

ویژگی‌های علم مدرن؛ با تأکید بر علوم انسانی

محمد قدیر دانش*

چکیده

پژوهش حاضر با نگاهی توصیفی و تحلیلی، ویژگی‌های علم مدرن را از جنبه‌های گوناگون از جمله هدف، روش، کاربرد و آثار آن بررسی می‌کند. این کار از یک، هویت علم مدرن را معرفی و شناخت ما را نسبت به آن دقیق‌تر می‌کند و از سوی دیگر، تفاوت ماهوی و تقابل آن را با علوم اسلامی آشکار می‌سازد. در ضمن، از برخی کاستی‌های جدی این علم نیز پرده برمی‌دارد. عقل‌گرایی افراطی، سلطه‌شناسی حسی و تجربی، ماده‌گرایی و دنیا‌گرایی، بی‌توجهی به غایت هستی، مهم‌خواندن گزاره‌های دینی و فلسفی، جدایی دانش از ارزش، جدایی دانش از دین، جدایی دانش از سیاست و ابزار شدن آن برای سیاست‌مداران، حذف یقین علمی و اکتفا به یقین روان‌شناختی، هدف قرار دادن کسب قدرت به جای کشف حقیقت، جزئی‌نگری و تجزیه علوم از اموری هستند که به عنوان ویژگی‌های علم مدرن در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته‌اند. واژه‌های کلیدی: علم مدرن، علم سنتی، علم دینی، عقل‌گرایی، حس‌گرایی، ماده‌گرایی، جدای دانش از ارزش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

علم، که در اصل شامل هرگونه شناخت است، در نخستین دسته‌بندی خود به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. «علم حضوری»، حضور ذات معلوم نزد عالم است و در آن، معلوم بدون واسطه حواس و ذهن، در معرض شهود نفس انسان قرار می‌گیرد. همانند آگاهی انسان به حالات درونی خویش. «علم حصولی» آن آگاهی است که با واسطه و از طریق صورت‌های ذهنی برای انسان حاصل می‌شود. تقسیم علم به تصور یا تصدیق از دیگر تقسیمات علم است.

یکی از تقسیماتی ممکن برای علم، تقسیم آن به علم مدرن و علم سنتی است. منظور از علم مدرن، علمی است که در غرب پس از رنسانس به وجود آمد که وجه غالب علم در تمدن غرب شد. اساس این علم تجربه است. از این‌رو، این ویژگی در حوزه‌ها و شاخه‌های گوناگون علم مدرن وجود و سیطره دارد. علوم تجربی، اختصاص به علوم طبیعی، همانند فیزیک و شیمی ندارد، بلکه علوم انسانی، همانند روان‌شناسی، اقتصاد و جامعه‌شناسی را، که از روش تجربی استفاده می‌کنند، نیز شامل می‌شود. به صورت کلی، هر علمی که روش آن تجربه، مشاهده و آزمایش، نظریه پردازی و آزمون باشد، علم تجربی اطلاق می‌گردد، اعم از علوم طبیعی یا انسانی.^۱ این تقسیم، مربوط به قضایا، شاخه‌ها و مسایل علم نیست، بلکه بسیار بنیادی و کلی‌تر از آن است، به گونه‌ای که روی مفهوم علم، روش و اهداف آن تأثیر عمیق می‌گذارد. شاید بتوان این تقسیم را بر اساس پارادایم دانست. در این دسته‌بندی، علم یکی از مفاهیم بسیار مهم فرهنگی به‌شمار می‌آید که جهان‌بینی و ارزش‌های فرد و جامعه روی آن تأثیرگذار است.

علم مدرن ویژگی‌هایی دارد که توجه به آنها، موجب شناخت بیشتر این علم می‌گردد. این ویژگی‌ها می‌تواند بسیار گسترده باشد. ولی ویژگی‌هایی مورد نظر در این پژوهش، اموری است که علم مدرن به صورت عام آنها را در خود دارد و غالباً این علم را در برابر علم و فرهنگ دینی و سنتی قرار می‌دهد. بنابراین، ویژگی‌های مطرح شده اموری نیست که برای یک فرایند علمی لازم است. همچنین ویژگی‌های که موجب تفاوت رویکرد پوزیتیویستی^۲ از رویکرد ما بعد پوزیتیویستی^۳ می‌گردد، مورد نظر نیست.

ویژگی‌های مورد نظر در دو دسته قرار می‌گیرند: ویژگی‌های که علم مدرن در ذات و

درون خود دارد و ویژگی‌های که در حقیقت، آثار و پیامد خاص علم مدرن است. پیش از ورود به اصل مطلب، بیان ضرورت شناخت علم مدرن بسیار مفید می‌نماید.

ضرورت شناخت علم مدرن

به رغم اهمیت مفهوم «علم» در همه فرهنگ‌های بشری، مفهوم واحدی از آن در فرهنگ‌های گوناگون وجود ندارد. رویکردهایی گوناگونی که نسبت به علم در فرهنگ‌های گوناگون وجود دارد، آن را به صورت یک مشترک لفظی در آورده است. این اشتراک بر سر وضع و قرار داد این واژه نیست تا با مراجعه به کتاب‌های لغت مشکل حل شود، بلکه نزاع بر سر مفهوم «هستی» و «وجود» است. به عبارت دیگر، اشتراک در واژه علم به معنای عقلی و فلسفی آن است.^۴

«علم» در تمدن غرب، مفهوم ویژه‌ای یافته است که تفاوت ماهوی با علم دینی دارد. حسین نصر، ضمن ضروری دانستن شناخت عمیق ماهیت علم جدید برای مسلمانان، روی این نکته تأکید می‌کند که نباید تصور کرد علم مدرن ادامه علوم سنتی (علوم اسلامی و...) و بسط یافته آن است، بلکه این علم تفاوت ماهوی با علوم سنتی دارد:

مسلمین باید در باره رابطه میان علم جدید، به عنوان ساختاری نظری و معرفتی نسبت به جهان مادی، با کاربرد آن در زمینه‌های گوناگون، از پزشکی گرفته تا صنعت، یا همه آنچه بنا به تعبیر مصطلح و رایج می‌توان تکنولوژی نامید نیز مطالعه کنند. بسیاری از متفکران مسلمان در قرن گذشته آثار زیادی در باره علم جدید نوشتند و اکثر ایشان، علی‌رغم مخالفتشان با ارزش‌های گوناگون فرهنگی و دینی و اجتماعی غرب، به نحوی تقریباً مطلق و در بست از علم غربی تجلیل کرده و آن را از ظن خود با همان علمی که در تمدن اسلامی مطرح بوده یگانه و یکسان گرفته‌اند. در واقع بسیاری از اینان مدعی بوده‌اند که علم جدید چیزی جز ادامه و امتداد علوم اسلامی و صورت بسط‌یافته آن در متن جهان غرب نیست. تردیدی نیست که تحقق علم جدید، به نحوی که در خلال رنسانس، به ویژه قرن یازدهم / هفدهم صورت بست، بدون وجود ترجمه‌هایی که در قرون پیش عمدتاً در اسپانیا و گاهی در سیسیل و سایر بخش‌های ایتالیا از زبان عربی به لاتین انجام شده بود، ممکن نمی‌بود. بدون وجود طب ابن سینا یا ریاضیات عمر خیام و یا نورشناسی ابن هیثم، علوم پزشکی و ریاضیات و نورشناسی در غرب نمی‌توانست آنچنان که اینک پدید آمده و بالیده است، پدید بیاید و رشد کند. با این حال، رابطه و نسبت میان این دو علم فقط گسستگی و امتداد نیست، بلکه بین علم غربی و علوم اسلامی نا پیوستگی و انقطاع عمیقی وجود دارد.^۵

باز هم ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

روشن است که علم غربی به نحو اجتناب‌ناپذیری با علم اسلامی و قبل از آن با علوم یونانی - اسکندرانی، هندی، ایران باستان و نیز با علوم بین‌النهرین و ... پیوند خورده است. اما آنچه که در طی رنسانس، به ویژه انقلاب علمی سده هفدهم رخ داد، تحمیل «صورت» یا الگویی جدید و بیگانه بر محتوای این میراث علمی بود، صورتی که مستقیماً از سرشت تفکر انسان‌گونه و عقل‌باورانه عصر و از دنیوی‌سازی جهان نشأت گرفته بود که غالباً به رغم کوشش‌های برخی از شخصیت‌های فکری برجسته آن عصر برای زنده نگهداشتن نگرش به سرشت مقدس نظام جهانی، کل رویدادی به اصطلاح رنسانس به آن انجامید. این «صورت» جدید منجر به علمی یک‌جانبه و انعطاف‌ناپذیر گردید که از آن زمان به این سو، باقی مانده و تنها به یک مرتبه از واقعیت ملتزم گردیده و راه را بر هرگونه امکان دستیابی به مراتب بالاتر وجود یا سطوح آگاهی بسته است، علمی که حتی در مقام تلاش برای رسیدن به دوردست‌ترین نقاط آسمان یا اعماق روح انسان، عمیقاً دنیوی و برون‌گراست. بنابراین، با علمی سروکار داریم که قطب عینی‌اش از ترکیب روانی-جسمی جهان طبیعی محیط بر انسان، و قطب ذهنی‌اش از تعقل بشری که به نحوی صرفاً انسان‌گونه تصور می‌شود و از منبع نور عقل کاملاً جدا شده است فراتر نمی‌رود.^۶

البته، این نکته قابل توجه است که خود اندیشمندان غربی، به تفاوت ماهوی علم مدرن و علم دینی به خوبی توجه دارند. از این رو، از این علم در مقابل علم دینی و سنتی دفاع می‌کنند. نویسنده کتاب «نیاز به علم مقدس» که برای احیای علوم سنتی تلاش می‌کند، می‌نویسد:

در کتاب نیاز به علم مقدس کوشش حقیر در احیای علوم جزیی و نه فقط فلسفه اولی، در رابطه با امر قدسی است که کاری بس مشکل و شدیداً مورد انتقاد مدافعان علم جدید، به صورت اصرار به علم‌گرایی و جدای علم از هرگونه بعد معنوی هستی است.^۷

بنابراین، شناخت هرچه عمیق‌تر علم مدرن و توجه به ویژگی‌های آن، از یک سو ما را به خطرهای پیامدهای ناگوار این علم در جامعه دینی آگاه می‌کند و از سوی دیگر، ضرورت بازسازی و ایجاد علم دینی را به معنای وسیع و عمیق کلمه آشکار می‌سازد. به علاوه، این بحث از نقاط حساس و چالش‌برانگیز علم مدرن و علم دینی پرده برمی‌دارد. به این نکته توجه می‌دهد که چه اموری در بنیاد نهادن علم دینی می‌تواند اهمیت اصلی و محوری داشته باشد.

این نکته لازم به یادآوری است که نگارنده به پژوهش مستقلی در باره این موضوع

دست نیافت. آنچه که در این پژوهش ملاحظه می‌گردد، نکات و مطالبی است که در ضمن مباحث صاحب‌نظران این بحث به صورت پراکنده مطرح گردیده است.

۱. ویژگی‌هایی ذاتی علم مدرن

عقل‌گرایی

عقل در علم دینی جایگاهی بلند دارد. عقل یکی از دو حجت الهی شمرده می‌شود که انسان را به سوی حق، سعادت و کمال راهنمایی می‌کند. عقل در بستر علم دینی، در عین حالی که خود را به جهان ماده محدود نمی‌بیند و در باره بسیاری از اموری فوق طبیعی با برهان روشنی می‌افکند، نسبت به مسائلی که خارج از محدوده و ادراک اوست، حریم نگه می‌دارد و از اظهار نظر خودداری می‌کند. براهین عقلی، نه تنها با دین و وحی به ستیز بر نمی‌خیزد، بلکه ضرورت دین و وحی را اثبات می‌کند و داده‌های وحیانی را مکمل یافته‌های عقلانی می‌داند.

انسان غربی، که با فراموشی کامل واقعیت الهی و دینی عالم و آدم همراه بود، دو جریان فکری نوین را پدید آورد: اول، عقل‌گرایی است که با دکارت آغاز و با افرادی، همانند اسپینوزا و لایپ‌نیتز ادامه یافت و با هگل به تمامیت خود رسید. دوم، حس‌گرایی است که با فرانسیس بیکن آغاز و از آن پس، با افراد، نظیر لاک، برکلی، هیوم، کنت، استوارت میل ادامه یافت و در نهایت، پس از تحولات چند به عنوان دیدگاه برتر، بر حوزه‌های علمی غرب چیره شد.^۸

در گذشته تاریخ، تعقل سودای انکار حقایق برتر را نداشت، بلکه به عنوان گذرگاه، انسان را به سوی آگاهی و معرفتی که از شهود و حضوری فراعقلی، نه ضدعقلی بهره‌مند بود، رهنمون می‌ساخت. پس از رنساس، خصوصیت بارز عقل‌گرایی، انکار هر نوع معرفت فراعقلی و نفی یا ایجاد تردید در ابعادی از هستی است که فراتر از افق ادراک عقلی انسان می‌باشد. فلسفه دکارت، با شک و تردید در همه چیز آغاز می‌شود و با تفسیری عقلی از جهان پایان می‌پذیرد. عقل‌گرایی به معنای تبیین عقلی انسان و جهان، به وسیله دیگر فیلسوفان غرب تداوم یافت. کانت گرچه اشیاء و حقایق فراعقلی را قبول کرد، ولی آن را ناشناختنی خواند و رابطه انسان با آن را به طور کامل قطع کرد. هگل نیز کوشید تا نظام عقلانی جهان را تبیین کند و در سیر استدلال خود، آنچه را بالقوه در اندیشه دکارت نهفته

بود، با این بیان آشکار ساخت که آنچه اندیشدنی نیست، وجود ندارد و هر چه هست، اندیشدنی است.

رنساس عصر رازگشایی بود. عقل‌گرایی با تکیه بر عقل و علم انسان - بدون وحی و شهود - می‌خواست همه حقایق و اسرار هستی را بفهمد. از این‌رو، هر حقیقتی که خارج از دسترس عقل بشر بود، انکار شد. با رشد این دیدگاه همه معارف پیشینی، که ماهیت فراعقلی داشتند و در قالب سنت‌های دینی و رمزهای الهی به حیات خود ادامه می‌دادند، در معرض نقادی عقلی قرار گرفتند؛ عقلی که یا به انکار فراسوی خود می‌پرداخت و یا آنکه هر نوع راهی را برای آگاهی از آن انکار می‌کرد. واقعیتی که از رهگذر این نقادی به دست می‌آمد، هویتی عقلانی داشت و الزاماً ضد دینی نبود. ولی دین و خداوندی که در این عرصه ظهور می‌یافت، باید از تبیین و توجیهی صرفاً عقلانی برخوردار باشد.^۹ گنون می‌نویسد:

متجددان، به نام علم و فلسفه‌ای که آن را به صفت عقلی متصف می‌کنند، مدعی حذف هرگونه «راز» از عالم، آن چنان که خود تصور می‌کنند هستند. در واقع، می‌توان گفت: هرچه بیش محدودتر و تنگ‌تر باشد، عقلی‌تر شمرده می‌شود.^{۱۰}

به عقیده گنون، عقل‌گرایی افراطی عصر مدرن، مقدمه دنیوی شدن و غرق شدن در مادیت است؛ زیرا، فلسفه تعقلی نفی هرگونه مبدأ عالی‌تر از عقل است. نتیجه عملی آن، کاربرد افراطی عقلی است که اگر بتوان آن را عقل نامید؛ زیرا عقلی که از عقل کل متعالی، یعنی تنها عقلی که حقاً و طبعاً قادر است نور را در نظام فردی بتاباند جدا گردید، بنایی خود را از دست داده است. همین‌که این عقل ارتباط واقعی خود را با عقل کل و فوق فردی از دست داد، چاره دیگری ندارد، جز اینکه به سوی پایین، یعنی قطب دانی هستی بگراید و رفته رفته در مادیت غوطه‌ور شود.^{۱۱}

ماکس وبر افسون زدایی و عقلانی شدن را از ویژگی‌های فکری عصر جدید می‌داند. وی بارها تأکید کرد که جهان نوین خدایانش را رها کرده است. انسان نوین خدایان را از صحنه بیرون رانده است. آنچه را که در دوران پیشین به عنوان وحی، دین الهی و ... پذیرفته می‌شد، عقلانی کرده است. وبر کوشیده تا این تحول را در انواع حوزه‌های نهادی به صورت مستند نشان دهد و ثابت کند که در همه امور، محاسبه عقلانی مرجعیت یافته است.^{۱۲}

در سده‌های هفدهم و هجدهم، که دوران حاکمیت عقل‌گرایی بود، همه باورها و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، با حذف مبانی و مبادی آسمانی و الهی توجیه عقلانی گردید و ایدئولوژی‌های بشری، که از هویتی صرفاً عقلی برخوردار بودند، جایگزین سنت‌های شدند که در چهره دینی از مکاشفات ربانی انبیا اولیای الهی تغذیه می‌کردند و یا جایگزین بدعت‌های شدند که با تقلب مدعیان کاذب، رنگ سنت به خود گرفته بودند. عقل با همه قدرتی که پیدا کرده بود، به جهت قطع ارتباط با حقیقتی که محیط بر آن بود (وحی و عالم غیب)، نتوانست جایگاه مستقل خود را حفظ کند و به سرعت، راه افول پیمود و زمینه را برای ظهور و تسلط جریان فکری دیگری که در طی این دو سده اخیر رشد کرد (تجربه‌گرایی و حس‌گرایی) آماده نمود.^{۱۳}

۱/۲. حصر علم در شناخت حسی

حس یکی از راه‌های شناخت است. شناخت حاصل از آن همواره یک شناخت جزئی و خاص است که با تکیه بر یک قضیه کلی یقینی و قیاس می‌تواند به یقین علمی تبدیل شود. علاوه بر این، شناخت حسی یکی از مراتب پایین شناخت است؛ زیرا در شناخت حصولی، قیاس‌هایی که به مواد اولی و فطریات متکی هستند، با سهولت و اطمینان بیشتری به نتایج یقینی می‌رسند. ولی قیاس‌های که در آن از مقدمات حسی و تجربی استفاده می‌شود، به سختی به یقین منتهی می‌گردند. همچنین شناخت حسی مقید به شرایط و حدودی است که بی‌توجهی به هر یک از آنها می‌تواند به خطایی در نتیجه‌گیری منجر شود. مثلاً کسی که از مشاهده اندازه قرص خورشید خبر می‌دهد، باید همه شرایط مشاهده را در نظر بگیرد. اگر این قیده‌ها، در مقدمه مورد غفلت قرار گیرد، اندازه غیرواقعی و اشتباه به خورشید نسبت داده خواهد شد.^{۱۴}

در علم جدید، مصادیق علم تنها به شناخت حسی محدود گردید. شناخت شهودی که بالاترین^{۱۵} مرتبه شناخت است، اوهام و خیالات دانسته شد. برای شناختی حاصل از دین و استدلال‌های عقلی و برهانی نیز، واژه «معرفت» به کار رفت و غیرعلمی معرفی گردید. حذف ابعاد دینی و عقلی علم، موجب شد تا لفظ «علم» به سوی معنایی منحرف شود که پیش از آن، بخشی کوچک و محدودده‌ای ضعیف از علم بود. به راستی شگفت آور است، همان بخشی از شناخت که پیش از آن به سختی و با کمک برخی گزاره‌های عقلی، واژه

«علم» بر آن اطلاق می‌شد، اینک مصداق حقیقی و منحصر به فرد «علم» شده است و آن بخشی از شناخت که مصداق حقیقی و بارز علم بود، از حوزه علم بیرون رانده شد.^{۱۶} بوعلی سینا در «تعلیقات» تصریح می‌کند که حس طریق تحصیل علم نیست. آنچه حس به انسان عطا می‌کند، تنها معرفت است و علم با تفکر و تعقل حاصل می‌شود.^{۱۷} گنون می‌نویسد:

متجددین به‌طور عموم، از تصور دانش دیگری بجز علم اموری که به مقیاس و میزان در می‌آید، شمرده می‌شود و وزن می‌گردد، یعنی به‌طور خلاصه، مربوط به اموری به جز امور مادی باشد عجز دارند؛ زیرا دیدگاه کمی فقط قابل انطباق بر چنین امور (امور مادی) است. و ادعای اینکه می‌توان کیفیت را به کمیت تبدیل کرد، یکی از خصایص علم جدید است. در این طریق، کار مردم به جایی کشیده است که می‌پندارند هرکجا نتوان مقیاس و میزان را به کار برد، علم به معنای صریح کلمه وجود نخواهد داشت، و قوانین و نوامیس علمی به جز قوانینی که معرفت مناسبات کمی است، وجود ندارد.^{۱۸} بر همین اساس، نظریه‌هایی در باره منشأ هستی مورد پذیرش قرار گرفتند که تنها بر علل مادی و کمی تکیه داشتند.

نظریه‌های علمی در باب منشأ هستی، همگی یک وجه مشترک داشته است و دارد و آن هم این است که این نظریه‌ها منحصرأ بر عللی برای توضیح منشأ هستی مبتنی است که مادی و از نظر ریاضی قابل تعریف باشد. جنبه‌های کلامی و فلسفی این مسئله که در پیدایش جهان، عمل خداوند یا نیروی الهی در کار بوده است، ولو آنکه مورد قبول و باور بسیاری از آحاد دانشمندان نیز بوده، اصولاً در علم، بنا به آن تعریفی که از انقلاب علمی به این سو در غرب از این تعبیر می‌شده، جایی نداشته است.^{۱۹}

۱/۳. ماده‌گرایی و دنیاگرایی

گنون این ویژگی علم مدرن را ماتریالیسم به معنای وسیع کلمه می‌داند. طبق سخن او، ماتریالیسم از سده هیجدهم ظهور کرد. این واژه را فیلسوف انگلیسی به نام برکلی^{۲۰} ابداع کرد و آن را برای نشان دادن هرگونه نظریه‌ای که وجود واقعی ماده را قبول داشته باشد به کار برد. اندکی بعد، همین واژه معنای محدودتر به خود گرفت و عقیده‌ای را توصیف کرد که طبق آن، جز ماده و هر آنچه از آن منبعث می‌شود، چیزی دیگری وجود ندارد.

ولی منظور ما در اینجا وقتی از ماتریالیسم سخن می‌رانیم، به‌ویژه مفهوم و معنای دیگر آن است که بسیار دامنه‌دارتر و معدلک صریح‌تر می‌باشد. در آن صورت، مفهوم این واژه،

آن وضع روحی است که مفهومی که از آن سخن رفت [ماتریالیسم به معنای اصطلاحی]، فقط یکی از مظاهر آن در بین بسیاری از مظاهر دیگرش بوده، و بذاته از هرگونه نظریه فلسفی مجزی و مستقل می‌باشد. این وضع روحی همان است که بیش و کم به‌طرزی آگاهانه تفوق و تقدم را برای امور مادی و اشتغالات مربوطه قائل است، ...

سراسر علم مخالف با روحانیت [جهان معنوی و روحانی]، که در طی سده‌های اخیر بسط و توسعه پذیرفته، فقط و فقط مربوط به مطالعه و بررسی جهان محسوس و منحصرراً در آن محصور می‌باشد، و روش‌هایش را تنها در این حوزه توان به‌کار بست، باری این روش‌ها را «علمی» اعلام کرده‌اند و هر روش دیگری را غیر علمی خوانده‌اند... با این وصف... بسیار کسان را می‌توان یافت که از اینکه خود را «ماتریالیست» بنامند و وابسته به نظریه فلسفی، که نام ماتریالیسم بر خود دارد بدانند، ابا دارند... ولی روش و خط مشی «علمی» شان با خط مشی ماتریالیست‌های مسلم و دوآتشه چندان تفاوتی ندارد.^{۲۱}

به نظر می‌رسد، حس‌گرایی که یک روش شناخت است، بر ماده‌گرایی تقدم دارد. علت اصلی دنیاگرایی عصر مدرن، حصر علم در شناخت تجربی و حسی است؛ زیرا با انحصار علم در شناخت حسی و قطع ارتباط با شناخت شهودی و عقلی، گزاره‌های دینی و متافیزیکی از جمله توهمات و تخیلات و زایدۀ اندیشه بشر قرار می‌گیرد.

این علم زدگی [انحصار راه شناخت در علم تجربی]، که خود موضع و رأی معرفت‌شناسانه است، علاوه بر اینکه مدلل به هیچ دلیلی نیست، با یک گذر روان‌شناختی و غیرمنطقی به مادی‌انگاری منجر شده است که موضع و رأی هستی‌شناسانه و مابعدالطبیعی است. ... این علم زدگی و مادی‌انگاری به نوبه خود، انسان متجدد را در باب ارزش‌های ذاتی و غایی، علل غایی، معنایی وجودی و کلی و کیفیت‌ها گیج و سرگشته کرده است. او را از زندگی سرشار و رنگارنگ معنوی محروم و بی‌نصیب ساخته است.^{۲۲}

وقتی یک دانش مادی صرف به منزله یگانه دانش ممکنه جلوه‌گر می‌گردد، وقتی افراد بشر عادت کرده‌اند که برون از این دانش هیچ معرفتی را ارزشمند نشمارند و آن را چون حقیقتی بحث و ایراد ناپذیر بپذیرند، وقتی هرگونه آموزش و تربیتی که انجام شود هدفش این است که به افراد بشر پرستش این علم را تلقین کند، ... می‌باشد، در آن صورت، چگونه این افراد ممکن است بتوانند عملاً ماتریالیست نباشند، یعنی جمیع مشغله‌های خود را متوجه به‌جانب ماده نبینند؟ به چشم متجددین، گویی هیچ چیز بجز آنچه مشهود و ملموس باشد وجود ندارد، و یا دست کم، اگر هم در جهان نظری بپذیرند که ممکن است اموری دیگر نیز وجود داشته باشد، ولی با سراسیمگی، چنین امری را نه‌تنها ناشناخته اعلام

می دارند، بلکه ناشناختنی به شمار می آرند. در نتیجه خود را از مشغول گشتن بدان معاف می سازند.^{۳۳}

این بی‌اعتنایی خود وحشت‌انگیز و خطرناک‌ترین چیزها است؛ زیرا برای انکار یک امر، دست کم باید در باره آن اندیشید، گرچه این اندیشیدن اندک هم باشد. ولی بی‌اعتنایی به یک موضوع به هیچ‌وجه نیاز به اندیشیدن در پیرامون آن موضوع را ندارد.^{۳۴}

گرچه تمام علوم که در دامن تمدن‌های سنتی پرورش یافته‌اند، به معنی دقیق کلمه مقدس نیستند، ولی در کنه این علوم همیشه گرایشی به سوی امر مقدس وجود داشته است. تفاوت اصلی میان علوم سنتی و علم جدید، در این واقعیت نهفته است که در علوم سنتی، امر، نامقدس و امری صرفاً انسانی همیشه حاشیه‌ای و امر مقدس کانونی است. در حالی که در علم جدید، امر نامقدس کانونی شده است. برخی شهودها و کشفیاتی که به رغم هر چیز، مبدأ الهی عالم طبیعت را برملا می‌سازند، چنان در حاشیه واقع شده‌اند که به رغم نظرهای استثنایی برخی دانشمندان، ماهیت‌شان به ندرت بازشناخته می‌شوند. علوم سنتی در جوهر، مقدس و در عرض نامقدس‌اند و علم جدید جوهر نامقدس دارد و تنها به صورت عرضی به صفت مقدس عالم هستی وقوف دارد، و حتی در این موارد شاذ و نادر، نمی‌تواند امر مقدس را به عنوان امر مقدس بپذیرد. علم جدید از این خصلت انسان جدید به منزله مخلوقی که حس امر مقدس را از دست داده است، کاملاً سهم می‌برد.^{۳۵}

۱/۴. جایگزینی یقین روان‌شناختی به جای یقین علمی

در روش فلسفی از اولیات، فطریات و از قیاس استفاده می‌شود که با سهولت بیشتر به نتایج یقینی می‌رسد. ولی قیاس‌هایی که از مقدمات حسی و تجربی استفاده می‌کند، به سختی به یقین منتهی می‌گردد. حس تنها منشأ پیدایش جزم ابتدایی و شکننده نسبت به قضیه محسوس است. وقتی چشم، سبزی برگ را می‌بیند، گزاره «من برگ را سبز می‌بینم» شکل می‌گیرد. تکرار مشاهده، ممکن است انسان را به یقین روان‌شناختی برساند. ولی یقین علمی بدون حضور چهار جزم پدید نمی‌آید: جزم اول، مربوط به ثبوت محمول برای موضوع است. جزم دوم، در باره بطلان سلب محمول از موضوع، جزم سوم، جزم به غیرقابل زوال بودن جزم اول است. جزم چهارم، جزم به غیرقابل زوال بودن جزم دوم است. این چهار جزم، نسبت به یک قضیه حسی و جزئی همانند «من برگ سبز را می‌بینم». هنگامی حاصل می‌شود که یک قضیه یقینی و عقلی، یعنی استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین

در کنار جزم نخست قرارگیرد؛ زیرا در غیر این صورت، حکم به سبز ندیدن برگ نیز جایز است.^{۳۶} به عبارت دیگر، کبرای مورد استفاده در قیاس تجربی، که به نتایج کلی علمی منجر می‌شود، قضیه‌ای است که اثبات آن به عهده‌ی کاوش‌های فلسفی است. در نتیجه، اگر تحقیقات فلسفی از اثبات یقینی آن عاجز بماند، وصول به یقین نسبت به قوانین کلی طبیعی و تجربی غیرممکن خواهد شد. اگر کبری نیز تمام باشد، پیدا کردن موارد اکثری در هر مورد از قوانین تجربی، هم به دلیل ضرورت حفظ قیود مورد تجربه و هم از ناحیه‌ی تشخیص میزان اکثری بودن، دشوار و طاقت‌فرسا است. به همین دلیل، تحصیل یقین در علوم تجربی مشکل و محل تأمل است.^{۳۷}

انحصار مفهوم علم به علم، تجربی به معنای حذف یقین از علم و عدم ضرورت آن در گزاره‌های علمی است. آنچه کمبود یقین را در علوم تجربی قابل تحمل می‌کند، این است که علوم طبیعی نیازهای حیاتی انسان را تأمین نمی‌کند و استفاده از این علوم بیشتر برای گذران معیشت روزانه است. گذران معیشت نمی‌تواند تا تحصیل یقین به تأخیر افتد. انسان در محدوده‌ی کوچکی از دنیا، که زندگی می‌کند، نیازمند به شناخت موارد اکثری نسبت به همه‌ی طبیعت نیست و به شناخت اکثر موارد محیط خود اکتفا می‌کند. اگر یقین هم حاصل نشود، با گمان و ظنی عقلایی روزگار می‌گذرانند. او با تجربه‌ی مواردی از محیط خود، اگر به یقین هم نرسد، بیمار خود را مداوا می‌کند و هرگز به احتمال خلافی ممکن است وجود داشته باشد، دست از علاج نمی‌کشد، بلکه استفاده نکردن از این گونه‌ی ظنون را مخالف قواعد عقل عملی می‌داند. جایی که نیاز شدید به یقین وجود دارد، علوم عقلی و خصوصاً در مسائل و پرسش‌های فلسفی است.^{۳۸}

۱/۵. مهمل خواندن گزاره‌های فلسفی و دینی

رویکرد پوزیتیویستی علم با مهمل خواندن گزاره‌های فلسفی، مدعی شد که بدون هیچ اصل موضوعی فلسفی، وارد صحنه‌ی علم و کشف واقعیت‌ها می‌شود. گرچه در واقع، در نخستین قدم بر اصل‌های فلسفی بسیاری تکیه کرد. طبق این گرایش از علم، جای بحث و پژوهش علمی و یقین‌آور پیرامون ماوراء طبیعت وجود نداشت. به این جهت، همه‌ی مسایل فلسفی، پوچ و بی‌معنا تلقی گردید.^{۳۹}

بر اساس این رویکرد، معیار معناداری گزاره‌ها آن است که به گونه‌ی تجربی اثبات‌پذیر باشد. در شکل ملایم‌تر، اثبات‌گرایان بر بی‌معنایی کامل متافیزیک پای نمی‌فشارند، بلکه

میان بی‌معنایی شناختی و بی‌معنایی عاطفی تفاوت می‌گذارند. با این بیان که، گزاره‌های متافیزیکی، هر چند از حیث شناختی بی‌معنا هستند، اما از حیث عاطفی معنا دارند. برای مثال، گزاره «خدا همه جا حاضر است»، با شواهد تجربی قابل اثبات نیست. در نتیجه در نظر اثبات‌گرایان از لحاظ شناختی بی‌معنا است. اما این گزاره از جهت عاطفی بی‌معنا نیست؛ چرا که نشانه احساس، عشق و علاقه ژرفی در گوینده آن به معنای زندگی در نظر اوست. با این حال، معنای عاطفی از نظر اثبات‌گرایان، اهمیت زیادی ندارد.^{۳۰}

۱/۶. نادیده‌انگاری مبدأ و غایت پدیده‌ها

پیش از دوران مدرن، علت‌گایی پدیده‌ها مورد توجه و هدف اساسی علم بود؛ زیرا علما هر پدیده‌ای را آفریده‌خدا دانای و حکیم می‌دانستند که بر اساس هدف خاصی آفریده شده، شکل گرفته و در سلسله مراتب هستی، جایگاه ویژه‌ای برای خود دارد. علوم سنتی، بر بینش سلسله مراتبی نسبت به هستی مبتنی هستند؛ بینشی که عالم مادی را فروترین ساحت واقعیت قلمداد می‌کند. البته در عین حال، آن را نماد مراتب برین وجود می‌داند که همانند درهای همیشه باز به سوی ذات نامرئی هستند.^{۳۱}

در قرن هفدهم میلادی با ظهور دکارت، گالیله، نیوتون و... علم جدید تولد یافت و مشخصه آن، استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود. در چنین علمی جست‌وجوی غایات کنار گذاشته شد و صرفاً به توصیف پدیده‌ها اکتفا گردید. البته بیشتر این دانشمندان متدین بودند و وجود غایات را در طبیعت انکار نمی‌کردند. ولی رویکرد علمی که در پیش گرفته بودند، اقتضا داشت که به بررسی پدیده‌ها و توصیف آنها بدون توجه به مبدأ هستی و غایت آن بپردازند.^{۳۲}

دانشمندان فیزیک کلاسیک صریحاً می‌گفتند که انگیزه اصلی‌شان در کاوش‌های علمی، دست‌یابی به اسرار خداوند در خلقت و کشف عظمت خداوند است. دانشجویان غالباً می‌آموزند که نیوتون سه قانون حرکت و یک قانون نیرو را کشف کرد و آنها را به صورت ریاضی تدوین نمود. اما به ندرت می‌شنوند که نیوتون به هنگام نوشتن کتاب «اصول» به اسقف نبتلی نوشت: «من نگاهم به اصولی بود که ممکن است مردم را به سوی اعتقاد به خدا سوق دهد و هیچ چیزی بیش از این مرا خوشحال نمی‌کند که بیابم آن برای این منظور مفید بوده است».^{۳۳}

این نوع نگاه به پدیده‌های طبیعی و نادیده گرفتن غایت و مبدأ آنها، به معنای نگاه استقلال‌ی به جهان ماده است. از این چشم‌انداز، بی‌معناست که هستی به عنوان کتابی حاوی حکمت خداوند ملاحظه شود و پدیده‌ها به عنوان آیات او تلقی گردد:

علوم اسلامی همواره مراتب نازلۀ وجود را با مراتب عالی‌تر وجود مربوط می‌کند. جهان مادی را صرفاً نازلترین مرتبه در واقعیت ذومراتب هستی می‌داند که بازتابانندۀ حکمت خداوند است. درحالی که علم جدید، جهان مادی را واقعیت مستقلی تلقی می‌کند که می‌توان بدون هرگونه ارجاع و استنادی به یک مرتبۀ عالی‌تر واقعیت، آن را به نحوی قطعی و غایی مطالعه کرد و فهمید.^{۳۴}

۱/۷. جزیی نگری

یکی از ویژگی‌های علم مدرن، تجزیۀ علوم و جزیی نگری آن است. به‌گونه‌ای که آن را از نگاه کلی به هستی محروم کرده است. تخصصی کردن علوم و اینکه هرشاخۀ علمی، جنبۀ خاصی از یک پدیده را باید مورد توجه قرار دهد و بررسی کند. متأثر از همین نگرش است. گرچه تخصصی شدن علوم، از یک جهت کار مثبت و از عوامل مؤثر در شکوفایی علم است، ولی اگر این تجزیه به‌گونه‌ای باشد که ارتباط یک رشته علمی را با علم مافوق و برتر از آن قطع کند و فردی صاحب تخصص، چیزی فراتر از مورد تخصص خود را نبیند، خسارت و کاستی بزرگی است؛ هرچند در آن مورد خاص، به جزییات دقیق و تفصیلی دست یابد.

وانگهی توسعه و تکاملی که در درون این حوزه انجام می‌گیرد، بر خلاف آنچه جمعی پندارند، تعمق و ژرفایی نیست. بلکه برعکس به تمام معنی سطحی بوده و تنها عبارت است از پراکندگی در میان جزییات که قبلاً خاطر نشان کردیم و تجزیه و تحلیل بی‌حاصل و پرزحمت، که به طرزی مبهم و نامشخص، دنبال می‌شود. بدون اینکه حتی یک گام در طریق معرفت راستین پیشروی شود.^{۳۵}

گون در جای دیگر صاحبان علم جدید را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌نویسد:

آنان از یک طرف، درک نکرده‌اند که این معارف مربوط به جزییات و تفصیلی بنفسه بی‌معنا و فاقد ارزش بوده و لیاقت آن را ندارد که یک معرفت کلی را که حتی در صورت اکتفاء کردن به امور نسبی، در مرتبتی خیلی بالاتر قرار دارد، فدای آن ساخته شود و از جانب دیگر، پی نبرده‌اند که عدم امکان در امر توحید کثرت آن‌ها، فقط ناشی از آن است که وابسته ساختن آن علوم را در اصل و مبدئی بالاتر بر خود حرام کرده‌اند و نیز معلول این امر است که برای اینکه این علوم را از پایین و به سویی بالا و از ظاهر و صورت به سوی باطن شروع کنند پای فشرده‌اند. در صورتی که لازم بود کاملاً برعکس رفتار کنند، تا علمی به کف آرند که ارزش فکری و نظری داشته باشد.^{۳۶}

شاخه‌های گوناگون دانش‌هایی که در دامن اسلام رشد کرده است، در عین حال که هرکدام کارآیی خود را داشت، با یکدیگر، انسجام و یگانگی داشت و هدفی یگانه و عالی‌تری را

دنبال می‌کرد. متفکران مسلمان منشأ همه علوم را خداوند می‌دانستند. از این رو، به یک وحدت ارگانیک بین آنها قایل بودند. با صرف نظر از محدودیت‌هایی که در دوره‌های اخیر در معنای علوم اسلامی ایجاد شده است، علمای اسلام بین علوم خاص دینی و علوم طبیعی جدایی نمی‌دیدند و هدف هر دو را یکی می‌دانستند. از نظر آنها علوم طبیعی، وحدت طبیعت را نشان می‌دهد که حاکی از وحدت مبدأ عالم است. این همان چیزی است که هدف ادیان است. به همین دلیل آنها، همه این علوم را یکجا تدریس می‌کردند. بعضی از آنان در علوم گوناگون متخصص بودند. بین فلسفه و علوم طبیعی و حکمت دینی جمع می‌کردند و در همه این حوزه‌ها تألیفاتی داشتند. کندی در علوم ریاضی، نجوم، طبیعیات، فلسفه و تفسیر قرآن تألیفاتی داشت. ابن رشد در فلسفه و طب و فقه اسلامی. از نظر اینان، موفقیت علوم طبیعی در این بود که یکپارچگی موجودات را نشان دهد؛ زیرا وحدت و پیوستگی مراتب گوناگون هستی، اساس جهان بینی اسلامی است. آنها برخلاف دانشمندان امروز، که صرفاً به بُعد ریاضی قضایا اهمیت می‌دهند و یا به حوزه‌های بسیار باریک علم اشتغال دارند، به دنبال این بودند که علوم گوناگون را به هم ربط دهند و تصویری منسجم از طبیعت ارائه کنند. مطالعات بین رشته‌ای که در سال‌های اخیر در غرب مورد توجه قرار گرفته، یادآور تلاشی است که متفکران مسلمان در این زمینه داشتند.^{۳۷}

گون نیز می‌نویسد:

هردانشی را در نظر آریم، بر طبق مفهوم و عقیده مبتنی بر سنن، نفع و جنبه جالب خود را کمتر در خود و بیشتر در آن دارد که دنباله و شاخه فرعی از مشربی است که بخشی اساسی آن به طوری که گفتیم به کمک متافیزیک محض ترکیب شده است.^{۳۸}

در نظر گنون، رشته‌های علمی رایج در عصر جدید، با رشته‌های علمی موجود در تمدن سنتی تفاوت بنیادی دارد. گرچه همان عنوان و نام را در خود داشته باشد. برای مثال، علم فیزیک، که یکی از این رشته‌های علمی، طبق مفهوم لغوی خود به معنای علم طبیعت و علمی که مربوط به کلی‌ترین و عمومی‌ترین نوامیس صیروت (طبیعت) است بود، ولی متجددین معنایی بسیار محدود و جزئی را بر این واژه تحمیل کرده‌اند و آن را انحصاراً در یکی از علوم مربوط به طبیعت به کار برده‌اند. این واقعیت، مربوط به انشعابی است که یکی از خصایص علم جدید به‌شمار می‌آید و نیز وابسته به تخصصی کردن می‌باشد که

مولود روحیه تحلیل و تجزیه است و تا به جایی پیش رفته که وجود علمی مربوط به مجموع طبیعت را برای کسانی که تحت نفوذ این روحیه‌اند، به کلی، غیر قابل تصور ساخته‌است. در ضمن نباید تصور کرد که با گردآوری جمیع این علوم تخصصی، بتوان علمی معادل فیزیک باستان پیدا کرد.^{۳۹}

این وضعیت در علوم متعددی دیگر، همانند کیمیا، ستاره‌شناسی و علم النفس نیز صادق است. این علوم با اینکه همان عناوین و پیشینه تاریخی آنها را با خود در این عصر یدک می‌کشد، با آنها تفاوت اساسی پیدا کرده است. ریشه تفاوت در این است که آنچه از این علوم در عصر جدید وجود دارد و رشد یافته است، جنبه خاصی از همان علوم در گذشته است که همان جنبه مادی این علوم است. برعکس، جنبه دیگر، که جنبه غیرمادی و معنوی آن بود، یکسره به نابودی گراییده است. در نتیجه، این علوم در جهتی مطابق با تمایلات مادی

و جدید رهسپار شده است. بدان‌سان، سرانجام به تشکیل علمی رسیده‌اند که در واقع، دیگر هیچ و چه مشترکی با علوم قبلی خود ندارد. این مطلب، چنان حقیقت دارد که دیگر امروزه نمی‌توان دانست که برای مثال، تنجیم قدیم چه بوده است.^{۴۰} سیدحسین نصر می‌نویسد:

یکی از اثرات بسیار در خور توجه، بویژه از نظرگاه فرهنگ‌های سنتی، بخش بخش کردن معرفت و نهایتاً، انهدام علم فرجامین به حق، علم مقدس یا عرفان نهفته در قلب هر سنت تمام عیار و نیز سایه انداختن بر علوم مقدس نظام‌های جهانی و طبیعی است. فرهنگ‌های سنتی همیشه انسان حکیم یا فرزانه را به عنوان شخصیت عمده در جامعه بشری تصور می‌کرده‌اند. حکیم ممکن است در برخی شاخه‌های خاص علوم تحصیل کرده باشد، اما آنچه بیش از همه مشخصه اوست، علم او به حق در بُعد کلی آن است و به تعبیر اسلام، تابدان حد که این دانش به خیر و غایات نهایی بشر، سعادت او هم در دنیا و هم در آخرت، مربوط می‌شود. تردیدی نیست که جدایی علوم طبیعی از فلسفه و خود فلسفه از دین، انسان را قادر ساخته است که در باره گستره مادی فراوان بیاموزد. اما بر همین مبنا، این امر او را از علم به کل واقعیت مطلق (حق)، هم مکانی و هم غیرمکانی، که محیط بر او است و چه بخواهد آن را به حساب بیاورد چه نخواهد به نحوی شدیداً واقعی به او مرتبط است، محروم ساخته است.^{۴۱}

نصر، جدایی علم جدید را از مبانی فلسفی و علوم مقدس به «فقدان مرکز» تعبیر کرده و آن

را موجب تجزیه علوم به رشته‌های نا آشنا و جدا از هم می‌داند. او که پیوند علوم طبیعی را به علوم معنوی و مقدس یک ضرورت می‌داند، می‌نویسد:

پیوند میان مابعد الطبیعه و علوم کیهان‌شناختی، بدان نحوی که در فرهنگ‌های سنتی آشکار است، نه تنها بیان حقیقی است که در سرشت اشیا نهفته است، بلکه واقعی عملی است که برای رفاه جامعه بشری ضرورت دارد. ... این امر ابدأً به معنای محدود کردن معرفت در هیچ حوزه از واقعیت نیست، چنان که با پیشرفت‌های چشم‌گیر نجوم و ریاضیات در هند، یا طب و فیزیک و جبر در اسلام اثبات می‌شود، بلکه به این معنا است که معرفت جزئی همیشه با امر کلی مرتبط است و هماهنگی اجزا در برابر امر کلی همیشه محفوظ است. هم‌چنان که در خود طبیعت، ساری و جاری است.^{۴۲}

۱/۸. هدف قرار دادن کسب قدرت به جای کشف حقیقت

قبل از عصر مدرن، عالمان دینی و فلاسفه، علم را در خدمت حقیقت گرفته بودند و به وسیله آن، شناخت حقیقت و راه هدایت را جست‌وجو می‌کردند. به همین دلیل، علم قداست داشت و حقیقتی مافوق منافع مادی به شمار می‌آمد. در آن عصر، همیشه علم را در برابر ثروت قرار می‌دادند. این پرسش را مطرح می‌کردند که علم بهتر است یا ثروت. گرچه در علوم سنتی به نیازهای مادی توجه می‌شد، ولی هدف اصلی در آن سودجویانه و برآورده کردن نیازهای مادی نبود.

هدف علوم سنتی هیچ‌گاه نه صرفاً سودجویانه، به معنای امروزی آن و نه به خاطر علم فی نفسه بوده است؛ چون از آنجا که در دیدگاه سنتی، انسان کلبیتی متشکل از جسم، نفس و روح تلقی می‌شود، همه علوم که در تمدن‌های سنتی نشو و نما یافته‌اند، نیازی خاص از این کلیت را برآورده ساخته‌اند. بنابراین، با هدف «علم به خاطر علم» به نحوی که از چنین مفهومی امروزه برداشت می‌شود، بسط نیافته‌اند... اما این علوم در واقع مفید و سودمنداند، اگر نیازهای معنوی و نیز نیازهای نفسانی و جسمانی انسان در نظر گرفته شوند. در دیدگاه علوم سنتی هیچ دوگانگی (تباین) کاملی میان تفکر و عمل یا حقیقت و سودمندی وجود ندارد... این علوم که از دیدگاه بیرونی ممکن است بی‌فایده به نظر آیند، با این همه، از دیدگاهی درونی سودمندترین علوم هستند؛ زیرا چه امری برای انسان می‌تواند مفیدتر از آن چیزی باشد که غذای روح جاودان اوست و به او کمک می‌کند تا از آن بارقه الهی در وجود خود، که به یمن آن انسان است، آگاه گردد؟»^{۴۳}

ولی در تمدن مادی غرب، همه چیز و از جمله علم در خدمت اهداف دنیوی قرار گرفت. معروف است فرانسیس بیکن نخستین کسی بود که به چنین تغییری تصریح کرد و تسلط

بر طبیعت را به منظور به آورده کردن نیازهای مادی انسان به عنوان هدف علم مطرح کرد و گفت علم باید در خدمت زندگی قرار گیرد. بر همین اساس، آن علمی خوب و مطلوب دانسته شد که بیشتر مشکلات زندگی انسان را حل کند و انسان را بر طبیعت بر مسلط نماید. بدین صورت، مسیر علم و تحقیق به کلی دگرگون شد و در مسیر تسلط طبیعت و مقدمه ثروت، قدرت، و زندگی بهتر قرار گرفت. ماکس ویر در باره نقش علم در زندگی می‌نویسد: «علم، فن تنظیم زندگی از طریق محاسبه اهداف بیرونی و فعالیت‌های انسانی را به ما می‌آموزد».^{۴۴}

در تمدن غربی، به علم به عنوان یک ابزاری کارآمد نگاه می‌شود و ارزش آن نیز در همین حد تنزل پیدا کرده است. همواره مطلوبیت رشته‌های گوناگون آن بر اساس همین معیار ارزیابی می‌گردد. بر همین اساس، حاملان علم ابزاری از آن جهت که عالم هستند، در نظام بورکراتیک، نقشی فراتر از نقش علمی که دارند نمی‌توانند ایفا کنند؛ یعنی آنها در کنار دیگر عاملان اجتماعی، نقش آدم‌های تکنوکرات را ایفا خواهند کرد. این عالمان به لحاظ علمی که دارند در کرسی تدریس، هرگز نباید کار سیاسی انجام دهند و سخن از بایدها و نبایدهای اجتماعی بگویند. باید علم و توانایی‌های خود را در خدمت قدرت و ارزش حاکم و برآورده کردن خواسته‌های نفس قرار بدهند.^{۴۵}

این ویژگی علم مدرن، به صورت روشن و کامل در «فلسفه اصالت عمل» ظاهر شده است. «کار فلسفه اصالت عمل در ورایی ظواهر گوناگونش این است که بی‌علاقگی تام و تمام نسبت به حقیقت در افراد ایجاد نماید».^{۴۶}

فلسفه اصالت عمل، نه تنها از کشف حقیقت روی گردانید، بلکه معنای آن را نیز تحریف کرد و تعریفی جدیدی از آن ارایه نمود و معیار حقیقت را سود و کارایی عملی دانست: این مکتب که به نام پراگماتیسم نامیده می‌شود، قضیه‌ای را حقیقت می‌داند که دارای فایده عملی باشد. به دیگر سخن، حقیقت، عبارت است از معنایی که ذهن می‌سازد تا به وسیله آن به نتایج عملی بیشتر و بهتری دست یابد. و این نکته‌ای است که در هیچ مکتب فلسفی دیگری صریحاً مطرح نشده است. گو اینکه ریشه آن را در سخنان هیوم می‌توان یافت، در آنجا که عقل را خادم رغبت‌های انسان می‌نامد و ارزش معرفت را به جنبه عملی منحصر می‌کند».^{۴۷}

گرچه فلسفه اصالت عمل، مظهر پایان و سرانجام سراسر فلسفه متجدد و واپسین درجه انحطاط و تدنی آن است، ولی از دیر زمانی، بیرون از جهان فلسفه، نوعی فلسفه اصالت

عمل مبهم و غیرمنظم و مدون وجود داشته که رابطه‌اش با اصالت عمل فلسفی، همانند رابطه ماتریالیسم نظری و ماتریالیسم عملی است.^{۴۸} تعبیری دیگر از «فلسفه اصالت عمل مبهم و غیر مدون» عقلانیت ابزاری و عقلانیت معطوف به هدف مادی است که ماکس وبر آن را ریشه اصلی شکل‌گیری تمدن غرب معرفی می‌کند.

۲. پیامدهای خاص علم مدرن

شک‌گرایی و کثرت‌گرایی عاجزانه

علم مدرن، بدون آنکه وصول به حقیقت را در دستور کار خود قرار دهد، اقتدار بر طبیعت را هدف گرفت. بدین طریق، مجموعه از مفاهیم و دانش‌های را به وجود آورد که گرچه در زندگی روزمره افراد مؤثر است، ولی در وصول به یقین بی‌نتیجه است. افول علم عقلی در غرب، به افول قواعد کلی، که ارزش و اعتبار استدلال‌های قیاسی را تأمین می‌کرد، کشیده شد. علم مدرن به دلیل گریز از مباحث عقلی و متافیزیکی از شناخت، آنچه فراتر از امور طبیعی است، عاجز ماند و آنها را انکار نمود، یا ناشناختنی اعلام کرد. بر اساس این رویکرد به علم، حقایق معنوی و شناخت‌های عقلی با شک و تردید نگرسته می‌شود. راهی برای کشف صحت و بطلان آن وجود ندارد. در نتیجه، چاره‌ای جز این نیست که بدون هرگونه دلیلی باید نسبت به همه باورهای معنوی و عقلی نظر و برخورد یکسان داشته باشیم.^{۴۹} گنون می‌نویسد:

علم، وقتی به شکل جدید به وجود آمد، نه فقط عمق خود را از کف داد، بلکه توان گفت، استحکام خود را نیز فاقد گردید؛ زیرا وابستگی به اصول، علم را از عدم تحول و تغییر این اصول در جمیع موازینی که موضوع آن اجازه می‌داد، بهره‌مند می‌ساخت. در صورتی که وقتی منحصراً در جهان تحول و تغییر محصور گردید، دیگر از هیچ جنبه با ثبات و یا نقطه ثابتی که بتواند بر آن متکی گردد، برخوردار نمی‌باشد و چون دیگر بر هیچ‌گونه ایقان مطلق متکی نیست، محدود به احتمالات و تقریبات، یا به نظرات فرضی محض گردید که فقط مصنوع خیال‌پروری فردی است.^{۵۰}

نظام اجتماعی که بر چنین علمی مبتنی گردد، حاکمیت سیاسی آن یا در دستان یکی از الهه‌های انبوه قرار می‌گیرد. آن‌چنان که در آلمان بعد از وبر با حاکمیت فاشیسم تحقق پذیرفت و یا آنکه نوعی از کثرت‌گرایی و پلورالیسمی که نتیجه عجز از یافتن حقیقت و اعتراف به جهل و نادانی است، استقرار می‌یابد. البته این نوع کثرت‌گرایی، که از نادانی و

درماندگی است، چیزی جز جنگ سرد شیطانی، که از غلبه بر یکدیگر ناامیدند، نیست. نظمی که در این جنگ سرد به چشم می‌خورد، چون حاصل وحدت حقیقی نیست، نظم عارض و تصنعی است که با قدرت گرفتن یکی از حریفان نابود می‌شود. این نوع کثرت‌گرایی، که با حذف عقل و دین حرکت خود را آغاز می‌کند، غیر از کثرت‌گرایی عاقلانه دیانت است که از تسامح حکیمانۀ اهل ایمان با منافقان و از همزیستی مسالمت‌آمیز ملل با یکدیگر و از اعتقاد دین‌پرستان بر بخش مشترک حقوق همه انسان‌ها و از وفاداری آنها به پیمان‌ها و تعهداتی، که با ارباب نحل و فرق‌گوناگون می‌بندند و بالأخره، از رحمت رحمانیۀ خداوند نسبت به همه بندگان ناشی می‌شود.^{۵۱}

۲/۲. جدایی دانش از ارزش

یکی از مستهجن‌ترین ویژگی‌های علم مدرن، جدایی دانش از ارزش و آزاد گذاشتن انسان و جامعه در پیروی کورکورانه از خواسته‌های نفس و به تعبیر ویر، اطاعت هرکس از شیطان خودش است. علم تا هنگامی که هویت دینی و عقلی داشت، حق داوری در بارۀ ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی را دارا بود و حاکمیت اولاً و بالذات متعلق به آن بود. در دین، ملاک پذیرش هر باور و ارزشی علم است. باور و کرداری که بر اساس علم نباشد، مصداق ضلالت و حرکت به سوی شقاوت به شمار می‌آید. در اصول دین، هر فرد باید خودش ایمان خود را بر علم استوار سازد، و در فروع دین و دستورات عملی آن نیز یا خود صاحب نظر و مجتهد باشد یا آنکه از عالمترین فرد زمان خودش پیروی نماید.

از امام علی علیه السلام روایت شده است: «عبادت کننده بدون علم به خر دوآر آسیاب می‌ماند که دور می‌زند و راه به جای نمی‌برد».^{۵۲} در نگاه دینی، دین‌داری و خدا ترسی، ثمرۀ علم معرفی شده است: «به راستی که از میان بندگان خدا، تنها عالمان از خداوند سبحان خشیت دارند» (فاطر: ۲۸).

حس‌گرایان تا مدت‌ها، از دانش استقرایی و تجربی خود، انتظار محصولات عقلی و دینی داشتند. به همین دلیل، در سده نوزدهم پس از ستیز با آگاهی‌هایی دینی و عقلی، یا مانند مارکس به ارایۀ ایدئولوژی علمی پرداختند و یا مانند دورکیم در صدد تدوین اخلاق علمی برآمدند. ولی واقعیت این بود که علم تجربی ناتوان‌تر از آن بود که در این عرصه

بتواند کارآیی داشته باشد؛ زیرا علمی که از نظام عقلی گسسته و فاقد یقین است و اعتبار آن به آزمون‌پذیری در موضوعات قابل مشاهده وابسته است، قدرت ارزیابی نسبت به ارزش‌های سیاسی و اخلاقی را ندارد. بی‌جهت نیست اولین کسی که به جدایی دانش از ارزش تصریح کرد و بر غیرعلمی بودن گزاره‌های ارزشی پا می‌فشرد، یک فیلسوف حس‌گرا (هیوم) بود.^{۵۳}

حس‌گرایی موجب می‌شود تا تنها آن دسته از دریافت‌ها و آگاهی‌هایی که به گونه‌ای آزمون‌پذیر سازمان‌یافته‌اند، از ارزش علمی برخوردار باشند و این مسئله، علاوه بر آن که قضایایی متافیزیکی را از حوزه علم خارج کرده و فاقد اعتبار علمی می‌کند، گزاره‌های ارزشی را نیز با چشم پوشی از اینکه این گزاره‌ها به گزاره‌های متافیزیکی و معقولات ثانیه فلسفی، چون ضرورت بالغیر یا ضرورت بالقیاس الی‌الغیر بازگشت نمایند یا آنکه قابل بازگشت به آن نباشند، از اعتبار ساقط می‌گرداند؛ زیرا قضایایی ارزشی که به بایدها و نبایدها و اموری مانند آنها می‌پردازند، دارای مصداق و میزان محسوس و آزمون‌پذیر نیستند تا از آن طریق، صحت و سقم آنها بررسی شود.^{۵۴}

به عبارت دیگر، جدای دانش از ارزش به این معناست که علم با واقعیت‌ها سروکار دارد. گزاره‌های علمی بیانگر واقع‌اند. در حالی که گزاره‌های ارزشی با واقعیت‌ها ارتباط ندارند و حاکی از احساسات درونی افرادند.^{۵۵}

ماکس وبر در باره اینکه معنای علم در مقام یک حرفه چیست، می‌نویسد: «تولستوی ساده‌ترین پاسخ را داده است: علم بی‌معنا است؛ زیرا برای تنها پرسش مهم ما یعنی چه باید بکنیم و چگونه زندگی کنیم هیچ پاسخی ندارد».^{۵۶} وی اعتقاد دارد پزشکی فنی است که می‌کوشد بیمار را از بیماری نجات دهد، اما اینکه آیا خودش می‌خواهد یا خیر، اطرافیانش چه نظری دارند و اصلاً بهبودی این فرد به صلاح دیگران است یا نه، پزشک کاری ندارد. همچنان علم حقوق فقط می‌تواند بگوید: اگر کسی طالب چنین نتیجه‌ای است، بر اساس هنجارهای حقوقی حاکم این رویه مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به هدف است. اما اینکه اصلاً قانون لازم است یا خیر، و اینکه چه قانونی باید وضع شود و قانون‌گذار کی باید باشد، چیزی نیست که علم حقوق برای آنها پاسخی داشته باشد. وی همچنین، وظیفه استاد و معلم را این می‌داند که تنها مسایل حقوقی، اجتماعی، سیاسی و دینی را تحلیل علمی کند و از تربیون کلاس، نه به صراحت و نه به تلویح اتخاذ یک روش سیاسی، فرهنگی و

مذهبی را به دانشجو تحمیل نکند؛ زیرا رسالت او تنها کشف و بیان شفاف واقعیت‌هاست، نه دعوت به راه و روش خاص، همانند یک پیامبر.^{۵۷}

البته، وبر علاوه بر قایل شدن کاربرد تکنیکی برای علم، آن را روشن‌گر نیز می‌داند؛ به این معنا که واقعیات را کشف و روشن می‌کند و فراروی انسان قرار می‌دهد. اما اینکه چه باید کرد و چگونه باید به زندگی سامان بخشید و جانب کدام خدایی از این خدایان را باید گرفت، پاسخ آن را از علم نباید انتظار داشت. به یک پیامبر و ناجی باید رجوع کرد و هم‌چنین، با توجه به آموزه‌های مسیحیت، دین‌داری را خلاف عقل می‌داند و می‌نویسد: «قدرت انجام این عمل قهرمانانه، یعنی قربانی عقل، نشان مشخص و قطعی تمام انسان‌های است که اعمال مذهبی را به جا می‌آورند.»^{۵۸}

صاحبان علم مدرن، به جای اینکه به ناتوانی و محدودیت این علم اعتراف کنند، گزاره‌های اخلاقی را غیرعلمی دانسته و آن را حاکی از احساسات فردی معرفی کردند. در دهه‌های پایانی سده نوزدهم، که ارزش علمی گزاره‌های اخلاقی به شدت زیر سؤال رفت، نگاه علمی به مسایل اخلاقی در قالب تحلیل‌های روانکاوانه فردی و اجتماعی به سطح گرایش‌های فردی و در حد کارکردهای اجتماعی و روانی تقلیل و تنزل یافت.

از دیدگاه حس‌گرایان، قضایایی ارزشی قضایایی هستند که دارای نفس الامر، یعنی دارای یک میزان و معیار حقیقی نیستند، بلکه تنها در ظرف اعتبار انسان و به تناسب احساسات و گرایش‌های مختلفی که دارند ایجاد می‌شوند. به عبارت دیگر، باید‌ها و نبایدها و دیگر گزاره‌های اخلاقی، تنها متکی به گرایش‌های فردی اشخاص هستند و هیچ معیاری برای قضاوت در باره اینکه گرایش خاص، صحیح یا باطل است، وجود ندارد. علم، نهایت کاری که می‌تواند انجام دهد، قضاوت در باره بود و نبود یک گرایش خاص، در میان افراد اجتماع و زمینه‌های بروز، ظهور یا زوال و خفای آن است.^{۵۹}

البته مسئله جدایی دانش از ارزش، بدین معنا نیست که علم مدرن ارزش‌های خاصی خود را ندارد و فارغ از ارزش است. نصر می‌نویسد:

بسیاری از طرفداران اطاعت کورکورانه از علم و فناوری غربی به جای آن که از دیدگاه اسلامی به نقد نظام ارزشی ضمنی در علم غربی بپردازند، چنین ادعا می‌کنند که این نظام فارغ از ارزش است. آنان با این ادعا، ناآگاهی خود را از نسل کاملی از فیلسوفان و نقادان غربی برملا می‌سازند که با استدلال‌های انکارناپذیر این واقعیت را نشان داده‌اند که علم غربی، همانند دیگر علوم، مبتنی بر نظام ارزشی مخصوص و جهان‌بینی خاص است که

ریشه‌های آن، فرض‌های خاصی در مورد ماهیت واقعیت مادی، ذهن آگاه از این واقعیت بیرونی و رابطه بین آن دو است.^{۶۰}

جهان بینی حاکم بر علم مدرن، اخلاق ویژه خود را دارد که صلاح و فساد آن با موازین سود و زیان، پیروزی و شکست، لذت و الم و قدرت و ضعف و امثال آن سنجیده می‌شود.^{۶۱}

این نکته را باید اضافه کرد که دانشمندان متدین و اخلاق‌گرایان زیادی در شرق و غرب وجود دارند. ولی این مسئله با ماهیت غیر اخلاقی علم مدرن ارتباط ندارد. برخی از اخلاق‌گراترین دانشمندانی را می‌شناسیم که ناخواسته و ناآگاهانه به‌ساخت بمب اتمی کمک کردند که بیش از دویست هزار نفر را در ژاپن نابود کرد.^{۶۲}

۲/۳. جدای دانش از دین

گرچه جدای دانش از ارزش و خروج قضایای متافیزیکی از حوزه علم، موجب شد تا علم از داعیه ساختن ایدئولوژی، اخلاق و ارایه مکتب بازماند و مکتب‌های علمی متنوعی نیز که در سده نوزدهم در مقابله با کلیسا شکل گرفته بود به یک باره سقوط کند و اعتبار علمی خود را از دست بدهند. ولی از سوی دیگر، علم مدرن با هویت غیرعلمی دادن به گزاره‌های دینی، به حذف حقیقت و اصل دین پرداخت؛ زیرا جدایی دین از علم، که از طریق ارجاع قضایای دینی و تأویل آنها به قضایای ارزشی و ارجاع قضایای ارزشی و تعبیر آنها به گرایش‌های شخصی یا به میدان‌های گوناگون بازی، که مغایر با بازی‌های علمی است انجام می‌شود، در اولین گام اعتبار و ارزش جهان‌شناختی قضایای دینی را سلب می‌کند و تنها نقشی عملی در تأمین گرایش‌های فردی و جمعی برای آنها تعیین می‌نماید.

نظریه جدای دانش از ارزش و علم از دین، به حذف بُعد ثابت والهی دین و سنت‌های دینی، که در حکم ذبح شریعت و اخذ روح دیانت است، اکتفا نمی‌کند، بلکه بعد از گرفتن جان و روح او که بر او سلطه می‌یابد، جسد بی‌جان آن را تشریح می‌کند و آن را در نهایت به جهل، احساسات، گرایش‌های فردی، پاسخ‌گویی به نیازهای عاطفی و ... نسبت می‌دهد.^{۶۳}

۲/۴. جدای دانش از سیاست

تا وقتی که ادراک دینی و معرفت عقلی از هویت علمی برخوردار باشد و مفهوم «علم» به جهت انکار ابعاد دینی و عقلی خود بر مصادیق آزمون‌پذیر انصراف نیابد، علم داعیه داوری

نسبت به ارزش‌های سیاسی را هم‌چنان دارا است؛ زیرا در این صورت، قضایایی ارزشی، دارای نفس الامر و معیاری هستند که می‌تواند میزان سنجش آنها باشد. بر این اساس، سیاست سالم و صحیح، سیاستی خواهد بود که با موازین دینی و عقلی سازمان یافته باشد. علم اجتماعی با برخورداری از هویت عقلی، تدبیر و تنظیم نظام اجتماعی را در قلمرو آرمان‌های عقلی و دینی بر عهده خود می‌داند و با توجه به رسالتی که در هدایت و رهبری اجتماع دارد، علم سیاست یا تدبیر مدن نامیده می‌شود.^{۶۴}

گرچه در سده نوزدهم، حس‌گرایان به جهت بی‌توجهی به محدودیت‌های شناخت حسی، در پی بنیان نهادن اخلاق علمی و حتی دین علمی بودند، ولی پس از انحصار دانش در ادراکات حسی تجربی و خروج قضایای ارزشی از دایره علم، دوران تعیین ارزش‌های سیاسی و ساختن ایدئولوژی‌های سیاسی پایان پذیرفت و تشخیص سعادت و شقاوت سیاسی از دید و دسترس علم خارج شد. علم از این پس، در پی دستورات سیاسی نیست و نه تنها از سیاستی که عهده‌دار تدبیر و تدوین آرمان‌های اجتماعی باشد، دوری می‌گزیند، بلکه توجه به آرمان‌های سیاسی را از آفات جدی علم می‌شمارد.

پس از این، نقش علم در زمینه سیاست، به بررسی و شناخت گرایش‌های سیاسی گوناگون، بررسی علت‌ها و عوامل پیدایش و گسترش و یا چگونگی ضعف و نابودی آنها، یا تحقیق در باره ساختار اقتدار در ادوار گوناگون و جوامع متفاوت محدود می‌شود. علم بر این اساس منوال، بدون آنکه به صحت یا بطلان سیاست و نظامی خاص نظر داشته باشد، آگاهی لازم را برای سیاست‌مداران، جهت استفاده از امکانات موجود، برای رسیدن به آن دسته اغراض سیاسی که در نظر دارند، فراهم می‌آورند.^{۶۵} یا طبق سخن ماکس وبر، «علم به شما نشان می‌دهد که موضع شما در خدمت کدام خدا و یا علیه کدام خدای دیگر است».^{۶۶} گرچه در طول تاریخ، علم و عالمان مورد سوء استفاده سیاست قرار گرفته است، ولی در عصر مدرن، علم خودش را در اختیار سیاست و ابزار آن قرار داده است.

بنابراین، اثری که حاکمیت علم در معنای اثباتی آن در چگونگی ارتباط علم و سیاست می‌گذارد، اثری یک‌جانبه است. علم در این معنا، دست خود را از تعیین خط مشی و هدف برای سیاست کوتاه می‌کند. البته این مسئله نه تنها ارتباط او را با سیاست قطع نمی‌کند، بلکه بر حاکمیت سیاست نسبت به علم می‌افزاید و علم را در خدمت اغراض

سیاسی قرار می‌دهد. از این‌رو، سیاست‌مداران بودجه‌های لازم را برای رشته‌های مورد نیاز خود تأمین نموده و دانشگاه‌های گوناگون را نیز با ظرفیت‌های گوناگون تأسیس می‌کنند. علم هر چه بیشتر سیاسی شود، یعنی موضوع آن بیشتر به رفتار اجتماعی و سیاسی انسان مربوط گردد، نقش ابزاری آن برای سیاست‌مداران و در نتیجه حساسیت و کنترل سیاست نسبت به آن بیشتر می‌شود.^{۶۷}

حاصل آنکه برای علم و سیاست، گرچه جدایی کامل میان علم و سیاست، فرض سومی است که در کنار دو فرض دیگر، یعنی حاکمیت علم بر سیاست، یا سیاست بر علم، قابل تصور است، ولی در عمل، تنها دو فرض اخیر، تحقق می‌پذیرد. به این معنا که علم هرگاه در حوزه مسایل متافیزیکی و گزاره‌های ارزشی حضور به هم رساند، نسبت به سیاست حاکمیت پیدا می‌کند، اهداف و خط‌مشی آن را تعیین می‌کند و در باره رفتارهای اجتماعی و سیاسی افراد، به داوری می‌پردازد. ولی هنگامی که علم به تنگناهای حس‌گرایان سقوط کند و از قضاوت و داوری در باره مسایل سیاسی دست بکشد، سیاست به مقتضای طبیعت و نیاز خود، به سرعت داوری در مورد علم و استفاده ابزاری از آن را بدون آنکه به هیچ ضابطه علمی تن در دهد در پیش می‌گیرد.

جدای دین از سیاست

رابطه دین و سیاست، جدا از نحوه رابطه میان دانش و ارزش، علم و دین یا علم و سیاست نیست؛ یعنی نحوه ارتباطی که بین آنهاست، در چگونگی پیوند دین و سیاست نیز تأثیر گذار است. هرگاه دین از هویت علمی برخوردار باشد و گزاره‌های دینی، اعتبار معرفتی و جهان‌شناختی داشته باشند، دین از موقعیتی برتر نسبت به سیاست برخوردار می‌گردد و از ناحیه خود به سیاست اعتبار و ارزش می‌بخشد.

حاکمیت دین بر سیاست، که حاصل نگاه دینی انسان به عالم و آدم است، در گذشته تاریخ، چنان پیوسته برقرار بود که استبدادهای فردی نیز در لباس دین، حاکمیت سیاسی خود را توجیه می‌کردند. برای مثال، خاقان چین، امپراتور ژاپن، خود را فرزندان آسمان و نزدیکان خداوند می‌دانستند. انکار مبدأ و یا مبادی‌ای که محیط بر انسان است و نگاه استقلالی به انسان و جهان، که ملازم با این نسیان است، مدار سیاست را بر محور انسان و گرایش‌ها و خواسته‌های نفسانی او پی می‌نهد.

حاکمیت حس‌گرایی، همهٔ ایدئولوژی‌های عقلانی، از جمله آن‌هایی که پوشش دینی به خود می‌گیرند و در قالب ایدئولوژی‌های دینی عرضه می‌شوند، به سرنوشت سنت‌های دینی مبتلا می‌سازد؛ یعنی همان‌گونه که سنت‌های دینی با حاکمیت عقل‌گرایی غربی از دسترس ادراک بشر خارج می‌شوند، با حاکمیت حس‌گرایی، ایدئولوژی‌های که در چهرهٔ دینی، یا غیر دینی به صحنه سیاست وارد می‌شوند، مجال بروز را از دست می‌دهند. به این ترتیب، رفتارهای سیاسی، به گرایش‌ها و احساساتی که از تبیین عقلی بی‌بهره‌اند، ارجاع داده می‌شوند. استناد رفتار سیاسی افراد و گروه‌های اجتماعی به گرایش‌ها و احساسات، رفتار را صرفاً چهرهٔ انسانی می‌بخشد و زمینهٔ داوری در مورد صحت و سقم آن را از بین می‌برد. بدین سان، تفرعن و اباحتی که بر محور آن شکل می‌گیرد، در عریان‌ترین شکل خود، ظاهر می‌شود. بنابراین، حس‌گرایی به حاکمیت توحید خاتمه می‌دهد و به تعبیر استوارت میل، وقتی کار با تجربه محض شروع گردد، به چند خدایی می‌انجامد.^{۶۸}

دین اگر هویت معرفتی خود را از دست بدهد، و از داوری در بارهٔ سیاست و حاکمیت بازماند، کار آن تنها به جدای دین از سیاست ختم نمی‌شود، بلکه به یک ابزار سیاسی تبدیل می‌گردد. به این معنا که هرگاه آن آموزه‌ها، هماهنگ با اهداف سیاسی باشد، مورد حمایت سیاست‌مداران قرار می‌گیرد و هرگاه آموزه‌های آن را در جهت اهداف خود نبینند، به کنترل آن اقدام می‌کنند.^{۶۹}

گرچه در گذشته نیز سیاست‌مداران از دین استفادهٔ ابزاری می‌کردند، ولی آنچه در عصر جدید بر اساس اقتضای علم مدرن اتفاق افتاد این است که به صورت رسمی و تئوریزه شده، دین از صحنهٔ سیاست و ارزش‌های سیاسی خارج شد که لازمهٔ آن سلطهٔ سیاست بر دین و استفادهٔ ابزاری از آن است.

حاصل این قهرمانی و حاکمیت حس‌گرایی، اقتدار آشکار بزرگ‌ترین دشمن حقیقی انسان است، بت، نفس بشر که اینک با استقلال و جدا از فطرت و آفرینش الهی، منشأ تمام حقوق شمرده می‌شود. حاکمیت این بت، در حقیقت چیزی جز حاکمیت بلا منازع شیطان نیست. نمود سیاسی این حاکمیت نیز در قالب لیبرالیسم به معنای اباحت، که به آزادی نیز ترجمه شده، در حقیقت، یک آیین و ایدئولوژی است که در قساوت با ادیان و سنت‌های دینی و در رویارویی با ایدئولوژی‌های بشری گویی سبقت را از همهٔ رقیبان ربوده است.^{۷۰}

بر این اساس، استورات میل در رساله خودش «در باره آزادی» از حاکمیت مطلق فرد نسبت به جسم، جان و سرنوشتش پشتیبانی می‌کند و تنها عامل محدود کننده آزادی را حقوق هم‌نوعان می‌داند. البته او این حق را تنها به کسانی اختصاص می‌دهد که به این اصل باور داشته باشند و به عقیده وی به درجه مطلوبی از رشد عقلانی رسیده باشند:

شاید هیچ لازم به گفتن نباشد که مفهوم این اصل فقط شامل حال آن دسته از موجودات بشری است که به درجه رشد عقلانی رسیده‌اند و گرنه از وضع کودکان یا جوانانی، که هنوز به سن قانونی نرسیده‌اند، ما در اینجا بحث نمی‌کنیم. در مورد کسانی که وضع‌شان هنوز اقتضا دارد که زیر شهپر مراقبت دیگران قرار گیرند چاره جز این نیست که آنها را هم در مقابل اعمال خودشان و هم در برابر آسیب‌های خارجی حراست کرد. به همین دلیل، می‌توان وضع آن دسته از جامعه‌های عقب مانده را که در آن نژاد اصلی هنوز به درجه کافی از رشد عقلانی نرسیده است، از دایره بحث خارج کرد...^{۶۱}

نتیجه‌گیری

ویژگی‌هایی که در این پژوهش برای علم مدرن مطرح شد، گرچه همه ویژگی‌های آن را پوشش نمی‌دهد، ولی تا حد زیادی می‌تواند ماهیت دین ستیز این علم و تفاوت آن را با علم دینی آشکار نماید؛ زیرا از آنچه گذشت به دست می‌آید که این علم، از لحاظ روش، هدف و آثار با علم دینی تفاوت اساسی دارد.

از لحاظ روش، حس‌گرایی و تجربه‌گرایی سلطه دارد. در حالی که، در علم دینی، وحی و شهود در کنار عقل و حواس از مهم‌ترین منابع شناخت است. جزیی نگری، و اهمیت نداشتن شناخت برهانی و اکتفا به یقین روان‌شناختی از دیگر ویژگی‌هایی روش‌شناختی علم مدرن است که آن را در برابر علم دینی قرار می‌دهد. ماده‌گرایی، نادیده‌گرفتن مبدأ و غایت پدیده‌ها و هدف قرار دادن کسب قدرت و ثروت به جای کشف حقیقت و پیدا کردن راه هدایت، ویژگی‌هایی است که علم مدرن را از لحاظ هدف با علم دینی متفاوت می‌سازد. شک‌گرایی و کثرت‌گرایی در باورها و ارزش‌ها، جدایی دانش از ارزش، جدایی دانش از دین، جدایی دانش از سیاست و جدایی سیاست از دین، از جمله پیامدهای منفی علم مدرن است که به هیچ وجه مورد پذیرش دین و علم دینی نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. مصطفی ملکیان و دیگران، مدرنیته، روشنفکری و دیانت، ص ۸۹.
2. Positivist.
3. positivistic post.
۴. حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۱۴۷.
۵. سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، ص ۲۶۳.
۶. همان، ص ۱۲۹-۱۳۰.
۷. همان، ص ۶.
۸. حمید پارسانیا، حدیث پیمان، ص ۱۱۲.
۹. همان، ۱۱۳.
۱۰. رنه گنون، سیطره کمیت و علائم آخر الزمان، ترجمه علی محمد کاردان ص ۱۰۴.
۱۱. همان، ص ۱۰۴.
۱۲. لیوینس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۳۱۸.
۱۳. حمید پارسانیا، حدیث پیمان، ص ۱۱۴.
۱۴. ر.ک: حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۱۱۸.
۱۵. در باره مراتب شناخت و ارزش هرکدام ر.ک: حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۱۴۹.
۱۶. حمید پارسانیا، سنت، ایدئولوژی، علم، ص ۷۴.
۱۷. الحس طریق الی المعرفة الشی لا علمه و انما نعلم الشی بالفکره و القوة العقلیه و بها نقتنص المجهولات بالاستعانة علیها بالاولئ. (همان، ص ۷۵).
۱۸. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۱۳۰.
۱۹. سیدحسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۲۶۶.
20. berkley
۲۱. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۱۲۶-۱۲۷.
۲۲. مصطفی ملکیان و دیگران، مدرنیته، روشنفکری و دیانت، ص ۱۲۷.
۲۳. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۱۲۸.
۲۴. همان، ص ۱۲۸.
۲۵. سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، ص ۱۶۹-۱۷۰.
۲۶. حمید پارسانیا، سنت، ایدئولوژی، علم، ص ۷۶.
۲۷. همو، علم و فلسفه، ص ۱۲۶-۱۲۷.
۲۸. همان، ص ۱۲۶-۱۲۷.
۲۹. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۱۳.
۳۰. خسرو باقری، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، ص ۲۱.

۳۱. سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، ص ۱۷۰-۱۷۲.
۳۲. مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، ص ۱۷.
۳۳. همان، ص ۱۹.
۳۴. سیدحسین نصر، جوان مسلمان و دنیایی متجدد ص ۲۶۴.
۳۵. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۶۶.
۳۶. همان، ص ۶۴.
۳۷. مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص ۱۱۵.
۳۸. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۷۴.
۳۹. همان، ص ۶۳ و ۶۵.
۴۰. همان، ۷۰-۷۱.
۴۱. سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس ص ۱۴۶.
۴۲. همان، ص ۱۴۷.
۴۳. همان، ص ۱۷۲-۱۷۳.
۴۴. ماکس وبر، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، ص ۱۷۴.
۴۵. حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۱۵۸.
۴۶. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۱۳۵.
۴۷. محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ص ۵۳.
۴۸. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۱۳۴.
۴۹. ر.ک: حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۱۶۱؛ همو، سنت، ایدئولوژی، علم، ص ۷۴.
۵۰. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ص ۶۷.
۵۱. حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۱۶۰.
۵۲. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، ص ۴۰.
۵۳. حمید پارسانیا، سنت، ایدئولوژی، علم، ص ۷۳؛ همو، علم و فلسفه، ص ۱۵۵.
۵۴. همو، حدیث پیمانه، ص ۱۳۷-۱۳۸.
۵۵. خسرو باقری، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، ص ۲۳.
۵۶. ماکس وبر، دین، قدرت، جامعه، ص ۱۶۶.
۵۷. همان.
۵۸. ر.ک: ماکس وبر، دانشمند و سیاست مدار، ترجمه احمد نقیب زاده، ص ۹۷.
۵۹. حمید پارسانیا، حدیث پیمانه، ص ۱۳۷-۱۳۸.
۶۰. سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۱۱.

۶۱. رضا داوری اردکانی، در باره علم، ص ۷۶.
۶۲. سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۱۲.
۶۳. حمید پارسانیا، حدیث پیمانہ، ص ۱۴۴.
۶۴. همان، ص ۱۴۶.
۶۵. همان، ص ۱۴۷.
۶۶. ماکس وبر، دانشمند و سیاست مدار، ص ۹۴.
۶۷. حمید پارسانیا، حدیث پیمانہ، ص ۱۵۱ و ۱۵۳.
۶۸. همان، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.
۶۹. همان، ص ۱۶۰.
۷۰. همان، ص ۱۵۵.
۷۱. جان استوارت میل، رساله در باره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ص ۴۴-۴۵.



منابع

- استوارت میل، جان، رساله در باره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چ سوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶
- باقری، خسرو، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- بستان (نجفی)، حسین و دیگران، گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجری و امکان علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴.
- پارسانیا، حمید، حدیث پیمانه، چ پنجم، قم، معارف، ۱۳۸۰.
- _____، علم و فلسفه، چ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- _____، سنت، ایدئولوژی، علم، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ویرایش دوم، ۱۳۸۵.
- داوری اردکانی، رضا، در باره علم، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
- دزاکام، علی، تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مطهری، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵.
- کوزر، لیوئیس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چ هشتم، تهران علمی، ۱۳۷۹.
- گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چ سوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸.
- _____، سیطره کمیت و علائم آخر الزمان، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- ملکیان، مصطفی و دیگران، مدرنیته، روشنفکری و دیانت (مجموعه مقالات)، به کوشش مجید ظهیری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
- نصر، سیدحسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میانداری، قم، طه، ۱۳۷۹.
- _____، جوان مسلمان و دنیایی متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- وبر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- _____ دانشمند و سیاست مدار، ترجمه احمد نقیب زاده، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.