

پرونده ۲

تیتوس بورکهارت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز مطالعات علوم انسانی

تعظیم سنت

در آینه تخفیف تجدد

(تأملاتی انتقادی بر کتاب جهان‌شناسی سنتی و علم جدید)

مهدی کمپانی زارع

جهان‌شناسی سنتی و علم جدید؛

تیتوس بورکهارت؛

سید حسن آذرکار؛

تهران؛ حکمت؛ ۱۳۸۸.





ارسطو

بورکهارت برای توجیه  
مدعای عظیم و  
نامدلل خود برای  
فلسفه یونانی و  
فیلسوف طبیعت‌گرای  
یونانی (ارسطو)  
قائل به سرچشمه‌ای  
فوق عقلی، جاودانه و  
شخصی می‌شود.

در این نقد دائماً امور مختلف از جمله عرصه و روش علوم با هم درمی‌آمیزد. از سوی دیگر این نقد تجلیل نامدلل از سنت و متعلقاش و دعوت به آن است.

تیتوس بورکهارت مانند دیگر اندیشمندان سنت‌گرای معاصر نقطه آغازین تلاش فکری خود را جهت ترسیم آنچه نزد این طایفه موسوم به «حکمت خالده» است از نقد دنیای جدید و بویژه علم مدرن آغاز کرد. توضیح آن که بزرگان این مثنی فکری در مهمترین آثارشان برای بازنمایی میزان برون رفت انسان این روزگار از وضعیت مطلوب به سراغ مبانی و میوه‌های مدرن رفته‌اند و آن را از منظرهای متفاوتی مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. هرچند بوده‌اند کسانی چون السدر مک اینتایر که نقد را از منظر اخلاقی - سیاسی ارائه نموده‌اند، اما اغلب آنان چون رنه گنون (در بحران دنیای متجدده، سبطره کمیت و علائم آخر زمان، شرق و غرب)، تیتوس بورکهارت (در جهان شناسی سنتی و علم جدید)، سیدحسین نصر (در معرفت و معنویت، نیاز به علم مقدس و دیگر آثار) و فریتیفو شوان نقد عصر مدرن را عموماً از علم جدید پی گرفته‌اند. کتاب مورد بحث این مقال نیز از زمره این آثار است و می‌کوشد رخنه‌های برآمده از علم جدید و مدعیات آن را در تقابل با جهان بینی سنتی به انسان این عصر وانمایند.

نقد بورکهارت در این اثر به مانند دیگر سنت‌گرایان از منظر معرفت‌شناختی خاصی بر می‌خیزد. وی معتقد است علم جدید منابع شناخت را منحصر در حس و عقل جزئی کرده است و بالکل مابقی منابع را رها نموده است. وی به عقل جزئی به عنوان منبعی می‌نگرد که باید از آن عبور نمود و در مرتبه‌ای بالاتر به شهود عقلی (intellect) یعنی علم بی واسطه با مبدأ هستی نایل شد. وی معتقد است هر چند عقل استدلال‌گر (جزئی) ره به عمق هستی ندارد و تنها راه را برای فرارفتن از خود روشن می‌کند، اما آن نیز عطیه‌ای است الهی که نباید مورد تحقیر و تحقیر قرار گیرد. ابتلائی این عقل که مرتبه مادون عقل شهودی (کلی) است، در این عصر به گمان وی مبالغه‌ای است که در حدود توانایی‌های آن نموده‌اند. نتیجه‌ای که از این مبالغه برای بشر جدید حاصل شده، تک‌ساحتی شدن و افتادن در حوض محسوسات و غفلت و تغافل از معنا می‌باشد.

نکته حایز اهمیت در نقد وی و همفکران او به عصر جدید، غلبه سلبیت بر ایجاب است. وی همه تلاش خود را برای انهدام بنای مدرن چونان هر سنت‌گرای دیگری می‌نماید، اما در مقام ارائه طریق عمدتاً با شانه خالی می‌کند و یا رازورانه و رمزگونه به ابهام بحث می‌افزاید. جالب این است که وی بیش از آن که دغدغه مطابقت با واقع را داشته باشد، به خالی شدن عصر جدید و علوم آن از رمز می‌پردازد. در این جاست که زبان دلیل جای خود را به زبان شعر می‌دهد.<sup>۱</sup> وی در اظهار نظر جالبی دلیل تفوق زمین مرکزی به خورشید مرکزی را صحنه گذاشتن بر نوعی رمزگرایی آشکار می‌داند، نه تطابق با واقعیت: «نظام خورشید مرکزی خود بر نوعی رمزگرایی آشکار صحنه می‌گذارد؛ چرا که سرچشمه نور را همانا مرکز عالم می‌داند. در هر حال با کشف مجدد این نظام توسط کوپرنیک هیچ نوع نگرش معنوی جدیدی به جهان حاصل نیامد و بلکه این کار در حکم عامه پسند کردن حقیقتی باطنی بود.»<sup>۲</sup>

وی از کنار گذاشته شدن نظریه زمین مرکزی بی آنکه تلاشی برای اثبات آن یا تضعیف دیدگاه مقابل نماید، به عنوان بی اعتبارکننده جهان شناسی غربی یاد می‌کند. وی معتقد است نقد زمین مرکزی موجب شد که در غرب جهان شناسی جای خود را به جهان‌نگاری بدهد. وی تصور قرون وسطایی از عالم طبیعت را واقع‌گرا می‌داند و بیان می‌دارد که در آن بشر جایگاه ارگانیک خویش را واجد بود.<sup>۳</sup> آنچه از این اظهار نظرهای بورکهارت به دست می‌آید این است که وی در جهان شناسی خود بیش از آنکه به مطابقت با واقع بیانید، به ملائمت با دستگاه اعتقادی خود می‌اندیشد و می‌کوشد هرآنچه دستگاه فکری او را از درون دچار تناقض می‌کند بیرون می‌افکند. این نگرش وی بی شباهت به مثنی کشیشان مخاطب گالیله نیست که وی از آنها می‌خواست با چشمان خود واز طریق تلسکوپ ساخت وی، ماه را نظاره کنند و آنان نظر کردن را با آن را ملازم بی اعتقاد شدن خود دانستند. بورکهارت نیز دست از نظریه زمین محوری برنمی‌دارد نه به این جهت که دلیلی له آن یا علیه دیدگاه رقیب دارد، بلکه به خاطر آنکه برداشتن آن از مجموعه اعتقاداتش ممکن است تمام اجزای دیگر را نیز به چالش کشاند. وی آن چنان از اشکال در مسیر رمزپردازی از طریق عدم اعتقاد به زمین مرکزی سخن می‌گوید که گویی این واقع است که باید بر وزان رمز برآید نه بالعکس.

یکی از مدعیات بورکهارت در این اثر آن است که آنچه مورد نظر دین است با علم گذشته هماهنگ تر است و وی حتی بی محابا اعلام می‌کند که میراث یونانی هم‌اوا با دین مسیحی است. او برای توجیه مدعای عظیم و نامدلل خود برای فلسفه یونانی و فیلسوف طبیعت‌گرای یونانی (ارسطو) قائل به سرچشمه‌ای فوق عقلی، جاودانه و شخصی می‌شود. بیان وی از قدسیت فلسفه یونانی مانند بسیاری امور مربوط به دوران گذشته کاملاً مبالغه آمیز است و هر چند بسیاری از حکما و عرفا (که عمیقاً مورد توجه سنت‌گرایان می‌باشند) این میراث هلنیستی را امری

وی در جهان شناسی خود  
بیش از آنکه به مطابقت با  
واقع بیانیدش، به ملائمت  
با دستگاه اعتقادی خود  
می‌اندیشد و می‌کوشد  
هر آنچه دستگاه فکری  
او را از درون دچار  
تناقض می‌کند بیرون  
می‌افکند. این نگرش وی  
بی شباهت به مشی کشیشان  
مخاطب گالیله نیست که  
وی از آنها می‌خواست با  
چشمان خود و از طریق  
تلسکوپ ساخت وی، ماه  
را نظاره کنند و آنان  
نظر کردن را با آن را  
ملازم بی اعتقاد شدن  
خود دانستند.



گالیله

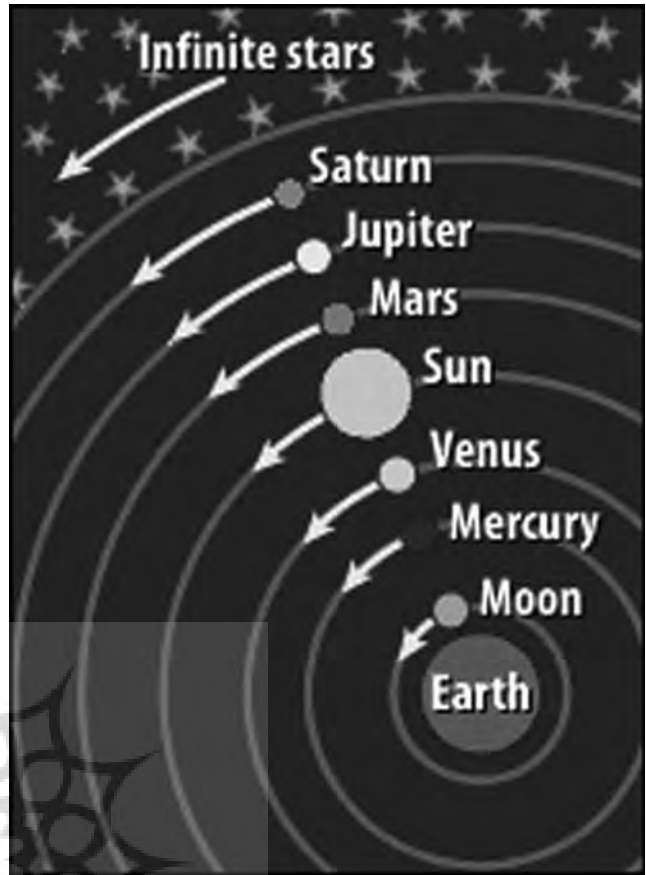
دورکننده از حقیقت معرفی کرده‌اند و آن را از آفات اندیشه دینی به شمار آورده‌اند. معلوم نیست که چرا وی در باب آنان سخنانی فراتر از اندیشه‌ها و آثارشان بیان می‌کند. البته این نگرش در باب فلاسفه یونانی و الهی خواندن آنان میراثی دیرینه در تفکر شرقی است و بعضاً با تأویل سخنان آنان و یا انتساب برخی سخنان که از آن رایحه عرفان و حکمت استشمام می‌شود، همراه است. فیلسوفان طبیعت‌گرای پیش سقراطی و افلاطون و ارسطو گاه در هیأت حکیمان الهی و شاگردان انبیای عظام و در صدر آنان حضرت ادریس (هرمس هرامسه) ملاحظه می‌شوند. اینان حتی بر آن اند که تواریخ فلسفه‌ای که در دوران مدرن به رشته تحریر درآمده، به جهت فقدان این منظرالوهی بدانان ناقص است.

باز هم به نظر می‌رسد بورکهارت و همفکران وی بیش از آنکه در انتساب چنین قداستی راه تحقیق ببینند و روشن سازند که چگونه چنین اندیشه‌هایی از نوشته‌های آنان بر می‌آید، نیکو می‌دانند که چنین باشد؛ از این رو نگارنده این سطور در نقد و بررسی دیدگاه‌های وی و همفکرانش بیش از آنکه نگران نقدهای نامدلل آنان به دوران مدرن باشد، اندیشناک ترسیم گذشته‌ای آرمانی و حتی موهوم است. دلیل ترجیح و تفوق فلسفه و علم مورد رجوع این طایفه غالباً چیزی جز هم‌آوایی با رمزپردازی‌های آنان نیست. بورکهارت توجه به آموزه مُثُلِ اعلی را ناشی از قدرت توجیه رمزگرایی می‌داند.<sup>۴</sup> اما ادعای هم‌آوایی دین مسیحیت و فلسفه یونانی نیز با ابهام تمام ارائه می‌شود و وی معلوم نمی‌کند منظور از دین مسیحی قرائت خاصی از آن است یا به دین نازله الهی ناظر است. برای نمونه می‌دانیم که انجیل یوحنا واجد عناصر قابل توجهی از میراث نوافلاطونی است و یا قرائت متداول پولسی واجد عناصری غیر دینی از اندیشه بشری می‌باشد. از سوی دیگر کم نبوده‌اند کسانی را که ورود عناصر عقلی یونانی را منافی با پیام مسیح ارزیابی کرده‌اند و آن را با اورشلیم در تقابل افکنده‌اند. هم‌آوایی کدام مسیحیت با کدام قرائت از فلسفه یونانی و به چه قرینه‌ای مهمترین امری است که از وی در این ادعای بزرگ فوت شده است. اساساً در این نحله فکری بیش از آنکه در مقام اثبات و انتقاد استدلال ارائه شود، توصیفات خوشایند متلاطمی از امور بیان می‌گردد. مدعای همخوانی علم قدیم و ادیان نیز کاملاً قابل مناقشه است.

اولاً آیا ادیان در ارائه گزاره‌های علمی قصد اخبار دارند که بتوان آن را در قفای نظریه‌ای علمی قرار داد؟ استفاده دین از قضایای علمی کاملاً جنبه ابزاری و طریقی دارد و مقصد آن هدایت است. از این رو به تلقی مخاطبان اولیه خود از جهان اشیه است و از آنجا که هیچ دینی در عصر مدرن پدیدار نشده، آشکار است که آن شباهت‌ها نیز وجود نداشته باشد.

ثانیاً عدم ضرورت در نظریات علمی و احتمال جابجایی آنان با یکدیگر و نیز اعتقاد به عدم راهیابی لغو و خطا به ساحت دین هر انسان دین-دردی را از گره زندگی با هر امر محتمل الخطایی باز می‌دارد. ثالثاً عادت نیز در این تلقی بورکهارت نقش جدی‌ای را ایفا می‌کند. برای نمونه این همه رمزپردازی‌های نیکویی که در جهان گذشته به داعی مرکزیت زمین بیان شده، می‌توانست در باب خورشید محوری واقع شود و هیچ محالی از آن لازم نیاید.

توجه به ساحت مادی جهان و مصروف داشتن تمام امکانات بشری در راستای آن هرچند از مهمترین انتقاداتی است که به علم جدید بشری شده است و سنت‌گرایان نیز مکرراً در آثار خود آن را تکرار می‌کنند، اما تنها آن را می‌توان جریان غالب مدرن دانست. در جهان جدید غیر از آن بسیاری امور دیگر از جمله سنت‌گرایی مجال بروز یافته است. هرچه علم جدید در ابتدای پیدایش خود ادعاهای گزاف و جهان‌گستر نمود، انتقادات برآمده از دیگر جریان‌های مدرن از جمله فلسفه علم آن را بر سر جای خود نشانند و به آن نشان داد که نه تنها نگاه ممکن به هستی است و نه بهترین آن. یکی از اموری که در آزمون تاریخی برای اهل علم آشکار شد ابتدای علم بر بسیاری امور غیر علمی است. هر چند داعی اولیه علم جدید صرافت روش و برهیز از دخول اغیار بود، اما علم شناسان روشن نمودند که «علوم تجربی با همه احترام و احتشامی که دارند، معجون و مولود غریبی از تجربه‌گرایی، فلسفه بافی، خرافه‌اندیشی و خوابگردی عالمان‌اند و اعاضم و نوابغی چون گالیله، کپلر، دکارت، نیوتن و بویل که شهسواران میدان دانش‌های نوین بوده‌اند، همیشه و همه جا دل در گرو تجربه و ریاضیات نداشته‌اند و علی‌رغم اظهارات صریح و اکیدشان فرمانبردار اندیشه‌های متافیزیکی و انگیزه‌های غیرعقلانی بوده‌اند که در نهان بر آنان فرمان می‌رانده‌اند اما در عیان بدانان چهره نمی‌نموده‌اند.»<sup>۵</sup> بورکهارت یکی از اشکالات جدی علم جدید را فارغ شدن از مابعدالطبیعه و وحی الهی می‌داند و معتقد است که از دل آن به هیچ رو جهان‌شناسی (cosmology) بیرون نمی‌آید. اما قصه علم در مقام تحقق با حکایت آن در مقام تعریف فرسنگ‌ها فاصله دارد. الکساندر کوایره علم شناس برجسته روسی - فرانسوی در فصول متعددی از کتاب گذار از جهان بسته به کیهان بی‌کران نشان می‌دهد که یکی از بزرگترین عالمان جهان



مدرن، نیوتن، بیش از آنکه به اقتضای پدر فلسفه جدید که تئوری پرداز آن نیز می‌باشد، گام سپرده باشد، دنباله رو فیلسوف افلاطونی مشربی از کمبریج به نام هنری مور است و وی حتی نظریه نسبی بودن زمان و مکان را که دکارت مطرح کرده بود، عوامانه و مبتنی بر تعصب می‌دانست.

حال بدان این را اضافه کنید که کسی چون کانت تا به چه حد مفتون علم نیوتنی بود و همین امر تا چه حد بر نگرش عصر روشنگری تأثیر داشت. علم جدید برخلاف گمان بسیاری از منتقدانش نه تمامه ریشه در نگرش فلسفی جدید دارد و نه گیاهی است بی‌ریشه. مواجهه بورکهارت به علم علاوه ابتدا بر چنین سطحی نگری به توجه وی به ادعاهای خیره کننده متجددان قرون هفدهم و هجدهم راجع است. افراط اولیه دوران مدرن در تأکید بر نگاه علمی و کم بینی دیگر امور عمدتاً ماهیتی واکنشی دارد و پاسخی است به قرن‌ها در نظر نگرفتن بُعد مهمی از وجود انسان. در مواجهه‌های واکنشی امر دایر بر مبالغه‌های یکسونگرانه است و رسالت اهل دانش به تعادل کشاندن آن است، نه اشاره به وجود نیروهای اهریمنی و توطئه گر. علم جدید به تعبیر استیسی یکسره بحث از چرایی‌ها را رها کرد و به تفحص در چگونگی‌ها مشغول شد؛ از این رو علت غایی را به قربانگاه علت فاعلی برد. نه اینکه گذشتگان درکی از علت فاعلی نداشتند. آنان خود واضح چنین اصطلاحی بودند، اما در بیشینه موارد در تحلیل امور به علت غایی متوسل می‌شدند. این تحلیل هر چند در متافیزیک و دین کاملاً قابل فهم است اما در باب علوم طبیعی راهی است برای تشبیه به مابعد الطبیعه. سنت گرایانی چون بورکهارت به جای بازگرداندن آن تعادل مطلوب به حیطة نگاه بشری برآند که علم را مجدداً به متافیزیک تحویل کنند. مشهور است که آنان با علم مشکلی نداشتند و عمده ایرادشان به جهان بینی برآمده از علم است. اما مگر نه این است که مشکل

این نگرش به دلیل عدم استقرار در حیطة مورد پژوهش خود و اشغال سرزمین‌های دیگر دانش‌ها و ادعای تمامیت و مطلوبیت است که در نگرش پیشین به مابعدالطبیعه انتساب داشت. اینکه بشر جدید از نیمه دوم قرن بیستم جهد بلیغی در شناخت میراث معنوی گذشته خود در راستای بازگرداندن جوانب مغفول ساحات بشری نموده، گواهی است صادق در نیل به تعادل. از آنجا که رجوع به گذشته با تمامیت آن کاملاً بعید است، محال اندیشانه خواهد بود که به جای ترمیم رخنه‌های موجود دیگران را به ناکجاآبادی دعوت کنیم که به فرض امکان رسیدن جز قلیلی از خلق را یارای وصال آن نیست. اینکه برخی از اندیشمندان معاصر تنها راه برون شدن از این وضعیت نامطلوب موجود را در پیوند عقلانیت و معنویت دانسته‌اند، از این دغدغه مبارک و آگاهانه پرده برمی‌دارد. پیوند ناموجهی که سنت‌گرایان میان علم قدیم با دین و مابعدالطبیعه برقرار می‌کنند، موجب شده که کمتر به دردهای انسان جدید و میل او به معنویت از منظر واقع‌گرایانه‌ای بپردازند. گویی آنان برآن اند که برای داشتن انسان خدا آگاه و خودشناس «عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی» و این است اینکه علی‌رغم مطرح شدن در مجامع مختلف و اندیشمندان بزرگ کمتر توفیق تأثیرگذاری گسترده داشته‌اند.

بورکهارت در بخشی از این اثربیان می‌کند «اگر کیهان زایی باستانی، آنگاه که رموز آن اخذ به ظاهر می‌گردد (که به معنی عدم فهم آن است) کودکانه جلوه می‌کند، نظریه‌های جدید درباره آغاز جهان آشکارا بی‌معنی است. بی‌معنی بودن این نظریه‌ها نه به سبب تنسیق‌های ریاضی وارشان، بلکه به سبب جهل مطلق است که از رهگذر آن مبدعان این نظریه‌ها خود را به عنوان شاهدان مطلق العنان مراحل تکوین عالم معرفی می‌کنند.»<sup>۶</sup> آنچه بورکهارت از علم تجربی که داعیه اشرف به مراتب مختلف هستی را ندارد، مطالبه می‌کند، فوق توانایی هر علم طبیعی است. فارغ از اینکه در مقام مشاهده تجربی هستی به چه نظریه‌ای نایل شویم، دیدن جهان در کلیتش تخصصاً از حیطة شناخت حواس و تجربه خارج است. اگر وی در مقام انتقاد از نظریه‌ای علمی در گذشته در مقابل نظریه‌ای نوین دفاع می‌کرد، لازم بود در مقام داور بی‌آنکه یکی را نظریه‌ای ذوبطون بداند و دیگران را متهم به ظاهرنگری در باب آن بنماید، روشی واحد را به کار گیرد و نقاط قوت و ضعف هر یک را آفتابی کند. اما آنچه در تقابل با نظریات جدید (فارغ از صحت و سقم آن) به عنوان نظریه‌ای علمی از ناحیه وی قرار می‌گیرد، معجونی است مابعدالطبیعی،

آنچه بورکهارت از علم تجربی که داعیه اشرف به مراتب مختلف هستی را ندارد، مطالبه می‌کند، فوق توانایی هر علم طبیعی است.



نیوتن

الکساندر کوایره  
علم شناس برجسته  
روسی - فرانسوی  
در فصول متعددی از  
کتاب گذار از جهان بسته  
به کیهان بی کران  
نشان می‌دهد که  
یکی از بزرگترین  
عالمان جهان مدرن، نیوتن،  
بیش از آنکه به اقتضای  
پدر فلسفه جدید  
که تئوری پرداز  
آن نیز می‌باشد،  
گام سپرده باشد، دنباله‌رو  
فیلسوف افلاطونی مشربی  
از کمبریج به نام  
هنری مور است.

قدسی، ذوبطون و ورای آگاهی قاطبه خلق و از این رو مسلماً این دو به هیچ روی نمی‌توانند در مقابل یکدیگر قرار گیرند، چه رسد به اینکه میان آنها داوری صورت گیرد؛ چون اولین شرط انصاف در چنین داوری‌هایی هم افق بودن است و هیچ عاقل عادل مور را به مصاف پیل نمی‌خواند. اما باز هم به نظر می‌رسد که بورکهارت در باب علم گذشته که فارغ از تبیین‌های متافیزیکی و دینی، علمی است زمینی، قابل فهم عرفی و غیرذی بطون، دچار بزرگ بینی شده است.

نکته دیگر آنکه هر علم بشری محکوم به نقایص انسانی است. اگر به پشتوانه آنچه سنت گرایان در باب علم قدسی گفته‌اند علم بشری را می‌توان -چنانکه مشی آنان است و در آثارشان می‌توان به وفور این امر را نشان داد - تحقیر و تخفیف کرد، سنت گرایی و قول به علم مقدس (که البته خود علمی غیر مقدس است) نیز شامل همین حکم است؛ چون دانشی است بشری. مگر اینکه آنان باین قائل شوند که همین قول به قدسیت دانششان نیز قدسی است که در این صورت باب هر مباحثه و محاجه ای با آنان مسدود است. دانش از هر منبعی که حاصل شود (اعم از شهود، عقل، حس، گواهی و حافظه) در مقام داوری قابل تحقیق (به روش خاص آن علم) است. از این روست که می‌گویند علم امری جمعی است؛ از این رو برای اینکه باب گفتگو میان سنت گرایان و دیگران باز شود، در اول قدم بایستی متواضعانه حجت خواست و حجت طلبید و گرنه آن سخنان در سامعه کثیری از خلائق ثقیل و ناشنیدنی خواهد آمد و تأثیر مقتضی را نخواهد داشت. ممکن است که در

پاسخ این مسئله گفته شود، علم مقدس به پدیده‌های طبیعی نمی‌پردازد و فقط به طرح کلی و اجمالی عالم طبیعت اشتغال دارد. از این رو در مرتبه روبرو شدن به عنوان یک علم تجربی نیست وساحتی فراتر دارد. اما دو نکته در باب این سخن، گفتنی است:

اولاً اگر چنین ادعایی درست باشد (چنانکه کراراً نیز در آثار سنت گرایان ملاحظه می‌شود) معلوم می‌شود که آنان برای خود شأن عالم تجربی قائل نیستند. بنابراین با چه معیاری به تخطئه دیدگاه‌های دیگران می‌پردازند؟ اگر شأن آنان حکمت است یا عرفان و یا هر امر شبیه آن، نفیاً و اثباتاً نقدهایشان به مباحث علمی وارد نیست. ثانیاً این ادعا هرچند در عدم پیروی آنان از متدلوژی علوم صحیح است، اما در نفی و انکار از روش‌های مرسوم و مطلوب خودشان کلیت ندارد. برای نمونه بورکهارت در این اثر هر چند خورشید مرکزی، مباحث فیزیک جدید، مسئله تکامل و روانشناسی جدید را که همه مباحثی تجربی است به انتقاد می‌گیرد، اما به جای اقامه دلایلی تجربه‌دائماً به حکمت و تصوف تمسک می‌جوید و به جای روشن کردن مدعا و دلایل طرفین به تطابق و عدم تطابق رمزهای آن علوم با علم قدیم و جدید می‌پردازد. برای نمونه از بی شمار موارد قابل طرح به یک مورد آن در این اثر اشاره می‌کنیم. توجه به این استدلال بورکهارت ما را با ماهیت انتقادات وی و همفکرانش به علم جدید آشنا می‌سازد: «اگر علم جدید وجود اثیر را می‌پذیرفت، شاید پاسخی برای این پرسش می‌توانست بیابد که آیا انتشار نور به صورت موجی است یا به صورت ذره‌ای؛ اما به ظن قوی نه این است و نه آن، و ویژگی‌های به ظاهر متناقض نور را بدین شیوه می‌توان تبیین کرد که نور مستقیماً به اثیر وابسته است و از سرشت پیوسته و غیر متمایز آن بهره مند است.»<sup>۸</sup> این استدلال تقریباً جامع تمام ویژگی‌های مواجهه سنت گرایی با علم جدید است که در عبارت پیشگفته بدان اشارت رفت.

یکی دیگر از انتقادات بورکهارت به علم جدید عینیت گرایی (objectivism) آن است. وی در این باب می‌نویسد: «علم گرایی نوعی عینی انگاری است که مدعی ریاضی وار بودن و انحصاری بودن است. از این روی چنان رفتار می‌کند که تو گویی مدرک انسانی (human subject) وجود ندارد... در علم گرایی این واقعیت که مدرک انسانی ضامن پیوستگی منطقی عالم و به سبب ذات عقلانی آن، گواه و تأییدی بر هر واقعیت عینی است، تعمداً نادیده گرفته می‌شود.»<sup>۹</sup> بورکهارت در این عبارات نشان می‌دهد که چون رنه گنون عمدتاً در شناخت علم جدید به قرن هجدهم و نوزدهم نظر داشته است. این از آن روست که با اشکالات مبنایی‌ای که به نحو اعم از ناحیه معرفت شناسان و به وجه اخص از جانب فیلسوفان علم در صد سال اخیر به معرفت به نحو عام و به علم تجربی

به نحو خاص صورت پذیرفت، عینیت و یقینی و ریاضی واری برای هر دانشی و از جمله علوم تجربی افسانه‌ای موهوم است و دیری است که علوم تجربی متواضعانه خود را در دایره حدس‌ها و ابطال‌ها می‌بینند. هر چند استفاده بورکهارت از «عینیت» در این عبارت خالی از ابهام نیست، اما عینیت به معنای متداول و متعارف آن که عبارت از باورهایی که حاکی از عالم واقع است و بیانگر احوال شخصی شناسا نمی‌باشد ادعایی است که تا پذیرش معرفت به تلقی افلاطونی آن (باور صادق موجه) مقبولیت و دوام داشت. رخنه‌های ادموند گتیه در تعریف معرفت افلاطونی (در سال ۱۹۶۳) هر چند در بادی نظر تنها اشکالی به ناکافی بودن اجزای این تعریف بود، اما در ادامه حفره‌های عمیق تری در امکان معرفت ما به جهان خارج، مسئله صدق، توجیه و حتی باور ایجاد کرد.

این بحث بسیار دراز دامنه است و کتب معرفت‌شناسی چند دهه اخیر مشحون از مطالبی در این باب است و اشکالات اساسی‌ای به برخی از اجزای زیربنایی شناخت بشری در این آثار شده است. برای نمونه در بحث از تئوری‌های صدق، نظریه مطابقت که مبنای عینی‌گرایی در مقام صدق است و امکان اخبار از واقع در گرو کارآمدی آن می‌باشد، با پرسش‌های عدیده‌ای روبروست که به هیچ روی پاسخ‌های واضح و قانع‌کننده‌ای نیافته است. در معرفت‌شناسی کلاسیک هم تئوری مطابقت مورد توجه بود و هم مطابقت ذهن و عین تا به این اندازه محل تردید نبود؛ از این رو هر که اندک تشکیکی در این امور می‌نمود، متهم به سفسطه می‌شد. عینیت‌گرایی در دامن دوران گذشته که مباحث معرفت‌شناختی از چالش‌های کنونی خالی بود، مجال حضور بیشتری در عرصه‌های مختلف بشری اعم از علم طبیعی، اخلاق، هنر و... داشت. بشر گذشته جهان را نظامی اخلاقی، زیبا و متقن می‌دانست و این دقیقاً به این معنی بود که علم، اخلاق و هنر اموری عینی هستند. نگاه آینه‌ای در رابطه ذهن و واقع نیز حاکی از همین امر بود. طبق معرفت‌شناسی کلاسیک ذهن انسان آینه‌ای در برابر هستی بود که بیش از آنکه در آگاهی‌های خود فعال باشد، منفعل بود. این نگرش در عصر جدید به نگاه عینکی مبدل شد. طبق این نگرش ذهن جهان را بر قواره خود می‌شناسد و بیش از آن که منفعل باشد، فعال است. این نگرش نوین در شناخت تجربی جدید نیز جریان یافت و پیش فرض‌ها و خواسته‌های عالم در چگونگی آگاهی وی از عرصه مورد پژوهش مدخلیت تام یافت. این ذهنی‌گرایی (subjectivism) که عامل نسبی‌گرایی نیز می‌باشد، از خصایص آشکار عمده عرصه‌های علم بشری است و معلوم نیست چرا بورکهارت علم جدید را به عینی‌گروی متهم می‌کند و اظهار می‌دارد که در آن شناسا به هیچ گرفته می‌شود؟! در حالی که ذهنی‌گروی و تنگ کردن عرصه واقع به نفع فاعل شناسایی دو اتهام مشهور به علم جدید است.

هر چند علم زدگی یکی از اشکالات درست و مبنایی به این عصر می‌باشد، اما چنانکه در گذشته نیز اشارت رفت این علم خود ریشه‌ها و میوه‌هایی از سنخ خود ندارد و کاوش‌های علم‌شناسانی چون ادوین آرثر برت، الکساندر کواپره و آرتور کوستلر صحت آن را آشکار ساخته است. بسیاری از دانشمندان تأثیر گذار در عرصه علم تجربی چون نیوتن و اینشتاین پیش از آنکه عالم تجربی باشند، متافیزیسیین بوده‌اند. همان گونه که تأثیرپذیری آنان از مبانی معرفت‌شناختی، وجودشناختی و مباحث کلامی - دینی ناشی از گذاری منطقی نمی‌باشد و در واقع - به تعبیر استیسی در کتاب دین و نگرش نوین - از سنخ گذارهای روان‌شناختی است. آنچه برخی از جمله بورکهارت نیز در باب تبدیل شدن علم تجربی به جهان بینی گفته‌اند نیز شامل همین حکم است. نگاهی گسترده تر به همه دستاوردهای مدرن و پرهیز از انتساب ماهیت و فصل واحد برای آن و در نظر گرفتن ویژگی واکنشی و هیجانی انسان مدرن به گذشته خود و پاسخگویی علم جدید به پاره‌ای از امیال و خواسته‌های عملی وی، می‌تواند منظر گسترده‌تری برای درک این جهان به ما عرضه دارد. سیالیت و عدم یقین یکی از اموری است که در دنیای جدید بروز یافت و در اول قدم گریبان او و دستاوردهایش (از جمله علم تجربی) را گرفت. در دنیای مدرن با آرایش و پیرایش مداوم می‌توان از این علم زدگی رها شد و این گذار روانشناختی را به سمتی دیگر سوق داد. این امر غیرممکنی نیست و تاریخ چند قرن اخیر علم گواهی عادل بر تواضع برآمده از انتقادهای علم‌شناسان است. اتخاذ مجدد زندگی و اندیشه مورد نظر سنت‌گرایان اساساً ممکن نیست چون انسان‌ها به سبب رهیدن از یک سلسله چهل‌ها و غفلت‌ها (فارغ از هر ارزیابی ارزشگذارانه) از زندگی و اندیشه سنتی دست کشیدند و زندگی غافلانه



ابوریحان بیرونی



با علم به آن امر برای قاطبه نفوس امکان ندارد. از سوی دیگر روحیه انتقادی‌ای که دوران مدرن در نفوس ایجاد کرده، شدیداً در مقابل چنین پذیرشی در سطح کلان مقاومت می‌کند.

فارغ از انتقادات مبنایی‌ای که نگارنده به بورکهارت و دیگر سنت‌گرایان در سطور گذشته بیان نمود، برخی از نکاتی که وی در این اثر بدانها اشاره کرده به نحو جدی قابل تأمل‌اند.

اولاً وی در نقد روان‌شناسی جدید مکرر آن را با وجود شناسی نفس خلط می‌کند. وجود شناسی نفس دانشی است عقلی که ماهیت متافیزیکی دارد و روان‌شناسی جدید که علمی است تجربی به هیچ روی نه داعی ورود به عرصه آن را دارد و نه توانایی اش را. یک پدیده را دانش‌های مختلف از مناظر گوناگون و با روش‌های خاص مورد تحقیق قرار می‌دهند و از این رو هرگونه نفی و اثباتی باید در فضای روش‌های آن علم صورت بندد. اگر به علم تجربی روان‌شناسی، نقد متافیزیکی وارد کنیم و از آن بخواهیم که فارغ از حیطة مورد پژوهش و روش مورد استعمالش به اموری عطف عنان کند که اصولاً راهی بدان ندارد، در واقع خواسته ایم که آن علم را به متافیزیک تحویل کنیم. برای نمونه بورکهارت درجایی از این اثر می‌نویسد: «آنچه روان‌شناسی جدید کاملاً از آن بی بهره است، معیاری است که به یاری آن بتواند وجوه یا گرایش‌های نفس را در زمینه کیهانی آنها قرار دهد. در روان‌شناسی سنتی این معیارها مطابق با دو ساحت اساسی فراهم آمده است: از طرفی، مطابق با نوعی جهان‌شناسی که نفس واحوال آن را در سلسله مراتب وجود مستقر می‌سازد و از طرف دیگر مطابق با اخلاقیاتی که رو به سوی غایتی معنوی دارد.»<sup>۱۱</sup> این عبارت و نظایر آن در این اثر مبین خلط پیشگفته است.

ثانیاً در یکی از مقاطع این نوشته در بحث از مراتب عالم و شکل دوایر نمایانگر مراتب هستی<sup>۱۲</sup> بورکهارت معتقد است که چون عقل کلی تمام مراتب ادنی را احاطه نموده، از این رو در ترسیم دوایر شامل‌ترین آنها باشد و تمام مراتب در آن قرار داده شود. از این رو در شکل دیگری<sup>۱۳</sup> جای دوایر را چنان که معتقد است جابجا می‌کند. اما همان‌گونه که در شکل اول که توسط حکمای الهی ارائه شده ملاحظه می‌شود، قوس صعود منظور نظر بوده و در شکل دوم قوس نزول محل توجه است و این دو منافاتی با هم ندارند.

ثالثاً اطلاق لفظ فیلسوفان عرب (علی‌رغم تصریح به ایرانی بودن آنان) برای کسانی چون فارابی و ابن‌سینا<sup>۱۴</sup> از ناحیه سنت‌گرایی که می‌کوشد دانش را ورای جغرافیا و تاریخ بجوید امری غریب است و از آنجا که این عنوان برآمده از آثار مستشرقان تجددگراست، استعمال آن اندکی سازواری مدعیات آنان را مخدوش می‌سازد. جالب‌تر اینکه پس از این وی مکرر از ترکیب دانشمندان عرب به جای دانشمندان مسلمان استفاده می‌کند.<sup>۱۵</sup>

## منابع و مأخذ

آرثر برت، ادوین، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، تهران علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.  
کستلر، آرتور، خوابگردها ترجمه فواد روحانی، تهران علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.

## پی‌نوشت‌ها

۱. جهان‌شناسی سنتی و علم نوین، ص ۳۶.
۲. همان، ص ۳۷.
۳. همان، ص ۳۵.
۴. همان، ص ۳۳.
۵. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ص ده.
۶. جهان‌شناسی سنتی و علم نوین، ص ۵۱.
۷. راهی به رهایی، ص ۴۰۷.
۸. جهان‌شناسی سنتی و علم نوین، ص ۷۶.
۹. همان، ص ۳۸.
۱۰. دین و نگرش نوین، ص ۵۵.
۱۱. جهان‌شناسی سنتی و علم نوین، ص ۱۱۳.
۱۲. همان، ص ۵۸.
۱۳. همان، ص ۶۰.
۱۴. همان، ص ۵۵.
۱۵. همان، صص ۵۵-۵۶.