

بررسی انتقادی رابطه علم و دین در وضعیت پست مدرن

تاریخ دریافت: ۹۹/۹/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۹/۱۱/۲۰

میثم پیمان جو*

چکیده

یکی از مسائل مهم فلسفه دین، رابطه علم و دین می‌باشد که در همه زمان‌ها، مورد توجه فیلسوفان دین بوده است اما در دوره مدرنیته به دلایلی به آن توجه بیشتری شد. بتدریج و با گذشت اندک زمانی، انسان مدرن نقص‌هایی را در آرمان‌های مدرنیته احساس کرد و شروع به بازخوانی دوباره آن نمود که این امر باعث پدید آمدن وضعیت پست مدرن شد. حال سؤال اصلی این است که رابطه علم و دین در وضعیت پست مدرن، چگونه تحلیل می‌شود و بر اساس دیدگاه متفکرین اسلامی بخصوص آیت الله جوادی آملی چه انتقادهایی بر آن وارد است؟ این مسئله موضوع اصلی این پژوهش می‌باشد. روش این تحقیق، روش توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای - اسنادی می‌باشد. بر اساس یافته‌های تحقیق اشکالاتی چند بر اصول و مبانی پست مدرنیسم وارد شده از جمله اینکه در هستی‌شناسی به اثبات حقیقت عینی و در باب معرفت به نقد نسبیت‌گرایی پرداخته‌ایم و در پایان هم به تلقی پست مدرنیست‌ها از علم و دین انتقاداتی وارد شد و بر اساس آن رابطه علم و دین مورد ارزیابی قرار گرفت. رابطه علم و دین در وضعیت پست مدرن، خروج از وضعیت تعارض در آغاز مدرنیته است که همراه با قبول نوعی هرج و مرج‌گرایی و از بین رفتن مرز بین علم و خرافه و تلقی

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه باقرالعلوم (ع) .

دین شخصی و انفسی است؛ که به هیچ عنوان نمی‌تواند مورد پذیرش یک فیلسوف مسلمان باشد. در اینجا نشان دادیم که چه تصور صحیحی میتوان از علم و دین داشت و با این تصور، علم و عقل را خارج از دین ندانسته بلکه آنها را از منابع دین دانستیم. و لذا امکان هرگونه رابطه تعارض بین علم و دین از اساس منتفی می‌شود در عین حال به دامن هرج و مرج گراییم هم نخواهیم افتاد.

واژه‌های کلیدی: پست‌مدرن، دین، علم، علم و دین، نفی کلان روایت، آیت الله جوادی آملی.

مقدمه

آگوست کنت معتقد است که ذهنیت بشر از سه دوره تاریخی عبور کرده است^۱: دوره اول، مرحله ربانی و الهی است؛ دوره دوم، مرحله فلسفی است و دوره سوم، مرحله علم اثباتی و پوزیتیویستی است^۲. حال توضیح هر یک از این دوره‌ها؛ به نظر کنت دوره اول دوره کودکی اندیشه بشر است. در این دوره انسان همه امور را با نگاه دینی تفسیر می‌کند و با روش‌های دینی درصدد مواجهه با طبیعت است. دوره دوم؛ دوره بلوغ و نوجوانی بشر است، در این دوره است که انسان به دلیل رشد عقلانی اش، برای اشیاء طبیعی، ذات قائل می‌شود و می‌اندیشد اشیاء طبیعی به مقتضای ذات خود عمل می‌کند. در این دوره، سیطره احکام عقل مشهود است و در همه مسائل داور نهایی عقل است نه تجربه. دوره سوم؛ دوره‌ای است که بشریت دوره کودکی و نوجوانی را سپری کرده است و در بزرگسالی و پختگی، به سر می‌برد. خصوصیت این دوره این است که تفکر علمی^۳، غالب شده و همه اشیاء طبیعی را با شیوه‌های تجربی و آزمون پذیر، سنجش می‌کنند^۴. در دوره سوم، حاکمیت دین و فلسفه پایان یافته است و آن چیزی که در بزرگسالی بشریت را افتاح می‌کند فقط و فقط علم است. دین مربوط به دوره جهالت بشریت است و کارکرد دین در حوزه زندگی، به صفر رسیده

۱. البته وی بر این باور است که هر انسانی در روند تکامل ذهنی خود این سه مرحله را پشت سر می‌گذارد. این رسیدن به مرحله علم اثباتی بدون گذر از مرحله الهیاتی و فلسفی میسر نیست.

۲. ر.ک. دیلینی، تیم، نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷، ص ۴۸ / ادیبی، حسین و انصاری، عبدالمعبود، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: دانژه، ۱۳۸۳، چاپ دوم، ص ۱۶۱/ کوزر، لیونیس، زندگی و اندیشمندان بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ نهم، تهران: علمی، ۱۳۸۰، ص ۳۰.

3. Since.

۴. ر.ک. کوزر، لیونیس، زندگی و اندیشمندان بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ نهم، تهران: علمی، ۱۳۸۰، ص ۳۰.

است. این دوره سوم از لحاظ جامعه‌شناسی دوره مدرن خوانده می‌شود. به عبارت دیگر در دوره مدرن انسان مدرن علوم تجربی را الگوی خودش قرار می‌دهد. یعنی هم به لحاظ روش‌های متعارف و متداول در علوم تجربی و هم به لحاظ روش‌های آزمون در علوم تجربی و هم به لحاظ محدودیت‌های علم تجربی، علم تجربی معیار و سنجه همه امور معرفی می‌کند و اساساً آن چیزی که با علم فهمیده نمی‌شود یا به چنگ علم در نمی‌آید، یا نفی می‌شود یا در بهترین حالت در قبال آن سکوت می‌شود. به تدریج و بعد از گذشت اندک زمانی انسان مدرن با توجه به نقص‌هایی که در علم تجربی احساس می‌کرد شروع به بازخوانی دوباره آرمان‌های خود کرد و جنبه الگویی بودن علم تجربی را زیر سوال برد. در اینجاست که وضعیت پست مدرن پدید می‌آید. وضعیتی که با توجه به شرایط فرهنگی و تاریخی که دوره مدرن در آن جا سپری کرده است متفکران دست به نقادی‌هایی زده‌اند که محصول زندگی واقعی و عملی آنهاست. و به همین دلیل پرسش درباره ماهیت مدرنیته، پرسش مرکزی بحث درباره اندیشه پست مدرن است.

به عنوان نمونه، نیچه ویژگی برجسته دنیای مدرن را نیهیلیسم^۱ می‌داند. نیچه معتقد است که در جامعه سنتی این دین است که تصویر کلی از جهان را در اختیار فرد می‌گذارد و توجیه نهایی رفتار اخلاقی، به عهده جهان‌بینی دینی است. اما در دنیای مدرن، دین دیگر مرجع نهایی نیست بلکه به جای آن، علم بر مسند قدرت نشسته است.^۲

اما در این جا آن چیزی که مهم جلوه می‌کند آن است که نیچه معتقد است که علم چیزی جز تفسیر ویژه‌ای از جهان بر اساس نگره‌ای ویژه نسبت به آن نیست و به همین خاطر مزیتی بر دین ندارد. بنابراین از نظر نیچه اگر روزگاری علم به بهانه اسطوره‌ای بودن، دین را تحقیر می‌کرد در دوره پست مدرن خود علم هم اسطوره نامیده می‌شود.

1. Nihilism.

۲. ر. ک. حقیقی، شاهرخ، گذار از مدرنیته؛ خردستیزی، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۹۳، ص ۲۵ و ۱۴۷.

متفکران پست مدرن پیام نیچه را آویزه گوش خویش کرده اند و بر اهمیت چشم انداز تاکید کرده اند و معتقد هستند که هر زمینه‌ای، معیار قضاوت خود را داراست. پیام این دیدگاه جز این نیست که هر چه در هر زمینه‌ای انجام می‌شود درست است و هر باوری که با معیارهای زمینه خاص خود مشروعیت یابد حقیقت می‌یابد.

پاره‌ای از آثار فوکو، لویتار، و دریدا - که نمونه‌ای از برجسته‌ترین اندیشه انتقادی در دوران ما به شمار می‌روند - بر همین موضوع تاکید می‌کنند. از این رو به باور آنان در دوران ما، شرط لازم برای ایجاد چشم انداز انتقادی برای خلاص شدن از توهم‌های فیلسوفان دوره روشنگری، آماده شده است.

به عنوان نمونه لویتار، «ناباوری به فراروایت‌ها» را کوتاه‌ترین تعریف در مورد دوره پست مدرن می‌داند. لیوتار در سال ۱۹۷۹ م. کتابی با عنوان وضعیت پست مدرن: گزارش در مورد دانش؛ منتشر کرده است و در آن می‌نویسد: «موضوع این بررسی، وضعیت دانش^۱ در جامعه‌های بس پیش‌رفته است. من بر آن شده‌ام که واژه «پست مدرن» را برای توصیف این وضعیت بکار ببرم»^۲. او تاکید دارد که در این گونه جوامع، با از میان رفتن روایت‌های کلان، آن چه بر جای می‌ماند قلمروهای گوناگون و پراکنده‌ای است که هر یک قواعد ویژه خود را دارند، بی آن که هیچ چیز مشترکی در میان باشد که آن‌ها را به یکدیگر پیوند دهد، یگانه کند و صورت کلی پدید آورد. لیوتار که از ویتگنشتاین دوم متأثر است، با تکیه بر مفهوم «بازی‌های زبانی»^۳ ویتگنشتاین، از ناهمگن بودن قلمروهای گوناگون، هر یک دارای قاعده‌ای هستند که به خود آن‌ها اختصاص دارد، و به همین دلیل نمی‌توان به یک قاعده کلی رسید.^۴

1. Knowledge.

۲. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۹۰، ص ۳۷۸.

3. Language Games.

۴. همان، ص ۳۸۰.

اگر بخواهیم در بین مؤلفه‌های مدرنیسم یک اصل اساسی در نظر بگیریم که بقیه مؤلفه‌ها تحت تاثیر آن اصل، معنادار می‌شوند، می‌توان به علم‌گرایی^۱ اشاره کرد.^۲ نکته مهم در علم‌گرایی تبدیل شدن علوم تجربی به جهان‌بینی بود. علوم تجربی در فضای مدرنیسم یک جنبه پارادایمی پیدا کردند. خصوصیت علوم تجربی این بود که به ما این امکان را می‌دهند، که پدیده‌های بالفعل مشهود را تبیین کنیم و به دنبال آن، قدرت پیش‌بینی پدیده‌های بالفعل نامشهود، را پیدا می‌کنیم تا بتوانیم، حوادث را مهار کنیم و قدرت برنامه‌ریزی برای آینده را پیدا کنیم. اما علوم تجربی به خودی خود، نمی‌تواند، مؤلفه اساسی، عالم مدرن قرار بگیرد، زیرا قبل از دوره مدرن، کم و بیش بشر از فضای تجربی و علم تجربی، بهره مند می‌شد. آن چیزی که علم تجربی دوره مدرن را از ماقبل خود منفک می‌کند، انگیزه انسان مدرن است. انسان مدرن قصد تغییر عالم کرد، قصد کرد تا امیر طبیعت شود و نه همنوا با طبیعت. شاید این جمله بیکن که می‌گفت اسیر طبیعت شوید تا امیر طبیعت شوید یا هابرماس که می‌گفت، انسان مدرن، قصد تصرف در جهان را دارد.^۳ اشاره به همین مطلب داشته باشد. به هر حال انسان مدرن با یک گذر روانشناختی و نه یک گذر منطقی به علوم تجربی، جنبه‌ای، پارادایمی بخشید. یعنی هم به لحاظ محدودیت‌های علوم تجربی و هم به لحاظ روش‌های متعارف و متداول در علوم تجربی و هم به لحاظ روش‌های آزمون در علوم تجربی، خواست همه علوم را به این انگاره در بیاورد.

اندیشه پیشرفت^۴ که بسیاری آن را جزء مؤلفه‌های اساسی مدرنیسم برشمرده‌اند، در حقیقت اثر علم‌گرایی است. دومین اثر علم‌گرایی بازخوانی دین در پارادایم مدرن بود.

1. Scientism.

۲. مصطفی ملکیان، درس گفتار سنت و تجدد، جلسه دوم، سال ۱۳۷۸، تقریر شده در انجمن اسلامی دانشگاه صنعتی شریف، صص ۲-۷.

۳. همان، جلسه سوم.

4. Progress.

در پارادایم مدرن، با توجه به شان و منزلت علم، دین به حاشیه رانده شد و ساحت قدسی از سطح زندگی کمرنگ و کمرنگ تر شد. معرفت‌شناسی که از پارادایم علم تجربی به دست آمده بود، به چالش با دین پرداخت و گزاره‌های دین را از اساس بی معنا و پوچ دانست.^۱ بار دیگر به جمله معروف آگوست کنت برمی گردیم که عقیده داشت، دوره دین دوره کودکی بشر است و بشری که در دوران بزرگسالی قرار دارد یعنی دوره‌ای که علم حرف اول و آخر را می‌زند، از دین عبور کرده است و دیگر دین برای بزرگسالان حرفی ندارد.^۲ به این ترتیب در قرن هجده و نوزده و با به ظهور رسیدن پارادایم مدرن علم برای بشر به جای خدا و دینش نشست. هرچند که بعدها تلاش کردند سهمی برای دین قائل شوند اما بهترین تعبیر شاید برای این دوران بشر قفس آهنین ویر باشد. قفس آهنین وصفی است که ماکس وبر برای جهان متجدد به کار می‌برد. یعنی افرادی که با پشت کردن به ابعاد معنوی هستی، قصد تسلط بر این جهان را دارند، به تدریج مناسبات، روابط و یک نظام برنامه ریزی شده‌ای را با عنوان پدیده‌ای اجتماعی به وجود می‌آورند که مثل یک قفس آهنین همه ابعاد وجود انسان را احاطه می‌کند.^۳

دین در نظر متفکران پست مدرن

برای این که بدانیم، جایگاه دین در وضعیت پست مدرن به چه نحو است، ابتدا لازم است بدانیم اندیشمندان پست مدرن با چه رویکردی نسبت به دین نگاه می‌کنند. به عبارت بهتر، وقتی ادعا این است که از پارادایم مدرن به سمت پارادایم پست مدرن در حرکت هستیم، دین چه تفاوت ماهوی در پارادایم پست مدرن کرده است.

۱. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۹.

۲. کوزر، لیونیس، مقاله: نظریه جامعه‌شناسی کلاسیک، ص ۳۰.

۳. پارسانیا، حمید، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا، ۱۳۹۱، ص ۱۶۳.

در این جا، ما ابتدا به سه نظریه پرداز اصلی یعنی نیچه، هایدگر و دریدا می‌پردازیم، تا بتوانیم بر اساس نظرات آن‌ها، جوهره اصلی نگرش پست‌مدرن به دین را به دست آوریم. آموزه‌های مرگ خدای نیچه و غیبت امر مقدس هایدگر و دین بدون دین دریدا، به ما کمک می‌کند که دغدغه اصلی پست‌مدرن‌ها را در مورد دین و جایگاه آن درک کنیم. سپس به فرضیه‌های مختلف در مورد رابطه دین و پست‌مدرنیته می‌پردازیم. نکته مهم در مورد این فرضیه‌ها این است که همه این فرضیات مبتنی بر همین نظرگاه‌های اصلی می‌باشند. یعنی بر اساس همین تلقی اصلی پیام آوران پست‌مدرنیته از دین، مثلاً جریان الهیات پست‌مدرنیته شکل گرفته است که در بحث بعدی به آن خواهیم پرداخت.

نیچه و ادعای مرگ خدا

نخستین بار دیوانه‌ای چراغ به دست و در ملاء عام و در میان خیل ملحدان مدام بانگ بر می‌آورد که «خدا را می‌جویم! خدا را می‌جویم!» جماعت بی‌ایمان او را به سخره می‌گیرند که مگر خدایت «کودکی گم کرده راه است؟» و دیوانه متأثر از این بی‌اعتنایی، خیره آن‌ها را می‌نگرد و سپس فریاد بر می‌آورد:

من هم اینک به شما خواهم گفت خدا کجا رفته است. من و شما، یعنی ما، او را کشتیم. ما همه قاتل او هستیم! ولی ما چگونه این کار را انجام دادیم؟

خدا مرد! خدا مرده است! ما او را کشتیم! و ما قاتل قاتلان چگونه می‌خواهیم او را تسلی دهیم؟ کارد ما خون مقدس‌ترین و مقتدرترین چیزی را که دنیا تا همین امروز داشت، ریخت...! چه کسی این خون را از دست ما خواهد زدود؟ کدام آب آن را از ما خواهد شست؟^۱

۱. نیچه، فریدریش، حکمت شادان، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، تهران: جامی، صص

مفسران بر این باورند که در این حکایت «دیوانه» استعاره‌ای است از خود نیچه؛ او که هر بار؛ زبانی و جامه‌ای متفاوت برای واگویه آموزه‌هایش می‌یابد، گاه در جسمی بی‌جان چون پتک حلول می‌کند و گاه به پیامبری نام‌آور چون «زرتشت» می‌رود، این بار هم ردای جنون بر تن کرده است و دیوانه وار سخن می‌گوید.^۱

در مورد «مرگ خدا» ی نیچه، تعبیرهایی بسیار متفاوت ارائه شده است؛ و این امر برای کسی که خودش پایه‌گذار تفاوت تعبیرها در تفاوت افق‌هاست، بعید به نظر نمی‌رسد. تعبیر «خدا مرده است» را هم می‌توان به مثابه گزاره توصیفی تفسیر کرد که خبر از واقعیتی محقق در هستی می‌دهد، این که «انسان خدا را کشت»، پس باید انتظار تاوانی سخت داشته باشد و هم می‌توان بر این گمان بود که هیأت دستوری و توصیه‌ای بر این عبارت غلبه دارد و درست آن است که به آن در قالب فرمانی آمرانه نگاه کنیم و نه خبری خنثی. نیچه بدان فرا می‌خواند که بیایید خدا را بکشیم تا «ابر انسان بزید!» همچنین می‌توان راه به میانه گرفت و معتقد شد که نیچه به واقع در سوگ مرگ خدای حقیقی می‌نشیند، خدایی که در طول تاریخ هر کس به نحوی او را قربانی طمع‌ها و هوس‌های خویش کرد، سقراط با خنجر فلسفه، پولوس^۲ با شریعت دروغین مسیحیت و انسان عصر حاضر با مدرنیسم. زرتشت نیز از سرور مرگ خدای دروغین پای کوبی می‌کند، خدایی که حاصل خیال‌پردازی‌ها و جاه‌طلبی‌های کشیشانه و فیلسوفانه بوده است.^۳

۱. هدایت، علوی تبار، و سیده‌آزاده، امامی، مقاله: مرگ خدا و پیامدهای آن در فلسفه نیچه، مندرج در جستارهای فلسفه دین، انجمن علمی فلسفه دین ایران، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان، ص ۴.

۲. پولوس از نیمه دوم قرن دوم میلادی، قرائتی از مسیحیت اشاعه یافت. بنابر مبنای و شاکله به قرائت پولوسی معروف است. نیچه پولوس را بنیان‌گذار واقعی مسیحیت و در واقع تحریف‌کننده آن می‌داند. ولذا قائل است که یک مسیحی وجود داشته و بروی صلیب مرده است. نیچه معتقد است که پولوس در پی هدفی بوده است و بزار آن هم مسیحیت شد. و با پولوس بار دیگر روحانیت به قدرت رسید. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: جواد اریار، مجید مایوسفی، نقدی بر قرائت پولوسی از مسیحیت.

۳. همان، ص ۷.

یاسپرس استدلال می‌کند که نیچه هرگز نگفته است که "خدایی نیست" و یا هرگز نگفته است "من به خدا ایمان ندارم"، بلکه نیچه می‌گوید "خدا مرده است". یاسپرس با این توجه نیچه را کسی می‌داند که بیانگر امری واقع از عصر حاضر است و او به دنبال چرایی این امر است.^۱ در واقع آنچه، نیچه را در مواجهه با ایده خدا از صف دیگر ملحدان جدا می‌سازد این است که او مانند دیگران مدعی نیست که در تاریخ و در ادله به دنبال خدا گشته و او را نیافته است بلکه سخن او این است که آن چه را تاکنون در مقام خدا محترم شمرده اند، اساساً خدا نیست "تصور مسیحیت از خدا، یکی از تباه ترین تصورات درباره خداست که بشر بدان دست یافته است. در سیر پس رونده نوع خدا، این تصور شاید نشان دهنده پست ترین مرحله باشد. خدا به جای این که دگرگونی، یا آری جاوید به زندگانی باشد، به مقام متناقض زندگی تنزل کرد! در وجود خدا، دشمنی نسبت به زندگانی، طبیعت و نیروی اراده به زندگی تجلی کرد! و به دستوری برای هر نوع بهتان به این جهان و دروغ درباره آن جهان بدل شد. در وجود وی نیستی، الوهیت یافت و اراده به نیستی تقدیس شد...^۲

از همین جا، می‌توان فهمید آن خدایی که نیچه مدعی مرده بودن، آن شده است، خدای مسیحیت است. شاید این تنها چیزی باشد که اغلب مفسران نیچه، بر سر آن هم نظرند. به باور هایدگر از لحن این سخن چنین بر می‌آید که مقصود نیچه از مرگ خدا صرفاً مرگ خدای مسیحی است، بدیهی است که وقتی نیچه، واژه «خدا» یا «خدای مسیحی» را به کار می‌برد، مرادش «جهان فرا طبیعی است».^۳

۱. یاسپرس، نیچه، درآمدی به فهم فلسفه ورزی او. ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۷، ص ۳۸۸.

۲. نیچه، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر آگه، ۱۳۵۲، ص ۴۵.

۳. ضیمران، نیچه پس از هایدگر، دلووز و دریدا، تهران: هرمس ۱۳۸۲، ص ۲۷۷.

یاسپرس نیز قائل است نیچه، همه درها را به روی الوهیت نمی‌بندد و در عین حال که خبر از قتل خداوند در عصر حاضر می‌دهد، به خدا، مجال ظهوری دوباره می‌دهد.^۱

به هر حال می‌توان گفت که در مجموع نیچه، به مرگ خدایی سوگوار است و بر مرگ خدایی شادمان. در حقیقت نیچه از مرگ خدایی که در زمان حاضر و تاکنون شده است، شادمان است و حتی بر آن است که با تسریع این روند، کمک کند تا نتایج منطقی آن زودتر به بار بنشینند و این همان نیهیلیسم نیچه‌ای است که باید همه آن چه از سنت و میراث گذشته به جا مانده، تماماً ویران شود و باید انسان‌ها تبعات آن را بپذیرند تا به ظهور «ابر انسان» و تحقق نظمی جدید و دنیایی تازه برسیم. اما نیچه سوگوار است از قتل خدایی که در ادوار مختلف تاریخ به دست انسان انجام شده است. این قتل خدا به عقیده نیچه در زمان حاضر، در دوره مدرن و پارادایم معرفتی آن انجام شده است. و لذا «مرگ خدا»ی نیچه پیام آور دوره پس از دوره مدرن می‌تواند باشد. چنان که این «مرگ خدا» باعث به وجود آمدن «الاهیاتی در زمان پسامدرنیزم» شده است که می‌توان همه این الاهدانان را به نوعی وامدار مرگ خدای نیچه دانست و الاهیات آن‌ها را الاهیات «مرگ خدا» نامید.

هایدگر و ادعای غیبت امر مقدس

به نظر هایدگر با نگاه به تاریخ متافیزیک در غرب مشخص می‌شود که متافیزیک از زمان یونان باستان تا عصر روشنگری دچار غفلت از وجود شده است، زیرا پرسش از وجود را با توسل به مفهوم خدا («علت اولی»، «علت العلل»، «امر ازلی»، «امر مطلق»، «خیر اعلی» یا هر نوع برهان فلسفی دیگر) مورد بحث قرار داده است. این یعنی متافیزیک در تفسیر وجود به الهیات و در تفسیر خدا و موضوعات الهیاتی، به

فلسفه و مفاهیم آن توسل جسته است. این همان چیزی است که هایدگر از آن به عنوان ماهیت آنتوتولوژیک متافیزیک غربی سخن می‌گوید. چنین سنتی به جای این که به پرسش از وجود پردازد، به دنبال دلیل، مبنا و تبیین وجود رفته است: خدا به عنوان عالی‌ترین وجود یا بنیاد وجود تعریف و وجود هم بر اساس عالی‌ترین وجود یا بنیاد وجود (خدا) تبیین شده است.^۱

بنابراین متافیزیک هنگامی که در آن وجودشناسی درگیر الهیات می‌شود، از وجود غافل می‌شود. و به نظریه پردازی می‌پردازد و به واسطه نظریه پردازی، به دنبال فهم امر ازلی، عینی و ثابت می‌رود. هدف اصلی متافیزیک این می‌شود که به دنبال دست یافتن به امر مطلق یا شناخت مطلق باشد. اما از نظر هایدگر، تأمل درباره امر مطلق و آرزوی دست یافتن به شناخت مطلق، یک توهم یا بت است. او معتقد است که متافیزیک با چنین کاری، همیشه از یک نقطه ثابت ارشمیدسی به وجود نگاه خواهد کرد و از زمان مند بودن آن غافل خواهد بود.^۲

هایدگر معتقد است که در چنین وضعیتی، تنها با دنبال کردن تخریب وجودشناسی سنتی (متافیزیک سنتی) است که مسئله وجود، واقعاً انضمامی و ملموس می‌گردد. همچنانکه لوتر، الهیات مدرسی را به دلیل غفلت از ایمان اولیه مسیحی تخریب می‌کرد. تا معنای ایمان اولیه مسیحی را به صورت انضمامی و به شیوه‌ای اصیل تر بفهمد، هایدگر نیز متافیزیک غرب را به علت غفلت از وجود تخریب می‌کند، تا معنای وجود را به صورت انضمامی و به شیوه‌ای اصیل تر بفهمد. آری، دازاین اصیل «وجود و زمان» که درست در مقابل دازاین غیر اصیلی متافیزیک

۱. محمدرضا عبدالله نژاد، مقاله الهیات تخریب‌نگاهی بر خاستگاه و ماهیت تفکرات دینی هایدگر متقدم، فلسفه

دین، دوره ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵، صص ۴۳۰-۴۰۷.

۲. همان، ص ۴۱۹.

سنتی قرار دارد، تحلیل پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیزم همان ایمان اولیه مسیحی است که به واسطه اشخاصی همچون پولس، لوتر، و کیرکگارد توصیه شده است.^۱

هایدگر بعد از نیچه، بر این رأی پای می‌فشرد که تخریب و انهدام خدای مابعدالطبیعه از جانب نیچه، مستلزم تکذیب و انکار دیگر خدایان نیست. برعکس، آن را می‌توان چونان تلاشی در جهت خنثی سازی و ابطال چشم بندگی‌ها و شعبده بازیهای مابعدالطبیعه غربی نگریست. به عبارت دیگر، هایدگر، بعد از اعلام مرگ خدای نیچه، بر این عقیده است که سد سترگی که بر سر راه ظهور ایزدان نشسته، نه کفر و نه الحاد است بلکه ذهن مشغولی مابعدالطبیعی است که برای هستی خدا، برهان پردازش و دست و پا می‌کند.

«یک برهان اقامه شده بر هستی خداوند-با وجود ساختمان آن و همه اسباب و لوازم یک منطق صوری سخت و دقیق، چیزی را اثبات نمی‌کند. زیرا آن خدایی که هستی اش می‌باید در بادی امر اثبات گردد، در تحلیل نهایی، خدایی است بهره مند از اقل الوهیت و برهان وجودش در فرجام به کفر می‌انجامد.»^۲

هایدگر متأخرکه به شدت متأثر از نیچه می‌باشد، بر این عقیده است که بشر امروز (متجدد) غیبت یا گمگشتی خدایان را به تجربه می‌نشیند. با خفای امر مفید، فضای گمشده امر مقدس مسدود می‌گردد. انسداد امر مقدس، هر پرتوی از عالم لاهوت را تیره و تار می‌کند. و این تیره سازی، گمگشتی و فقدان خدا را می‌پوشد و نهان می‌دارد. آن غیبت تیره و تاریک، همه موجودات را آواره و بی مأوا می‌نماید.^۳ در این آشفتگی و بی خانمانی بشر، چه کسی می‌تواند یادآور آن امر مقدس فراموش شده باشد؟ هایدگر

۱. همان، ص ۴۲۰.

۲. ریچارد کرنی، مقاله خدایان هایدگر، ترجمه م. غفورزاده، نقد و نظر، سال سوم، شماره اول، ص ۲۱۲.

۳. همان، ص ۲۱۶.

در این جاست که به نقش شاعران در دوره معاصر می‌پردازد. او معتقد است فیلسوفان با غلطیدن در متافیزیک باعث به غیبت رفتن این امر مقدس شدند و این شاعران هستند که با به رسمیت شناختن این غیبت، بشریت را امیدوار به احضار دوباره آن امر مقدس، نگاه می‌دارند. به عبارت دیگر هیچ خدایی که خود را به گونه‌ای مرئی و پدیدارشناختی به ما بنماید، نمی‌زید و هستی ندارد. دیگر هیچ خدایی نیست که آدمیان و اشیاء را گرد هم آورده و به عالمی تاریخ‌مند، آنجایی که امکان شاعرانه زیستن بهره دارند، روانه‌شان سازد. او معتقد است که با عزیمت و گریز خدایان، «نور و شکوه» امر مقدس از پهنه عالم رخت بر بسته است. این دیدگاه دقیقاً مقابل کسانی است که در عصر تجدد تلاش خود را در جهت راززدایی از عالم می‌کردند. هایدگر معتقد است که اتفاقاً رازها از عالم رخت بر بسته اند چون بشریت با تمام قدرت از هر چه که راز بود، سعی کرد راززدایی کند. و این شاعران هستند که در این شرایط سخت تجدد، می‌توانند توصیفی از آن امر مقدس که هنوز به شکل یک راز است، بدهند.

با این توصیفات، هایدگر برای عبور از این فضای بی‌خانمان بشر، فقط یک پیشنهاد دارد: در اطاقی نشستن و پایان مدرنیته را چشم داشتن.^۱ هایدگر می‌گوید: «من منکر خدا نیستم، بلکه از غیبت او سخن می‌گویم. فلسفه من، فلسفه انتظار ظهور خداوند است. مشکل جهان ما این جاست.» و شاعران کسانی هستند که با رودررویی درست با این فضای تیره و تاریک، با تهی دستی و عسرت مدرنیته آشنا شده و "شهامت" آن را دارند که از این انانیت و اراده معطوف به قدرت بشر فن‌آورانه، عبور کنند. و در این معنا، می‌توان شهامت آن شاعری را که امر مقدس را در کانون عالم ناقوسی می‌نامد، امری پسامدرن توصیف کرد.^۲

۱. همان، ص ۲۱۹.

۲. همان، ص ۲۱۷.

شاید بتوان گفت که هایدگر متقدم و جوان، مروج یک نوع الهیات تخریب است، الهیاتی که باز پس گیری تجربه اولیه مسیحی به تخریب الهیات و متافیزیک سنتی غرب می پردازد و با تحلیل پدیدارشناختی موضوعات مهمی چون، سقوط، وجدان، تصمیم، هستی به سوی مرگ و ... می پردازد. اما هایدگر در دوره دوم تفکر خود، به کلی از این که بتوان در جامعه متجدد، از امر مقدس صحبت کرد ناامید است و انتظار می کشد تا نجاتی برای این وضعیت توسط شاعران فراهم شود و این تلقی او از دین در وضعیت پسامدرن را کاملاً روشن می کند که دین در وضعیت پسامدرن، با به رسمیت شناختن غیبت خداوند گره خورده است. و البته نمی توان منکر آن هم بود، ولی پیشنهادی هم برای رسیدن به این امر مقدس، وجود ندارد و بشر پسامدرن در این وضعیت فقط می تواند، به انتظار بنشیند و بس.

دریدا و ادعای دین بدون دین

رهیافت دریدا به فلسفه اصولاً با تعبیر «واسازی»^۱ یکی گرفته می شود. تعبیری که به کثرفهمی های زیادی انجامیده است. در بسیاری موارد، «واسازی» با شکلی از نیهیلیسم که از دلخواهی بودن زبان لذت می برد همراه بوده است اما دریدا چنین تصویرهایی را رد می کند بلکه در جواب پاسخ می دهد: «واسازی حصاری در پوچی نیست بلکه گشودگی به سوی دیگری است.»^۲

«دیگری» در آثار دریدا حداقل سه معنا می تواند داشته باشد: نخست دیگری در سطح چند معنا بودن کلمه یا متن ظاهر می شود، دوم: در رابطه با گسست هایی که در فرضیات مربوط به هویت خویشتن (این همانی با خویشتن) ایجاد می کند و سوم در

1. De construction.

۲. مورنی، جوی، فلسفه فاره ای و فلسفه دین، ترجمه محمد ابراهیم باسط، قم: کتاب طه، چاپ ۱۳۹۷، ص ۳۹۵.

بن بست‌ی که با تلاش‌های به ظاهر بی‌وقفه ولی در نهایت ناکارآمد برای فراگرفتن دیگری مطلق (خدا) ایجاد می‌شود.^۱

دریدا، خداوند را دیگری مطلق و دسترسی ناپذیر می‌داند که هرگونه امکان برای دسترسی آن به بن بست می‌رسد و فقط از طریق، واسازی امر و واسازی‌پذیر می‌توان به آن پی برد.

برای توضیح این مطلب باید گفت که ساختارهای مفهومی در برابر تحلیل توان حفظ انسجام خود را ندارند و تحلیل‌گر همواره می‌تواند عنصری را در ساختار بیابد که توجه به آن موجب آشکار شدن تناقض در ساختار و واژگونی آن می‌شود. دریدا معتقد است که امکان‌پذیر بودن واسازی به این معنا است که امری و واسازی ناپذیر وجود دارد. این امر و واسازی ناپذیر همان است که نمی‌گذارد ساختار انسجامش را حفظ کند. وقتی یک نظام مفهومی و واسازی می‌شود، این بدان معناست که فاصله‌ای وجود دارد میان نظام و آنچه نظام درباره آن است. امر و واسازی ناپذیر همان حقیقت نظام است. این حقیقت بر روی نظام مفهومی، ردی به جای می‌گذارد که آن را شکافدار می‌سازد. ما صرفاً از طریق همین رد و شکاف از حقیقت باخبر می‌شویم. به عبارت دیگر فقط از طریق واسازی است که می‌فهمیم امری و واسازی ناپذیر وجود دارد. در این جا، اگر همین حرف را با دین تطبیق دهیم، رویکرد دریدا به دین فهمیده می‌شود. رویکرد دریدا به دین، عبارتست از تلقی امر الوهی به عنوان امر و واسازی ناپذیر که هرگز در جهان واسازی‌پذیر تن به حضور نمی‌دهد. او از طریق تحلیل تجربه ابراهیم در دو فصل آخر موهبت مرگ به این تلقی خود از خدا دست می‌یابد.^۲

۱. همان، ص ۳۹۶.

۲. آزاده فضلی، مقاله دین در عصر پسامدرن، با تکیه بر اندیشه جان دی کاپوتو، استاد راهنما: حمیدرضا آیت‌اللهی، شهریور ۱۳۸۸، ص ۲۵.

کی یرکگور در تحلیل عمل ابراهیم، عمل او را نه تنها غیراخلاقی می‌داند بلکه در تقابل با مسئولیت اخلاقی می‌داند. و معتقد است که این نشان دهنده این مطلب است که ایمان در تقابل با مسئولیت‌های اخلاقی مان قرار دارد. دریدا، معتقد است که عمل ابراهیم نشان گر، شکافی در خود امر اخلاقی است نه شکافی میان امر اخلاقی و امر ایمانی آنچنان که کیرکگور گمان می‌کرد. ابراهیم به این دلیل از مسئولیت اخلاقی خود باز می‌ماند که مسئولیت اخلاقی دیگری را برای خود برگزیده است و آن اجرای وحی الهی است و عامل اصلی این وضعیت این است که قانون اخلاقی مطلق که اعمال ما را به طور دقیق گزارش کند وجود ندارد. «این با ماست که تصمیم بگیریم چگونه مسئولیت‌هایمان را ارزیابی کنیم. تصمیم ما از آن خود ماست نه نتیجه ملاحظات عقلانی بیرونی.»^۱ نتیجه این واسازی اخلاق این است که وقتی نظام اخلاقی تن به واسازی می‌دهد، نشان از امر واسازی ناپذیری می‌دهد که در پس آن است و آن این است که ارزش اخلاقی، به مثابه محدوده دسترسی ناپذیر اندیشه بشری است.

دریدا خدای دسترسی ناپذیر و به کامل دیگری مطلق را می‌پذیرد اما خدایی که مشخصات معین دارد و اعمال خاصی انجام می‌دهد را نمی‌پذیرد. زیرا این خدای متشخص ادیان، یک حضور است و دسترسی به آن امکان پذیر است. او ادیان با خدای بازنمایی شده را شکل نهایی بت پرستی می‌داند. پس اتفاقی که در صحنه واقع افتاده است، محصور شدن امر نامتناهی است. نسبت دادن یک حضور به غیاب مطلق است. در این جاست که دو دین در برابر هم قرار می‌گیرند. دین به مثابه تجربه امر نامتناهی، به مثابه سرحد تجربه، در برابر دین ملبس به لباس کشیش و مفتی و... قرار می‌گیرد. آنچه که در صحنه واقع رخ داده است نامگذاری خدا بود، خدایی که نامی نداشت و نمی‌بایست داشته باشد: «خدا نام این فروریختن بی انتهاست، نام این

بیابان سازی بی پایان از زبان است.^۱ دریدا معتقد است که بشریت همواره در برابر سوال‌هایی از قبیل: از کجا آمده‌ایم؟ چرا آمده‌ایم؟ و به کجا خواهیم رفت؟ قرار گرفته است و پاسخ‌هایی به سرعت به آن داده است و یکی از همین پاسخ‌های سریع، پاسخ دینی است. در حالی که دینی در واسازی بدست می‌آید. یک تجربه امر تجربه ناپذیر است. و بسیار متفاوت است با دینی که پاسخی آشکار و روشن و متمایز به دشوارترین سوال‌های ما می‌دهد. پس می‌توان گفت که دریدا، دو تلقی از دین را در برابر هم قرار می‌دهد، دین به مثابه غیاب و دین به مثابه حضور. مفهوم «دین بدون دین» همان دینی است که از آن حضورزدایی شده است. کاپوتو در آثارش ایده دین بدون دین دریدا را به خوبی پرورانده است. کاپوتو نقطه مرکزی دین و دینداری را عشق می‌داند و انسان بی دین را انسانی می‌داند که به هیچ چیز عشق نمی‌ورزد و تنها به خود می‌اندیشد. این عشق یک شرط دارد و آن این است که هیچ قید و شرطی نمی‌پذیرد. این عشق به خدا او را از تعلق می‌گیرد. در این جا کاپوتو معتقد است که ما نمی‌توانیم بفهمیم که خدا چیست؟ بلکه او همیشه راز باقی خواهد ماند. به عبارت دیگر، کاپوتو، عبارت دریدا در امکان امر ناممکن را این گونه شرح می‌دهد که اصلاً بدون امر ناممکن، جهان ممکنات وجود ندارد. امر ناممکن در جهان ممکنات همیشه ناممکن خواهد بود و هیچ گاه راز برملا نخواهد شد. زیرا زمانی که امر ناممکن ممکن و راز برملا شود دیگر آن امر راز نخواهد بود. کاپوتو، دین را عشق به امکان ناممکن و عشق به راز می‌داند. و در این جا تفاوت می‌گذارد با کسانی که ممکن است دین دار باشند یعنی آداب و رسوم دینی را رعایت کنند اما عاشق به این معنا نباشند. او معتقد است این‌ها در حقیقت دین دار نیستند و برعکس ممکن است کسانی پیدا شوند که بسیار عاشق این راز باشند اما به آداب و رسوم خاصی گردن نهند، ولی این‌ها در حقیقت دین

دارند. به عبارت دیگر باید از خود دین، دین زدایی کرد و این معنای دین بدون دین دریدا است.^۱

همچنین کاپوتو در ایده‌ای دیگر، دین به عنوان پرسش را در مقابل دین به مثابه پاسخ قرار می‌دهد و به این ترتیب دین بدون دیدن را تقریر می‌کند و از دین زدایی می‌کند. او به تبعیت از دریدا، معتقد است، پرسش «از آن راز» پرسشی است بدون پاسخ. پرسشی است که فرد مومن همواره در مسیر پاسخ به آن باقی می‌ماند و هیچ‌گاه این طور نیست که با یافتن پاسخی معین به آرامشی جاودان دست یابد. و این گونه او دین بدون دین را توضیح و آن را در مقوله ایمان به کار می‌بندد. زیرا مومن همیشه در پی ممکن ساختن «امر ناممکن» است و به این «امکان‌پذیری امر ناممکن» دل می‌بندد.^۲

نقد علم مدرن از سوی متفکران پست‌مدرن

پس از گسترش نگرش مدرن به علم و با ظهور متفکران پست‌مدرن، رفته رفته نگاه‌های انتقادی متفکران پست‌مدرن به جایگاه علم ظهور و بروز یافت. در ادامه به توضیح نگرش‌های پست‌مدرن به علم می‌پردازیم.

نقد نیچه به علم مدرن

نیچه ضمن نقد ریشه‌های علم جدید، به معاصران خویش در قرن نوزدهم می‌تازد. نیچه اولین کسی نیست که به نقد علم پرداخته است. می‌توان گفت هیوم به لحاظی بر او تقدم دارد. اما حمله به علم در قرن نوزدهم که دستاوردهایش هر روز بیش از پیش انسان مدرن را به وجود می‌آورد و دلیلی بر پیروزی تفکر مدرن بود، امر خطیری بود و

۱. کاپوتو، جان دی، و اینک دین، مترجم: مرضیه سلیمانی، تهران، نشر علم، چاپ اول، ۱۳۸۸، صص ۲۲۰-۲۴۰.

۲. همان، صص ۱۴۰-۱۴۵.

کمر متفکری جرأت می‌کرد به چنین اقدامی دست بزند. یکی از پیش فرض‌هایی که نیچه به آن حمله می‌کند این است که اشیاء و جهان از قوانین قابل پیش‌بینی شده پیروی می‌کند. در این باره می‌نویسد:

«این «قانونمندی طبیعت» که شما فیزیکدانان چنین مغرورانه از آن در می‌زنید، چنان که گویی... وجود این قانونمندی وابسته به تفسیر شما از طبیعت و پرت بودن شما از «زبان شناسی» است. این قانونمندی هیچ واقعیتی نیست، هیچ نصی نیست، بلکه تنها سرهم‌بندی کردن و تحریف معنای ساده‌لوحانه‌ای است به دست بشر، که شما با آن، غرایز دموکراتیک روح مدرن را، آن سان که باید سیراب می‌کنید!»^۱

از نظر نیچه هر شناختی، تفسیر است و بنابراین فیزیک نوعی از تفسیر جهان است. فیزیکدان استعاره‌هایی را برای تصویر کردن نص (طبیعت) می‌سازد و از آن بهره می‌گیرد که قابل قیاس با چیزی در تجارب خود او باشد و این استعاره‌هایی که او به کار می‌گیرد بازتاب دهنده و وابسته به ارزشهای اخلاقی او هستند. از نظر نیچه این استعاره‌ها کارکرد شناختاری ندارند بلکه صرفاً گسترش دهنده و تعمیم دهنده احساس اخلاقی فیزیکدان است که آن را مهم تلقی کرده است. و بر همین اساس او ارزشهای اخلاقی خود را بر طبیعت تحمیل می‌کند و طبیعت را تفسیر می‌کند.^۲

نیچه ضمن رد اصل علیت، منشاء باور به علیت را ساختارهای زبانی می‌داند. او معتقد است، چون انسان گرایش به طبقه‌بندی موجودات با ارزش‌های متفاوت دارد، او را به باور اصل علیت رسانده است. و البته معتقد است که این تفسیر ما از جهان است که دائماً بر این تمایز تکیه می‌کنیم و آن را از روی عادت انجام می‌دهیم.^۳

۱. نیچه فریدریش، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۲۵.

۲. روح الله، کریمی، مقاله نیچه و علم جدید، مندرج در فلسفه علم، ص ۵۷، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ص ۶۰.

۳. همان، ص ۶۲.

آن چیزی که به نظر نیچه در علم مدرن غایب است، همین است که علم مدرن کاملاً بی توجه است نسبت به ابهام طبیعت و از همین روی امکان چشم اندازها و تفاسیر دیگر از جهان طبیعی را رد می کند و به زعم خودش یگانه تفسیر ممکن است جهان را ارائه می دهد بنابراین یکی از مشکلات اساسی نیچه با علم مدرن، همین لاغیر بودن است. و این نگاه انحصاری موجب از بین رفتن امکان های دیگر شناخته می شود. بر همین اساس باید گفت که نیچه اساساً منکر حقیقت نمایی علم (آن گونه که خودش ادعا دارد) می باشد. او معتقد است که علم نمی تواند توصیفی نهایی از جهان را ارائه کند و نه جهان را آنگونه که هست توصیف می کند. و اینها به خاطر آن است که نیچه در تمام حیات فکری اش بر چشم اندازگرایی^۱ تاکید دارد. در چشم اندازگرایی، شناخت مطلق وجود ندارد، بلکه همیشه شناخت آمیخته به خاص و عواطف است. همین نکته در مورد علم نیز صادق است. دانشمندان نیز برای برطرف کردن نیازهای علمی و در راستای عواطف و خواست خودشان، اصطلاحات علمی را جعل می کنند. این اصطلاحات به هیچ وجه با خود جهان، رابطه ای ندارد. و لذا یکی از کارهای نیچه به نقد کشیدن مفاهیمی است که در بستر فیزیک بسیار بدیهی هستند مثل جاذبه، ذره یا اتم، مفهوم فشار و مفهوم ماشینی حرکت.^۲

بنابراین می توان گفت از نظر نیچه، علم یک تفسیر مقطعی از جهان است. او توصیه می کند که محدودیت های علم را جدی بگیریم و هرگز بر این باور نباشیم که علم می تواند به نحوی حقایق ازلی و ابدی را کشف کند. از نظر نیچه دین و علم هر دو ادعاهایی مبالغه آمیز داشته اند که هرگز قابل توصیه نبوده است زوال هر دوی این نظام های اعتقادی به زودی منجر به پوچ گرایی و انقراض جهان متجدد خواهد شد.^۳

1. Perspectivism.

۲. همان، ص ۷۰-۶۵.

۳. رابینسون دیوید، نیچه و مکتب پست مدرن، ترجمه ابوتراب سهراب، فروزان نیکوکار، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۰، ص ۱۹.

در همین راستا نیچه علم جدید را تازه ترین و والاترین صورت آرمان زهد می داند. آرمان زهد در تمامی اشکالش در پی نفی زندگی این جهانی و ارزش قائل شدن برای زندگی ای دیگر است. آرمان زهد ارزش وجود طبیعی انسان در این دنیا را به نفع یک زندگی دیگر نفی می کند. حال این آرمان زاهدانه در نظر نیچه، با خواست حقیقت اتفاق می افتد. او معتقد است که دین مسیحیت-یهودی در پی خواست حقیقت است. و یکی از صور متصور آرمان زاهدانه است. اما علم هم صورت دیگر آن است. مرد علمی، تمام غرایز طبیعی اش را فدای خواست حقیقت کرده است و خواست حقیقت در واقع، جهانی جز این جهان را می طلبد و لذا خواست یک جهان دیگر است. و این جهان دیگر مساوی است با نفی زندگی این جهانی و این همان نیهیلیسم است. از نظر نیچه علم، دین و فلسفه عصر جدید نوعی تثلیث نامقدس را شکل می دهند که هر یک به سهم خود در تباهی و نیهیلیسم دوره مدرن مقصرند.^۱

نقد هایدگر به علم مدرن

هایدگر در کتاب «شیء چیست؟» که در سال ۱۹۶۲ به آلمانی و در سال ۱۹۶۷ به انگلیسی ترجمه شد، تفاوت هایی که ما بین علم جدید و علم کهن و قرون وسطا گذاشته شده بود را رد کرد. بعضی گفته بودند که علم مدرن از امور واقع کار خود را آغاز می کند. در حالی که علم یونانی و قرون وسطایی تجریدی است و با گزاره ها و مفاهیم کلی سر و کار دارد. تفاوت دوم و سوم که بعضی به گمان هایدگر پنداشته بودند، این بود که علم جدید به آزمون توسل می جوید و بر این اساس دست به سنجش و محاسبه می زند. هایدگر هر سه این ادعاها را رد کرد و مدعی شد که اتفاقاً هم علم یونانی و هم علم قرون وسطایی، هر سه خصوصیتی را که برای علم جدید در نظر گرفته اند، دارا می باشند.^۲

۱. کریمی روح الله، نقدهای نیچه به علم جدید، ص ۷۳-۷۰.

۲. یوسف، اباذری، مقاله یادداشتی درباره عصر تصویر جهان، مندرج در کتاب خرد جامعه شناسی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷ تصص ۲۷۲ تا ۲۸۵ / طالب زاده، مقاله نگاه غربی و مبانی علوم جدید از دیدگاه مارتین هایدگر، ۱۳۸۱، ص ۱۵.

هایدگر پس از رد این سه تفاوت، بر آن است که مشخصه اصلی علوم مدرن و جدید، مته متیکال^۱ بودن آن است. مته متیکال، از واژه یونانی «ta-mathemata» گرفته شده است که عبارت است از آنچه آدمی در جریان برخورد عملی و نظری با چیزی، از قبل درباره آن می‌داند. نکته‌ای که هایدگر در توضیح این اصطلاح ذکر می‌کند این است که از آنجا که عدد جزء بارزترین از قبل دانسته‌ها نزد یونانیان بود، به تدریج به کل مته متیکال اطلاق گردید. اما عدد در واقع نوعی خاص از مته متیکال است. مثلاً اگر به سه سیب روی میز برخورد کنیم باید از قبل دانسته باشیم که سه چیست تا بتوانیم بگوییم سه سیب روی میز است. ما سه بودن را از خود سیب‌ها کشف نمی‌کنیم بلکه دانشی است که به آنها اطلاق می‌شود.^۲

هایدگر مدعی است که مته متیکال یعنی به کار بستن تعیین بخشیدنی به شکل که به طور تجربی از آن شیء استنتاج نشده است. اما با این همه در بنیان هر نوع تعیین بخشیدنی به اشیاء و ممکن ساختن آنها و جا بازکردن برای آنها نهفته است.^۳

به عبارت دیگر مته متیکال، یک نوع طرح افکندن شیء بودن است. این طرح فضایی را باز می‌کند که در آن اشیاء یا امور واقع خود را نشان دهند و اساساً در این طرح مقرر شده است که کدام امور واقع در نظر آیند و از قبل ارزیابی چه بودن و چگونه بودن آنها در طرح مندرج است. بر همین اساس است که بین علم نیوتنی و علم ارسطویی تفاوت‌هایی اساسی به وجود می‌آید که برخی از آنها عبارتند از: از بین رفتن تفکیک اجسام سماوی و ارضی، برتری نداشتن حرکت دایره‌ای بر حرکت

1. Mathematical.

۲. همان، ص ۲۸۶-۲۸۵.

۳. همان، ص ۲۸۸.

مستقیم، تفاوت نداشتن حرکت طبعی و حرکت جبری، دگرگونی معنای طبیعت و به تبع آن تغییر پرسش از طبیعت به طوری که گاهی ضد گذشته می‌شود.^۱

مته متیکال همان فرا افکندن برنامه کلان ثابت است که هایدگر در مقاله عصر تصویر جهان از آن به این عنوان یاد کرده است. هایدگر در عصر تصویر جهان، ماهیت علم جدید را تحقیق می‌داند و تحقیق را دارای سه ویژگی ماهوی می‌داند:

فرا افکندن برنامه کلان ثابت، روش‌شناسی و فعالیت مداوم در روش‌شناسی که برآمده از طرح (برنامه کلان ثابت) است، امور واقع متغیر قاعده یا نظم می‌یابند، قانونی بر ثبات و تغییر به دست می‌آید، با دانسته‌ها نادانسته‌ها تبیین می‌شود و با نادانسته‌ها، دانسته‌ها تأیید می‌شوند. در چنین موقعیتی است که آزمون میسر می‌شود. به عبارت دیگر وقتی که بر اساس فرا افکندن طرح، علم به تحقیق دلیل می‌شود، آزمون برای تصدیق رابطه ریاضی صورت می‌گیرد و اگر رابطه تصدیق شد، قانونی به دست می‌آید.^۲

اما آخرین خصوصیت ماهوی که هایدگر برای علم متصور می‌شود، فعالیت مداوم است. از آنجا که علم متوجه امور واقعی است که مدام در حال تغییر است، ضرورتاً فعالیت پویا و مداوم است تا بتواند امور واقع را بفهمد. و از آنجا که علم، تمامی امور واقع را به شیوه ریاضی قابل محاسبه می‌داند، نمی‌پذیرد که رمز و رازی در طبیعت وجود داشته باشد که او نتواند آن را با توسل به شیوه‌های خود بگشاید. فقط لازم است تحقیقات پیچیده‌تر و محاسبات دقیق‌تری انجام دهد. تخصصی شدن بر اثر جمع شدن داده‌ها به وجود نمی‌آید، بلکه تخصصی شدن است که مدام داده‌های جدید به وجود می‌آورد. و این به خاطر آن است که تخصصی بودن علم از قبل در طرح فرا افکنده شده، مندرج است. همین تخصصی شدن علم است که منجر به پیشرفت علم

۱. حسن، میان‌داری، مقاله فلسفه علم هایدگر و ادعای تقدم آن بر فلسفه علم کوهن، ص ۸ / یوسف ابازری صص

۲۹۰-۲۹۵.

۲. همان، ص ۹.

می‌شود. و در آخر نهادی شدن علم، نیز از فعالیت مداوم آن به دست می‌آید. نهادی شدن علم باعث می‌شود که علم تن به مدیریت بدهد و خصوصیت تجاری مآب بیابد و گره خوردن علم با تکنولوژی این امر را تقویت می‌کند. تکنولوژی کارایی علم به عنوان تحقیق را تضمین می‌کند.^۱

تا اینجا ما مبانی علوم جدید را از دیدگاه هایدگر شرح دادیم. از اینجا می‌خواهیم به بررسی و نقد علم جدید با این تفسیری که هایدگر از علم مدرن دارد پردازیم:

۱. بر طبق مبنای هایدگر، مته متیکال بودن عنصر اصلی علم جدید است و این همان پارادایم توماس کوهن است. به عبارت دیگر، مته متیکال یک نوع پارادایم خاص است که در برابر علم کهن و علم قرون وسطا قرار می‌گیرد. اما تفاوت آن دو بر این است که توماس کوهن آنچه را که علت انقلاب علمی می‌داند، ظهور امر واقعی است که علم به هنجار نمی‌تواند آن را تحلیل کند. اما با وصفی که هایدگر از علم جدید ارائه می‌دهد بروز چنین موارد خلافی را مردود می‌شمارد. اما انقلاب علمی زمانی رخ می‌دهد که بنیادی جدید برای هر دوره افکنده شود و این افکنده شدن بنیان جدید به صورت یک رمز و راز باقی خواهد ماند.^۲

۲. خصوصیت غفلت و نسیان علم جدید: هایدگر معتقد است که همه علوم، هستی را به عنوان حضور عینی (ابژکتیو) تفسیر می‌کنند و این باعث می‌شود هستی را در داخل چارچوب خاص همان علم فهم کنیم. و لذا یک خصلت غفلت و نسیان که ذاتی علم جدید است پدید می‌آید که فقط با اندیشیدن حقیقی و اصیل برداشته می‌شود.^۳

۳. علوم می‌توانند به حوزه‌هایی از هستی‌منداها دست یابند ولی چون این دستیابی با خصوصیت غفلت و نسیان همراه است، محتوای علوم نمی‌توانند ظاهر شوند و به

۱. ابازری، یوسف، یادداشتی درباره عصر تصویر جهان، ص ۲۹۸-۳۰۲.

۲. همان، صص ۳۲۰-۳۱۰.

۳. محمد، خاتمی، مقاله اشارتی به نقد هایدگر از علم جدید، ص ۹.

اصطلاح هایدر علم یک محتوای ناآشکار یا نامعلوم دارد که خود علم هرگز نمی‌تواند به آن دست پیدا کند. به عبارت دیگر از آنجا که علوم همواره هستومندها را درون چهارچوب (روشنی‌های عینیت بخشیدن) مورد مطالعه قرار می‌دهند، حوزه‌هایی که بر حقیقت این هستومندها دلالت دارد برای علوم قابل دسترسی نیست و این در واقع یک نوع نیندیشیدن به همین ساحت حقیقت است که علوم به خاطر روح افسونگر ریاضی بر آن دچار شده‌اند.^۱

۴. علوم در بستر سوپژکتیویسم شکل می‌گیرند یعنی با دکارت همه هستومندها به ابژه تبدیل می‌شود و هرچه ابژکتیویته ندارد از هستی هم بهره ندارد. و این به این معناست که وجه علمی وجود (اگزیتانس) آدمی، وجه ذاتی وجود (اگزیتانس) آدمی را انکار کند.^۲

هایدر معتقد است، علم با این نواقص، انسان را در دوران جدید به غفلت از هستی می‌کشاند و در این حال رهیافت خود را به همه شئون زندگی تأمین می‌دهد و لذا همه امکانات دیگری را که انسان می‌توانست داشته باشد، تحت الشعاع قرار می‌دهد. از این روست که در دوران جدید غروب هستی و حقیقت فرارسیده است.^۳

۱. همان، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۱۲.

نتیجه گیری

ما اگر بخواهیم رابطه بین علم و دین را در هر دوره‌ای بررسی کنیم، اول از همه باید تصویری روشن از هر یک از علم و دین در آن دوره داشته باشیم. لذا در این مقاله ابتدا به وضعیت دین در دوره پست مدرن پرداختیم و برای شرح این مطلب اول از سه آموزه مرگ خدا، دین بدون دین و غیبت امر مقدس شروع کردیم. سپس گفته شد که بعضی رابطه بین دین و پست مدرن را سازگاری می‌دانند و قائل هستند که می‌شود آموزه‌های وحیانی کتاب مقدس را در دوره پست مدرن باز خوانی کرد و همین امر باعث شکل‌گیری الهیات پست مدرن شد. در مقابل بعضی بر این نظرند که اساساً بین دین به معنای سنتی آن و پست مدرنیته هیچ همخوانی وجود ندارد. در ادامه به تبیین علم در پست مدرنیته پرداخته شد. علم در تلقی اندیشمندان پست مدرن دیگر آن اقتدار خود را که در جهان مدرن داشته از دست داده و به دامن نسبی‌گرایی افتاده است. از بین رفتن مرز بین علم و غیر علم، هرج و مرج‌گرایی، آنارشی معرفت، از مشخص‌های این نوع نگاه به علم است. ما نگاه نقادانه پست مدرنیته به علم را از نظر اندیشمندانی مثل نیچه، هایدگر و لویتار نشان دادیم.

فهرست منابع

کتاب

۱. آبینگانژی، ریچارد، قدم اول پست مدرنیسم، مترجم فاطمه جلالی سعادت، تهران: نشر شیرازه، ۱۳۸۰.
۲. احمدی، بابک، معمای مدرنیته، جلد پنجم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.
۳. ادیبی، حسین و انصاری، عبدالمعبود، نظریه‌های جامعه‌شناسی، چاپ دوم، تهران، دانه، ۱۳۸۳.
۴. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۵. باقری، خسرو، هویت علم دینی، چاپ سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۹۰.
۶. بیات، عبدالرسول، فرهنگ واژه‌ها، چاپ دوم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱.
۷. پارسانیا، حمید، جهان‌های اجتماعی، چاپ دوم، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۱.
۸. _____، علم و فلسفه، تهران، چاپ ششم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۹. حقیقی، شاهرخ، گذار از مدرنیته؛ خردستیزی، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۹۳.
۱۰. دیلینی، تیم، نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، ترجمه بهرننگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۱. رایینسون دیوید، نیچه و مکتب پست مدرن، ترجمه ابوتراب سهراب، فروزان نیکوکار، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۰.
۱۲. ضیمران، نیچه پس از هیدگر، دلوز و دریدا، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۱۳. کا پوتو، جان دی، و اینک دین، مترجم: مرضیه سلیمانی، تهران، نشر علم، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۴. کوزر، لیوئیس، زندگی و اندیشمندان بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ نهم، تهران: علمی، ۱۳۸۰.

۱۵. مورنی، جوی، فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین، ترجمه محمد ابراهیم باسط، قم: کتاب طه، چاپ ۱۳۹۷.
۱۶. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۹۰.
۱۷. نیچه، فریدریش، حکمت شادان، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، تهران: جامی.
۱۸. نیچه فریدریش، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران خوارزمی، ۱۳۷۹.
۱۹. نیچه، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر آگه، ۱۳۵۲.
۲۰. یاسپرس، نیچه، درآمدی به فهم فلسفه ورزی او. ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۷، ص ۳۸۸.

مقالات

۲۱. آزاده فضلی، مقاله دین در عصر پسامدرن، با تکیه بر اندیشه جان دی کاپوتو، استاد راهنما: حمیدرضا آیت‌اللهی، شهریور ۱۳۸۸.
۲۲. حسن، میانداری، مقاله فلسفه علم هایدگر و ادعای تقدم آن بر فلسفه علم کوهن.
۲۳. روح الله، کریمی، مقاله نیچه و علم جدید، مندرج در فلسفه علم، ص ۵۷، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
۲۴. ریچارد کرنی، مقاله خدایان هایدگر، ترجمه م. غفورزاده، نقد و نظر، سال سوم، شماره اول.
۲۵. طالب زاده، مقاله نگاه غربی و مبانی علوم جدید از دیدگاه مارتین هایدگر، ۱۳۸۱.
۲۶. محمد، خاتمی، مقاله اشارتی به نقد هایدگر از علم جدید.
۲۷. محمدرضا عبدالله نژاد، مقاله الهیات تخریب‌نگاهی بر خاستگاه و ماهیت تفکرات دینی هایدگر متقدم، فلسفه دین، دوره ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵.
۲۸. هدایت، علوی تبار، و سیده آزاده، امامی، مقاله: مرگ خدا و پیامدهای آن در فلسفه نیچه، مندرج در جستارهای فلسفه دین، انجمن علمی فلسفه دین ایران، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان.
۲۹. یوسف، ابادری، مقاله یادداشتی درباره عصر تصویر جهان، مندرج در کتاب خرد جامعه‌شناسی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷.