

# درآمدی بر نقد نظریه مدرن

سیدجواد طاهایی\*

## چکیده

نظریه (یا نظریه متقدم) یک سنت عقلی طولانی در غرب است. مراد از نظریه یا سنت تفکر نظری در این درآمد انتقادی، کوشش فکری برای تبیین پدیدارها پس از رخ دادن آنها نیست، بلکه منظور از نظریه، وضعیت پیشینی یا متقدم آن است؛ یعنی هر نوع صورت‌بندی عمومی مقولات، مبتنی بر تعقل محض که پس‌انگاز در پی ایجاد نسبت با واقعیت برمی‌آید. این تقدم تجرید بر تجربه یا اولویت ذهنیت بر عینیت به منظور نیل به موضعی بیرونی و استعلایی برای نگرش به جامعه یا جهان، تقدمی دوران‌ساز و تعیین‌کننده است که در سراسر دوران مدرن به صور مختلف در عرصه‌های فلسفه، سیاست، هنر، دین و علم جاری شده است. پرسش مقاله حاضر آن است که آیا نظریه مدرن با تقدم‌ورزی خود بر وجود، به ارزشی فی‌نفسه بدل نمی‌شود (نهفتگی ارزش نظریه در خود نظریه)؟ در مقاله حاضر، این فی‌نفسگی خطایی بزرگ و ضد‌دانیی تصویر می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

## واژگان کلیدی

تفکر نظری، دانایی، علوم اجتماعی مدرن، نظریه‌ورزی، عقل انتزاعی، عقل سلیم، جهان

Email: tahaee@csr.ir

\* پژوهشگر ارشد مرکز تحقیقات استراتژیک

فصلنامه راهبرد/سال بیست و سوم/شماره ۷۰/بهار ۱۳۹۳/صص ۲۳۳-۲۱۱

## جستارگشایی

در مقاله حاضر استدلال می‌شود که نظریه و تفکر مبتنی بر آن (یعنی تفکر نظری یا تئوریک که برخی آن را به اندیشهٔ مدرن نیز موسوم می‌کنند)، علاوه بر آنکه نسبتی با دانایی در معنای توانایی حل مسئله و تولید ایده‌های مفید و عملیاتی ندارد و بدان منجر نمی‌شود، اساساً ضد آن است و هر چه بیشتر وجهه همت قرار گیرد، به همان میزان بیشتر از دانایی و قوه فهم درست امور دور می‌شود.

### ۱. زمینه بحث

در این مقاله دو گزاره اساسی درباره نظریه مدرن، مبنای ملاحظات انتقادی قرار می‌گیرد:

**الف) امکان نقد نظریه در تاریخ ظهور آن نهفته است.** به‌طور خیلی خلاصه، نظریه (تئوری) واژه‌ای یونانی است که از دو بخش theia به معنای امور و چیزهای مقدس و horao به معنای دیدن یا تماشا تشکیل شده است. از نظر جان مک‌کامبر، تئوری در اساس خود شهادت به چیزهای مقدس، دیدن امر غیبی یا دانش غیبی است و عبارت از فعل و عملکرد theoros یا مصدر کامل شهودِ حقایق است (Mc Camber, 2008-9, p.48)؛ برخی آن را همانا خدای یونانی دانسته‌اند که از الهگان و خدایان معابد نظر مشورتی طلب می‌کند (Lobcowicz, 1977, pp.13-27). برحسب معنای باستانی تئوری، از آنجا که حقایق مقدس در سطحی بالاتر از دانش ما انسان‌ها قرار دارند، نمی‌توانیم آنها را تغییر دهیم. دانش تئوریک از آن‌رو که موضوعات آن لایتغیرند، در مقابل دانش عملی قرار دارد. الهه‌های یونانی حداقل به‌طور بنیادی نمی‌توانستند تغییر کنند، زیرا ابدی و معاف از حوادث و تغییرات زمانه بودند.

از نظر مک‌کامبر، همین شرح کوتاه معلوم می‌دارد که نظریه را نمی‌توان با آزادی و رواداری کامل به کار برد و به نتایج ناگزیر آن توجه نورزید. از نظر او دو نتیجه اساسی از خلال یک بحث تاریخی در باره نظریه می‌توان اخذ کرد. اول آنکه نظریه حاوی گرایشی معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) است، یعنی درگیر مباحثی همچون عقل، حقیقت و دانایی است

و به تعظیم آنها می‌پردازد. دوم آنکه نظریه، حاوی میل به رهایی از تغییراتِ زمانه یا آزادی از قید زمان است (Mc Cumber, 2008-9, p.47).

می‌توان چنین تعبیر کرد که دو عنصر اصلی نظریه براساس بحث کوتاه پیشین، عبارت از ذهنیت و ماندگاری است؛ به عبارت دیگر، تئوری به‌سان ذهنیت‌ورزیِ ماندگار یا ماندگاریِ ذهنیت‌ورزانه است. این دو ویژگی (ذهنیت‌ورزی و کلیت‌ورزی) در چه چیزی واحد و یگانه شدند و از آن طریق در تاریخ تداوم یافتند؟ در گرایشی کهن، جافتاده و مشهور به‌نام تقدمِ نظر بر عمل. همین تقدم، رد پای معنای باستانی و یونانی تئوری را در زمانه ما (یا در دوران مدرن) نیز آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که اساساً چرا میان این دو، تجانس وجود دارد.

**ب) نظریه در تقدم خود مشخص می‌شود (راهیابی مرکزی).** از این‌رو باید گفت که نظریه یا تئوری قبل از هرچیز در تقدم خود قابل درک می‌شود و چون چنین است، بنابراین در این مقاله مراد از نظریه، کوشش فکری برای تبیین پدیدارها پس از آنکه رخ دادند، نیست؛ بلکه منظور از نظریه وضعیت پیشینی یا متقدم آن است و آن، شامل هر نوع صورت‌بندی عمومی مقولات، مبتنی بر تعقل محض است که سپس در پی ایجاد نسبت با واقعیت برآید. نظریه در اساس خود و همچنین از نظر سیر تاریخی خود، هر نوع تفکر بالقوه کلان مقدم بر تجربه است. این تقدم بر تجربه، همچون پرائرتزی است که آن دو ویژگی یادشده نظریه را در بر می‌گیرد.

در دوره مدرن، نظریه اشاره به زمینه فکری عمومی‌تری دارد که از آن منشعب می‌گردد و آن، «تفکر نظری» است. به همین دلیل، تفکر نظری یا گرایش به تفکر تئوریک و بنابراین، نظریه را، با وجود ریشه‌های کهن، می‌توان وجه اساسی یا خود تفکر مدرن نیز تلقی کرد. یوهان گئورگ هامان حدود سیصد سال پیش این وجه اساسی اندیشه غربی را تشخیص داده بود و آن را این‌گونه تعریف کرد: "نظریه، تمایل به خلق ساختارهای منسجمی از قوانین و تعمیم‌هاست که قابل اثبات و تحقیق‌اند؛ به منظور حصول هدف‌های عام انسانی" (برلین ۱۳۸۵، ص ۵۲).

تقدم تجرید بر تجربه یا اولویت ذهنیت بر عینیت به منظور نیل به موضعی بیرونی و استعلایی برای نگرش به جامعه یا جهان، تقدمی دوران‌ساز و تعیین‌کننده است که در سراسر دوران مدرن به صورت مختلف در عرصه‌های فلسفه، سیاست، هنر، دین و علم جاری شده است.

هیدگر معتقد است تاریخ تفکر مدرن یا تفکر نظری، با دکارت شروع می‌شود؛ زیرا او این بنیاد اساسی را در دنیای جدید مستقر کرد که شناخت و دانایی، با آگاهی‌ورزی و ذهنیت فرد آغاز می‌شود و نه با هستی و واقعیت آن. براین اساس، اصولاً مدرنیته با کنش نظری یا با عمل نظریه‌ورزانه شروع می‌شود.

## ۲. کوژیتوی دکارت؛ آغاز سوگوارگی ابژه - سوژه

هدف اصلی دکارت در تفکر فلسفی‌اش، خلق روشی عقلانی در تبیین عالم بود. او به این نتیجه رسید که در هر حال ملاک، عقل است و عقل، قدرت تسخیر جهان را دارد. نتیجه مشخص‌تری که وی به آن رسید، این بود که فلسفه می‌تواند با تقریری نوین، در کنار علم قرار گیرد و به آن، روش‌مندی و تفکر اعطا کند (خاتمی، ۱۳۸۷، صص ۵۷-۵۶).

اهداف و نتایج راهیابی‌های دکارت در نهایت در کوژیتوی او متبلور شد؛ ذهنیت‌ورزی یک فاعل شناسای متجزا که می‌گوید چون می‌اندیشم، پس هستم. روشن است که در این عبارت، آگو (خود یا من)، از هستی‌اش جدا شده است و در این جدایی، "خود" فاقد هستی می‌گردد و به قول مشهور هیدگر، به سوژه بی‌خانمان بدل می‌شود. سوژه دکارتی که در پی دسترس‌ی عقلی به یقین و کنارگذاردن شک بود، حوزه وجود را نادیده گرفت و خود را به یک شیء متفکر (ذهنیت‌ورز) فروکاست و از آن سو جهان را نیز همچون ماشینی بی‌روح نمایاند که تنها برحسب قوانین علی تبیین می‌شود.

اما فراتر از جداسازی من از وجود، دکارت در "تأملات در فلسفه اولی"، من را بر وجود، یا می‌اندیشم را بر هستم، "تقدم" داد؛ یعنی در تعریف فرد، تفکرش بر هستی‌اش تقدم یافت. با این نادیده گرفتن رسمی "هستم"، شناخت شناسی از وجودشناسی جدا شد. این جدایی حاکی از آن است که "می‌اندیشم" یا ذهن، می‌تواند بدون هیچ نیازی به "هستم" یا هستی در نظر گرفته شود. با این ترجیح دوران‌ساز، هستی در نهایت کنار گذارده شد. هستی یا وجود، به صورت کامل، مقوله‌ای از قوه فاهمه ما شد که در طول یا در برابر سایر مقولات جای می‌گرفت. تفکر مدرن با چنین ثنوتی (ثنویت ذهن و عین یا سوژه و ابژه) مشخص می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۶، صص ۷۷-۷۹).

انتقاد اگزستانسیالیست‌ها و مشخصاً گابریل مارسل از تفکر دکارت این است که او سوژه شناسنده یا فاعل شناسا را که در اصل، کارکردی خاص از کلیت بشر و انتزاعی از وضعیت بشری است، با فرد وجودی یکسان انگاشت. دکارت، جوهری منفرد را، یک فاعل شناسای فاقد وجود یا زمینه را به عنوان من فرض کرد؛ به بیان دیگر، انتزاعی از فرد را با خود فرد یکی گرفت (مارسل، ۱۳۸۲، صص ۶۰-۵۸).

مسئله اما فقط این نیست. با تقدم این فردِ تصویری بر واقعیتِ فرد، این اندیشه، یعنی کوژیتیوی دکارت، از تماس و تعامل با موضوع اندیشه‌اش ناتوان می‌شود و بدین نحو تفکرات آن در نهایت به خودش ارجاع می‌یابد؛ سوژه، خود-پردازنده می‌شود. من و جهان، به درکی از من تقلیل داده می‌شوند. من در خدمت درکی از من قرار می‌گیرد.

این‌گونه است که تفکر نظری (تئوریک) مولود آگاهی‌ورزیِ ذهن به خودش می‌شود؛ از در خود بودن، غنودگی و خشنودی به دست می‌آورد. این تفکر در پهنه‌های عینی و واقعی سیر می‌کند تا بار دیگر به خودِ انتزاعی یا من ذهنیت‌پردازش برسد و در این سفر (بگوییم سفر ذهن دکارتی)، ذهن از نگاه عمیق و جدی به پدیده‌های بیرونی درمی‌گذرد، زیرا اگر چنین کند، در ژرفای احترام‌برانگیز جهان، ستایش‌گرانه، متوقف می‌شود و آنگاه دیگر نمی‌تواند مجدداً به خودِ انتزاعی‌اش بازگردد. سوژه همواره به خود می‌نگرد و به خود ارجاع می‌یابد. این بازگشت، در نهایت جز ستایشگری نظریه (ذهنیت استقلال‌گرا) از خویشتن نیست. پس ذهنیت مدرن در پی خودبسندگی است؛ به دنبال درک هستی نیست، بلکه مایل است وجود و هستی را به سوژه خود، به ابزار ورزش و نشاط و تحرک خود بدل سازد. لاجرم، سوژه یا ذهن شناسنده به دلیل خود بنیادی‌اش، با حقایق پیرامون خویش ارتباط اصیلی نمی‌یابد.

از طریق دکارت، اندیشه مدرن یا تفکر نظری، با بی‌اعتنایی به واقعیات زندگی، که تازه آن را فضیلت و دانش نیز می‌انگارد، مشخص می‌شود و به این ترتیب، یک بیگانگی همیشگی با تجربه به دست می‌آید؛ یک گنجی و دور آزردهنده که برون‌رفتی از آن متصور نیست (بلاکهام، ۱۳۶۸،

عصر زرین تفکر نظری، در قرن هجدهم و در پیامد ایده‌های فلسفی پدید آمد که سپس انقلاب فرانسه (به تعبیر اشتراوس<sup>۱</sup> اولین انقلاب فلسفی) را زمینه‌سازی کردند (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۳۱۲). این رویکرد نظرورزان، سپس در قرن بیستم به‌ویژه در علوم اجتماعی مدرن و علم سیاست به اوج خود رسید، به نحوی که سرانجام به این قضاوت اخلاقی مایکل اوکشات<sup>۲</sup> منجر شد که فساد نظریه سیاسی مدرن، در گرایشی قرار دارد که بر اولویت اندیشه یا ذهنیت بر ماده تأکید می‌کند (Callahan, 2009).

پس نظریه (یا نظریه متقدم) یک سنت عقلی طولانی در غرب است؛ اما تعارض این عقلانیت با عقلایی بودن نیز (که به اصل‌ترین شکل، در نظریه فرونسیس<sup>۳</sup> ارسطو صورت‌بندی مفهومی می‌یابد) تاریخی طولانی است و بی‌تردید حتی از تاریخ مدرن هم عقب‌تر می‌رود؛ چنانکه ادmond برک از نزاع کهن بین نظرورزی و عمل سخن می‌گفت و آیزایا برلین نیز حقوق طبیعی<sup>۴</sup> را که از اساسی‌ترین منابع تفکر نظری در دوران مدرن است، کانون سنت فکری غرب، از زمان ارسطو تا زمان ما دانسته است (Berlin, 2004). در ادامه می‌بینیم که چگونه نظریه یا امر نظری، ستایشگری از خود را در عمل گسترش بخشیده است.

### ۳. نظریه: فراتر از حیطة قضاوت

در ادبیات مختلف رشته‌های علمی و دانشگاهی، همواره دیده می‌شود که نوشته‌ها و مقالات و آثار گوناگون، به‌طور مداوم در کار ارتقای نظریه و تمجید تفکر نظری‌اند؛ گویی نظریه‌ها بیشتر از آنکه به کار گرفته شوند، تأیید و ستایش می‌شوند. یک نظریه علمی در حالی وسیعاً پذیرفته می‌شود که تازه خود بر مبانی نظری بسیار ژرف‌تری در عرصه‌های شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی (فرانظریه) ابتناء دارد که آن را نیز «باید» شناخت. وقتی در مجامع علمی، فضیلت و دانایی، بی‌گفت‌وگو، در توسل به برساخته‌های نظری و نیل به نشنگی تفکرات کمابیش

---

1. Strauss  
2. Oakeshott  
3. Phrenosis  
4. Natural law

جامع، جست‌وجو می‌شود؛ و هنگامی که فرض به پرسش ناگرفته‌شدنی دانشوران همچنان این باشد که توسل به نظریه‌های ماقبل تجربه، راه محتوم درک پدیده اجتماعی است...، آنگاه ممکن است این تصور پدید آید که بخش عمده آثار جدیدتر علوم اجتماعی در کار آنند که به نظریه چنان شکوه و عظمتی ببخشند که مآلاً آن را از حیطة قضاوت و تفکر خارج می‌سازد و آن را همچون مسیری ناگزیر و مفروضی بنیادین می‌نماید.

این چیزی است که نمی‌توان آن را تقدیس نظریه ندانست و درباره آن دیدگاه فردریک هامان را در باره ظهور «ساده‌سازی بزرگ که می‌خواهند زنان و مردان زنده را در محراب تجربدهای توخالی ذبح کنند» ذکر نکرد (برلین، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳). هامان<sup>۵</sup> از آن رو از استعلای نظریه به حدی که الهه مدرن در زمانه خود سخن می‌گفت که می‌دید شیوه‌ای از تفکر در حال ظهور است که به جای آنکه واقعیتی ابزارین و دست‌ورزانه داشته باشد و در اختیار ما باشد، گویی ما باید در خدمت و اختیار آن قرار گیریم. این واقعیت همزمان کهن و امروزی، بسیار فراتر از این قول بدیهی تری ایلگتون می‌رود که ما امروزه در جهان، بیش از پیش وضعیت زندگی خود را از دریچه نظریه‌های گوناگون می‌بینیم (Eagleton, 1990, p. 13).

براین اساس می‌توان پرسید آیا «عظمت نظریه» در اندیشه تجدد و خاصه در علوم اجتماعی مدرن، واقعیتی مسئله‌مندانه نیست؟

#### ۴. فهمیدن، کلیت ورزیدن نیست

تفکر مبتنی بر نظریه، گوناگونی‌ها و حدود را کمرنگ می‌کند، حال آنکه، چنان که بیشتر خواهیم گفت، ضروری است آنها پررنگ شوند. چنان که استدلال خواهیم کرد، متعلق فهم و شناخت که به افزایش دانایی منجر می‌شود، تنوعات و محدودیت‌هاست. در تشبیهات و قیاس‌ها و به طور کلی در یکسان‌سازی‌ها، مبنایی برای ساختن، تولید رفاه و بهزیستی خلق نمی‌شود. شباهت‌جویی‌ها، امکان یا قوه تفسیر و معنا بخشی را افزایش می‌دهد، در حالی که تفاوت‌یابی‌ها و

شناسایی نظری تفاوت‌ها، به خلق راه‌های عملی، فهم‌های مفید و درک‌های ولو محدود، اما مؤثر منجر می‌شود.

جداً، با باور به گستره‌های مفهومی وسیع و یکسان و در برهوت یکسانی جویی، چه چیزی برای فهمیدن باقی می‌ماند، جز صدور احکامی دایر بر تداوم امور کلی و حاکمیت آن بر امور خاص؟ این، تفسیر و تعمیم است نه فهمیدن. می‌توان همراه با اشتراوس گفت عام‌نگری یا اعتقاد به جهان شمولی، به دلیل تقلیل همه‌چیز به کوچک‌ترین مخرج مشترکی که به تمام افراد در تمام دوره‌ها قابل تسری است، زندگی‌ها و آرمان‌ها را از محتوای خاصی که جوهر وجودشان است، تهی می‌کند (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۳۴۰).

نظریه اصولاً به تکرر بی‌اعتناست و معتقد است که فضیلت در فرا روی از تکرر نهفته است. اما واقعیت ساده‌ای که برخی متفکران ما را بدان تنبه داده‌اند، آن است که جهان با کلیت‌ورزی عقلی - کاری که نظریه در پی آن است - ساخته نمی‌شود. نظریه در دنیای مدرن در خدمت ساختن جهان نیست، در خدمت تفسیر ذهنیت‌ورزانه جهان، با هدف نیل به فهمی منطقی از حقیقت است. اصحاب نظریه یا جامعه علوم اجتماعی مدرن، این دانش بزرگ و سخن پایه ارسطو را به سهولت فراموش کردند که دانشی برای تفسیر، دانشی برای عمل نیست. نادانی فرهیختگانه، خاصه در قرن بیستم، حتی موجب گردید رهیافت‌های بزرگانی از سنت‌های فکری مختلف اروپایی، کسانی چون مایکل اوکشات از سنت ویگی انگلیس، هانا آرنت از سنت جمهوری‌خواهی و ایدئالیسم آلمانی و پل ریکور که اوج سنت اگزیستانسیالیسم فرانسوی بود و همه، همین سخن ارسطو را تکرار می‌کردند و توسعه می‌بخشیدند، با بی‌توجهی از سرگذرانیده شود. و در نتیجه، تفاسیر کلیت‌ورزانه از امور بر همه دیگر ترجیحات فکری، رجحان یافت.

از ابتدای قرن هفدهم تا اواخر قرن بیستم، تقریباً در همه عرصه‌های علم و هنر و اندیشه اجتماعی و فلسفه، میزان نیل به حقیقت، همانا میزان دسترسی به کلیت‌های کمابیش فلسفی انگاشته می‌شد که توانایی توضیح دهندگی امور خاص و معنا بخشی و امکان ارائه تفاسیری خاص (به عنوان پاسخ) به سؤالاتی درباره آنها را داشته باشند. اما پرسش اساسی آن است که آیا امکان



توضیح‌دهندگی امور خاص، فهم آنهاست؟ آیا تفسیر عمومی امور خاص و جزئی، فهم آنهاست؟ حتی اگر تفسیر را فهم تلقی کنیم، آیا ارائه فهمی از مسئله فهم مسئله است؟

### ۵. نظریه؛ قطع پیوند با هستی

تفکر نظری، بر وفقِ روایت آیزایا برلین از تفکر هامان، شامل حرکتی از ذهن به ذهن و سپس تمایل به جهش جسورانه به سوی بازسازی واقعیت (چه مادی، چه ذهنی) است (برلین، ۱۳۸۵، صص ۹۴-۶۷). حرکت از ذهن به ذهن یعنی کار با مقولات کمتر انتزاعی به سوی برساختن مقولات بیشتر انتزاعی و عام‌تر؛ یعنی از مفاهیم به احکام رفتن. یک انتقاد کلاسیک و قدیمی از این گرایش فکری آن بوده است که این تفکر هر قدر که بیشتر جدی گرفته شود، بیشتر باعث تضعیف عقول انسانی برای تولید دانش‌ها و راه‌حل‌های مفید برای حل (ولو غیر مستقیم) مسایل ملموس و واقعی زندگی می‌گردد؛ چنان که نسلی از حکمای بزرگ آلمانی پیاپی بر اولویت زندگی بر تجریدات ذهنی و اینکه انسان‌ها برای تأمل صرف و خودبنیاد ساخته نشده‌اند، تأکید کرده‌اند. گوتهولد افرائیم لسینگ، حکیم آلمانی قرن هجدهم می‌گفت انسان برای عمل خلق شده است، نه برای استدلال و اگر اندیشه‌ای را برمی‌گزیند، بدین سبب است که می‌بیند تفکر هم شیوه‌ای دیگر برای حرکت آزادانه در جهان است (آرنت، ۱۳۶۸ مقدمه کتاب). این قول مشهور گوته است که تمام نظریه‌ها خاکستری‌اند و تنها زندگی سبز است.

این رهیافت شعری را هامان این گونه به جامعه فلسفه کشاند که جهان، نوعی توالی نظم‌ناپذیر رویدادها و برهه‌هاست که هر کدام حامل ارزش فی‌نفسه خود هستند و فقط با تجربه مستقیم ملموس می‌شوند؛ با «زندگی کردن» (برلین، ۱۳۸۵، ۱۴۹ ص). هامان به دوست و شاگردش یوهان گوته‌فرد هردر، بر همین اساس نصیحت می‌کرد که بیشتر زندگی کن و کمتر بیندیش! پل والری، شاعر و فیلسوف فرانسوی قرن بیستم هم میان این دو تفکیک قائل می‌شد؛ هنگامی که می‌گفت گاهی می‌اندیشم، گاهی هستم (معینی علمداری، ۱۳۸۵ مقدمه کتاب).

این خط تفکر، در مجموع ما را به آنجا می‌رساند که دانایی را در پیوند با جهان پیرامون خود ببینیم. بر این اساس، شرط دانایی، مشارکت در بهبود شرایط زیست انسانی در جهان است.

حسب قضاوت عقل سلیم، دانش بی‌فایده، نقضِ غرض است، زیرا این سؤال را منتفی می‌سازد که پویش مداوم دانستن، سرانجام برای چه؟

بنابراین تفکر باید عملیاتی و ابزاری (به اصطلاح اینسترومنتال) باشد. عملِ تفکر موقعی انجام می‌شود که جریانِ ساختنِ طبیعت توسط انسان، ظهور آن را لازم آورد. جان دیویی می‌گفت تفکر موقعی حادث می‌شود که بشر دیگر نمی‌تواند عمل کند؛ فکر وسیله و اسباب حل مسئله است و اینسترومنتالیزم سر یعنی همین (Dewey, 1971, pp. 120-128).

تفکر نباید در هستی‌فی‌نفسه‌اش، در خوداظهاری یا خودانکشافی‌اش تمام شود. در واقع متعلقِ تفکر، خود تفکر نیست، بلکه واقعیت است. بر عکس، گرایشِ تفکر به فی‌نفسگی<sup>۶</sup> یا به تعبیر دیگر، فلسفه همچون حرفه یا فلسفه حرفه‌ای، گونه‌ای خروج متفکر یا فیلسوف از جهان است.

پس تفکر باید معطوف به حل مسئله یا رفع مشکل باشد، اما نظریه پیوند با هستی و امر موجود را قطع می‌کند و به جای آن تفسیر و درست‌تر، تفسیری آزادانه پیرامون آن عرضه می‌کند. این تفسیرگرایی آزادانه، در واقع خلاقیتی مخرب است؛ مخرب از این‌رو که نظریه‌پرداز را در برج معروف عاج قرار می‌دهد و حسی - به نحوی مفرط عالمانه - از اشراف و تسلط بر طیف وسیعی از مفاهیم، داده‌ها و وقایع را به او می‌بخشد و بدین ترتیب وضعیتی تخریبی یا نشئه‌گونه در وی ایجاد می‌کند که در آن، او به جای آنکه با واقعیات پیرامون خود ارتباط سازنده و رو به جلویی خلق کند، به تفسیری از آنها دل خوش می‌کند و نه فقط در این حالت می‌ماند، بلکه این ماندن را تقدیس می‌کند. هرچه اصرارها و نمایش‌ها در خصوص دقت علمی و واقع‌گرایی و ابتناء بر روش‌های دقیق و کمیت‌گرا جلوه بیشتری داشته باشد، به نحوی متناقض‌نما، این حقیقت بیشتر آشکار می‌شود که ذات نظریه در گسست عمده‌ی آن از جهان نهفته است. شاید بتوان از این اصل موضوعه سخن گفت که گسست، هر چه بیشتر باشد؛ نظریه، نظریه‌تر خواهد بود. نیروی گسست از جهان، جزمیتِ ذهنی (یا ایمان سکولار) است.

## ۶. عمومیت علیه درک مفید

بار دیگر، هامان از ابتدا جزمیتِ ذهنی غالب در تفکر مدرن را مورد شناسایی قرار داد؛ هنگامی که گفت مسایل نظری... عمدتاً از اعتقاد تعصب‌آمیز به اعتبار کلی و ازلی و ابدی نظریه و از این اعتقاد ناشی می‌شوند که اگر فلان نظریه تمام پرسش‌ها را جواب ندهد، باری، نظریه دیگری پیدا خواهد شد که به تمام پرسش‌ها جواب خواهد داد. از نظر او، این اعتقاد به نظریه و به خصوص به نظریه‌های علمی، چیزهایی خیالی می‌زابد که از روی عادت با مسایل زندگی واقعی خلط می‌شوند و همین اعتیاد، خود به اغتشاش‌های ذهنی و گهگاه به تلاطم‌های روحی منجر می‌شود که زادهٔ وفاداری‌های لجوجانه به ساخته‌های ذهنی انسان است و از جست‌وجوها برای نیل به نوعی کلیت ناشی می‌شود (برلین، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷).

در واقع، بر این اساس، نظریه نیروی پویا و حیات خود را از خودش تأمین می‌کند و چون حیاتی مستقل و به اصطلاح خودپو دارد، پس دینِ ضروری به واقعیت ندارد. خطای بزرگ، از این تصور ناشی می‌شود که ارزش نظریه، نهفته در خود نظریه است؛ نظریه همچون ارزشی فی‌نفسه. تفکر نظری لزوماً خشونت‌ی در خود نهفته دارد، زیرا این تفکر، فرو کاستنِ [تنوعات به یک یا چند اصل مرکزی] است، پس جویای رهایی از تنوع است. بی‌اعتنایی به تنوعات نیز با پیش‌داوری ممکن می‌شود. پیش‌داوری یا به عبارت دیگر تقدم یک ذهنیت‌ورزی کمابیش فلسفی، گویای ذات یا حقیقت نظریه است. تفکر نظری در پی نیل به احکام عام و قانونی است؛ اما برعکس، یک نظریه به هر اندازه محدودتر و عملیاتی‌تر و بیشتر بر واقعیت‌ها ناظر گردد، به همان اندازه از نظریه بودن فاصله می‌گیرد و به چیزی همچون یک تکنیک تجربی و یا یک مهارت ذهنی به منظور اهداف کاربردی بدل می‌شود. در هر حال، دانش اساسی غیر قابل نقض آن است که نمی‌توان بین عمومیت و درک‌های مفید پیوند زد و هر اندازه افزایش یکی، به معنی کاهش دیگری است.

می‌دانیم که تفکر نظری در پی نیل به احکام عام و قانون‌واره است و مسیر این کار عمدتاً کاربرد گزاره‌های دارای قدرت تعمیم‌یابی است. گزاره‌های فاقد قدرت تعمیم‌یابی بی‌ارزش تلقی می‌شوند. چنین گزاره‌ها و احکامی نیز خلق نمی‌شوند، مگر آنکه قبل از آن، ارادهٔ یکسان‌انگاری

چیزهای نایکسان در ذهن و ارزشمند داشتن آن در دل قوت گرفته باشد؛ گرایشی اختصاصاً مدرن که نیچه از ابتدا به آن تنبه داده بود. او می‌گفت همه آنچه حقیقت می‌نامیم، حاصل برابر دانستن چیزهای نابرابر است (Schacht, 1983). لازم به ذکر است که نزد نیچه، نظریه، صورت دنیوی حقیقت است و در واژگان او ایدئالیسم نامیده می‌شود. به سخنی دیگر، نیچه ایدئالیسم را در دنیای مدرن همانا یکسان‌سازی می‌داند. «حقیقت» در این نحوه تفکر، تفکر نظری، به معنی ارائه هر ایده منسجم و اساسی است که یکسان‌کننده واقعیات پراکنده اصیل باشد. همچنین حقیقت یا ایدئالیسم از نظر نیچه متضمن ذات‌گرایی و غایت‌گرایی است (Schacht, 1983, pp. 241-242). حقیقت یعنی نیل فلسفی به کلیت دنیوی از طریق مجموعه‌ای از مفاهیم همبسته و دستگاه‌واره، که در مقابل ایده مذهبی حقیقت همچون کلیتی آسمانی قرار می‌گیرد و فی‌الواقع، سنتزی در برابر آن است.

دستگاه‌وارگی، از چندجانبگی و به این ترتیب از جامع‌الاطراف بودن می‌گریزد. به همین دلیل بود که برخی متفکران از اقبال به مابینت و تناقض بیم نداشتند. ژرژ سورل حتی معتقد بود ضد و نقیض‌گویی هنر است، زیرا کمک می‌کند مفهومی جامع‌الاطراف از واقعیت اجتماعی حاصل کنیم. در واقع وقتی چند قضیه مانع‌الجمع کنار یکدیگر می‌آیند، بعضی جنبه‌های واقعیت را روشن می‌کنند که در غیر این صورت ممکن بود از دیده پنهان بمانند (هیوز، ۱۳۶۹، صص ۷۹-۸۰). با این حال بسیاری از اندیشمندان مدرن، از تناقض می‌گریختند و این از آن‌رو بود که در باور آنها دستگاه‌وارگی قرین حقیقت انگاشته می‌شد.

## ۷. نظریه ضروری نیست

روشن است که تمایل به کلیت، به تحقیر امر خاص منجر می‌شود. ویتگنشتاین میل به کلیت و مشخصاً کلیت دستگاهی را منبع اصلی توهم فلسفی و خطا می‌دانست (Fann, 1971, pp. 55-62). هامان هم در نقد کانت و پیروان او، از سیستم‌سازان به مثابه عنکبوت‌هایی سخن می‌گفت که خود و دیگران را گرفتار برساخته‌های عقلی‌شان می‌کنند (برلین، ۱۳۸۵، صص ۶۵-۳۹). برساخته‌های عقلی، همواره به طور نسبی عقلی و تابع نسبیت‌اند. به همین دلیل ژوزف دومستر می‌گفت هر آنچه عقلانی باشد، به وسیله چیز عقلانی‌تر از خود نابود خواهد شد

(Berlin, 1990, pp. 162-168). در واقع برحسب این استدلال، عقلانیت یا غایت‌گرایی عقلانی به نقض خود می‌انجامد.

نظریه و تفکر نظری خلق نشد، مگر آنکه پاسخی برای تمایلات غایت‌گرایانه انسان در دوره جدید باشد، اما بدین ترتیب ظاهراً برساخته‌های عقلی فاقد این ظرفیت (غایت‌گرایی)‌اند. آیا به طور کلی می‌توان قضاوت کرد که وقتی داده‌ها هستند، چه نیازی به ساخته‌ها؟ خیلی پیشتر از ویتگنشتاین، ژوزف دومستر می‌گفت طبقه‌بندی، انتزاع، تعمیم، در قالب‌های هم شکل قرار دادن، نتیجه‌گیری، محاسبه و خلاصه کردن در فرمول‌های انعطاف‌ناپذیر ابدی، به معنای اشتباه گرفتن ظواهر امور با واقعیات و داده‌های اساسی است، به منزله توصیف سطحی امور و ناگفته گذاشتن ژرفای آنهاست. مثل این است که بخواهیم با تحلیل مصنوعی، کلیت زندگی را تجزیه کنیم... (Berlin, 1990, pp. 162-168).

دم‌دست‌ترین نتیجه از این سخنان آن است که نظریه پیشینی، ضروری نیست: ریمون آرون در شرح و تفسیر جامعه‌شناسان کلاسیکی همچون مونتسکیو، توکویل و ماکس وبر نشان می‌دهد که نظریه پیشینی، ناگزیر نیست. او در تبیین آرای آنان نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بدون احتیاج به نظریه‌های پیشینی از داده‌های نامربوط به نظم معقول رسید (نه آنکه از ایده‌آلی از نظم معقول به کنترل داده‌های نامربوط گذار کرد). برای او می‌گوید: «کار مونتسکیو از یک لحاظ شاهکاری از جامعه‌شناسی محض است؛ یعنی شاهکاری از جامعه‌شناسی تحلیلی که میان این یا آن عامل روابط بسیار برقرار می‌کند، بی‌آنکه بکوشد از همه آنها ترکیبی فلسفی به وجود آورد یا آنکه مدعی تبیین عامل اصلی یا منشأ پنهان... باشد» (آرون، ۱۳۶۴، ص ۶۷).

## ۸. زندگی متأملانه ممکن نیست

با وجود آنکه نیروی ظهور نظریه، یک اراده خلاقه به گسست از جهان است، اما به نحوی طنزآمیز، اصحاب نظریه همواره می‌خواسته‌اند و می‌خواهند که جهان واقعی را برطبق طراحی‌های ذهنی خود سامان دهند. در واقع تفکر نظری در پی خلق یک زندگی متأملانه یا تحقق یک زندگی فلسفی است. دست‌کم آنکه تفکر نظری می‌خواهد با واقعیت زندگی همراهی داشته باشد. به عبارتی دیگر، نظریه‌پرداز می‌خواهد زندگی واقعی، اما نظریه‌پردازانه‌ای، و درواقع،

یک زندگی نظری داشته باشد. اما این زندگی اصلاً ممکن نیست، زیرا شرایط ملموس و نزدیک و اجبارآفرین زندگی ما، امکان یک زندگی متاملانه را منتفی می‌سازد. یاسپرس می‌گفت فیلسوف دستگاه‌ساز با اندیشه‌هایش زندگی نمی‌کند (Jaspers, 1956, p.26). در واقع انسان نمی‌تواند مطابق اصول عقلی خود زندگی کند، بلکه اصول او تابع نحوه زندگی‌اش است. آلفرد آدلر، روان‌شناس اتریشی مزاح می‌کرد که جنگیدن در راه اصول خود آسان‌تر از زندگی کردن مطابق آنهاست.

مردان نظریه، در دفاع از کلیت‌ورزی تئوریک، به نحو رایجی بر قابلیت توضیح‌دهندگی آن تأکید می‌کنند. برای مثال، لوسین گلدمن، نئومارکسیست رومانیایی می‌گفت حقایق انسانی هیچ‌گاه به خودی خود سخن نمی‌گویند و تنها هنگامی زبان می‌گشایند و معنی نهفته خود را بر ملا می‌کنند که به سائق یک نظریه فلسفی، به چند و چون آنها بپردازیم (Goldman, 1969, p.145). اما پرسش عقلی ساده این است که یک نظریه فلسفی و کلان و مقدم بر تجربه، چه ارتباط موثقی با واقعیت دارد که می‌خواهد کارکرد تبیین و روشن‌سازی واقعیت‌ها و حقایق را داشته باشد؟ به عکس، در واقع آشکارسازی و قابل فهم‌سازی (نه توضیح‌دهندگی و تفسیر)، مشخصه نظریه یا تفکر ما بعد تجربه، یا تفکر انضمامی یا به اصطلاح هایدگر، تفکر در جهان است، زیرا چنین نظریه‌ای محصول واقعیت‌هاست و در پی آنها خلق می‌شود و ناظر بر آنهاست و حاصل بازاندیشی درباره آنهاست. بدین ترتیب نظریه ما بعد عمل، دانایی را آئینگی می‌کند، زیرا محصول ارتباط انسان با جهان است، نه آنکه مدعی طراحی و خالقیت این ارتباط باشد.

## ۹. تفکر انضمامی ممکن است

تفکر انضمامی و نظریه حاصل از آن باید به ما کمک کند و چشم‌های ما را باز یا بازتر کند، تا آنچه را که هست، خوب ببینیم؛ تا آنچه را که شده است، بهتر ببینیم؛ یا به اهمیت آنچه که به ما خاطر نشان شده است، پی ببریم؛ یا توجه دیگران را به آنچه که مهم و حیاتی می‌انگاریم، جلب کنیم؛ یا به ما کمک کند که به تعبیر اشتراوس، حکمت نهفته در درون امر فعلی را کشف کنیم (اشتراوس ۱۳۷۳، ص ۳۲۹). در همه این موارد ما به تفکر ما بعد عمل یا مابعد تجربه دست می‌یازیم. این، فضیلت تفکر، برای دوران جدید است. اما به عکس، نباید در پی درک تعمیم‌یافته‌ای از آنچه که هست یا شده است، باشیم. ادموند برک می‌گوید علم تعمیم‌یافته در

اساس، علم محدودی است: به محض اینکه پا را هر اندازه اندک از حدود ... محسوس چیزها فراتر بگذاریم، دیگر زیر پای مان استوار نیست. از آن پس هر کاری می‌کنیم، چیزی جز دست و پا زدن نیست، یعنی جایی وارد شده‌ایم که به ما تعلق ندارد» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۳۲).

به‌طور کلی، وظیفه عقل، آشکار ساختن ممکنات انسانی در زندگی هبوط‌گونه‌اش است، نه خدای‌گونگی و قطعیت‌ورزی. اگر در پی درک تعمیم‌یافته‌ای از امور باشیم، در این حالت، آنچه که هست یا شده، دیگر دیده نمی‌شود. در این حالت، در واقع هیچ چیز دیده نمی‌شود. فقط تصویری از درک کلیت، ما را فرا می‌گیرد و ما گمان می‌کنیم که آن را فرا گرفته‌ایم (آموخته‌ایم). حال آنکه چنین نیست، بلکه در افسون کلیت‌ورزی‌ها، سرگشته رها می‌شویم و به جای شناخت و دانایی که متعلق امر خاص و امر محدود است و ما در دنباله به آن می‌پردازیم، به طبقه‌بندی‌های ذهنی و مفهومی دست می‌یازیم و آن را شناخت می‌انگاریم؛ در واقع کلیت‌پردازی می‌کنیم و به این رهیافت آدورنو بی‌اعتنایی می‌کنیم که می‌گفت کلیت [نظری] وجود ندارد و این نظر یاسپرس که واقعیت جهانی هیچ‌گاه یک کلیت نمی‌شود و این نظر هایدگر که همگانی بودن امری غیر اصیل و غیر حقیقی است (خاتمی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰).

#### ۱۰. فقط امر محدود فهمیدنی است

چرا متعلق درک و شناخت، امر محدود یا خاص است؟ شناخت، آن‌گونه که برایان فی به ما می‌آموزد، توانایی تعیین هویت است (فی، ۱۳۸۴، ص ۴۰). به عبارت دیگر، شناخت مستلزم بازشناسی یا نگاه دوباره به آن تحول یا تجربه‌ای است که یک یا چند بار از سر گذرانیده‌ایم. شناخت در هر معنایی جز این، دیگر شناخت نیست، بلکه می‌تواند طبقه‌بندی یا توصیف، یا کسب اطلاعات و غیره باشد. بر این اساس تفکر نظری به شناخت نمی‌انجامد یا به بیان دیگر، شناخت عمومی یا شناخت قانون‌مندانه یا شناخت نظری، شناخت نیست، بلکه قرار دادن یک امر خاص در داخل طبقه‌بندی‌های وسیع ذهنی است. شناخت در اساس خود آن بازشناسی است که به تعیین هویت کلی بینجامد. موضوع یا عرصه هر شناختی یک کلیت محدود است، کلیتی که حدود و تشخیص یافته است. در شناخت، این کلیت به خوبی مورد بازاندیشی و وقوف قرار

می‌گیرد. موضوع شناخت، هویت‌ها یا تمامیت‌های خاص است. پس شناخت، روندی خاص‌گرایانه و دارای محدودیت، اما عمقی است.

چرا شناخت ضرورتاً خاص و محدود است، زیرا نقطه مقابل آن یعنی توجه به گستردگی، ضدِ هویت و ضد تشکیل کلیت است. به عبارت دیگر، ظهور هویت مشروط به آن است که قبلاً محدودیت، ثغور و مرزینگی شکل گرفته باشد. بدون محدودیت و مرزمندی، هویت یا تمامیت شکل نمی‌گیرد. شناخت، مؤخر بر ظهور هویت است و درک هویت یا تمامیت نیز خود به خود مؤخر بر ظهور امر خاص است. اما شناخت نظری با تحقیر کلیت‌های محدود و اراده به درک مقولات هر چه عمومی‌تر، در واقع ضد شناخت است. نظریه ضد دانایی است. اما شناخت همان معنای غیر مخرب نظریه است؛ یعنی نظریه‌ما بعد تجربه.

وقتی نظریه، پیوند انسان با هستی و امر موجود را به نفع تفسیری آزادانه (یا خلاقه) درباره آن قطع می‌کند، این قانون رقم می‌خورد که هر چه غلظت نظری (تئوریک) یا نظریه‌مندی بیشتر باشد، پیوند فرد با جهان گسسته‌تر می‌شود، به دنبال آن انتقال آگاهی دشوارتر و لاجرم نادانی، فزون‌تر. لیوئیس کوزر می‌گوید نظریه همچون راهنمایی است که به ما می‌گوید به چه چیزهایی توجه کنیم و از چه چیزهایی چشم‌پوشیم. نظریه از طریق تمرکز بر مجموعه‌ای از داده‌های مربوط به نظریه و پرهیز عمدی از داده‌های نامربوط مانند چراغ راهنمایی است که قسمتی از محیط را روشن و قسمت دیگری را در تاریکی رها می‌کند (زایتلین و دیگران، ۱۳۷۳، ص ۲۱۴).

این دومی، مرحله‌ای مسکوت اما اساسی است. با همین تعریف کوزر هم می‌توان دریافت که قسمت تاریک می‌تواند بسیار وسیع‌تر از قسمت روشن باشد. در واقع نظریه بسیار بیشتر از آنکه اراده‌ای برای دانستن باشد، حاوی اراده‌ای برای ندانستن است، زیرا حاوی اراده‌ای محدود برای توجه به برخی داده‌ها و اراده‌ای بیشتر و مؤثرتر برای عدم توجه به بخش وسیع‌تری از داده‌هاست. نظریه موجب دست‌چین تصنعی داده‌ها می‌شود.

این که نظریه حاوی اراده-اراده تعیین‌کننده پنهان و ناهشیاری برای غفلت است- واقعیتی حتی فراتر از این سخن کنت برگ است که در وصف نظریه می‌گفت شیوه‌ای در نگرستن به چیزها همواره شیوه‌ای در نگرستن به چیزهاست (Burke 1959, p.70). اینکه نظریه حاوی توجه



زیاد از یک سو و غفلتی زیادتر از سوی دیگر است، وقتی در کنار این واقعیت قرار می‌گیرد، اهمیت باز هم بیشتری می‌یابد که نظریه یک خلاقیتِ ذهنی آغازین است که به دنبال خود دایره خلاقیت‌های بعدی را می‌بندد و آنچه که پس از خود پدید می‌آورد، فقط توجیه و تطبیق است. در واقع نظریه در سطح عملکرد، پایان روند فهمیدن و آغاز روند توجیه و تطبیق است.

متعلقِ نظریه، جزمیت فلسفی و گونه‌ای ایمان است. باور به نظریه، حاوی این اعتقاد است که حقیقت یا حداقل افق‌های حقیقت آشکار شده و حال باید آن را با عمل یا با تفسیر به‌کار بست. تصور نظریه یعنی آنکه کار تجمیع داده‌ها، درک روابط بین آنها، درک اهمیت متغیرها، عملیاتی کردن تصورات و غیره، حتی اگر لاف بزنییم که به پایان نرسیده، به انجام مطلوبی رسیده و اینک، ما بر مرکب دانایی نشسته‌ایم و می‌توانیم از روی آن به جهان پیرامون بنگریم. اما چنین نیست. نظریه، پایان فهمیدن و آغاز ایمان است؛ پایان جست‌وجوها برای درک و آغاز ثباتِ ناشی از اعتماد و اطمینان. یا سپرس می‌گفت پدیدآوردن نظریه، به‌مثابه پایان تحقیق و پژوهش نیست، بلکه آغاز آن است (یاسپرس، ۱۳۸۷، صص ۷۷-۷۶). اما نظریه در اساس خود نسبتی با تحقیق ندارد. نظریه بر خلاف فرض مشهور، یک راهیابی عقلی برای تقرب به واقعیت‌ها نیست، بلکه فی‌الماهیه، نظریه یک ایمان دنیوی به معانی فلسفی خاصی برای پدیده‌هاست.

فراتر از این، ایمان فوق، حس عمیق و ناخودآگاهی در درون فرد دانشمند است که با روش‌های شناخته‌شده تحقیق (متدولوژی)، مثل عملیاتی کردن، دوری جستن از پیش‌داوری‌ها، افزایش مشاهدات، آزمایش‌ها بی‌طرفی‌ورزی و غیره برطرف نمی‌شود. این روش‌ها، به نحو خیلی مهمی، موجه‌سازی همان ایمان یا خلاقیت آغازین است، نه راهی برای اصلاح آن، آنچنان‌که در کلاس‌ها و مباحث درسی روش‌شناسی تحقیق مورد تأکید قرار می‌گیرد. هر میزان اعمال دقت، برای مثال در سنت پژوهش رفتاری، در واقع اعمال دقت بر روی امر تجریدشده مجزوم است و هدف، عینی نمایاندن و تدقیق در مقوله‌ای است که قبلاً از طریق انتزاع یا تصور پدید آمده و موضوع تعلق نفس قرار گرفته است. این تعلق، سراسر اندیشه قرن بیستم را پوشش می‌دهد؛ به‌نحوی که استوارت هیوز ایمان قرن بیستمی به انتزاعاتِ دقیق را همپای ایمان قرن نوزدهمی به علوم طبیعی دانسته بود (هیوز، ص ۱۶۱).

در هر حال، به قول تولستوی انسان به مدد ایمان می‌زید و دانشور<sup>۷</sup> نیز در ابتدا و در انتها، انسان است.

### ۱۱. نظریه: فتور و تنبلی

نظریه که بدین ترتیب تنبلی ذهنی است، سپس به تنبلی عملی هم منجر می‌شود و این یعنی مقارنت نظریه با عدم آفرینش‌گری و ابداع. نویسندۀ ظریفی گفته بود خلاقیت، مستلزم شجاعتِ رها کردنِ قطعیت‌هاست. هامان نیز که این مقاله بسیار متأثر از رهیافت‌های اوست، می‌گوید خودانگیختگی با تسلیم نفس (مشیت) جمع‌پذیر است، اما با سیستم جمع‌پذیر نیست. برنارد کریک نیز در سطحی نازل‌تر، یعنی در سطحی سیاسی‌تر یا عملی‌تر، توضیح می‌دهد که چگونه در انگلستان حکومت‌های کارگری با تعهدات نظری - ایدئولوژیک خود، کمترین میزان خلاقیت‌های عملی و اجرایی را در امر حکومتداری نشان داده‌اند (Crick, 2000, pp. 34-55). فرد یا دولت ایدئولوژیک یا متعهد به ارزش‌های پیشینی و انتزاعی، مجبورند در هر بار مواجهت با چالش‌های واقعی، نگاهی هم به حفظ حرمت اصول انتزاعی خود و توجیه‌پذیری آنها داشته باشند. از این رو بخش مهمی از نیروی آنها صرف توجیه اصول ایدئولوژیک خود می‌شود؛ و نه فقط این، بلکه آنها نیرو، زمان و هزینه قابل توجهی را صرف تأیید و توجیه باورهای پیشینی خود می‌کنند. به این ترتیب است که این نوع دولت‌ها، شاید در هر جای دیگر اروپا، فرصت چندانی برای خلاقیت‌های عملی و جزیی و اجرایی نمی‌یابند. انسان دکترینی، انسانی دست‌ورز نیست.

نظریه در اساس، آفرینشی هنری است و حکایتگر داستانی درباره امور عینی است که آغاز و انجام و ساختار و نتایج مشخصی دارد. این معماری و هنرورزی ذهنی، جذابیت می‌آفریند و ذهن افراد را به خود مشغول می‌سازد و در واقع به نحوی هوشمندانه ما را از این دانش عرفی‌مان تهی می‌سازد که حقیقت اغلب تلخ است و به هر حال اغلب خوشایند و شیرین نیست. به عبارت دیگر، محتوای واقعی امور، آن هنگام که بر ما منکشف می‌شوند، اغلب با تصورات قبلی ما در خصوص آنها مطابق نیستند و نه فقط این، بلکه این انکشاف ما را بر می‌آشوباند و تکان می‌دهد.

7. scholar

ظریفی می‌گفت: زندگی آن چیزی است که برایت اتفاق می‌افتد، هنگامی که برای چیز دیگری برنامه ریخته‌ای! نظریه از همان جنس توقعات و تصورات قبلی ما دربارهٔ سیر امور زندگی‌مان است؛ گو که در سطحی پیچیده‌تر از آن قرار دارد. نظریه همچون شعر، هر چه هنری‌تر (یا دستگاهی‌تر) باشد، جذاب‌تر است، اما جذابیت بیشتر به این معناست که غیر واقعی‌تر (یعنی با روند امور ناهمخوان‌تر) است.

## ۱۲. نظریه: نادانی فزاینده

نظریه نه فقط به دوری فرد از واقعیت و شناخت آن، بلکه به بازگونه نمایاندن واقعیت و لاجرم به بازگونگی درک و فهم منجر می‌شود و این یکی، دیگر اتهامی اخلاقی است و نه تحلیلی. به گفته ادموند برک، نظریه نه آنکه به دانایی منجر نمی‌شود، بلکه ما را از آن دورتر می‌کند. نظریه، نادانی یا عدم درک ساکن و تمام‌شده نیست، نوعی نادانی خودافزا و پویاست. طبق نظر برک، ذهنیت نظریه‌ورز دیر و با تأخیر، اما جسورانه و شتابان می‌آید؛ ساده‌انگارانه اما جسورانه قضاوت می‌کند. نظریه بی‌مسئولیت و دور از حزم و احتیاط است و به امور، احترام کافی نمی‌گذارد. نظریه، فرد را در اسارت ثبات و پایداری یا دست‌کم تمایل به آن گرفتار می‌کند (اشتراوس، ۱۳۷۳، صص ۳۱۵-۳۱۳). ریمون آرون به شاگردانش گفته بود دوست دارم درس‌های من [درس‌هایی که سپس به کتاب مشهور «۱۸ درس درباره جامعه صنعتی» (۱۹۶۳) تبدیل شد] دو فضیلت معنوی به شما بیاموزد: رعایت احترام امور و احترام دیگران (آرون، ۱۳۵۷، ص ۲۵).

تحت تأثیر عقلانیت خودبنیاد و مفروضه کانتی انسان همچون غایتی فی‌نفسه، در نظریه پیشینی مدرن، محتوای تحولات و امور، آن میزان اهمیت ندارند که معنایی که برای آگاهی انسان دارند. نظریه در پی فهم و شناخت نیست، بلکه در پی معنا بخشیدن به جهان است. هدف نظریه، ارائه فهمی از جهان و نه فهم جهان است؛ فهم امور کمتر اهمیت دارد، اهمیت بیشتر، در رسیدن به تفاسیر بسنده و مقننی (منطقی و صوری) از امور است.

بیان شد نظریه، شناخت را در عین آنکه عمومی می‌سازد، آن را نسبی و دم‌دستی نیز می‌سازد، آن را تکثیر می‌کند و بدین نحو از حرمت فهم (درک عمقی امر محدود) می‌کاهد. وقتی فهم‌ها زیاد می‌شوند و این زیادشدن به رسمیت شناخته می‌شود، در آن صورت تکلیف فهم خاص

و کامل یک امر خاص چه می‌شود؟ وقتی یک مسئله یا پرسش، پاسخ‌های گوناگون که هر کدام در جاتی از اعتبار دارند، می‌یابد؛ وقتی صراط‌های حقیقت تکرر می‌یابند، مسئله پاسخ درست و نیز ضرورت آن، منتفی می‌شود و احتمالاً همین است معنای سخن حضرت علی(ع) که هرگاه پاسخ‌ها بسیار و مشابه شدند، پاسخ درست پنهان می‌شود (نهج البلاغه، خطبه ۲۴۲). جالب است که مطابق با داوری حضرت، تفکر نظری، پاسخ‌های بسیار (تمایل آن به حضور در همه امور) و نیز مشابه (همگی مبتنی بر اولویت تعقل محض و تمایل به کلیت‌ورزی) ارائه می‌کند.

### فرجام

مقاله حاضر حتی اگر بتواند این قضاوت را پررنگ کرده باشد که «عظمت نظریه» در اندیشه تجدد و خاصه در علوم اجتماعی مدرن، واقعیتی مسئله‌مندانه است، به هدف خود رسیده است. اما مدعیات مقاله کمی فراتر از این است و شاید بتوان کل انتقادات این مقاله بر نظریه [پیشینی] را در این آکسیوم خلاصه کرد که گسست، گسست عمده‌ی از جهان هر چه بیشتر، نظریه، نظریه‌تر. نیز اینکه نیروی ظهور نظریه، یک اراده خلاقه، اراده انسان کارترین، به گسست از جهان است. گسست از جهان، با هر میزان بر بستن دقایق روش‌شناسانه و ملاحظات کمی‌گرایانه بر آن، گسست از معنای مفید دانایی است. نمی‌توان بین عمومیت‌ورزی و درک‌های مفید پیوند زد و هر میزان افزایش یکی، کاهش دیگری است. شاید بتوان گفت همه مقاله حاضر، توسعه‌ای برای این سخن ریمون آرون است که یکسان‌نگاری امر عام و امر خاص، که همه نظریه‌پردازان به آن گرایش دارند، گناه بزرگ اندیشه سیاسی است (Aron, 1965, p.89).

قضاوت این مقاله آن است که وظیفه عقل، آشکار ساختن ممکنات انسانی در زندگی هبوط‌گونه‌اش است، نه خدای‌گونگی و قطعیت‌ورزی. امر عمومی یا جهانی موضوع دانایی قرار نمی‌گیرد، مگر آنکه خداوند آن را به ما اعطا کند. آنچه ضرورت زندگی ماست و شرط بودن و وجود داشتن ما، ساختن (عمران) کامل زمین است، نه تفسیر مطلق زمان.

برای بودن و وجود داشتن، باید ساخت و تولید کرد. شاید شرایط زیست ما بر زمین، به گونه‌ای است که ما آن قدر به آگاهی از مسایل مخفی و ذاتی جهان نیاز نداریم که به ساختن و دانش معطوف به آن نیاز داریم. آباد کردن زمین، برای قوم آبادگر حقانیت عملی ایجاد می‌کند و

به آنها در زندگی دنیوی‌شان، دست بالا و موقعیت برتری می‌بخشد و مبنای کنترل و هدایت‌گری دیگر جماعات یا گروه‌ها واقع می‌گردد. به عبارت دیگر، انسان آبادگر زمین، به حضوری برتر در جهان و نیز به نیرو و حقانیت بالایی در حیات دنیوی‌اش دست می‌یابد.

این حضور برتر در جهان داشتن را، سنت تفکرات ماقبل تجربه به فرد یا جامعه اعطا نمی‌کند. با اولین نگاه می‌توان دریافت که جامعه‌های لاتین و کاتولیک-مذهب اروپایی که از توسعه کمتری در قیاس با جوامع پروتستان این قاره برخوردارند، در عین حال از سنت تفکر انتزاعی‌تر و غیر ابزاری‌تری هم برخوردارند. اگر مجاز به طرح یک نتیجه بسیار کلی و البته به همین دلیل غیرقطعی باشیم، سنت تفکر در جهان دستمایه قدرت ملت‌ها و سنت تفکر درباره جهان عامل ضعف مادی آنان است.

در هر حال، منطق حضور ما در زمین، با عمل و عمل ساختن در پیوندی نزدیک است و برای این کار، ما به آگاهی غیب‌آلوده‌ی زیاده‌نیازی نداریم، اما نظریه در اساس خود، کوشش ناکام ذهن برای کسب آگاهی حداکثری یا آگاهی زیاده است که بر فرض، اگر به دست هم بیاید، نسبتی با شرایط حضور ما بر زمین ندارد.

نظریه کوششی دنیوی برای کسب دانش‌های ماوراء زمینی (یا حسب تصور مدرن، دانش عمومی و کاسمیک) است که نیچه پیشتر آن را ایدئالیسم و برک، متافیزیک نامیده بود و بنابراین کوششی دینی‌گونه برای رسیدن به آگاهی‌های دینی‌گونه است. آگاهی‌هایی که تفکر فلسفی مدرن و سپس نظریه‌های سیاسی و علوم اجتماعی مدرن در پی آن بوده و هستند، به دلیل شرایط هبوط‌گونه زندگی نوع بشر بر مغاک خاک، اصولاً قابل حصول نیست. زندگی انسان مشروط به شرایط ضعف جسم و محدودیت عقل و فقدان دانش‌های اطمینان بخش ماورایی است. او در اسارت اولویت این شرایط بر خواست‌هایش می‌زید.

عقل سلیم در تقابل با عقل مدرن، فایده‌مندی را بر نشئگی نظری و محدودیت را بر جهان‌پردازی ترجیح می‌دهد. براین‌مینا، دانایی، متعلق امر محدود است و امر محدود، امر بومی است. متعلق دانایی، نه جهان بلکه اجتماع تاریخی است.

### منابع فارسی

۱. آرون، ریمون (۱۳۶۴)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام (متن کامل)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲. آرون، ریمون (۱۳۵۷)، *جامعه‌شناسی کشورهای صنعتی*، ترجمه رضا علومی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
۳. آرنه، هانا (۱۳۶۸)، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. اشتراوس لئو (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
۵. فی، بریان (۱۳۸۶)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۶. برلین، آیزایا (۱۳۸۵)، *مجوس شمال، یوهان گئورگ هامان و خاستگاه‌های عقل ناباوری جدید*، ترجمه رضا رضایی تهران: نشر ماهی.
۷. بلاکهام، ه ج (۱۳۶۸)، *شش متفکر اگزیتانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
۸. زایتلین، ایروینگ ام. و دیگران (۱۳۷۳)، *آینده بنیادگذاران جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی تهران: نشر قومس.
۹. خاتمی، محمود (۱۳۸۷)، *زمینه تاریخی مدرنیته*، تهران: نشر علم.
۱۰. خاتمی، محمود (۱۳۸۴)، *جهان در اندیشه هیدگر*، چاپ دوم تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۱. خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، *ذهن، آگاهی و خود*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: نشر علم.
۱۲. مارسل، گابریل (۱۳۸۲)، *فلسفه اگزیتانسیالیسم*، ترجمه شهلا اسلامی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۳. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵)، *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی* (تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران).
۱۴. هیوز، ه استوارت (۱۳۶۹)، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ اول تهران: سازمان آموزش و انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۵. یاسپرس، کارل (۱۳۷۸)، *کوره‌راه خرد*، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران: نشر قطره.

### منابع لاتین

16. Aron, Raymond (1965), *Marxism and Existentialism*, N.Y.: A clarion Books.

17. Berlin Isaiah (1994), Counterenlightenment, in *The Online Dictionary of History of Ideas*.
18. Berlin Isaiah (1990), *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton Unive. Press.
19. Burk, Kenneth (1959), Permanence and Change .N.Y.: New Republic.
20. Callahan, Gene,(Jan- Feb2009), *Michael Oakeshott on Rational Politics*,  
<http://econ.as.nyu.edu>.
21. Crick. Bernard (2000), *In Defence of Politics*, London and N.Y.: Continuum.
22. Dewey, John (1971), *Experience and Nature*, Illinois. Open Court.
23. Fann. K.T. (1971), *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, California Unive. Press.
24. Eagleton, Terry(1990), *Signification of Theory*, Black Well.
25. Goldman, Lucien (1969), *Human Sciences and Philosophy*, Sonatban Cape.
26. Jaspers, Karl (1956), *Reason and Existence*, tr. By William Earle, London: Routledge and  
kegan paul.
27. Lobcowicz, Nicholas (1977), "On the History of Theory and Praxis", in Terence Ball(ed.  
By) *Political Theory and Praxis*, Minnesota Unive. Press.
28. McCumber, John (2008-2009), Philosophy vs Theory:Reshaping the Debate, "Shiboleths"  
*A Journal of Coparative Theory*, 3.1
29. Schacht, Richard (1983), *Nietzsche*, London and N.Y.: Routledge.