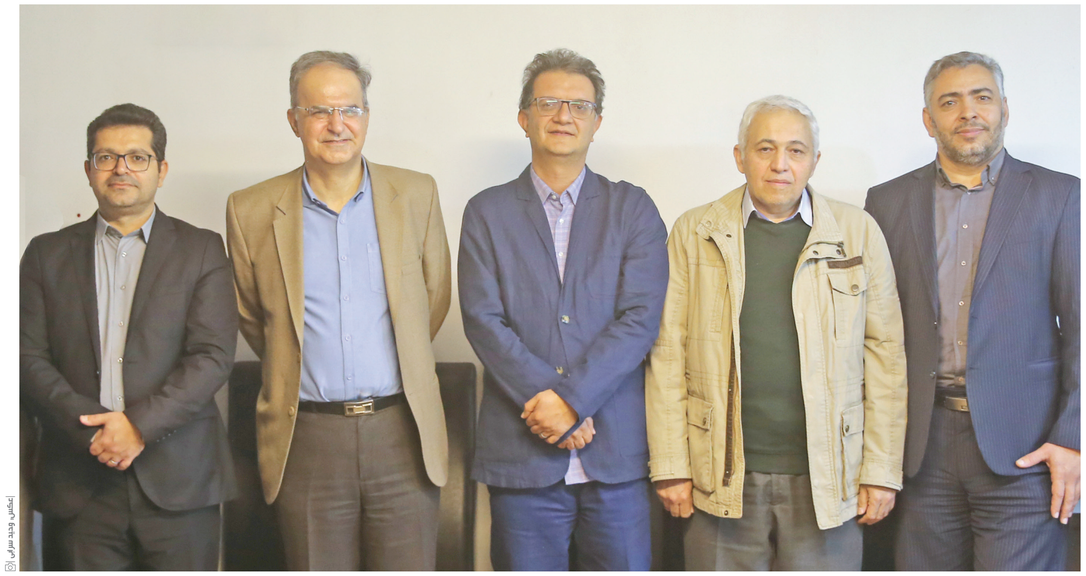

در هفتمین کنگره علوم انسانی اسلامی مطرح شد

# کار ما در علوم انسانی کاریکاتورگونه است

عکس: وحید سرابی

**هفتمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی از سوی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. این کنگره، در دومین روز خود چهارشنبه ۲۴ آبان ماه به نشست کمیسیون «فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی» با ریاست دکتر احمد شریفی و دبیری دکتر محمدتقی موحدابطحی اختصاص داشت. مطالب پیش رو، منتخبی از سخنرانی‌های ارائه شده در این نشست است.**

**علی طالقانی، عضو هیات‌علمی دانشگاه باقرالعلوم**

### امکان‌سنجی اسلامی‌شدن علوم تجربی در چهارچوب فلسفه علم پوپر

یکی از لوازم مبانی فلسفه پوپر، امکان علوم تجربی ایدئولوژیک است. ازجمله علوم ایدئولوژیک، علم اسلامی است. بنابراین، ادعا این است که از لوازم دیدگاه‌های پوپر در فلسفه علم این است که علم تجربی اسلامی ممکن است. روشن است و ادعا هم نیست که علم تجربی اسلامی محقق شده است. برای بحث درباره امکان، فعلا تمرکز من بر امکان طبیعی است، نه امکان متافیزیکی و نه امکان منطقی. روشن است که اگر امکان طبیعی یا فیزیکال پذیرفته شود، ضمنا امکان متافیزیکی و منطقی هم پذیرفته می‌شود. اجمالا منظور از امکان طبیعی، امکان تحقق یک رخداد با فرض قوانین طبیعی موجود در جهان ماست؛ یعنی در جهان طبیعی بالفعل شرایطی وجود دارد که اجازه تحقق چیزی با عنوان علم تجربی ایدئولوژیک را می‌دهد. بنا بر مبانی فلسفی روشن است که من قصد دفاع از مبانی پوپر را ندارم و حتی قصد دفاع از امکان علوم تجربی اسلامی را هم ندارم. من یک بحث بنایی دارم، نه ابنایی. حرف من این است که اگر کسی مبنای تاملات فلسفی‌اش دیدگاه‌های پوپر باشد، ناچار است که امکان علوم تجربی اسلامی را بپذیرد و اگر این را انکار کند، به‌نوعی ناسازگاری اتفاق افتاده است. فلسفه علم پوپر چه دیدگاه‌هایی را در بر دارد که چنین لازمه‌ای را ما در آن می‌بینیم؟ نکته مهم و محوری نقش تئوری‌ها در علم از منظر پوپر است. همان‌طور که می‌دانید پوپر اساسا روش علوم تجربی را استقرایی نمی‌داند و قیاسی می‌داند. ممکن است برای کسانی که با فلسفه پوپر آشنا نیستند این مساله عجیب باشد که روش علوم تجربی استقرایی یا حتی دینی هم نیست. روش علم از نظر پوپر، قیاسی است. در این روش، آغاز این و پایان علم تئوری‌هاست. چنانکه خودش هم به صراحت گفته، سراسر تجربه تحت سیطره تئوری‌هاست؛ از طرح اولیه هر آزمایش تا آخرین ظرایف کار آزمایشگاهی. دانشمندان با تئوری شروع و با تئوری هم ختم می‌کنند. تئوری‌ها از کجا به دست می‌آیند؟ تئوری‌ها از مشاهدات به دست نمی‌آیند، بلکه با حدس‌های دانشمندان به دست می‌آیند. البته نکته مهم این است که از نظر پوپر این تئوری‌ها باید ابطال‌پذیر باشند وگرنه تئوری علمی به شمار نمی‌روند. دانشمند با تئوری شروع و بعد سعی می‌کند که لوازم قابل آزمون تئوری‌اش را منطقا استخراج کند و در ادامه این لوازم قابل تست تجربی تئوری را آزمون می‌کند و طی بررسی آزمایشگاهی قرار می‌گیرد و این از دو حال خارج نیست؛ یا ابطال می‌شود یا نمی‌شود. اگر ابطال شود، دیدگاه پوپر این است که باید آن تئوری یا دیدگاه اولیه کنار گذاشته شود، چون لوازم مشاهداتی‌اش باطل شده و به تعبیری وقتی که تالی باطل شود، مقدمه هم باطل می‌شود. یعنی یک قیاس استثنایی است و بنابراین روش علم روش قیاسی می‌شود، یعنی روشی است که ما از طریق ابطال تئوری‌های کلی علمی طی می‌کنیم، نه از طریق مشاهدات جزئی، یک تئوری کلی را نتیجه بگیریم. نکته خیلی مهم این است که مبطل خود گزاره‌های مشاهداتی یا آنچه از تئوری نتیجه شده و به دست آمده، خود مشاهدات نیستند بلکه گزاره‌های مشاهداتی هستند. به بیان دیگر باید بین ابطال‌گر و لوازم آزمون‌پذیر قضیه که آنها هم از جنس گزاره‌ها هستند، نسبتی برقرار باشد. هر دوی اینها باید متجانس بوده و از جنس گزاره‌ها یا statementها باشند. نکته خیلی مهم این است که این گزاره‌های مشاهده‌پذیر خودشان مشحون از تئوری هستند. به عبارت دیگر ابطال‌گرهای ما فارغ از تئوری نیستند و خودشان گران‌بار از نظریه هستند، بنابراین آنچه آغاز فرآیند علمی است که تئوری است و برگرفته از حدس و گمان‌های دانشمندان است که این گزاره موجه خیلی مهم است و از منظر معرفت‌شناسانه از دید پوپر وجاهت معرفتی هم دارد، علی‌رغم اینکه تئوری‌های اولیه برآمده از حدس و گمان‌های دانشمندان است که برگرفته از علایق، تمایلات نفسانی، ساختار روانشناختی، پس‌زمینه معرفتی و ایدئولوژیک اینهاست، ولی باوجود این دارای یک وجاهت معرفتی اولیه است، اگر و تنها اگر ابطال‌پذیر تجربی باشد. چگونه ابطال‌پذیر می‌شود؟ به این نحو که امکان استنتاج گزاره‌های مشاهداتی از یک تئوری باشد که آن گزاره‌ها را بتوانیم آزمایش کرده و ابطال کنیم. چطور؟ به این صورت که بررسی می‌کنیم و انتظارات استنتاجی که به دست آورده بودیم یا به عبارت دیگر پیش‌بینی‌هایی که انجام داده بودیم، محقق بشود یا نشود. اگر محقق بشود، فرضیه یا تئوری اولیه ما ابطال می‌شود و وجاهت معرفتی نخستینش را از دست می‌دهد اما اگر ابطال نشود، وجاهت معرفتی نخستینش را همچنان حفظ می‌کند. بنابراین ادعا این است که هیچ‌گاه در فرآیند بررسی‌های علمی، دانشمندان به نقطه‌ای نمی‌رسند که دیدگاه‌هایشان وجاهت نهایی داشته باشد، به این معنا که بگویند جهان خارج دقیقا چنین نیست. همواره ادعاهای دانشمندان ادعاهای موقتی باقی می‌ماند، ولو پس از سال‌ها آزمون، تجربه و بررسی در شرایط مختلف آزمایشگاهی و حتی غیرآزمایشگاهی در سراسر عالم. وجاهت اولیه همچنان سر جای خودش باقی می‌ماند و بنابراین علی‌الدوام دانشمندان باید تلاش کنند تئوری‌های خودشان را بیشتر بیازمایند و ممکن برایش پیدا کنند. مادامی که ممکنش را به دست نیاورده، وجاهت معرفتی نخستین به حال خودش باقی است اما به محض اینکه ممکن به دست بیاید، وجاهت معرفتی نخستین از دست می‌رود. این گزاره‌های مشاهداتی گزاره‌هایی نیستند که خود جهان خارج را بدون تئوری‌های ساخته و پرداخته ذهن دانشمندان حکایت کنند و نشان دهند. درواقع خود این گزاره‌های مشاهداتی گزاره‌های نظریه‌بار یا گران‌بار از نظریه هستند. پوپر در مواضع مختلف و آثارش در این باب صحبت کرده و به تصریح توضیح داده که در این فرصت اندک قابل بیان نیست. با یک بررسی و مروری اجمالی بر دیدگاه پوپر می‌توانیم بگوییم یک دانشمند با تئوری کارش را شروع می‌کند و این تئوری‌ها برآمده از حدس‌های او هستند. ابطال از طریق گزاره‌های مشاهداتی صورت می‌گیرد. خود گزاره‌های مشاهداتی هم نظریه‌بار هستند. به تعبیر دیگر حکایت تمام‌نمای جهان خارج نیستند و بنابراین درواقع تئوری‌ها با خود جهان ارتباط برقرار نمی‌کنند. به تعبیر پوپر، تئوری‌ها تورهایی برای صید جهان هستند. یعنی برای ساختن تصویری عقل‌پسند از جهان و دانشمندان سعی می‌کنند که گره‌های این تورها را یکسره ریزتر ببافند، شاید که حقیقت را صید کنند اما با مبنای شبه‌کانتی پوپر هیچ‌گاه به خود واقع دسترسی پیدا نخواهند کرد. همیشه دسترسی‌شان از طریق تئوری‌هایی است که دست‌پرورده خودشان و ذهنیات دانشمندان است. با همین تصویر اجمالی می‌بینیم پوپر مشروعیت معرفتی پس‌زمینه‌های ذهنی دانشمندان را می‌پذیرد و به پس‌زمینه‌های فکری دانشمند ولو پس‌زمینه‌های کاملا روانشناختی و تمایلات شخصی‌اش اعتراض نمی‌کند و آنها را می‌پذیرد و معتقد است که بدون آنها امکان شکل‌گیری تئوری‌های علمی که خاستگاه حرکت پژوهش علمی هستند، وجود ندارد. نه اینکه صرفا بگوییم از باب ناچاری این را می‌پذیرد، بلکه می‌گوید این وضعیت هیچ اشکالی در وجاهت معرفتی تئوری‌ها ایجاد نمی‌کند. تئوری‌ها با وجود اینکه برآمده از حدس‌های پیچیده‌شده در پس‌زمینه‌های ذهنی و تمایلات دانشمندان هستند، با این حال وجاهت معرفتی نخستین را دارند. گزاره‌های مشاهداتی که دانشمندان با آنها کار می‌کنند هم تحت‌تاثیر پس‌زمینه‌های ذهنی آنهاست اما با این حال همان‌ها هستند که قرار است در فرآیند ابطال به کار گرفته شوند. پس به تعبیری آغاز و پایان علم گرفتار پس‌زمینه‌های ذهنی دانشمندان و تمایلات روانشناختی آنهاست. پوپر هیچ محدودیتی برای این پس‌زمینه‌های ذهنی و تمایلات روانشناختی دانشمندان قرار نمی‌دهد. روشن است که اگر دانشمندان مسلمان وارد فرآیند شکل‌دادن به هر تحقیقی شوند، طبق دیدگاه‌های پوپر آنها هم ناچارا با تئوری شروع می‌کنند و درنهایت با کمک گزاره‌های مشاهداتی نظریه‌بار قرار است درباره تئوری‌هایشان داوری کنند؛ پس دانشمندان مسلمان هم آغاز و پایان فرآیند پژوهش علمی‌شان نظریه‌بار است و تحت‌تاثیر پس‌زمینه‌های ذهنی و تمایلات روانشناختی‌شان است. طبیعی است که دانشمندان مسلمان تمایلات اسلامی و مذهبی دارند و سویه‌های ذهنی آنها به‌طور طبیعی متفاوت است با سویه‌های ذهنی سکولارها. بنابراین با توجه به اینکه از یک‌سو علم با تئوری‌های برآمده از حدس‌ها شروع می‌شود و با تلاش برای ابطال تئوری‌ها از طریق گزاره‌های مشاهداتی نظریه‌بار ادامه پیدا می‌کند و درنهایت هم تئوری برآمده از حدس ابطال‌ناشده در دستان دانشمند پایان می‌پذیرد و چیزی فراتر از آن وجود ندارد، نهایتا آنچه در اختیار دانشمند هست، همان تئوری نخستین اوست که توانسته آزمون‌هایی را از سر بگذراند و همچنان ابطال نشود. اینجا هیچ دلیلی وجود ندارد برای اینکه آن حدس‌ها نباید تحت‌تاثیر دیدگاه‌ها و القائات مذهبی قرار گیرد. به‌طور طبیعی پوپر می‌پذیرد که دیدگاه‌های یک دانشمند می‌تواند تحت‌تاثیر مذهبش باشد. یک مسلمان به‌طور طبیعی تئوری‌هایش تحت‌تاثیر دیدگاه‌های مذهبی‌اش هم هست. به‌طور طبیعی یک دانشمند نمی‌تواند تئوری‌هایی را پیشنهاد کند که ناسازگار با مبانی متافیزیکی اوست. اینها باید هماهنگ باشند. ما انتظار داریم وقتی یک دانشمند مسلمان یک تئوری پیشنهاد می‌دهد، تئوری‌اش هماهنگ با سایر بخش‌های جهان‌بینی‌اش باشد. به تعبیری تئوری‌های اسلامی بدهد. به یک معنای حداقلی، اسلامی، یعنی تئوری‌هایی سازگار با جهان‌بینی اسلامی، نه تئوری‌هایی که برآمده یا استنباط‌شده از متون اسلام است. هرچند به‌راستی فلسفه علم پوپر مانع از این مبنای حداکثری اسلامی هم نمی‌شود، یعنی ممکن است یک دانشمند یک نظریه ابطال‌پذیر را پیشنهاد کند که آن نظریه ابطال‌پذیر تحت‌تاثیر مطالعات مذهبی شخص و مراجعه به قرآن و روایات به دست آمده باشد اما نکته مهم از نظر پوپر این است که این تئوری باید علمی باشد.

**مالک شجاعی، عضو هیات‌علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**

### مناسبات دین و علوم‌انسانی در ایران با خوانشی از آرای استاد مطهری

در کتاب «وقعه صفین» که نصر بن مزاحم منقری به گمانم در سال ۲۱۱ قمری به‌عنوان پیکار صفین نوشته، عبارتی را از عمار یاسر در جنگ صفین یاد می‌کند که یعنی یک موقعی جنگ بر سر اصل نزول وحی بود، امروز بر سر تاویل و هرمنوتیک متن است. خیلی از دعواها و نزاع‌های گفتمانی به خاطر تاویل است. من دو نقل قول کلیدی از استاد مطهری آوردم که به نظرم اگر همین دو، محل تامل باشد و تفسیری که براساس آن ارائه می‌دهم، شاید آن سوال دقیقی که آقای مقدم‌حیدری کردند، پاسخ داده شود. حالا کاری ندارم که بر مقاله دوست‌مان وارد بود یا نبود اما نکته ایشان از این جهت برایم آموختنی است که ارائه‌ای که می‌کنم، چقدر بحث را می‌توانند پیش ببرد. یعنی آنجایی که بحث بنده ادبیات موجود را یک گام کوچک و لرزان می‌تواند جلو ببرد، خواهم گفت که این گام خام اما نوآورانه چیست. نوشته‌ای از استاد مطهری سال ۱۴۰۱ تحت‌عنوان «حق عقل در اجتهاد» منتشر شد که خیلی هم کوتاه است. البته اصل این ایده مربوط به سال ۱۳۴۱ است. نقل قول اول بنده از این جستار است و نقل قول دوم از کتاب «نظریه شناخت» استاد مطهری است. به نظر بنده به‌عنوان یک دانشجوی فلسفه علوم‌انسانی اگر ما کتاب فطرت را در کنار کتاب «مساله شناخت» و «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی» و «حق عقل در اجتهاد» بخوانیم، ضمن اینکه به یک تنش در دیدگاه شهید مطهری در نسبت دین و علوم‌انسانی می‌رسیم، به نوآوری هم می‌رسیم. معمولا این‌طور است که ما از اساتید خودمان در تاریخ علم و فلسفه آموختیم کسانی که در مرز علم، تفلسف می‌کنند معمولا تنش‌های جدی هم در کار و بار فکری‌شان هست. اصولا کسانی که در خط مقدم فلسفه و الهیات نظریه‌پردازی می‌کنند، یک میراث تنش‌آلودی را از خودشان برای آیندگان به‌جا می‌گذارند و معمولا کسانی که خوانش اسکولاستیک از این آرا دارند، می‌آیند اینها را شسته‌رفته ارائه می‌دهند. کما اینکه در عالم مدرسی ما در مورد بزرگان‌مان هم داریم. اتفاقا بزرگی یک متفکر موسس و نوآور می‌تواند از این منظر خوانده شود که تنش‌های بیشتری از دیدگاه‌های ایجابی به‌جا می‌گذارد. ممکن است خلاف این هم باشد اما خواهش من این است که بین خوانش اسکولاستیک از شهید مطهری و خوانشی که سعی می‌کند هرمنوتیکال باشد و بنده هم سعی کردم این قدم‌ها را آهسته و لرزان بردارم و احتیاط جدی کنم، به نظرم می‌رسد شهید مطهری در بین متفکران دینی -بنده هفت هشت حوزه مطالعات علم در ایران پساانقلابی شناسایی کرده‌ام، کاری که منتشر خواهد شد- در افق هرمنوتیک دینی سعی می‌کند علوم انسانی را مفهومی کند و البته شاید خود شهید مطهری این پازل را این‌طور قاعدتا طی نکرده. این سال ۱۳۴۱ بوده و این سال ۱۳۵۶ بوده و بنده که با دیلتای مانوسم، درباره خود دیلتای هم این اتفاق افتاده؛ دیلتای در اوایل کار دانشجویی‌اش به هرمنوتیک مراجعه می‌کند و در یک مقطعی دوباره هرمنوتیک را رها کرده و در اواخر عمر باز به آن برمی‌گردد اما شروعش از هرمنوتیک یک معنا و بازگشتش به آن هم یک معنا دارد. نقل‌قول‌ها را بخوانم که از بحث دور نشویم. استاد مطهری در جستار «حق عقل در اجتهاد» چاپ صدرا، ۱۴۰۱، صفحه ۴۴ و ۴۵ می‌گویند «وقتی به آثار علمی موجود شیعه می‌نگریم، می‌بینیم همان حساسیت اول ضدقیاسی که در سطر اول موجود بود، تا آخر محفوظ مانده است و احدی از فقهای شیعه دیده نمی‌شود که تمایل به اعمال قیاس پیدا کرده باشند و اگر افراد بسیار معدودی این تمایل را داشته‌اند، از قدما بوده‌اند، نه از متاخرین. علی‌هذا از این انحراف افراطی اطمینان کامل حاصل است اما نسبت به انحراف تفریطی -دو مواجهه با متن مقدس را ایشان یک می‌گوید، مواجهه قیاسی افراطی و یک مواجهه افراطی که الان می‌گوییم چیست- آنقدرها حساسیت مشهود نیست. کسانی که وارد هستند، می‌دانند که عنوان عدلیه و غیرعدلیه در زبان متاخرین کم و بیش جنبه تشریفاتی پیدا کرده است. راهی که عدلیه در قدیم باز کردند، اگر تعقیب شده بود، منشا پیدایش بسیاری از علوم اجتماعی در میان مسلمین می‌شد. همان علومی که سرچشمه آنها را بعد از قریب به هزار سال توماس لینکلن پیدا کرد و بعد آن را گم کرد، اروپاییان تدریجا

ادامه در صفحه ۱۵

---

ادامه از صفحه ۱۴

پیدا کردند.» اولا به این صراحت استاد مطهری تعبیر علوم اجتماعی را به کار می‌برد و بعد نسبت به جریان فهم متن مقدس در عالم اسلام دارد مطرح می‌کند. صراحتا می‌گوید که این درباره عبارت‌ها، باید تقسیم‌بندی فکری دوره اسلامی را حواس‌تان باشد که رهزن است و اغراق شده و یک نکته تاریخ علمی هم مطرح می‌کنند که بسیار محل مناقشه است و می‌گویند همین علوم اجتماعی که علوم پایه هم دارند، مسلمین خودشان می‌توانستند صاحب این دستاوردها و نوآوری‌های علمی باشند و برای اولین‌بار ایشان تعبیر سوفسطاییان اسلامی را در اینجا به کار می‌برند. من جای دیگری ندیده‌ام. وقتی از متکلمین اشعری بحث می‌کنند، برای اینکه مستند هم صحبت کنم در صفحه ۴۰ ایشان می‌گویند، آنچه گروهی از متکلمین اسلامی درباره دین نسبت به حق و خیر و مصلحت و عقل گفته‌اند، بیش از آنها سوفسطاییان یونان نسبت به ذهن نسبت به حقیقت گفته بودند. دلایلی که سوفسطاییان برای اثبات مدعای خود ذکر کردند، شبیه این عده از متکلمین اسلامی است که خوب است آنها را سوفسطاییان اسلامی بخوانیم. درواقع آنچه بنده در آن نوشته دانشجویی از آن تعبیر کردم این است که ما در جهان اسلام به روایت استاد مطهری یک هرمنوتیک حداکثری معتزله و عدلیه را داریم و یک هرمنوتیک حداقلی اشاعره و شهید مطهری تلاش می‌کند در میانه این دو باشد و در میان این افراط و تفریط یک راه میانه را باز کند. می‌گوید اگر این راه میانه را به معنای حقیقی‌اش باز کرده بودند، نه این عدلیه متاخر که اینها هم ای‌بسا روایت‌شان اشعری و شبه‌اشعری است، اگر التزام داشتند به آن لوازم عدلیه‌بودن در هرمنوتیک فهم دینی، این علوم اجتماعی از آن بیرون می‌آمد. در اواخر حیات فکری استاد مطهری، ایشان به دلایل و عللی که مهم‌ترین دلیلش این است که در بین سه پارادایم فلسفه علوم انسانی یعنی فلسفه پوزیتیویستی علوم‌انسانی، فلسفه هرمنوتیکی علوم‌انسانی و فلسفه انتقادی علوم‌انسانی، رقیب اصلی، رقیب فکری اصلی استاد مطهری فلسفه علوم‌انسانی انتقادی است، آن هم روایت خاص مارکسیستی است. آن چیزی که بعد از انقلاب و جریان‌های فکری ما بیشتر با علوم‌انسانی مواجه شدند، بیشتر روایت‌های پوزیتیویستی و پست‌پوزیتیویستی بود که رقیب و خصم اصلی‌شان -تعابیری که به کار می‌بریم منظور رقابت فکری است، نه مناقشات فیزیکی- در مناقشات پس از انقلاب فلسفه‌های علم پوزیتیویستی و پست‌پوزیتیویستی بود. از نظر بنده هم علت هم دارد؛ گفتمان متافلسفی غالب بر ذهن و زبان فیلسوفان علم بعد از انقلاب گفتمان فلسفی تحلیلی است. فلسفه و علم را تحلیلی می‌فهمند. فلسفه علمی که متناسب با فلسفه تحلیلی هم هست، فلسفه پوزیتیویستی و پست‌پوزیتیویستی است که نمایندگانی هم داشته. در حالی که تاریخ علم و تاریخ علوم‌انسانی و تاریخ دین نشان می‌دهد فلسفه‌های علم قاره‌ای که فلسفه علوم‌انسانی انتقادی و مارکسیسم هم جزء آن است، قابلیت بیشتری برای گفت‌وگو با سنت‌های دینی دارند. اصلا راه می‌دهند، به جهت اینکه متافلسفه غالب بر ذهن و زبان کسانی که در سنت فلسفه می‌اندیشند، اصلا خود این الهیات و علوم‌انسانی را در یک جای همگرا می‌بینند. استاد مطهری بیشترین مواجهه‌اش با فلسفه علوم‌انسانی انتقادی به روایت مارکسیستی آن بوده است و اساسا وقتی شما با رویه فکری‌تان وارد گفت‌وگو و جدال فکری می‌شوید، آهسته‌آهسته در مسیرتان خیلی شبیه او می‌شوید، چون مدام به زبان او را نقد می‌کنید اما آهسته‌آهسته مفاهیم، استعاره‌ها و مدل‌ها و روش‌شناسی او را ناخواسته در خانه فکر خود جا می‌دهید. سراغ نقل قول دومی که در کتاب «مساله شناخت» استاد مطهری هست. ایشان در اینجا صفحه ۴۶ تعبیرشان خیلی عجیب است. ایشان در بحث دقیق هستند. می‌فرمایند ما می‌بینیم اکثر معلومات ما در جهان به اصطلاح قرآن معلومات و شناخت پایه‌ای است. اگر شما می‌گویید فلان‌کس آدم خوبی است، خوبی او را نمی‌توانید احساس کرده یا آزمایش کنید اما کارش را که پایه خوبی اوست، می‌بینید. اکثر شناخت‌های ما در جهان شناختی است که نه حسی مستقیم است و نه منطقی علمی-تجربی که خود موضوع قابل تجربه و آزمایش باشد، بلکه احساس ما به آیه‌های شیء تعلق می‌گیرد. اینها معلومات نشانه‌ای یعنی همان نوع معلوماتی است که خدا را هم که انسان می‌شناسد، به کمک همین نوع شناخت است. شناخت خدا یک نوع شناخت که اصلا شباهتی با شناخت‌های دیگر نداشته باشد و یک چیز مخصوص به خود باشد، نیست. راه شناختن خدا با راه شناختن بسیاری از مسائل که در طبیعت می‌شناسیم، عینا یکی است. اگر ما راه خداشناسی را انکار کنیم، باید ۹۰ درصد معلومات خودمان را دور بریزیم. این صراحتا تعبیر ایشان است. ایشان برمی‌گردند به هرمنوتیک و یک ادعایی می‌کنند، البته یعنی توضیح می‌دهند و نه ادعای بی‌دلیل، و می‌گویند بخش اعظم شناخت ما شناخت پایه‌ای است و اتفاقا خداشناسی، دین‌شناسی، علم‌شناسی و انسان‌شناسی ما را روی فهم هرمنوتیکال می‌برند. نکته جالب این است که حلقه وصل تئوری هرمنوتیک شهید مطهری، نظریه فطرت ایشان است که از قضا پاشنه‌آشیل ایشان هم هست. پیش‌تر اشاره کردم که باید کتاب «شناخت» را در کنار کتاب‌هایی که گفتم، خواند و جمع‌بندی کرد. حلقه وصلی که به ایشان امکان می‌دهد از یک نوع یونیورسالیتی شناخت آیه‌ای به تعبیر گادامری کمک بگیرد، نظریه فطرت ایشان و انسان‌شناسی فلسفی ایشان است. آن تنش همان تنشی است که در سنت فلسفه قاره‌ای در بحث از خود تنشی که در مفهوم علوم‌انسانی است، مطرح شده. علوم‌انسانی هم می‌خواهد علم باشد و هم می‌خواهد به انسانیت بپردازد. استاندارد علم آبجکتیویته است. انسانیت اساسا از ابژکتیویته فرار می‌کند و این تنشی که در علوم‌انسانی هست، وقتی وارد گفتمان دین می‌شود و دین می‌خواهد با علوم‌انسانی مواجه شود، تنش مضاعفی می‌شود، چون نظریه انسان‌شناسی دینی مبتنی بر فطرت است و فطرت آن‌طور که ما از گفتمان فلسفی و کلامی خودمان آموخته‌ایم انسان‌شناسی‌ای را نمایندگی می‌کند که از قضا کسانی مثل دیلتای که جزء نمایندگان برجسته سنت هرمنوتیکی هستند، صراحتا در کتاب «مقدمه بر علوم‌انسانی» می‌گوید در رگ‌های فاعل شناسایی و در این سوژه معرفت‌شناسانه کانت، بارکلی، هیوم و اینها خون حقیقی جریان ندارد، یک سوژه مجردی است و سوژه‌ای که در علوم‌انسانی در بافت تاریخ و فرهنگ و آغشته به اینهاست. این نقدی که به انسان‌شناسی معرفت‌شناسانه و سوژه معرفت‌شناس ادوارد هاوارد وارد است، به مراتب نقدهای تندش متوجه انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت هم هست و این تنش باید به‌گونه‌ای حل و فصل شود. نکته آخر اینکه من گفتم باید چهار کتاب را در کنار هم خواند. ممکن است کسی بگوید اگر من کتاب پنجم یا ششمی قرار دهم، قصه به گونه دیگری خواهد شد و من می‌پذیرم. بنده تلاشم این بوده که اینها را در کنار هم بخوانم. در کتاب «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی» که به نظر بنده براساس مؤانستی که سال‌ها با آثار استاد مطهری داشتم، اندیشیده‌ترین و دقیق‌ترین متن تالیفی ایشان یک‌جا آمده، چون در سخنرانی وقتی ایشان می‌گوید ۹۰درصد شناخت ما، ممکن است منظورش خیلی از شناخت ماست، اما در متن نکته جالب این است که -البته صفحاتش را هم آورده‌ام اما فرصت از روخواندن ندارم، ولی ملتزم هستم که حداقل یک اشاره‌ای بکنم- ایشان در مقدمه کتاب «جهان‌بینی توحیدی» هم جالب است که علم‌شناسی‌شان را استوار می‌کنند بر علم‌شناسی پوزیتیویستی به روایت راسل و علم‌شناسی پراگماتیستی به روایت ویلیام جیمز؛ به تعبیر دیگر ایشان در علم‌شناسی -منظورم فلسفه علوم‌انسانی- یک گام سلبی برمی‌دارد (صفحات ۲۱ تا ۲۴ کتاب «جهان‌بینی توحیدی») ایشان گام سلبی فلسفه علوم‌انسانی و علم‌شناسی‌اش را مبتنی می‌کند بر نقدهایی که پست‌پوزیتیویست‌ها و پراگماتیست‌ها بر محدودیت‌های علم دارند، یعنی از خود علم‌شناسی پوزیتیویستی و پراگماتیستی کمک می‌گیرد، برای اینکه آن را از میدان به در کند. از این طرف به اتکای نظریه فطرت و ایماژها و استعاره‌هایی که ناخواسته از علوم‌انسانی انتقادی و مارکسیستی گرفته، سعی می‌کند این کار را انجام دهد. حلقه واسط آن هم نظریه فطرت است که در کتاب فطرت طرح کرده است.

**غلامحسین مقدم‌حیدری، عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**

### تاثیر نظریه ارگانیک بیولوژی و تشریح آسیب‌شناختی پزشکی مدرن بر شکل‌گیری جامعه‌شناسی در قرن‌های هجدهم و نوزدهم

در مورد همین مساله که عنوان هست، کار کرده‌ام و طرح داشته‌ام و دو تا مقاله آن هم چاپ شده که چطور از نظریه کوویه در زیست‌شناسی تاثیر گرفته‌ام و یکی هم درباره خود دورکیم دارم که چطور از پزشکی مدرن استفاده می‌کند. اما قبل از آن می‌خواهم یک نکته‌ای را بگویم که به بحث بخورد و آن این است که ما از ویتگنشتاین یاد گرفتیم که خیلی اوقات خود مسائل را بررسی کنیم، یعنی مساله مساله است اما فکر دارد مطرح می‌شود. روش‌شناسی علوم‌انسانی یعنی چه؟ چه معنی‌ای دارد؟ به نظر، تصور این است که مرتب یک مجموعه‌ای درست می‌کنیم و در آن فیزیک، شیمی، زیست و نجوم را می‌گذاریم و ریاضی هم جا نمی‌شود و هلش می‌دهیم و یواش‌یواش آن را جا می‌دهیم. روش‌شناسی ریاضی یعنی چه؟ در آن چهار پنج سالی که در دانشگاه تهران بودم، کنفرانسی برگزار شد، نمی‌دانستم روش‌شناسی هندسه یا ریاضیات چیست. ما متدهای آنالیز عددی را داریم، اما یک‌سری متد است که شما با کامپیوتر و اینها برنامه‌نویسی می‌کنید. ما روش‌شناسی فیزیک یا زیست نداریم، چون بچه‌های زیست‌شناسی در دانشگاه تهران در رشته سلول مولکولی درسی داشتند به نام روش‌شناسی زیست‌شناسی؛ این سوال از کجا آمده؟ این روش‌شناسی علوم انسانی چیست؟ بعد زبان‌شناسی، فلسفه، علوم اجتماعی، علوم روان‌شناختی همه اینها در آن هست. این چه ذهنیتی است و با چه جراتی می‌گوید روش‌شناسی همه اینها! حتی بی‌انصاف‌ها ریزریزش نمی‌کنند که بگویند مثلا روش‌شناسی علوم اجتماعی یا علوم روان‌شناختی، چون باز این یک معنی‌ای دارد؛ اما قصد از اینکه چنین عنوانی را داریم مطرح می‌کنیم، چیست؟ ما از اینها چه استفاده‌ای می‌خواهیم ببریم؟ بعضی اوقات به نظر می‌رسد مثل عصای جادوگری می‌ماند که من چه دیندار و چه بی‌دین با این عصا آن را طلا کنم. اگر مثلا دین‌دار باشم، بزنم روی عصا دینی می‌شود و اگر نباشم یک آشغال به من می‌دهد. این یک مشکل است. حالا اینکه روش‌شناسی علوم انسانی یعنی چه و چه تفاوتی دارد به چه معناست؟ ما یک‌سری علوم داریم. من جامعه‌شناسی را کار کرده‌ام. ما می‌توانیم درباره جامعه‌شناسی دو گونه نگاه کنیم؛ یک سری روش‌های تحقیق علوم اجتماعی مثل روش میدانی را به کار بگیریم؛ مثلا بررسی بزهکاری در مدارس دخترانه منطقه ۱۲ تهران و مدارس پسرانه تهران، روش دارد. می‌رویم نمونه آماری می‌گیریم و نمودار می‌کشیم و رگرسیونش را تعیین می‌کنیم. با جمع‌آوری مقداری داده ارتباطاتی پیدا می‌شود و سپس اینها را دستکاری می‌کنیم و می‌گوییم علت این بود. اینها روش دارد. قبل از این کارها اگر رساله‌ها را نگاه کنید، قبلش باید ببینیم چه نظریه‌ای مبنای کار قرار گرفته است. باید نظریه یک نفر را مبنا قرار دهیم؛ مثلا قسمتی از نظریه فوکو را برمی‌داریم و می‌گوییم این روش گفتمانی را بر اساس این نظریه داریم اعمال می‌کنیم. قسمت‌هایی که کار میدانی می‌کنیم و ریاضی دارد را کنار بگذاریم؛ قسمتی که نظریه‌های بزرگ است و معمولا اول رساله می‌گذاریم، روش آنها چه معنایی دارد؟ مثلا نظریه کنت، اسپنسر، دورکیم، مارکس، وبر، زیمر؛ روش‌شناسی جامعه‌شناسی یعنی چه؟ اینها یک‌سری آدم هستند و در مورد جامعه تاملاتی داشته‌اند. من می‌توانم بگویم که شیوه‌ها و گام‌های مارکس چه بوده و او چه متدی به کار برده که این حرف‌ها را گفته اما روش‌شناسی جامعه‌شناسی اینجا چه معنایی دارد و از آن چه می‌خواهیم درآوریم؟ یعنی بحثی کلی درباره موضوعی است. فوکو می‌گوید علوم انسانی و منظورش بیشتر علوم اجتماعی است، الگوی فکر کردنش را شاید از پزشکی گرفته. من یک سال‌ونیم روی این کار می‌کردم. کنت می‌گوید فیزیک اجتماعی. به اشتباه همه می‌گویند کنت اینها را از فیزیک گرفته؛ می‌گویند فیزیک اینقدر تلألو داشت بعد از نیوتن که کنت اینها را از آن گرفت و خواست شبیه فیزیک باشد. شما می‌بینید پنج جلدی کنت ریاضی دارد، فیزیک دارد تا به بیولوژی می‌رسید که یک فصل است. ته این فصل یک پاراگرافی است که آن را به عالم ذهن ربط می‌دهد و اینکه آدم‌ها در جمع چه کار می‌کنند. در فصل بعدی آن فیزیک اجتماعی را می‌گوید، یعنی کاملا جامعه‌شناسی‌اش به فصل بیولوژی یا زیست‌شناسی‌اش مربوط است. در زیست‌شناسی هم تحت‌تاثیر کسی به نام کوویه بوده که همزمان و قبل‌تر از کنت بوده است. مشکل این است که خداوند موجودات را همه با هم خلق کرده یا تطوری هستند؟ این تطوری در آن زمان خیلی معنا ندارد. مشکل این است اینها یکدفعه خلق شده‌اند و باید دید چه ارتباطی بین اینها هست. کوویه با اینکه به‌شدت آدم دینداری است اما این تطور را برای اولین‌بار وارد می‌کند. او می‌گوید وجود اینها بستگی به زمینه محیطی است که در آن دارند زندگی می‌کنند. کنت این را می‌گیرد و این را درباره زمینه ذهن آدم‌هایی می‌گوید که در جامعه زندگی می‌کنند و با اجتماعی مواجه می‌شود که اینها کنشی با هم دارند و جامعه را به این معنا تعیین می‌کند. بعد شما جلوتر که می‌آیید، بلافاصله بعد از اینکه کنت می‌گوید، یک‌سری تاثیرات دارد، داروینیسم لامارک می‌آید، بعد دالتون را داریم و کلی آرا این وسط هست و داروینیسم به این معنا ظهور پیدا می‌کند. تمام کتاب‌های جامعه‌شناسی یک فصل اسپنسر دارند و او به‌شدت دو جلد کتاب درباره تکامل دارویینی در زیست‌شناسی دارد و چند کتاب درباره جامعه‌شناسی نوشته که کاملا تعبیر دارویینی دارد. بعد دورکیم را داریم که همزمان با این و کمی قبل‌تر است. دورکیم کاری دیگری می‌کند. اولا شدیدا می‌آید با همان داروینیسم درگیر است. اگر کتاب «تقسیم کار اجتماعی» او را خوانده باشید، فصل‌های متعددی از این کتاب درباره جواب‌دادن به اسپنسر و داروین هست و اینکه چطور این تکثر دارد در جامعه رخ می‌دهد اما دورکیم یک کاری دیگر هم می‌کند و در کتاب «خودکشی» و اتفاقات دیگر می‌آید جامعه را به‌مثابه یک موجود زنده می‌گیرد و الگوی پزشکی را در آن دخالت می‌دهد و کلمه آسیب‌شناسی و پاتولوژی که مدام در آسیب‌شناسی اجتماعی به کار می‌بریم، اولین‌بار دورکیم به کار می‌برد. او می‌گوید موجود زنده بیمار می‌شود و خودکشی هم مطابق الگوی پزشکی است و این آسیب اجتماعی را درمان می‌کند. این کاملا متاثر از پزشکی مدرن یعنی قرن هجدهم و نوزدهم به بعد است. اصطلاحی که فوکو به کار می‌برد، یعنی پزشکی کلینیکی؛ پزشکی اخلاطی اصلا قابلیت این کار را ندارد. اینکه چرا ما قبل‌تر جامعه را به‌مثابه یک موجود زنده به این معنا نمی‌دیدیم که ارسطو البته دارد، به این خاطر است که بعد از ارسطو کسی این را ادامه نمی‌دهد. این را نداریم، چون اینها سیستم پزشکی مدرن را به کار گرفتند؛ در پزشکی اخلاطی درد لزوما منطبق بر یک آسیب عضوی- تنی نیست. شما می‌گویید درد دارم و پزشک اخلاطی آن نقطه را معاینه نمی‌کند، بلکه می‌گوید شما چه مزاجی دارید و چه چیزی در شما به‌هم خورده. پزشک مدرن دقیقا آن موضع را کالبدشکافی می‌کند و مشکل را تشخیص می‌دهد. کار دورکیم دقیقا همین حالت است و به همین دلیل از آسیب اجتماعی حرف می‌زند. در فرهنگی یک‌سری آدم آمدند و یک‌سری حرف‌ها درباره مشکلات خودشان گفتند و رشته‌ای به نام جامعه‌شناسی تشکیل دادند. کاری که ما می‌کنیم و کاریکاتورگونه است این است که روش‌شناسی آنها را درمی‌آوریم و یک چیزهایی پشت آن می‌گذاریم که جامعه‌شناسی اسلامی بشود. من این را نمی‌فهمم! اولا نقدهای آنها خیلی بنیان‌افکن است و ما در قواره نقدکردن آنها هم نیستیم. آنچه آدم‌هایی مثل هایدگر و فوکو می‌کنند را که ما اصلا نمی‌توانیم بکنیم. آنها تمام فرهنگ را پاره‌پاره می‌کنند. فوکو می‌گوید «فرهنگ اروپایی در واپسین سال‌های قرن هجدهم ساختاری را شکل داد که هنوز از هم نپاشیده و تازه شروع کرده‌ایم بعضی از تارهای این کلاف را باز کنیم؛ تارهایی که هنوز برایمان ناشناخته‌اند و خیلی طبیعی به غایت جدید یا مطلقا کهنه می‌انگاریم‌شان، درحالی‌که دو قرن است این تارها بافت تاریخ اما محکم تجربه ما را ساخته‌اند.» ما این را که انجام نمی‌دهیم، آن را هم مثل مثل افلاطونی درنظر می‌گیریم که روشش را دربیاوریم و عصای جادوگری‌اش را در دست بگیریم و بزنیم تا آن چیزی که خودمان می‌خواهیم دربیاید.

**مهدی معین‌زاده، عضو هیات‌علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**

### کایروس (Kairos) به مثابه بنیاد مفهوم زمان در علوم انسانی

در آلمان علاوه‌بر اینکه شما موقع درس دادن برای استادیاری و اشتغال در آن باید دکتری داشته باشید، اثری بدیع و همین‌طور سخنرانی احراز صلاحیت هم باید داشته باشید؛ اسمش هست مفهوم زمان در علم تاریخ. این را عرض کنم که ترجمه به علم تاریخ کمی رهزن است. گادامر در کتاب «حقیقت و روش»، یعنی بهتر است بگوییم مترجم و شارح مشهور گادامر در مقدمه کتاب «حقیقت و روش» می‌نویسد وقتی مترجم آلمانی کتاب منطق جان استوارت میل داشت از انگلیسی به آلمانی ترجمه می‌شد، مترجم آلمانی به زبان ما علوم روحی گذاشت؛ یعنی هایدگر در این اثر نه‌فقط به بررسی مفهوم زمان در علم تاریخ که به کلیت علوم انسانی درواقع پرداخته است و اشاره می‌کند معنای مفاهیم هر علمی را باید در هدفی که آن علم برای تحقق آن تقویم یافته است، جست‌وجو کرد. علم هدفی را دنبال می‌کند. این مفاهیم باید در آن متن دنبال شود، مثلا می‌گوید علوم طبیعی که فیزیک گالیله‌ای و نیوتنی مساله اعلای آن است، تبیین حرکت را به‌عنوان حرکت خودش قرار داده و بنابراین زمان را بر همین اساس حرکت می‌فهمد. همان تعریف ارسطو که زمان اندازه حرکت است از حیث پس و پیش، منتها هایدگر می‌گوید این حیث پس و پیش طی زمان مغفول افتاده، چون اشاره به انسان داشته است. مثال می‌زند و می‌گوید وقتی شما به ساعت نگاه می‌کنید یا وقت کاری است که باید انجام دهید یا برای انجام کاری دیگر دیر شده یا هنوز موقع انجام کاری نرسیده است. دارد به انسان احاله می‌شود. دین فقط اندازه حرکت نیست. از حیث پس و پیش، اهمیت فراوان دارد. ما هم داریم، کلمه وقت که مثلا حافظ می‌گوید: «وقت آن شیرین‌قلندر خوش که در اطوار سیر/ ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت»، مثلا ریشه میقات وقت است؛ موقع با واقعه. این فقط زمان نیست. وقتی می‌گوییم شمارش حرکت و ترتیب و عدد است، بدون هیچ تفاوتی آنات متتالیه پشت‌سرهم می‌آیند، در تلقی فیزیک گالیله‌ای و نیوتنی و کلا علوم طبیعی از زمان، اما در علوم‌انسانی وضع به این منوال نیست. درواقع اگر ما کمی عمیق‌تر تامل کنیم، اینجا هایدگر می‌گوید زمان به عالم و ساختار دازاین است که ارجاع داده می‌شود. برای اینکه بحث کمی روشن‌تر شود، اشاره می‌کنم به دو کلمه که در یونان باستان برای زمان به کار می‌بردند؛ کورونوس و کایروس. کورونوس همان زمان گاه‌شمارانه و تقویمی بود؛ زمانی بود که الان فیزیک اندازه می‌گیرد. روز و سال و مال حرکت اجرام سماوی به دور همدیگر یا خورشید است. کایروس، اما امر دیگری است که ریشه بنیادین متفاوتی دارد. هایدگر این ریشه را هم از لحاظ لغوی و هم به لحاظ دینی و براساس تفسیر دینی به لحاظ عملی مورد مداقه قرار می‌دهد. کایروس، بنا به نقل‌قولی که بنده از هایدگر دیدم، از کایرون در یونان به معنای قضاوت‌کردن تصمیم گرفتن یعنی هر چیزی که آن پیوستگی را یک لحظه قطع می‌کند. درواقع، کایروس زمان نیست، زمان واقعه است یعنی واقعه و رخداد اینجا نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. عرض کردم که او از حوزه دین اول کایروس را پیگیری می‌کند. یک درس‌گفتاری دارد در سال ۱۹۲۱ یا ۲۲ که اسمش «مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی دین» است. در آنجا اسکاتولوژی یا آخرت‌شناسی مسیحی را مورد مداقه قرار می‌دهد و برای این منظور از رسائل پروس قدیس استفاده می‌کند. مردم از پروس قدیس می‌پرسیدند کی ظهور رخ خواهد داد؟ و او می‌گفت که این سوال، سوال درستی نیست. این کی رخ دادن در حیات مومن اتفاق افتاده است، آن کی اسکاتولوژیک آخرت‌شناسانه جای خود دارد، اما مهم‌تر از آن ظهور و انتظار برای ظهور و تجلی آن در زندگی مومن است؛ همین الان. من جمله را نقل کنم. «اینکه ظهور کی در زندگی من اقامه می‌شود و تحقق می‌یابد، کاملا به نحوه زندگی من بستگی دارد. مسیحیان صدر مسیحیت از پروس آموختند که درکی ظهور نه امری عینی که زمان‌مندی وجود خود را بجویند. درواقع تجربه انتظار زمان ظهور یک تجربه درماندگی مطلق است که یک مسیحی احساس می‌کند. این را پروس می‌گوید. بدین معنا کایروس با کلمه دیگری مثل critic یعنی کلمه بحران نیز هم‌ریشه است یعنی ما در زمان غیرمربوط به علوم طبیعی بحران را داریم. علم تاریخ را حساب کنید. زمان دارد می‌گذرد و ما به وقایع و بحران‌ها فقط می‌گوییم واقعه که قبل و بعدشان را تحت‌تاثیر قرار می‌دهند و قبل‌شان تحت‌تاثیرشان قرار می‌گیرد. این مجموعه، مجموعه‌ای است که هایدگر در مسیحیت تحت‌عنوان کایروس می‌جوید و مطرح می‌کند، منتها بعد از آن متوجه حیطه دیگری می‌شود. درس‌گفتارهای بعد از ۱۹۲۱ اصلا متوجه تفسیر پدیدارشناسانه از ارسطو می‌شوند. بسیاری از درس‌گفتارهای بین ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۵ به تفسیر پدیدارشناسانه ارسطو اختصاص دارند و مفهوم فرونسیس. به چه صورت مفهوم فرونسیس با مفهوم کایروس ارتباط پیدا می‌کند؟ خیلی راحت می‌توان گفت کایروس در یونانی یعنی زمان مناسب و به‌موقع. حتی ضرب‌المثل دارند که هر چیزی زمان مناسب خود را دارد و کایروس را به کار می‌برند. الان هم در این زبان به کار می‌رود. در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس ارسطو که در سال ۱۹۶۶ دیوید راس به انگلیسی بد ترجمه کرده و در فارسی هم بد ترجمه شده، مرحوم لطفی کمی سرسری ترجمه کرده‌اند، چون ظرافت کلمات یونانی را درنظر نگرفته‌اند. آنجا ارسطو می‌گوید روح یا پسوخه، هنگام نیل به حقیقت که آقای راس به‌راحتی به spirit ترجمه کرده و حقیقت را هم خیلی راحت به truth ترجمه می‌کند، اما ارسطو آلسیا یا «ناپوشیدگی» به کار برده، اینها با هم فرق دارند. هایدگر بحثی دارد و می‌گوید زمان جدید زمانی ایجاد شد که آلسیا عبارت بود از نامستوری، ورون شد و بعد fact شد. در عرفان ما، حقیقت نامستوری است؛ مثل معشوق زیبایی است که این‌بار گوشه چشمی نشان می‌دهد. وقتی با امپراتوری لاتین یعنی وقتی رومی‌ها بر تمدن یونان غلبه کردند، دیگر این کلمه تبدیل شد به fact که به حوزه امپراتوری و فرمان تعلق داشت. الان وقتی کلمه حق را به کار می‌بریم، در آن فرمان و قدرت هست، مثل حقابه یعنی من حق دارم چنین کنم. جدای از بحث‌های مذهبی که همه اینها در خداوند در یک‌جا جمع می‌شوند، می‌گوید این اتفاق افتاد و عصر جدید شروع شد، بنا بر اینکه حقیقت را با قدرت تعریف کنند تا برسد به فوکو که میگوید هر حوزه‌ای از حقیقت اطرافش حوزه‌ای از دانش هست و هر حوزه‌ای از دانش اطرافش حوزه‌ای از حقیقت هست. ارسطو در کتاب ششم می‌گوید روح هنگام نیل به حقیقت در یکی از این پنج حالت اپیستمه یا scientific، سوفیا، تخمه یا صناعت یا arts، نوز یا عقل شهودی و فرونوسیس یا حکمت عملی است. رابطه فرونوسیس با کایروس چیست؟ یعنی کسی که دارای حکمت عملی است به‌موقع انجام دادن را می‌داند. بعضی از ما براساس قواعدی عمل می‌کنیم که برای ما اصل شده است، مثلا دروغ بد است. شما چیزی به نام دروغ مصلحت‌آمیز دارید. یحتمل از نظر ارسطو مثل آن چیزی که سعدی در گلستان می‌گوید دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز، آن موقع را که حداقل سکوت خواهد کرد و حداقل دروغ نگوید، راستش را مسکوت می‌گذارد، فرونوسیس کسی است که این را می‌داند و زمان را می‌شناسد و موقع مناسب را تشخیص می‌دهد. جوی دیدی کوزه اندر آبریز / کوزه را از آب کی باشد گریز. می‌بیند آب دارد می‌رود، می‌ریزد، فوری آن لحظه آن عمل انجام می‌گیرد. فقط یک جمله هم از مک‌گراث بگویم که از شارحان و مفسران هایدگر است، نقل کنم راجع‌به آخرت‌شناسی صدر مسیحیت؛ او می‌گوید «آخرت‌شناسی صدر مسیحیت صرفا انتظار کشیدن برای وقوع واقعه‌ای که هنوز رخ نداده، نیست»؛ این هم هست اما صرفا این نیست، «بلکه چنین واقعه‌ای قبلا رخ داده. آنکه خواهد آمد همانی است که آمده بود.» این در زمان‌بندی هایدگر یعنی وقتی که مراتب زمان یعنی گذشته، حال و آینده را با مراتب وجود آدمی تطبیق می‌دهد، بیشتر نمود می‌یابد. این تلقی را از تلقی معمول زمان افتراق می‌دهد. من اگر بخواهم خلاصه کنم؛ هرگونه بحثی درباره علوم انسانی باید مسبوق باشد به شناختی حداقل مجمل از مفاهیمش. یکی از این مفاهیم که اتفاقا فرق می‌کند در بین علوم انسانی و علوم طبیعی، زمان هست. زمان در علوم طبیعی چیزی عینی است یعنی شماره و حرکت، مثل اینکه رتبه‌اش در حرکت است. پنج قبل از چهار است و چهار بعد از سه است، منتها پس و پیش این را به انسان برمی‌گرداند. پس و پیش یعنی دیر شدن یا زود شدن. زمان با انسان تطبیق می‌یابد. این را در دو حالت بررسی می‌کند؛ در کایروس که دینی و آخرت‌شناسی است و در فرونسیس که فلسفی و مربوط به حکمت عملی است.