرض می کنیم، وحدت های اعتباری است. در واقع ما بر مجموعه ای از کثرات لباسی از وحدت می پوشانیم.

ناقد محترم در اینجا از "وحدت عددی" یاد کرده اند و متذکر شده اند که "اما وحدات عددی همگی واقعا واحدهند، نه اعتباراً،

و مثلاً انسان وحدت عددی دارد و هر انسانی (علی‌رغم دارا بودن دو وجه فرشتگی و حیوانی) واقعا یک نفر است، نه اعتباراً"

اما متأسفانه باز هم اینجا سخن ناقد محترم به توضیحی که می آید غیر دقیق است و ناظر به توضیحات پیشین نگارنده نیست. وحدت عددی، زمانی که به مجموعه ای کثرات اطلاق شود، چیزی بیش از یک اعتبار نیست. برای بهتر روشن شدن جنبه اعتباری مساله همان مثال "یک انسان" را در نظر بگیرید.

اگر از این "یک انسان"، یک دستش را قطع کنیم باز هم "یک انسان" باقی می ماند؟

اگر دو دستش را قطع کنیم چطور؟

اگر دو دست و دو پایش را قطع کنیم؟

اگر بجز سر و گردن همه اعضای بدن این "یک انسان" را برداریم و با ابزارهای مصنوعی (مثلا پمپ بجای قلب و بادکش بجای ریه و .. و دستگاه دیالیز بجای کلیه ها و ...) عوض کنیم به نحوی که این دستگاه ها همان کار اعضای بدن را بکنند، باز هم همان "یک انسان" بر جای است؟

حال اگر همین شیوه را در مورد چشم و گوش و بینی این "یک انسان" انجام دهیم و آنها را با دوربین و سمعک و بینی مصنوعی تعویض کنیم به نحوی که همان وظایف را انجام دهند، باز هم این "یک انسان" یک انسان است؟

حال اگر همین کار را با سلول های مغز این "یک انسان" انجام دهیم و سلول به سلول آن را با سلول های مصنوعی تعویض کنیم به نحوی که همان کارکرد ها را عینا انجام دهند، باز هم همان "یک انسان" موجود است؟

در کجا این "یک انسان" تبدیل به مجموعه ای از کثرات می شود که صرفا به اعتبار ما "واحد" تلقی شده است؟ و در کجا، وحدتش، وحدتی "اصیل" خواهد بود؟

در مورد هستومند هایی که بر ساخته خود ما هستند و بدان ها نام دانش-فناوری های انسانی و اجتماعی را گذارده ایم، عینا آنچه که در پیش گفته آمد صادق است. دانش-فناوری اجتماعی از آن جهت که دانش اجتماعی است، **تکنولوژی** اجتماعی نیست و بالعکس. در وجه اول، این هستومند با "شناخت" پدیدار های اجتماعی سروکار دارد. در وجه دوم با "کنترل و تغییر" آنها.

این سخن در مورد علم دینی و تکنولوژی دینی نیز صادق است. در این خصوص در توضیحات در خصوص بخش چهارم انتقادات ناقد محترم توضیح بیشتری خواهم داد. اما پیش از به پایان بردن این بخش لازم است متذکر شوم که نکته ای که ناقد محترم در خصوص ارتکاب خطای "مصادره به مطلوب" به نگارنده اسناد داده اند، دقیق نیست. نگارنده به تفصیلی که در مقالات دیگر خود آورده است اساسا با رویکرد های متکی به تعاریف موافق نیست. تعاریف دلخواهانه اند. آنچه که می تواند مبنای رشد معرفت واقع شود، گمانه های واجد محتوایی است که می تواند پس از نقادی ما را به نحو سلبی یا ایجابی به شناخت بهتر از واقعیت رهنمون شود. در مورد تفکیکی که نگارنده میان "علم" و "تکنولوژی" برقرار کرده است، توجه ناقد محترم را به این نکته جلب می کنم که پیشنهاد تمایز ها و تفکیک ها از سوی فیلسوفان و محققان، مهم ترین شیوه

برای حرکت در مسیر فهم بهتر واقعیت است. تفکیک‌ها به نحو گمانه‌زنانه و به نیت ارائه تبیینی روشن‌گر در مورد پدیدارهای خاص ارائه می‌شوند. تا زمانی که تفکیکی قوتمند تر، یعنی دارای توان تبیین‌گری بالاتر در مورد پدیدارهای مورد نظر، ارائه نشده است، بهره‌گیری از تفکیک پیشنهادی اولیه، عین عمل به عقلانیت است. در غیاب تفکیک‌های دقیق، نمی‌توان به فهم جنبه‌های مختلف واقعیت (که هر یک بنا به فرض عقل‌گرایان نقاد واجد‌گرایش‌ها و استعدادها و قابلیت‌های متنوع است) نزدیک شد.

چهارمین بخش انتقادات

ناقد محترم انتقادات مبسوطی را متوجه دیدگاه دین‌شناسانه نگارنده کرده‌اند. اما این انتقادات نیز به شرحی که می‌آیند، عمدتاً در پرتو خوانش‌های غیر دقیق حاصل شده‌اند. اهم این انتقادات چنین‌اند:

ناقد محترم ابتدا متذکر می‌شوند که گویا در مکتوب اولیه ابهامی در دیدگاه نگارنده در باره شان دین وجود داشته است:

۴-۱- ایشان دین را در زمره ایدئولوژی قرار داده و ایدئولوژی را ذیل تکنولوژی قرار دادند «ایدئولوژی نوعی تکنولوژی است»

در گام بعدی ایشان با تمییز گذاردن میان

"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"

این مدعای معرفتی را مطرح می‌سازد که:

۴-۲- وقتی دکتر پایا به عنوان مخالف علم دینی در تعابیر 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، تأکید می‌کند ... (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.

در گام بعد ناقد محترم پس از بیان این نکته که نگارنده نیز ممکن است صرفاً به جنبه‌های جامعه‌شناختی دین بسنده نکرده باشد این پرسش را مطرح می‌سازند:

۴-۳- 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 همین‌جا تمام می‌شود و آنچه از این پس در دین مطرح است از سنخ تکنولوژی دینی است که حاوی معرفت نیست،

ناقد محترم سپس چند انتقاد دیگر را مطرح می‌سازند که متأسفانه همگی مبتنی بر قرائت غیر دقیق آراء نگارنده است. ایشان سوال می‌کنند:

۴-۴- اولاً ... 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 کمک‌گزاره‌ای می‌کند و تکنولوژی کمک‌گزاره‌ای آنگاه از آنجا که دین هم هر دو کمک را دارد، انحصار کمکهای دین به اقدام تکنولوژیک غیرقابل دفاع است.

ثانیاً چرا هدف معرفتی دین منحصر به اصل توحید شده است؟

انتقاداتی که در بند های ۴-۱ تا ۴-۴ مطرح شده است، متأسفانه همگی مبتنی بر قرائت غیر دقیق از دیدگاه نگارنده است.

نگارنده همان گونه که ناقد محترم نیز توجه کرده اند در نوشته های خود دین را واجد دو جنبه اصلی معرفتی کرده است (به عنوان نمونه بنگرید به مقاله ذیل از نگارنده: "تکنولوژی دینی: چپستی و امکان تحقق"، فصلنامه روش شناسی علوم انسانی، زمستان ۱۳۹۱، سال هجدهم، شماره ۷۳، صص ۴۶-۵۲): جنبه وجود شناسانه-معرفت شناسانه- که در قالب این دو گزاره اصلی بیان می شوند: "ملک وجود صاحبی دارد/ این صاحب علی الاصول برای انسان ها قابل شناخت است". و جنبه تکنولوژیک دین، که نظیر همه دیگر تکنولوژی ها (اما در حوزه دین) دو کارکرد اصلی دارد: از یکسو به نیاز های غیر معرفتی مومنان (در یک جامعه و فضا و فرهنگ دینی) پاسخ می دهد؛ از سوی دیگر صرفاً به منزله ابزار به مومنان در شناخت بهتر صاحب عالم مدد می رساند.

ناقد محترم، چنان که از ۳-۴ و توضیحات مبسوطی که در متن آورده اند و در اینجا از تکرار آنها خودداری شده است، ظاهراً چنین پنداشته اند، گزاره "عالم صاحبی دارد" ناظر به موضوعی روشن و دانسته شده است و شناخت ظرفیت های معنایی و مفهومی و نظری موجود در آن نیازی به کاوش های معرفت شناسانه ندارد. این سخن بکلی با روح دیدگاه نگارنده فاصله دارد. این مدعای معرفتی که عالم صاحبی دارد، تازه اول الکلام است. یعنی آن گونه که عقل گرایان نقاد موحد گمانه زنانه مدعیند، تا قیام قیامت می توان از دل این گزاره کوتاه اما واجد "عمق منطقی" نامتناهی، معانی و مضامین تازه بیرون کشید.

برای توضیح موضوع لازم اندکی مطلب بسط یابد.

چند سال پیش سایت جرس در خارج از کشور اقتراحى را با شماری از اصحاب نظر مطرح ساخت به این مضمون که:

اگر پیامبر (ص) در زمانه ما مبعوث می شد، با ما چه می گفت؟

پاسخی که نگارنده به این اقتراح داد، با توجه به آن که سردبیر سایت اعلام داشته بود که پاسخ ها می باید در حدود حداکثر ۱۰۰۰ کلمه ارائه شوند چنین بود:

"به گمان من اگر پیامبر (ص) امروز در میان ما می بود همان رسالتی را ادا می کرد که ۱۴۰۰ پیش بدان مبعوث شده بود: اعلام این که "این عالم به خود واگذاشته نیست، بلکه صاحبی دارد."

پیام بنیادین پیامبر، البته واجد ظرفیت های معنایی بسیار گسترده است. کشف و فهم این ظرفیت ها با توانایی های معرفتی مخاطبان رابطه ای مستقیم دارد. برای مخاطبان امروزی پیامبر، در پرتو پیشرفت های معرفت شناسانه چشمگیری که طی قریب صد و چهل سده ای که از اعلام رسالت می گذرد، حاصل شده است، امکان غوررسی به مراتب بیشتری در ژرفای معنایی-مفهومی این پیام وجود دارد. پرسش از چیستی "صاحب" عالم و نحوه تعامل مخاطبان پیام با او و با مضامین مندرج در پیام وی، از سویی به تکاپوی معرفت شناسانه دامن می زند که محصول آن انواع متنوعی از فهم ها و تبیین های گمانزانه است که برخی از آنها از حیث انسجام و تلائم درونی و توضیح و تفسیر سازگار با واقعیات بیرونی از پیشنهاد های بدیل برترند. از سوی دیگر کوشش برای درک دلالت های معنایی پیام به ظهور انواع متنوعی از شیوه های زیست و آداب و آئین ها و مناسکی می انجامد که ناظر به جنبه های عاطفی و احساسی و زیستی (و نه صرفا اندیشه ای) پیام است.

تجربه های اندوخته انسان روزگار ما در شکل دادن به محتوای درک و فهم ما از ظرفیت های معنایی پیام، و نیز صورت بخشیدن به آئین ها و آداب ناظر به ارتباط عاطفی پیام با عمق جان مخاطبان، نقشی بسزا بازی خواهد کرد. به عنوان نمونه انسان مدرن که با تجربه روشنگری و نیز توانایی ساحرانه و سهمگین خرد ستیزی رمانتیستی آشنایی نزدیک دارد و به اهمیت محوری خود آئینی فردی و نیز نقش تعیین کننده جمع و جماعت واقف است و به رابطه پارادوکسیکال و در عین حال اجتناب ناپذیر این زوج های متقابل و امثال آن (از جمله خردی و آسیب پذیری زیستبومی که جایگاه اوست در تقابل با بیکرانگی کیهان)، در شکل دادن به شخصیت فرد و ظاهر ساختن قابلیت های وجودی مثبت او توجه دارد، می تواند تفسیر هایی از پیام محوری پیامبر ارائه کند که به غرض و خواست واقعی صاحب "پیام" که همان "صاحب" عالم است، نزدیک تر باشد.

انسان مدرن، به مدد درس گیری از تجربه های متنوعی که با استفاده از فرصت حیات بر روی سیاره کسب کرده است، می تواند از پیام پیامبر این نکته را بیاموزد که اگر این عالم به خود واگذاشته نیست، در آن صورت نباید به وسوسه "نیپلیسم و هیچ انگاری" تسلیم شود. اگر صاحب عالم از امانتی که به آدمی سپرده است پرسش خواهد کرد در آن صورت مدیریت بهینه این امانت امری است که خرد بدان توصیه می کند. این مهم محقق نخواهد شد الا به مدد توجه به این نکته که همه آنچه در ملک هستی یافت می شود، خواه جاندار و خواه بیجان، در عرصه پرغوغای واقعیت، سهمی و نقشی در شکل دادن به الگویی دارد که مستمرا از اندرکنش میان اجزای گوناگون وجود حاصل می شود. صورتی که این الگو در هر آن به خود می گیرد، علی الخصوص در وجهی از آن که به فرایند هایی ارتباط دارد که در گره مرکب زمینیان و بویژه در عالم روابط انسانی و واقیعت های برساخته اجتماع در این زیستبوم استثنایی ظهور می یابد، تا حد زیادی در گرو نحوه عملکرد کنشگرانی است که به برکت برخوردار از توانایی اندیشه ورزی و اعمال اراده از دیگر موجودات امتیاز یافته اند.

پیامبر اما، در زمانه کنونی نیز، همچون نوبت نخست ابلاغ پیام، با خیل شکاکان و منکران و مخالفان روبرو خواهد شد. نقد این نافدان، فی نفسه و مستقل از محتوای آن، بینه ای قدرتمند در نقض دو گمانه است نخست این که پیام پیامبر تفسیر های سطحی و فاقد ژرفای معنایی و مفهومی را بر می تابد. دیگر این که صاحب عالم الگویی از پیش متعین بر عالم فروفکنده است و آدمیان، آدمک هایی مسلوب الاراده بیش نیستند که در نمایشی عظیم به بازی گرفته شده اند.

آنان که در روزگار ما در زمره مخاطبان پیامبر رحمت قرار می گیرند با نظر به گوهر پیام او و با عنایت به آنچه که به مدد خرد نقاد از تطورات پیشین الگوی متحول شونده واقیعت آموخته اند، احیانا می توانند به این نکته متفطن شوند که برای بهره مند شدن از ظرفیت های مثبت و نامتناهی مندرج در واقیعت می باید فرصت بقای نوع آدمی (هرچند نه لزوما افراد آن را) را تا حد امکان بسط دهند. اما این مهم تنها در صورتی تحقق می یابد که آدمیان با دیگر اجزای هستی ارتباطی برهم افزا برقرار سازند. ترجمان این سخن در ارتباط حیطة زیست اجتماعی که مهم ترین قلمرو تکاپوی کنشگران انسانی است به ارائه آموزه هایی همچون عدالت ورزی، حرمت نهادن به دیگری (صرفنظر از نژاد و جنسیت و رنگ پوست و امثالهم) به منزله شریکی برابر در

انسانیت و منبعی یگانه برای کسب معرفت، پرهیز از جزمیت و خودموجه انگاری، گشودگی در برابر واقعیت و خشوع در مقابل حقیقت، و نیز اهتمام در برساختن و پایش نهاد هایی منجر می شود که عهده دار صورت بخشیدن به این آموزه ها در عرصه عمل و زندگی واقعی اند.

پیشتر به تقابل پیام بنیادین پیامبر با آنچه که می توان آن را بزرگ ترین خطر برای انسان مدرن تلقی کرد، یعنی رواج نیهیلیسم، اشاره شد. از آنجا که تهدیدی که از ناحیه این دیدگاه متوجه بشریت است بسیار جدی است، اندکی بسط مقال در این خصوص احیانا بی مناسبت نخواهد بود. از عبارات مشهور امثال نیچه (خدا مرده است) و داستایوسکی (در غیاب خدا همه چیز مجاز خواهد بود) در قرن نوزدهم که بگذریم، عصاره سخن نیهیلیست ها را در زمانه ای نزدیک تر به دوران کنونی می توان در این عبارات که تنودور آدرونو همدلانه از قول هرمان گراب نویسنده آلمانی نقل می کند مشاهده کرد: "هیچ چیز جز رسیدن به نومییدی و حرمان نمی تواند ما را نجات دهد".

پیام پیامبر در تقابل آشکار با آموزه های نیهیلیستی تاکید بلیغ بر اراده معطوف به امید است. این اراده البته ارتباطی وثیق با طلب معرفت دارد. دلالت معنایی پیام رسول آن است که مبدا سرد شوی و دست از طلب بداری. به قول شمس تبریزی "عالم حق فراخنایی است، بسطی بی پایان عظیم". در این عالم می باید مستمرا در تکاپوی آن بود که روزنی به افقی فراختر گشود و بدانچه حاصل شده است دل خوش نداشت:

دوزخ است آن خانه کآن بی روزن است اصل دین ای دوست روزن کردن است
همچو مستسقی کز آبش سیر نیست به هر آنچه یافتی بالله مایست

بن مایه پیام پیامبر را علی الاصول می توان به روشنی در فهمی نقادانه و مستمرا نو شونده از قرآن، که ۱۴۰۰ سال عرضه شده است، یافت. به این اعتبار، پیامبر هیچگاه از میانه غایب نبوده است تا حاجت به حضور و ظهور دوباره او باشد. آنچه احیانا مورد غفلت قرار گرفته است، رویکرد نقادانه و متکی به دستاورد های تاریخی خرد جمعی به جان سخن رسول حق است. برای انسان عصر مدرن در قیاس با معاصران نخستین نوبت نزول وحی، امکان فهم دقیق تر مقصود ارسال کننده پیام فراهم تر است. این دستاورد اما بی مدد سختکوشی مجدانه معرفت ورزانه آن گونه که بدان اشارت رفت، حاصل نخواهد شد. (قابل دسترس در آدرس ذیل: <http://www.rahesabz.net/story/54721/#alipouya>)

فلاسفه علم در بحث از مفهوم "سادگی simplicity" که یکی از معیار های "فرا-منطقی" در گزینش میان نظریه های رقیب است نکته مهمی را متذکر می شوند که با آنچه نگارنده در خصوص جنبه های وجود شناسانه/معرفت شناسانه دین آورده است ارتباط تام دارد. اگر تنها معیار "سادگی" یک نظریه صورت زبانی آن باشد، آنگاه ساده ترین نظریه ممکن از حیث صورت زبان شناسانه، عبارت خواهد بود از: $X \equiv 0$.^{۱۴}

این صورت ظاهر البته غلط انداز است زیرا، اتحادی که در قالب صورتبندی بالا نموده شده است، می تواند در بردارنده همه اطلاعاتی باشد که در واقعیت موجود است. به این ترتیب علیرغم سادگی ظاهری و صوری، نظریه ای که در بالا معرفی شده است نظریه ای بسیار پیچیده و واجد لایه ها و ظرفیت های نامتناهی تواند بود.

گزاره "عالم وجود صاحبی دارد" که نگارنده آن را به منزله گوهر وجود شناسانه دین معرفی کرده است چنین شانی دارد. جهانی نامتناهی در درون آن پنهان است و می باید با کاوش های معرفت شناسانه گام به گام جنبه های مختلف آن کشف و شناخته شود. در تکاپو برای کشف و شناخت ظرفیت های محتوایی مندرج در گزاره "عالم وجود صاحبی دارد" همه جنبه های معرفتی دین، که مثلا در بحث های کلامی یا فلسفی-کلامی بدان

^{۱۴}. H. R. Post, "Simplicity in Scientific Theories", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 11, No. 41 (May, 1960), pp. 32-41.

پرداخته می شود به تدریج آشکار می گردد. اما این گزاره بظاهر ساده به مصداق "چون که صد آید نود هم پیش ماست"، و یا "كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَاءِ"^{۱۵} در بردارنده همه جنبه های معرفتی است که دین برای عرضه به بشر در خود نهفته دارد.

جنبه های تکنولوژیک دین، نظیر عبادات یا معاملات یا احکام اخلاقی، که در قالب "احکام شرعی" بیان می شوند، اساساً شان گزاره ای ندارند زیرا "تجویزند".

تکنولوژی ها شان ابزاری دارند و دو کارکرد اصلی شان در بالا مورد اشاره قرار گرفته است. از این توضیحات باید روشن شده باشد که نکاتی که ناقد محترم در ۴-۱ و ۴-۲ و ۴-۳ و ۴-۴ مطرح ساخته اند دقیق نیست.

به عنوان مثال در ۴-۱، ایدئولوژی ها در زمره تکنولوژی ها هستند. جنبه های غیر معرفتی دین نیز در زمره تکنولوژی هاست. اما این امر بدین معنا نیست که جنبه های غیر معرفتی دین، لزوماً کارکرد ایدئولوژیک دارد. در ذیل مقوله "تکنولوژی" میلیونها مصداق جای می گیرد. یکی از این مصادیق ایدئولوژی است. اما این امر به معنای "اینهمانی" این مصداق با مصادیق دیگر نیست.

در ۴-۲- نیز آنچه که تاریخی و جامعه شناسانه است، وجه تکنولوژیک است. البته شناخت آدمیان نیز در خلا اتفاق نمی افتد و گمانه هایی که آدمیان برای شناخت ظرفیت های گزاره "عالم یا ملک هستی صاحبی دارد" ارائه می کنند، با گذشت زمان و انباشت معرفت و غنی تر شدن جهان ۳ مومنان، و پر مضمون تر شدن تجربه های زیسته آنان در طول زمان، احیاناً غنی تر می شود. اما در حوزه معرفت شناسی آنچه که حائز اهمیت است انطباق دعوی معرفتی با واقعیت است. این انطباق اگر تحقق یابد، یعنی اگر گزاره ای صادق باشد، آنگاه در حضور شرایط صدق، همواره چنین خواهد بود و تابع زمان نخواهد بود.

ناقد محترم پس از طرح نکات ۴-۱ تا ۴-۴ به سراغ موضوع وحی رفته اند و متذکر شده اند:

۴-۵- خلاصه تحلیل ایشان این است که وحی هم همین که بخواد در قالب لفظ درآید باید توسط شخص نبی در قالب لفظ درآید و این به لفظ درآوردن بازسازی ای بر مبنای حدس و گمان و متأثر از پیش فرض های محیطی و فرهنگی خواهد بود، و لذا همچون سایر حدس و گمان ها باید به بوته آزمون تجربی یا نقادی نظری سپرده شود. اما این تحلیل ایشان نیز مبتنی بر پیش فرضهایی 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؟ حتی صرف نظر از تحلیلهای مفسران مسلمان، در خود غربیان لاقلاً سه دیدگاه درباره ماهیت وحی مطرح است: « افعال گفتاری، وحی گزاره ای، تجربه دینی » و اتفاقاً اگر با رویکرد پدیدارشناسانه سراغ اسلام برویم، تفسیر وحی قرآنی بر اساس مدل تجربه دینی (که برای نبی مکاشفه ای رخ دهد و خود وی شخصاً آن را در قالب لفظ درآورد) دورترین و نامناسبتترین تفسیر از ماهیت وحی قرآنی است که تفصیل این مطلب را در جای دیگر توضیح داده ام.

ثانیاً استدلالی که درباره خطامندی مفاهیم و زبان در بیان فوق آمده، به وضوح 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 گونه ای بازسازی می کرد که خطا نداشته باشد! ایشان ابتدا

^{۱۵} . همه شکارها در شکم گورخر است.

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 حتما خطا کرده، که بعد مسلم بگیریم که نمی‌تواند رفع خطا کند چون اگر می‌توانست خطا نمی‌کرد؟!

انتقاد ناقد محترم غیر دقیق است. نگارنده نگفته است هر نوع وحی " (مثلا آنچه که خدا در سوره نحل (۱۶:۶۸) در مورد وحی به زبور عسل می‌فرماید) از سنخ "تجربه دینی" است. سخن نگارنده ناظر بوده است به تجربه وحیانی شخص نبی اکرم (ص). نگارنده همچنان بر رای خود باقی است که تجربه وحیانی، تجربه ای زیسته و شخصی بوده است که برای پیامبر (ص) حاصل شده است و در جریان آن، صاحب هستی، با رسول برگزیده خود ارتباطی برقرار کرده است که می‌توان بر اساس شواهد و قرائنی که در خصوص آن توضیح داده شده است آن را گمانه زنانه تجربه ای وجودی دانست که در آن میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی اتحاد واقع می‌شود.

نکته ای که ناقد محترم در باره خطای "مصادره به مطلوب" مطرح ساخته اند نیز دقیق نیست. و ظاهرا ناقد محترم بخوبی مراد نگارنده را دریافته اند. مصادره به مطلوب نوعی توتولوژی است و فاقد محتوای قابل نقد. در حالی که مدعای نگارنده قابل نقد (حتی نقد تجربی است و بنابراین ابطال پذیر تجربی است: اگر بتوان زبانی ساخت که بکلی عاری از هر نقص برای بازنمایی واقعیت باشد. و اگر به واقعیت چنان که خدا بدان احاطه دارد احاطه یافتیم، آنگاه می‌توانیم آن را در آن زبان ویژه آنگونه بازنمایی کنیم که کاملا مطابق با واقع باشد. اما افسوس و صد افسوس که هیچ یک از دو آگری که ذکر شد، قابل تحقق نتواند بود. آدمی نمی‌تواند خدا باشد. زبان آدمی، هیچگاه نمی‌تواند بکلی عاری از نقص باشد. زیرا تنها موجود بی نقص، خداست. اگر آدمی خدا نتواند شد، پس آدمی بی نقص مطلق نتواند شد. اگر چنین باشد، از موجود ناقص، امر بی نقص مطلق زائیده نمی‌شود. پس زبان آدمی همواره برای بیان واقعیت الکن است. یعنی همواره جنبه‌هایی از واقعیت در پس حجاب زبان پنهان می‌ماند و یا اساسا به واسطه نقص ذهن و اندیشه آدمی، احاطه بدان میسر نمی‌شود.

در مرحله بعد ایشان نکته ای را در باره عصمت مطرح می‌سازد:

۴-۶- 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 منطقا قابل نقض است؛ پس حرف نهایی در این باب نیست؛ و اتفاقا 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 مستلزم هیچ محالی نیست، و همان طور که در یادداشت قبلی اشاره شد، انکار وجود انسان معصوم در میان آدمیان، صرفا 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 (خطاناپذیری) شود.

در ادامه با تفصیل همراه با تکرار بسیاری از نکاتی که پیشتر بار های مورد بحث قرار گرفته است می‌آورند:

«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 بر ساخته شده است، حتی اگر از جنبه‌هایی نمایانگر واقعیت باشد، به جهت آن که به وسیله انسان‌هایی غیرمعصوم و واجد توانایی‌های ادراکی محدود و ناقص بر ساخته شده است، نمایانگر واقع به نحو کما هو حَقُّه 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، منحصرًا 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؟

ثانیاً 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 قبلاً 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؟

سپس در یک پانویست مفصل به نکته‌ای اشاره می‌کنند که بازهم حکایت از همان خوانش غیر دقیق و عدم دقت‌هایی است که از ایشان انتشار نمی‌رود

۴-۸- 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 فوق‌صادق 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 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 خطبه‌گرایی (مشمول بر ۸۵۴ کلمه) با مضامین بلند خواندند که یک حرف الف در آن به کار نبردند. (برای مطالعه متن کامل این خطبه، رک: شرح نهج‌البلاغه 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 لَأَمْرَأَةُ الْكَلَامِ وَ فِينَا تَنْشَبَتْ غُرُوقُهُ وَ عَلَيْنَا تَهَدَّتْ غُصُونُهُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۳۳)

ایشان در ۴-۶ می‌نویسد: "ما دلیل داریم که [انسان معصوم] وجود دارد". این دلیل البته دلیل شرعی است و نویسنده محترم بهتر می‌دانند که دلایل شرعی با دلایل عقلی تفاوت دارند. در حالی که دلایل دسته دوم برای همه عاقلان الزام آور است، دلایل دسته نخست برای غیرمسلمانان پذیرفته نیست.

در ادامه همین بند ناقد محترم افزوده اند: " 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 (خطاناپذیری) شود."

اما این سخن کاملاً نادرست است. تولید گمانه‌ها همان گونه که در بالا توضیح داده شده است تابع هیچ نوع استقرایی نیست. اساساً استقراء در معنای اخیر، یعنی مکانیزمی برای دستیابی به گمانه‌ها، غیر ممکن است. دلیل این امر نیز پیشتر توضیح داده شده است: همه مشاهدات و تجربیات مسبوق به نظریه‌ها هستند.

در ۴-۷ ناقد محترم نگارنده را به جزم اندیشی متهم ساخته‌اند. در توضیح باید بگویم جزم اندیشی زمانی رخ می‌دهد که شخص راه را بر نقد ببندد. و در حالی که نگارنده تأکید دارد که باید هر سخنی را چنان مطرح کرد که در حیطه عمومی قابل نقد باشد.

در باب گمانه‌ای که عقل‌گرایان نقاد در باره محدودیت ظرفیت‌های ادراکی آدمیان مطرح می‌کنند، پرسیده‌اند، "چه دلیلی دارد که ظرفیت ادراکی آدمیان محدود باشد". در پاسخ باید از یکسو استدلالی بر ساخته شده بر طبق صورت استدلالی که کانت در *نقد عقل محض* مطرح می‌کند با ایشان مطرح ساخت. کانت، در گام نخست برای پاسخ‌گویی به این پرسش استعلایی که "عالم چگونه باید باشد تا شانس شناخت ما از آن حداکثر شود" این نکته را مطرح می‌سازد که در این که فی الجمله از عالم شناختی داریم، و شکاکیت مطلق باطل است، همین بس که اگر شناخت نمی‌داشتیم در اینجا نمی‌بودیم که چنین پرسشی را مطرح سازیم. در پاسخ ناقد محترم نیز باید گفت اگر ظرفیت ادراکی آدمیان نامحدود بود می‌باید آثار آن تاکنون آشکار می‌شد. توجه کنید که سخن از ظرفیت ادراکی نامحدود به نحو بالقوه نیست. ظرفیت ادراکی نامحدود به نحو بالقوه به "نوع آدمی" (با فرض در اختیار داشتن زمان نامتناهی) احیاناً تعلق تواند داشت، اما در اختیار فرد آدمی نیست، زیرا فرد آدمی (به توضیحی که گذشت) با انواع محدودیت‌ها روبروست. امام سجاده (ع) در دعای هجدهم صحیفه سجادیه عبارتی پرمضمون دارند که در این مورد نیز (با اندکی توسع در معنی عبارات) کاربرد دارد. ایشان می‌فرمایند: "و غیر کثیر من عاقبتہ الفناء". موجودی که عاقبتش فناست یعنی با محدودیت روبروست نمی‌تواند (به صورت بالفعل) واجد امر نامتناهی باشد. تنها موجود نامحدود، واجد امر نامحدود است. موجود محدود طبق تعریف محدود است. آدمی موجودی محدود است. دلیل این امر همه محدودیت‌هایی است که او را تخته بند خود کرده‌اند. انکار این امور معادل سقوط به ورطه شکاکیت مطلق است. البته بازهم تأکید می‌کنم که مقصود در اینجا قابلیت است که بالفعل شده باشد. والا ظرفیت بالقوه نامحدود که به فعلیت نرسیده باشد

و برای به فعلیت رسیدنش به زمان نامتناهی و شمار نامتناهی از افراد نیاز باشد، بکلی بیرون از محل بحث است و نگارنده مشکلی در پذیرش آن (به معنایی که عقل گرایان نقاد از این اصطلاح مراد می کنند) ندارد.

در ادامه ۴-۷ این سوال را مطرح کرده اند که: " اما آیا خدا نمی تواند 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؟"

در پاسخ باید به دو نکته اشاره کرد: نخست این که همان گونه که فلاسفه مسلمان توضیح می دهند، حق تبارک و تعالی در فاعلیت خود تام است. موجوداتند که در قابلیت های خود نقص دارند. آدمیان موجوداتی متناهیند و واقعیت علی الفرض عقل گرایان نقاد، نامتناهی. متناهی نمی تواند به نامتناهی احاطه پیدا کند. از این گذشته حتی اگر در تجربه وجودی، پیامبر با حق متحد شود و به واقعیت پیوند بخورد. پس از پایان یافتن تجربه وجودی، باز با محدودیت زبان و دیگر محدودیت های بشری مواجه خواهد بود. خطایی که در بازسازی واقعیت رخ می دهد، ناشی از آن است که نمی توان همه جنبه های نامتناهی آن را در ظرف محدود زبان و اندیشه بشری جای داد. به عنوان یک آزمایش فکری کوشش کنید، خدای تبارک و تعالی را کما هو حقّه توصیف کنید. آیا چنین کاری شدنی است؟

نکته ای که در ۴-۸ آمده است نیز متأسفانه غیر دقیق است. ناقد محترم توجه دارند که با دو نمونه تجربی، که سهل است با هزاران نمونه تجربی مشابه نمی توان مدعای مطروحه را به کرسی نشانند. یعنی کافی است یک مورد نقض ارائه شود: یعنی مثالی از محدودیت های زبانی ارائه شود که حتی معصوم (ع) و امام همام قادر به رفع آن نباشد، در آن صورت، کل استدلالی که در ۴-۸ شده است فرو می ریزد. یعنی در اینجا مدعا این است که اگر یک مورد مثال زده شد که امیر کلام (ع) نتوانست از عهده انجام آن بر آید آنگاه معلوم می شود که در جهان انسان ها همه ما اسیر محدودیت هایی هستیم که ویژه عالم خاکی است. از قضا ارائه انواع نمونه های نقض کاری بسیار ساده است. به عنوان نمونه آیا حتی امام (ع) قادر خواهد بود خطبه غرایی صرفاً با استفاده از تنها یک حرف از حروف الفبا افاده کنند. روشن است که این امر ناممکن است. این مثال، نکته ای را که پیشتر بارها تکرار شد برجسته می سازد: ابزار های ما، از آنجا که محصول و برساخته خود ما هستند، از قابلیت نامتناهی برخوردار نیستند و به انواع محدودیت ها و نقص ها مبتلایند.

ناقد محترم در آخرین دو بند از مقاله خود آورده اند:

۴-۹- آخرین نکته ای که در اینجا و فقط از باب تذکر اشاره می شود این است که بنده بین خود این گزاره ها و فهم ما از این گزاره ها فرق

می گذارد و خطاپذیری فهم خود از این گزاره ها را انکار نمی کند و اثبات عصمت در انبیاء و ائمه اطهار را به معنای عصمت خود در فهم کلام ایشان نمی داند؛ اما این مساله به خودی خود ضربه ای به بحث حاضر (جدی گرفتن گزاره های متون دینی در ساحت تحقیق علمی و تاثیر شگرف آن در

پیشرفت علم، لااقل 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.

۴-۱۰- «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.

در باب ۴-۹ باید متذکر شد که «دلایل نقلی» در علم به معنای «پذیرش قول حجت (اوتوریته)» نیست. بلکه همه دعوی، به اعتبار آن که محصول گمانه زنی انسان‌های غیر معصوم با توانایی‌های ادراکی محدود است، همواره در معرض ارزیابی نقادانه (به دو شیوه تجربی و نظری - بسته به نوع دعوی) قرار می‌گیرند، آنهم به این نیت که نقص‌هایشان شناخته شود و از آنها فراگذری صورت گیرد.

در مورد ۴-۱۰- نگارنده با ناقد محترم همداستان است که ظاهراً در موارد حائز اهمیتی دیدگاه ناقد محترم و نگارنده قریب‌الافق است. اما در مورد «علم دینی» اگر همان گونه که ایشان توضیح می‌دهند، بحث صرفاً لفظی است، در آن صورت توصیه روش‌شناسانه موکد نگارنده به ناقد محترم آن است که برای پرهیز از به خطا افتادن مخاطبانی که به ایشان حسن‌ظن دارند، از به کارگیری این اصطلاح نادرست، اجتناب ورزند. علم، همچنان که ایشان نیز متذکر شده‌اند، معیارش خود واقعیت است و به این اعتبار اسلامی و غیر اسلامی ندارد.

برای ناقد محترم در تکاپوهای نظری و سلوک‌های عملیشان توفیق آرزو می‌کنم. و آخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمین.