

## چشم‌اندازی بر تعامل علم و دین در علوم انسانی مدرن

عبدالله قنبرلو\*

### چکیده

این مقاله به بررسی تأثیر مدرنیته بر جایگاه علم و دین در زندگی اجتماعی بشر می‌پردازد. در چهارچوب تحول پارادایمی که با ظهور تفکر و زندگی مدرن اتفاق افتاد، عقل انسان به معتبرترین منبع شناخت و امنیت و رفاه انسان به مهم‌ترین آرمان شناخت تبدیل شد. در معرفت‌شناسی مدرنیته، تجربه و تبیین منطقی ارتباط میان متغیرها در رسیدن به یک شناخت معتبر نقش اساسی دارند. به‌علاوه، علم‌گرایی مدرنیته، اساساً، در خدمت نیازهای فایده‌گرایانه به مفهوم مادی بشر است. سکولاریسم یکی از ویژگی‌های بنیادین سیستم معنایی مدرنیته است که براساس آن دین و آموزه‌های دینی تنها در صورتی به رسمیت شناخته می‌شوند که با الزامات مدرنیته هماهنگ باشند. همچنین، گزاره‌های دینی در صورتی علمی به حساب می‌آیند که با روش‌های علمی مدرن تأیید شوند. الزامات معرفت‌شناختی مدرنیته در علوم اجتماعی و انسانی نیز آثار شگرفی به جا گذاشته‌اند. براین اساس، علوم انسانی مدرن با رویکردی سکولار قوام یافته است.

**کلیدواژه‌ها:** مدرنیته، روشنگری، انسان، علم، تجربه، دین، اخلاق، علوم انسانی مدرن، فایده‌گرایی، سکولاریسم.

### مقدمه

نحوه تعامل مدرنیته و دین یکی از موضوعات بحث‌انگیز مهم در علوم انسانی طی قرن‌های اخیر بوده است. یکی از مفروض‌های کلیدی که در این دوره بر علوم اجتماعی مدرن حاکم

\* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده علوم سیاسی ghanbarlu.phdirut@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۲۰

بوده، این است که اصولاً پیشرفت و توسعه منوط به اتکا به علم مدرن است و سکولاریسم جزئی جدایی‌ناپذیر از علم است. از این رو، نمی‌توان با تکیه بر دین و ارزش‌های فرهنگی به یک نظریهٔ اجتماعی-علمی و کارآمد رسید، بلکه سکولاریزاسیون مقدمه‌ای ضروری به منظور علمی‌سازی و کارآمدسازی دانش بشری و به تبع آن مدرنیزاسیون، پیشرفت، و توسعه است. کارآمدی علم منوط به عقلانی‌سازی آن است و چنین هدفی جز با رهاشدن آن از قید و بندهای فرهنگی-دینی میسر نمی‌شود، چراکه چنین قید و بندهایی جزء ساحت غیرعقلانی بشرند. ساحت عقلانی بشر ساحتی است که در آن این باور حاکم است که برای شناخت جهان اطراف خود باید به عقل و حواس بشر رجوع کرد و جهان تاحدی شناختنی است که عقل و قابلیت مشاهدهٔ بشر اجازه می‌دهد. بنابراین، باورهایی که عقل بشر قادر به تأیید یا تکذیب آن‌ها نیست به ساحت غیرعقلانی بشر تعلق دارند و نمی‌توانند مبنای شناخت صحیح بشر از جهان اطراف خود قرار گیرند. به عبارت دیگر، شناخت دینی یک نوع شناخت غیر معتبر است که نمی‌تواند مبنای پیشرفت و رفاه بشر قرار گیرد. در جهان امروز، که تحت هژمونی تفکر مدرن قرار دارد، جریان اصلی و غالب علوم انسانی به مفروض‌های مدرن متکی است. در این چهارچوب، علوم انسانی باید مشابه علوم طبیعی در خدمت امنیت و رفاه بشر قرار گیرد.

در این مقاله، تلاش خواهد شد پس از بررسی اجمالی ریشه‌های ظهور و ویژگی‌های مدرنیته، به نحوهٔ ارتباط و تعامل علم و دین در تفکر مدرن پرداخته شود و در نهایت، چهارچوب و ویژگی‌های علوم انسانی مدرن مورد شناسایی قرار گیرد.

## ۱. روند فکری ظهور مدرنیته

برای واژه «مدرن» عموماً از معادل‌هایی چون «رایج»، «متداول»، یا «امروزی» استفاده می‌شود. مفاهیم مدرن، مدرنیسم، مدرنیته، و مدرنیزاسیون که حاکی از شیوهٔ خاص تفکر دربارهٔ زیست اجتماعی بشر با نمودهای اجتماعی مشخص است، عمدتاً از قرن هفدهم وارد عرصهٔ مناظرات روشنفکری اروپای غربی شد. مدرنیته اشاره به عصری دارد که ویژگی شاخص آن تحولات دائمی است؛ عصری که در آن سبک زندگی، دانش، فرهنگ، و نهادها جریان‌اتی غیر ثابت و غیر قطعی تلقی می‌شوند و تا زمانی نگهداری‌شان ممکن است که با عقل انسانی توجیه شوند (بامن، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸). نقاط مبدأ و حیات‌بخش تاریخ مدرنیته معمولاً با جریان‌هایی چون رنسانس، رفرماسیون، و روشنگری شناخته می‌شود. با این حال، پیوند نزدیک و تنگاتنگ این جریان‌ها با تفکر و زندگی سیاسی-دینی اروپاییان طی قرون

وسطی و به خصوص نهضت فکری موسوم به اسکولاستیسیم (scholasticism) یا مدرس‌گرایی بسیار روشن است و از این‌رو، بسیاری محققان بر آن‌اند که برای شناخت عمیق تاریخ مدرنیته باید به مطالعه شرایط فکری و اجتماعی خاص قرون وسطی پرداخت.

### ۱,۱ دوره پیش از معاهده وستفاليا

نحوه تعامل دولت و کلیسا یکی از مهم‌ترین موضوعاتی بود که اندیشمندان قرون وسطی با آن درگیر بودند. سؤال اصلی این بود که در صورت تعارض احکام دولت با شریعت کدام یک اولویت دارند؟ اسکولاستیسیم جریانی با هدف برقراری سازش میان احکام مسیحی و یافته‌های عقلی بود. این نهضت، در شکل پیشرفته‌اش، محصول تحقیقات و تعلیمات دانشگاهی بود. دانشگاه‌های دوره قرون وسطی در بدو امر فقط در رشته واحدی از دانش و شناخت بشری شاگرد تربیت می‌کردند. بعدها دروس اختصاصی در دانشگاه‌هایی که وابسته به سازمان واحدی بودند، متمرکز گردید. در اوایل قرن سیزدهم، دانشگاه پاریس برای اولین بار دارای چهار دانشکده حقوق، پزشکی، ادبیات، و الهیات شد و سپس، کلیه دانشگاه‌های اروپا الگوی تشکیلات خود را از دانشگاه پاریس گرفتند. این همان پایه و زمینه‌ای بود که نهضت اسکولاستیسیم از آن نضج گرفت. در این دانشگاه‌ها شاخه‌های مختلف دانش دنیوی در تماس نزدیک با هم قرار گرفتند و سپس، این شاخه‌های دنیوی مجموعاً با اصول و قوانین مسیحیت، همان‌گونه که در انجیل ذکر شده است، تماس پیدا کردند. این موضوع تحرک خاصی به تلاش‌های علما و فقهای بنحشید که در پی شناخت رابطه شاخه‌های مختلف علوم دنیوی با همدیگر و نیز رابطه آن‌ها با دین و ایمان بودند (فاستر، ۱۳۷۷: ۱ / ۴۷۱-۴۷۳).

سن توماس آکویناس (St. Aquinas, 1225-1274) از متفکران الهی‌دان مشهوری بود که تلاش کرد تا در چهارچوبی روشن بین اندیشه‌های ارسطو و اصول و احکام مسیحیت سازش ایجاد کند. وی معتقد بود حقیقت مجموعه‌ای منسجم و تناقض‌ناپذیر است که برای شناخت آن عقل و دین روش‌هایی هماهنگ به حساب می‌آیند. فلسفه و دین نه تنها در تضاد با یکدیگر قرار ندارند، بلکه راه‌هایی مکمل برای شناخت حقیقت‌اند. در حالی که فلسفه به پشتوانه اصول عقلی حرکت می‌کند، دین به وحی و ایمان متکی است. فلسفه می‌تواند به اصول و احکام دینی چهارچوبی استدلالی و منطقی دهد و دین نیز کاستی‌های فلسفه را پوشش می‌دهد. به عبارت دیگر، دین نه تنها رقیب تشکیلات دنیوی نیست، بلکه مکمل آن

به‌شمار می‌آید. آکویناس با فلسفه ارسطو و بنیان‌های عقلی آن آشنایی داشت. وی ضمن گرایش به فلسفه ارسطو بر آن بود که برای درک بهتر الهیات مسیحی باید از فلسفه ارسطو کمک گرفت. آکویناس اندیشه ارسطو را به‌مثابه روشی که انسان را به هدف غایی‌اش، خوشبختی، برساند پذیرفت، اما نقصش را در این می‌دید که در آن فقط زندگی در فراخنای زمین و سعادت دنیوی مدنظر قرار گرفته است. درحالی‌که مسیحیت حاوی حقیقتی والا تر و مهم‌تر است، مبنی بر این‌که برای انسان فراتر از سعادت دنیوی، هدف بنیادی‌تری به نام سعادت و رستگاری اخروی وجود دارد. وی همچنین اخلاقیات ارسطو را در بطن مجموعه‌ای وسیع‌تر از اصول اخلاقی یعنی اخلاقیات مسیحی قرار داد. در مجموع، در رأس همه دانش‌های عقلی بشری دانش الهیات و کلام مسیحی وجود دارد که حقایق مدنظر در آن فراتر از محدوده درک عقل انسان است (← Stump, 2003).

افکار کسانی چون آکویناس که با برقراری آشتی بین افکار یونانی و ایمان مسیحیت بدینی‌های قرون وسطایی نسبت به مطلوبیت‌های دنیوی را تعدیل کرده بودند، زمینه را برای بروز یک تحول فکری بزرگ آماده ساخت. از قرن چهاردهم به بعد، به تدریج دو نهضت فکری و فرهنگی رنسانس و رفرماسیون جریان یافتند، اندیشمندان اروپایی گام‌های بزرگی برای بازگشت به تفکر و فلسفه عهد کهن یونان و روم برداشتند که به تبع آن تفکر اسکولاستیسیم به حاشیه کشیده شد. با این تحولات، دوره قرون وسطی به پایان رسید و به دنبال آن عصر جدید آغاز شد. در قرون وسطی هسته مرکزی اندیشه‌های رایج این باور بود که خداوندی وجود دارد که کامل، نامتناهی، و خیر مطلق است و نماینده او در زمین پاپ رم است. دنیا و تعلقات جسمانی مایه گناه است و میان انسان و خدا جدایی می‌افکند، چراکه انسان را از غایت حیاتش، یعنی تقویت و پرورش ارتباط صحیح بین روح و خدا و آمرزش روح، دور می‌کند. در دوره قرون وسطی، هرچیز دیگر در مقایسه با پارسایی و آمرزش روح بی‌ارزش تلقی می‌شد. اما در دوره رنسانس، انسان اهمیتی بیشتر از خدا می‌یابد و رابطه انسان با هم‌نوعانش بیشتر از رابطه روح انسان با خدا مورد توجه قرار می‌گیرد. انسان به جای تمرکز بر آرمان کمال‌جویانه فوق طبیعی، به اهداف طبیعی و انسانی روی می‌آورد. آنچه برای انسان اهمیت می‌یابد مواهب جهان خاکی است، نه آنچه در جهان هستی باقی می‌ماند. غنای شخصیت فرد، رشد قوا و استعدادهای عقلی، بهره‌گیری از زیبایی‌های متعدد، و زندگی آراسته به فعالیت‌های متنوع و نعمات دنیوی نمونه‌های اصلی مواهب جهان خاکی‌اند (جونز، ۱۳۷۶: ۲ / ۶۲۰ - ۶۲۱).

رفرماسیون، که چندین دهه پس از آغاز رنسانس در قالب نهضت پروتستانیزم در برابر مسیحیت قرون وسطایی کاتولیک تحقق یافت، حاوی این پیام بود که مسیحیت در دوره قرون وسطی به انحطاط کشیده شده است و بنابراین، برای پیرایش آن باید به مسیحیت خالص اولیه بازگشت. برخلاف مذهب کاتولیک که ساختار کلیسایی یک پارچه و سلسله مراتبی اش را با تمکین در برابر مرجعیت و اقتدار پاپ حفظ کرد، مذهب پروتستان به سرعت به مکاتب و فرقه‌های مذهبی متعددی از جمله کلیساهای لوتری و کلیساهای کالونی، که به ترتیب تحت تأثیر برداشت‌های دینی مارتین لوتر (-Martin, Luther, 1483) (1546) و ژان کالون (John Calvin, 1509-1564)، مشهورترین بزرگان نهضت رفرماسیون، قرار دارند، تقسیم شد. مهم‌ترین وجه مشترک کلی کلیساهای پروتستان ایمان به خدا و نبوت مسیح و مرجعیت کتاب مقدس، انجیل، است. این درحالی است که کلیسای کاتولیک علاوه بر ایمان به خدا، مسیح، و کتاب مقدس همواره بر جنبه شعائری دین به خصوص نفاذ دوام تاریخی تعالیم کلیسا تأکید داشته است (نصر، ۱۳۷۵: ۱۹۵-۱۹۶). نکته مهم تر تمایل و تلاش جنبش رفرماسیون برای افشای فساد دستگاه پاپی و کاهش اقتدار آن بود. درحالی که با رنسانس اندیشه‌ها و فرهنگ کهن یونانی و رومی احیا شده بود، با رفرماسیون مسیحیت در فرایند اصلاح و به‌روزشدن قرار گرفت. پروتستانیزم ضمن تلاش برای ساده‌کردن، روحانی‌کردن، و فردی‌کردن دین بسیاری از تابوهای مسیحیت قرون وسطایی مثل تقبیح سودآوری پول و ثروت‌اندوزی را شکست (← وبر، ۱۳۷۴).

کلیساهای کاتولیک و پروتستان بارها در برابر هم جبهه‌گیری کردند و به خشونت متوسل شدند. جنگ معروف سی‌ساله (۱۶۱۸-۱۶۴۸) که با معاهده صلح وستفاليا (Westphalia) در اکتبر ۱۶۴۸ به پایان رسید، نقش مهمی در جهت‌گیری تحولات مدرنیته داشته است. در این جنگ، که یکی از جنگ‌های خونین و مخرب عصر مدرن در اروپا به حساب می‌آید، چندین واحد سیاسی اروپا درگیر شدند. جنگ ابتدا بین شاهزاده‌نشین‌های کاتولیک و پروتستان آلمان (امپراتوری مقدس روم) شروع شد و سپس کم‌کم سایر واحدهای سیاسی اروپا را فرا گرفت. ریشه‌ها و انگیزه‌های طرف‌های جنگ مختلف بود. اما با توجه به رویارویی کاتولیک‌ها و پروتستان‌های امپراتوری مقدس روم، به‌ویژه در سال‌های آغازین، انگیزه‌های سیاسی - مذهبی جنگ پررنگ‌تر به نظر می‌آید. در نتیجه جنگ، نفوذ و قدرت امپراتوری مقدس روم تضعیف و استقلال واحدهای سیاسی و پادشاهان تقویت شد. با توافق‌هایی که در قالب معاهده صلح وستفاليا به عمل آمد واحد سیاسی مدرن کشور یا

دولت - ملت رسمیت یافت و اصل استقلال سیاسی و آزادی مذهبی آن پذیرفته شد. علاوه بر امپراتوری مقدس روم، قدرت پاپ نیز با محدودیت‌های بیشتر مواجه شد (← Parker, 1997). به این ترتیب، مرحله نوینی در حیات مدرنیته آغاز شد. با جنگ سی ساله و در پی آن معاهده وستفاليا نهضت پروتستانیسیم گام بزرگی به پیش برداشت و نقش کلیسا در سیاست اروپایی‌ها به شدت کم‌رنگ شد.

### ۲,۱ دوره پس از معاهده وستفاليا

تفکر و آموزه‌های فلسفی حاکم بر قرن‌های هفدهم و هجدهم نقش بسیار مهمی در تحکیم بنیان‌های فکری مدرنیته داشت. در توصیف این دوره، معمولاً از اصطلاحاتی چون عصر عقل، عصر علم، عصر دئیسم (deism)، و به‌ویژه عصر روشنگری (enlightenment) استفاده می‌شود. فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶)، رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، بندیکت اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷)، گاتفرید لایبنیتس (Gottfried Leibnitz, 1646-1716)، فرانسوا ولتر (Francois Voltaire, 1694-1778)، ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، و ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) از فیلسوفان مشهور این دوره‌اند. اگرچه این متفکران هر یک منظومه فکری ویژه‌ای داشتند، اما گرایش به عقل‌انسانی و علم، در برابر آموزه‌های انجیل، را می‌توان بنیان نظری مسلط عصر مزبور به حساب آورد. بسیاری از اندیشمندان این دوره علی‌رغم اعتقاد به وجود خدا و حتی فضیلت ستایش و قدردانی از خدا بر این نظر بودند که از راه عقل بهتر می‌توان به وجود خدا پی برد. اساس مکتب دئیسم همین باور بود که منبع شناخت و تقید به آموزه‌های اخلاقی و دین حقیقی نه کتاب مقدس یا کلیسا که عقل خدادادی بشر است.

آنچه در ادبیات فلسفی به عصر روشنگری موسوم است، اشاره به عصری دارد که در آن موج بزرگی از تفکر فلسفی انسان‌محور در برابر آموزه‌های دینی بالاخص مسیحیت شکل می‌گیرد و بنیان‌ها و آموزه‌های دینی را به حسیض می‌کشد. در دوره‌بندی تاریخی، فلسفه عصر روشنگری معمولاً به جو فلسفی حاکم بر جهان غرب از قرن هفدهم تا پایان قرن هجدهم اشاره دارد. روشنگری آن‌چنان‌که کانت در ۱۷۸۴ تعریف کرد، گویای گذر جسارت‌آمیز انسان از وضعیت نابالغی قصورآمیز به وضعیت بلوغ است. قصورآمیزی یا خودساختگی نابالغی به این خاطر است که نابالغی ریشه در عدم فهم انسان ندارد، بلکه نتیجه نبود جسارت و ترس در استفاده از عقل و فهم بدون هدایت دیگران است. تفاوت

اساسی این دو وضعیت به نظر کانت در این است که انسان بالغ به فهم و عقل خود متکی است، اما انسان نابالغ به راهنمایی هدایتگران دیگری نظیر *انجیل*، کلیسا، و دولت وابستگی دارد. انسان بالغ برای این که بفهمد به چه فکر کند، چگونه فکر کند، و چگونه عمل کند به عقل و فهم خدادادی بشری متکی است، نه مراجع دیگر. کانت بر آن بود که تفکر و عمل تحت فرمان *انجیل*، کلیسا، یا دولت نوعی توهین به طبیعت و توانایی‌های خدادادی بشر است. بنابراین، پیام اساسی روشنگری خطاب به انسان این است که برای استفاده از عقل و فهم خود بدون اتکا به راهنمایی منابع دیگر جسارت داشته باشد. به نظر کانت برای افراد سخت است که به تنهایی خود را از عدم بلوغ نجات دهند و عواملی هست که دیگران را به بقای نابالغی سوق می‌دهند. روشنگری مستلزم آزادی در به‌کارگیری عقل در امور همگانی است و این به‌دست نمی‌آید، مگر با خواست و اراده‌ای جدی و جسورانه (← Kant, 1990).

در عصر روشنگری اهمیت عقل بشر به‌حدی پررنگ شد که این جمع‌بندی به‌دست آمد که انسان با تعقل می‌تواند حتی به حقایق اخلاقی و حقوق طبیعی انسان‌ها از جمله حیات، آزادی، برابری، مالکیت، امنیت، و شادی پی ببرد. اگرچه بسیاری از ارزش‌های اخلاقی و حقوق مزبور در آموزه‌های *انجیل* وجود دارند، اما رهبران روشنگری بر آن بودند که چنین ارزش‌هایی در *انجیل* ناقص یا انحرافی تعریف شده‌اند. مثلاً تعریف فیلسوفان روشنگری از مفهوم آزادی فراتر از چهارچوب‌های *انجیل* بود. آن‌ها بر این نظر بودند که نوعی عدالت طبیعی وجود دارد که انسان‌ها می‌توانند با تکیه بر منطق عقلی خودشان آن را درک کنند (← Timmermann, 2007). آن‌ها همچنین، به این تصور رسیدند که خدا جهان هستی را با مجموعه‌ای از قوانین طبیعی خلق کرده و کشف آن‌ها را به خود انسان واگذار کرده است. براین اساس، خدا در قلمرو هستی مخلوق خود معجزه قرار نداده است، چراکه معجزه در واقع، نوعی تغییر یا تعلیق قوانین طبیعی است و خدا برخلاف قوانین طبیعی مخلوق خود عمل نمی‌کند (Hume, 2007: 79-83).

جریان فکری روشنگری از ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مختلفی تشکیل شده است. پیتر همپلتون ابعاد اصلی آن را چنین برمی‌شمرد:

- عقل‌گرایی که حاکی از نقش اساسی عقل و عقلانیت به‌مثابه ابزارهای سازمان‌دهی دانش است؛

- تجربه‌گرایی که بر اهمیت تجربه یا استفاده از حواس انسان در بررسی و شناخت

پدیده‌ها تأکید دارد. البته، لازم به توضیح است که برخی متفکران عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را ناهمخوان می‌دانستند، اما برخی دیگر به تلفیق دو روش گرایش داشتند؛

- علم‌گرایی (scientism) که علم و روش‌های علمی را به‌مثابه معتبرترین روش‌های بررسی و شناخت پدیده‌ها و توسعه دانش بشر می‌داند؛

- جهان‌شمول‌گرایی (universalism) به این معنی که عقل و علم در کلیه شرایط مکانی و زمانی قابلیت تبیین و تحلیل کلیه پدیده‌ها را دارند. قوانین علمی جهان‌شمول‌اند و وظیفه علم کشف این قوانین است؛

- پیشرفت‌گرایی با این پیام که انسان‌ها می‌توانند با استفاده از عقل و علم خود شرایط طبیعی و اجتماعی‌شان را بهبود بخشند و سطح خوشی و رفاهشان را افزایش دهند؛

- فردگرایی به این معنی که فرد ارجحیت دارد و عقل فردی نباید تحت کنترل و دخالت مراجع دیگر مثل کلیسا قرار گیرد؛

- تحمل که ریشه در اعتقاد به برابری بنیادی کلیه انسان‌ها دارد و براساس آن، باورهای مختلفی که در گروه‌های مختلف وجود دارند، پست‌تر از فرهنگ خاصی مثل مسیحیت اروپایی نیستند؛

- آزادی که حاکی از مخالفت با اعمال محدودیت‌های سنتی علیه اعتقاد، بیان، تجارت، تعامل اجتماعی، و سایر حقوق مدنی انسان‌هاست؛

- سکولاریسم به این مفهوم که دانش‌های سنتی دینی و متافیزیکی به روش‌های معتبری متکی نیستند و نباید مبنای شناخت قرار گیرند؛

- ضدیت با روحانی‌مسلمی که گویای مخالفت با کلیسا، دین سازمان‌یافته، سخت‌گیری‌های مذهبی، و به‌طور کلی کلیه افکار و رفتارهای حاکی از موهوم‌پرستی است؛ - اشتیاق به پیشرفت‌های علمی بالاخص تکنولوژیکی و پزشکی که قابلیت کاربرد برای آسایش و رفاه بشر را دارد؛

- تمایل به تغییرات و اصلاحات سیاسی به‌منظور مشروط‌سازی و قانونمندسازی قدرت در دولت‌ها؛

- باور به برتری دانش تجربی و ماتریالیستی و تلاش برای دستیابی به استدلال‌ها، تبیین‌ها، و مدل‌های واقعی درباره مسائل اجتماعی به همان نحو که در علوم طبیعی به‌دست می‌آید (Hamilton, 1992: 21-22).

در قرن‌های نوزدهم و بیستم، در کنار حرکت‌های شایان توجهی که در انتقاد از مدرنیته



صورت گرفت، تلاش‌های نوین و گسترده‌ای به منظور تعمیق اندیشه مدرن برداشته شد و گرایش به مدرنیته گستره‌ای جهانی یافت. تفکر مدرن در این دو قرن ضمن گسترده‌گی با پیچیدگی‌های خاصی مواجه شد و مناظرات انتقادی متنوعی میان متفکران مدرنیست در گرفت. در این فرایند، حوزه‌های مطالعاتی مختلفی با چهارچوب‌های مدرن شکل گرفتند و توسعه یافتند. علم اقتصاد که پایه‌های نظری آن در اواخر قرن هجدهم توسط آدام اسمیت (۱۷۲۳-۱۷۹۰ م) پی‌ریزی شده بود، در دو قرن بعدی رشد و گسترش چشمگیری یافت. در علم جامعه‌شناسی نیز با طرح نظریات متفکرانی چون آگوست کنت (Auguste Comte, 1798-1857) و آلکسی دو توکویل (Alexis de Tocqueville, 1805-1859) روند مشابهی جریان یافت. به‌طور کلی، در قرن نوزدهم و به‌ویژه بیستم امواج شگفت‌انگیزی از نظریه‌های مدرن در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی و طبیعی شکل گرفت. دانشمندان مختلفی در راستای تعمیق تفکر مدرن تئوری‌پردازی کردند. جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲)، گئورگ هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)، کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰)، فریدریش هایک (۱۸۹۹-۱۹۹۲)، کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴)، و آنتونی گیدنز (۱۹۳۸) نمونه‌هایی از چهره‌های شاخص تفکر و نظریه مدرن طی دو قرن اخیرند.

اگرچه دغدغه‌ها، موضوعات پژوهش، و نتیجه‌گیری‌های اندیشه‌های متفکران مدرن اختلافات بسیاری دارند، اما از حیث اتکا به چهارچوب معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مدرن شبیه هم به‌نظر می‌رسند. در عمل نیز با وجود استراتژی‌های مختلفی که برای عملیاتی‌سازی اندیشه‌های مختلف مدرن اعمال شده‌اند، زندگی بشر در عصر مدرنیته شکل و شمایل همسانی نداشته است. فاشیسم، کمونیسم، و لیبرالیسم سه نمونه از استراتژی‌هایی است که برای مدرنیزاسیون حیات اجتماعی بشر اعمال شده‌اند. نکته دیگر این که در عرصه عمل نیز به‌کارگیری اندیشه‌های مختلف مدرن بعضاً به رویارویی‌ها، منازعات، و جنگ‌های مختلفی میان جوامع بشری منجر شده که تجربه‌های قرن بیستم در این زمینه بسیار گویاست.

## ۲. تعامل علم و دین در مدرنیته

چنان‌که طی گفتارهای پیشین اشاره شد، علم‌گرایی یکی از ارکان و مؤلفه‌های کلیدی مدرنیته است به‌گونه‌ای که درک مدرنیته بی‌توجه به جایگاه علم در آن ناممکن است. از همان دوره قرون وسطی سؤال‌هایی از این دست مطرح بوده است که چه نسبتی بین

آموزه‌های دینی و یافته‌های علمی وجود دارد، یا این‌که اگر این دو وجه زندگی بشر چهارچوب‌ها و مبانی متفاوتی دارند، چگونه می‌توان رابطه‌شان را ساماندهی کرد. درحالی‌که دین متکی بر وحی و ایمان است و ضمن دخالت در امور دنیوی، سعادت اخروی را هدفی عالی‌تر از ارضای نیازهای دنیوی می‌داند، علم به مشاهده و تبیین و استدلال منطقی متکی است و بر شناخت و حل و فصل مسائل دنیوی انسان تمرکز دارد. براین اساس، ساماندهی به امور دنیوی انسان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های اختلاف بین مؤمنان دین‌دار و دانشمندان علم‌گرا بوده است. اتفاقی که در جریان گذار به مدرنیته افتاد این بود که به تدریج از نقش دین در زندگی اجتماعی بشر کاسته شد و درمقابل، نقش علم به شدت افزایش یافت. حال، این‌که آیا علم‌گرایی دین‌ستیزانه خصیصه ذاتی مدرنیته بوده است یا نوعی انحراف از مدرنیته به حساب می‌آید، سؤالی است که پاسخ‌های متفاوتی بدان داده شده است.

## ۱,۲ زمینه‌های رشد علم‌گرایی مدرن

علم‌گرایی را می‌توان در دو قالب عام و خاص مورد توجه قرار داد. علم‌گرایی به مفهوم عام را می‌توان دربرگیرنده هر نوع گرایش و اهمیت‌دهی به علم و روش‌های علمی در زندگی بشر معنا کرد. اما آنچه از علم‌گرایی به مفهوم خاص منظور می‌شود، صرفاً پررنگ‌شدن جایگاه علم در زندگی بشر نیست، بلکه حاکی از تفکری است که شکل ایدئولوژیک به خود گرفته است و علم را تنها مرجع یا اصلی‌ترین مرجع شناخت مسائل و حل مشکلات یا ساماندهی به زندگی بشر می‌داند. البته، رابطه بین علم و دین ضرورتاً مبتنی بر نفی متقابل نبوده است. ایان باربور (Ian Barbour) از چهار نوع رابطه بین علم و دین صحبت می‌کند:

**الف) تعارض:** از طیف معتقد به تعارض علم و دین تشکیل شده است که غالباً متشکل از گروه‌های افراطی علم‌گرا و دین‌گرا شامل مادیون و نص‌گرایان است که یکی به منطق و داده‌های تجربی متکی است و دیگری بر خطاناپذیری ظواهر کتاب مقدس تأکید دارد. مادیون روش علمی را تنها روش شایان اعتماد کسب دانش می‌دانند و بر آن‌اند که علم به تنهایی و بدون نیاز به دین می‌تواند همه‌چیز را توضیح دهد. درمقابل، افراطیون مذهبی اصالت را به ظاهر متون دینی می‌دهند و علم معرض با آن را رد می‌کنند؛

**ب) استقلال:** در این رویکرد فرض بر این است که هریک از دو حوزه علم و دین کاملاً مستقل از یکدیگرند و روش‌ها و اهداف مجزایی دارند. موضوع علم طبیعت یا جهان و موضوع دین خدا و اخلاقیات قابل مشاهده است. طبیعت از طریق حواس و عقل شناخته

می‌شود و خدا از طریق وحی. هدف علم فهم طرح جهان آفرینش است و هدف دین ایمان و نزدیکی به خدا. زبان علم زبان پیش‌بینی و کنترل است و زبان دین زبان نیایش و عبادت. با این اوصاف، علم و دین هر یک قلمرو و چهارچوب متفاوت و مستقلی از دیگری دارد؛

**ج) گفت‌وگو و تعامل:** طرف‌داران این نوع نسبت بر آن‌اند که بین علم و دین زمینه‌های مشترک برای گفت‌وگو وجود دارد. مثلاً علم به سؤالات مرتبط با مبدأ و منتهای جهان نمی‌تواند پاسخ دهد که این خلأ را دین و الهیات جبران می‌کنند. به‌علاوه، علم تاحدی متکی بر سنت و ایمان است؛ مثل ایمان به وجود نظم و منطق حاکم بر جهان و قابلیت شناخت و درک آن. از سوی دیگر، علم هم می‌تواند با مکشوفاتش بر عمق دین بیفزاید و آن را از خطا و انحراف مبرا دارد. تعامل بین علم و دین هر دوی آن‌ها را از افراط و تفریط منع می‌کند؛

**د) وحدت:** حامیان وحدت و یک‌پارچگی بر آن‌اند که اگرچه زبان‌های علم و دین متفاوت‌اند، اما ادعاهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن‌ها درباره واقعیت‌های ورای جهان انسان‌هاست. به نظر آن‌ها، انسان‌ها زندگی را نه به‌صورت بخش‌های مستقل، بلکه به‌صورت یک کل واحد تجربه می‌کنند. هدف علم کشف نظم در طبیعت است که این نظم به‌صورت قوانین علمی بیان می‌شود. هدف دین نیز فهم غایت و معنای جهان و جایگاه انسان در آن است (گلشنی، ۱۳۷۷: ۴۹-۵۵).

در قرن‌های اخیر، با وجود گرایش متفکران مدرن به علم، رویکرد آن‌ها در مورد نسبت علم و دین همسان نبوده است. در قرون وسطی، افرادی از جمله توماس آکویناس تلاش گسترده‌ای برای سازش بین عقل و وحی به‌کار برده بودند. این رویکرد در دوره گذار رنسانس و رفرماسیون طرف‌داران بیشتری پیدا کرد. بسیاری از دانشمندان و اندیشمندان عصر روشنگری ضمن گرایش به روش‌های علمی، باورهای دینی خود را حفظ کردند و آن‌ها را در منافات با علم‌گرایی خود نمی‌دیدند. در این عصر، تصور رایجی جریان داشت مبنی بر این‌که خداوند جهان و هستی را با نظم و منطق خاص خود خلق کرده و شناخت و بهره‌برداری از آن را به خود انسان واگذار کرده است. گالیلئو گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، دانشمند سرشناس معاصر دکارت، که محاکمه‌اش بعدها به نمادی برای علم‌گرایان دین‌ستیز تبدیل شد، کاتولیکی بود که بین عقاید دینی و یافته‌های علمی‌اش تعارض نمی‌دید. بسیاری از دانشمندان فیزیک کلاسیک صراحتاً اذعان می‌کردند که با کاوش‌های علمی‌شان بهتر می‌توانند به اسرار و عظمت خداوند در خلقت هستی پی ببرند (همان: ۱۸-۱۹). در عصر

روشنگری ایده‌ریجی وجود داشت که طبق آن علم و دین دو مقوله مستقل از همدیگرند و اگر تباینی هم در موضوعات جزئی یا ظاهری وجود داشته باشد، مسئله‌ای فرعی است که ریشه در فهم ناقص یا غلط از علم یا دین دارد. براین اساس بود که تعداد زیادی از متفکران عصر روشنگری برداشت‌های قرون وسطایی از کتاب مقدس و آموزه‌های دینی را انحرافی تلقی می‌کردند.

پیشرفت‌های علمی از یک سو، و برخورد‌های اولیه بین دانشمندان علم‌گرا با کشیش‌های جزم‌اندیش از سوی دیگر، عوامل مهمی بودند که باعث شدند علاوه بر دور شدن دانشمندان از کلیسا، به تدریج برخی علم‌گرایان مواضع تند علی‌مبانی دین و الهیات اتخاذ و وجود آن‌ها را مانع پیشرفت علم تلقی کنند. اولین و مهم‌ترین نزاع بین دانشمندان و نص‌گرایان در جریان انقلاب کوپرنیکی، برگرفته از نام دانشمند کشیش، نیکولاس کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳ م)، اتفاق افتاد. در اروپای قرون وسطی در چهارچوب پارادایم ارسطویی و بطلمیوسی عموماً پذیرفته شده بود که زمین در مرکز جهان متناهی واقع شده است و خورشید و ستاره‌ها و سیارات به دور آن می‌چرخند. در نیمه اول قرن شانزدهم کوپرنیک اخترشناسی جدیدی را پی‌ریزی کرد که در قالب آن دو حرکت وضعی و انتقالی زمین تأیید شد. البته، در یونان پیش از میلاد مسیح نیز برخی فرضیه‌هایی مبنی بر متحرک بودن زمین مطرح کرده بودند. اما از آن‌جا که یونانی‌ها با مبانی دینامیک آشنایی نداشتند، قادر به تبیین و اثبات فرضیه‌شان نبودند. این بود که بطلمیوس در قرن دوم میلادی با چالش کمتری توانست زمین را به صورت مرکز عالم و غیرمتحرک معرفی کند. اما کوپرنیک نظریه خود را با قدرت تبیین بیشتری ارائه داد (راسل، ۱۳۵۵: ۱۱-۱۳). اروپای درحال گذار به عصر مدرن نیز آمادگی بیشتری برای تقویت نظریه کوپرنیک داشت. این نظریه چندی بعد به دست دانشمندان دیگری از جمله یوهانس کپلر (Johannes Kepler, 1571-1630)، گالیله، و ایزاک نیوتون (Isaac Newton, 1643-1727) تصحیح و تکمیل شد و در نتیجه انقلاب علمی‌ای که با نظریه کوپرنیک آغاز شد، پارادایم جدیدی با عنوان پارادایم نیوتونی شکل گرفت (چالمرز، ۱۳۷۹: ۸۵-۹۳).

از همان زمان انتشار کتاب کوپرنیک، با وجود آن‌که نویسنده کتابش را به پاپ اهدا کرده بود و ناشر کتاب یافته‌های کوپرنیک را در حد فرضیه اعلام کرده بود، حملات شدیدی از سوی هر دو طیف کاتولیک و پروتستان علیه این حرکت علمی انقلابی آغاز شد. لوتر صریحاً ایده تحرک زمین را خرافاتی و مغایر با روایت کتاب مقدس خواند. با وجود

رفتارهای محافظه‌کارانه دانشمندان حملات مزبور ادامه یافت، به‌نحوی که کار گالیله به دادگاه تفتیش عقاید کشیده شد. در ادعای دادگاه اعلام شد این ادعا که خورشید مرکز عالم است و به دور زمین در گردش نیست، به کلی مضحک، پوچ و بنابر حکمت الهی غلط و کفرآمیز است، چراکه صریحاً مخالف نص مقدس است. به دستور دادگاه، گالیله در ۱۶۱۶م ادعای خود را انکار کرد و متعهد شد که دیگر از نظریه کوپرنیک حمایت نکند و آن را، کتباً یا شفاهاً، به کسی آموزش ندهد. متعاقباً، به دستور پاپ کلیه کتبی که در آن‌ها از نظریه حرکت زمین دفاع شده بود، جمع‌آوری شدند. بعدها گالیله به انحاء محتاطانه‌تری تلاش کرد از نظریه تحرک زمین دفاع کند که باز هم به دادگاه فراخوانده شد و مجدداً مجبور به انکار و محکوم‌سازی باورهای علمی خویش شد. کلیسا تدریس سیستم کوپرنیک را در کلیه مدارس و مؤسسات مربوطه ممنوع کرد. مخالفت‌های علمای مسیحی با نظریه تحرک زمین چه در میان کاتولیک‌ها و چه در میان پروتستان‌ها پررنگ بود. با این حال، عواملی نظیر فقدان دادگاه دینی تفتیش عقاید در کشورهای پروتستان، کثرت و تعدد فرقه‌های پروتستان، و جبهه‌گیری پروتستان‌ها در برابر کاتولیک‌ها طی جنگ‌های سی‌ساله مانع از شدت عمل آن‌ها در مقایسه با کاتولیک‌ها بود. در این فرایند، دانشمندان بسیاری به‌رغم اذعان به اعتقادات دینی به حاشیه کشیده شدند و تحت فشار قرار گرفتند (راسل، ۱۳۵۵: ۲۲-۲۷).

نگرانی علمای مسیحی از آن‌جا نشئت می‌گرفت که با پذیرش نظریه‌های جدید صحت و اعتبار آموزه‌های *انجیل* زیر سؤال می‌رفت. حتی بسیاری از پروتستان‌هایی که تفاسیر منعطف و سهل‌گیرانه‌ای از *کتاب مقدس* داشتند بر مصونیت آن از خطا تأکید داشتند و نمی‌توانستند نص *انجیل* در مورد مرکزیت زمین در جهان را انکار کنند. در این چهارچوب، انسان مرکز و محور عالم انگاشته می‌شد و این دلیلی بر بی‌همتایی و اشرافیت انسان به حساب می‌آمد. اما دفاع از نظریه‌هایی که حاکی از وابستگی انسان به سیاره‌ای سرگردان بوده است یا منجر به حدس‌هایی مبنی بر وجود حیات در سایر سیارات شود، برای علما و روحانیون مسیحی قابل هضم نبود. تفسیر گالیله این بود که *کتاب مقدس* نه از حقایق علمی، بلکه از معارف معنوی و زمینه‌های رستگاری انسان سخن می‌گوید؛ حقایقی که برتر از عقل و استدلال هستند و به کمک مشاهده کشف نمی‌شود. وی بر آن بود که *کتاب مقدس* اندیشه و درک مخاطبانش در زمان نزولش را در نظر گرفته و در آن قالب صحبت کرده است. از آن‌جا که خداوند هم نگارنده کتاب تکوینی طبیعت و هم فرستنده

کتاب تدوینی وحی است، تجربه و وحی به‌مثابه دو سرچشمه معرفت‌اند که نمی‌توانند با یکدیگر تعارض داشته باشند (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴-۴۱).

فشارها و تحریم‌های دستگاه‌های دینی علیه دانشمندان و طرف‌داران آن‌ها سال‌های سال ادامه داشت. با گذشت زمان به‌خصوص تحت تأثیر عواملی چون کاهش قدرت کلیسا، بقای تعهدات دینی بسیاری دانشمندان و متفکران علم‌گرا، و پیشرفت‌های علمی فشارها و محدودیت‌های مزبور کاهش یافت. در ۱۷۲۹م پرده‌برداری از مجسمه کوپرنیک در ورشو بدون حضور کشیشان و همراه با ابراز احساسات شدید هواداران علوم جدید نمادی از قدرت‌یابی تفکر علمی در برابر جزم‌اندیشی نص‌گرایان بود. باین حال، خاطره برخورد‌های تند کلیسا و کشیشان با دانشمندان و علم‌گرایان همواره در اذهان باقی ماند و به سمبلی برای مخالفان نهادهای دینی تبدیل شد. به تدریج، افراد و گروه‌هایی پیدا شدند که دچار علم‌زدگی شدند و ستایش پیشرفت‌های حیرت‌انگیز علمی و فنی و آثار ملموس آن‌ها در رفاه و آسایش بشر را با نفی دین و حتی خدا همراه کردند. درحالی‌که خود نیوتون شخصی مؤمن و خداپرست بود و حتی تصریح کرده بود که یافته‌هایش در علم فیزیک می‌تواند اعتقاد به خدا را تقویت کند، فیزیک نیوتونی بعدها به یکی از عوامل علم‌گرایی دین‌گريزانه تبدیل شد (راسل، ۱۳۵۵: ۳۵).

رشد علوم دیگر نیز در این فرایند تأثیرگذار بود. مثلاً پیشرفت‌های دانشمندان در پزشکی و به‌تبع آن جلوگیری از بیماری‌های کشنده، برخی را به این جمع‌بندی رساند که اگر مرگ و میر انسان‌ها کنترل‌پذیر باشد، پس تصوراتی چون تقدیر الهی و ضرورت دعا برای تأمین سلامتی بی‌پایه‌اند. به این ترتیب، این باور مدرن که انسان بدون نیاز به خدا قادر به کنترل طبیعت و نیل به پیشرفت‌های بزرگ است، طرف‌داران بیشتر و بیشتری پیدا کرد؛ درحالی‌که برداشت‌های جزم‌اندیشانه از انجیل و دستگاه‌های دینی مسیحیت زمانی در برابر رشد علم و عقل بشر مانع ایجاد کرده بود، بسیاری متفکران، مسائل مسیحیت را به سایر ادیان تسری دادند و ادیان را مانع پیشرفت معرفی کردند. البته، همچنان افراد و گروه‌هایی وجود داشتند که ضمن گرایش به علم، تعلقات دینی خود را نیز تا حدی حفظ کردند و آن را در منافات با علم‌گرایی نمی‌دیدند. متفکران بزرگی، از جمله کانت، بر این نظر بودند که علم و دین وظایف جداگانه و درعین حال نامتعارضی دارند. یکی قوانین حاکم بر هستی را کشف و تبیین می‌کند، و دیگری به انسان‌ها آموزش اخلاق می‌دهد. نکته شایان توجه این است که در عصر مدرنیته علم‌گرایی بعضاً به شکل علم‌زدگی ظاهر شد و حرکت‌هایی

شکل گرفتند که دین را برابند گرایش به خرافات و پدیده‌های موهوم تلقی کردند و علم را در نزاعی پیروزمندانه علیه دین به تصویر کشیدند.

## ۲,۲ علم‌گرایی در علوم انسانی

با تسری روش‌های علوم تجربی به علوم انسانی تعامل علم و دین وارد مراحل پیچیده و پرمناقشه‌ای شد. این اتفاق به‌خصوص پس از انقلاب صنعتی در جهان غرب شکل علنی‌تری پیدا کرد که در چهارچوب آن رشته‌های مطالعاتی مدرنی نظیر اقتصاد، جامعه‌شناسی، و روان‌شناسی با چهارچوب‌های تحلیلی و نظریه‌های نوین رونق گرفتند. تا زمانی که تمرکز علم‌گرایی بر مطالعه پدیده‌های طبیعی بود، مشکلات کمتری جریان داشت و گرایش‌های دین‌ستیزانه کمتر فرصت ظهور پیدا می‌کرد، اما با تسری علم‌گرایی به حوزه علوم انسانی، دین به ابژه تحت مطالعه محققان علم‌گرا تبدیل شد. در این چهارچوب، دین در شکل یک پدیده اجتماعی ظاهر شد که باید برای مطالعه درباب ریشه‌های ظهور و چگونگی گسترش آن حتی‌الامکان از روش‌های علمی استفاده کرد. به این ترتیب، از یک سو قرائت‌های دنیوی نوینی از پدیده دین ارائه شد که مناقشه درباره آن را تشدید کرد، و از سوی دیگر، جایگاه آموزه‌های دینی در جهت‌دهی به مفاهیم علوم انسانی نوین شدیداً تنزل یافت.

آگوست کنت از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی مدرن بر این باور بود که دانش بشری در صورتی امکان رشد دارد که روش علمی پوزیتیویستی را که متضمن مشاهده، آزمایش، و مقایسه است به کار گیرد. این روش باید در تحقیقات اجتماعی هم مراعات شود. وی علوم را بر اساس اتکا به روش‌های پوزیتیویستی به این ترتیب رتبه‌بندی کرد: ریاضیات، نجوم، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و جامعه‌شناسی. در این طبقه‌بندی، اولاً، هر علمی وابسته به علم پیش از خود است؛ ثانیاً، هر علمی نسبت به ماقبل خود خاص‌تر و پیچیده‌تر شده است و کمتر مشمول سنجش و پیش‌بینی علمی قرار می‌گیرد؛ ثالثاً، جامعه‌شناسی، آخرین علم، موضوعی بسیار پیچیده‌تر دارد. یکی از عوامل مهم این قضیه این است که مسائل هر دوره جامعه معمولاً در همان دوره مورد پژوهش و سنجش قرار نمی‌گیرند. از این رو، با این‌که جامعه‌شناسی از علوم دیگر جدا نیست، ولی با اشکالات بیشتری مواجه است. کنت تحولات عقل بشر را تکاملی دانسته است و آن را به سه مرحله تقسیم می‌کند: مرحله الهیاتی، مرحله متافیزیکی - فلسفی، و مرحله علمی. هر یک از مراحل مقدمه مرحله بعدی است. به نظر

کنت، هر جامعه‌ای ناگزیر به عبور از این سه مرحله است، هرچند که با رهبری عقلانی می‌توان تکامل جامعه را سریع‌تر به پیش برد (بارنز و بکر، ۱۳۷۱: ۲/۲۱۶-۲۱۹).

به تبع دین‌زدایی از علوم انسانی به تدریج نظریه‌هایی ظهور کردند و تقویت شدند که قرائت‌های دینی در مورد منشأ هستی یا ریشه و سرشت انسانی را زیر سؤال بردند. تئوری‌هایی چون «تکامل طبیعی»، که از زیست‌شناسی به علوم انسانی راه یافتند، نمونه‌هایی از این نظریه‌ها هستند. یکی از دانشمندان مشهوری که به دین‌زدایی از علوم انسانی کمک کرد، چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) است که دیدگاه‌هایش طرفداران زیادی پیدا کرد و زمینه‌ساز مکتب داروین‌ساز اجتماعی شد. البته، پیش از داروین دانشمندان مختلفی، از جمله ژان باتیست لامارک (Baptiste Lamarck-Jean, 1744-1829) در زیست‌شناسی، و توماس مالتوس (Thomas R. Malthus, 1766-1834) در اقتصاد، ایده‌هایی را طرح کرده بودند که بر داروین تأثیرگذار بودند. داروین در همان دوره جوانی در کنار مطالعه آثار دانشمندان گذشته، توانست برای مشاهده و جمع‌آوری اطلاعات در مورد نمونه‌های طبیعی به نقاط مختلف جهان سفر کند. نظریه انتخاب طبیعی وی از چند مفهوم تشکیل شده است:

**(الف) تغییرات تصادفی:** داروین شواهد فراوانی در مورد وقوع و وراثت‌پذیری تغییرات کوچک و ظاهراً خودبه‌خودی در میان گروه‌های نوعی به دست آورده بود. حدس وی این بود که این تغییرات منشأ مشخص و قاعده‌مندی ندارند.

**(ب) تنازع بقا:** در چهارچوب این مفهوم، میان موجودات زنده که توانمندی‌ها و امتیازات ناهمسانی دارند یک رقابت و تنازع شدید بر سر بقا، در میان نمونه‌های یک نوع و یا انواع گوناگون، در جریان است. برخی تغییرات امتیازات نامحسوسی را در گروهی نسبت به بقیه ایجاد می‌کنند.

**(ج) بقای اصلح یا انطباق (fittest):** نمونه‌هایی که به واسطه برخورداری از امتیازات خاص بر دیگران غالب می‌شوند، بیشتر از حد میانگین عمر می‌کنند و زاد و ولد بیشتری دارند. لذا، سریع‌تر افزایش می‌یابند. در درازمدت، این فرایند به «انتخاب طبیعی» این تغییرات منجر می‌شود که به موازات آن تغییرات نامطلوب‌تر کاهش می‌یابند و به مرور زمان سرانجام محو می‌شوند (باربور، ۱۳۶۲: ۱۰۵-۱۰۶).

اگرچه داروین از تسری نظریه زیست‌شناختی خود به حوزه پدیده‌های اجتماعی انسانی خودداری کرد، افراد دیگری تلاش کردند زیست اجتماعی انسان‌ها را با نظریه تکامل طبیعی تبیین کنند. در همان زمان و به موازات طرح نظریه تکامل داروین، جامعه‌شناس



مشهوری به نام هربرت اسپنسر (Herbert Spencer, 1820-1903) به طرح نظراتی پرداخت که به یکی از مبانی مهم داروینیسیم اجتماعی تبدیل شد. وی بر آن بود که تمام سیستم علوم اجتماعی حول محور قوانین تکامل می‌شود. اسپنسر قانون تکامل عام خود را چنین بیان می‌کند: «تکامل وحدت یافتن ماده است، به همراه پخش حرکت. طی این جریان ماده از صورت نامعین و ناسازگار و نامتجانس به صورت معین و سازگار و متجانس درمی‌آید و حرکت هم سیر مشابهی دارد». وی جامعه را به ارگانیسم تشبیه می‌کرد و بر آن بود که «تکامل اجتماعی» عامل تحقق آرمان‌هاست. در این چهارچوب، انسان ابتدایی که در مراحل اولیه تکامل می‌برد، ذاتاً به لحاظ قوای ذهنی فقیر است و از همین رو پست شمرده می‌شود. ذهن انسان ابتدایی اگرچه توانایی دارد و با اصول منطقی کار می‌کند، اما از آن‌جا که علیت را به درستی و به معنای علمی‌اش در نمی‌یابد، با مقدمات نادرست به استدلال می‌پردازد. اسپنسر بر آن بود که دین از اعتقاد به روح زاده می‌شود. طبق نظر وی، ترس مهم‌ترین محرک باورهای دینی است. بر اثر ترس، انسان ابتدایی از برخورد با سایه و یا انعکاس صوت و خواب و رؤیا به مفهوم روح می‌رسد و به نیاپرستی کشیده می‌شود. این در واقع، نشانه درک نادرست از علیت است. انسان در جریان تکامل به نوعی سازگاری تام و تمام می‌رسد و در نتیجه پیوسته از ستیزه‌ها برکنار می‌ماند. در این فرایند، انسان‌ها به حکومت عقل و بردباری و نیز نوعی کمال اخلاقی نزدیک می‌شوند، به گونه‌ای که از هرگونه تحمیلات اجتماعی از جمله دولت بی‌نیاز می‌گردند. اسپنسر معتقد بود که کیفیت هر جامعه‌ای به کیفیت افراد آن بستگی دارد (بارنز و بکر، ۱۳۷۱: ۲/ ۳۵۳-۳۷۳). تسری قانون تکامل طبیعی و بقای اصلح به حوزه جامعه باعث شد برخی اسپنسر را طراح مدل داروینیسیم اجتماعی بدانند.

البته، اندیشه‌های کسانی چون کنت و داروین و اسپنسر صرفاً نمونه‌هایی از جریان‌های فکری مدرن گسترده‌ای‌اند که تلاش آن‌ها طی دو قرن اخیر برای علمی‌سازی علوم انسانی به سکولاریزاسیون علوم انسانی منجر شدند. پوزیتیویست‌ها که از مهم‌ترین جریان‌های فعال در عرصه علم‌گرایی بودند، نقش بسیار مهمی در دین‌زدایی از علوم انسانی داشتند. در قرن بیستم به تبع تحولاتی که در جریان پوزیتیویسم روی داد، فاصله علم و دین بیشتر شد. پیشرفت‌های جدید در علوم طبیعی از جمله فیزیک در این فرایند مؤثر بودند. پیشرفت‌های نوینی که در پی تحقیقات علمی حاصل شدند، باعث شدند بسیاری ناظران به نوعی همسان‌انگاری، علوم طبیعی و علوم انسانی، روی بیاورند و به کارگیری روش‌های علمی در

علوم انسانی را شرط کارآمدی علوم انسانی تلقی کنند. مکتب پوزیتیویسم منطقی که در قرن بیستم ظهور و توسعه یافت، مروج این آموزه است که دانشمندان باید فقط از مفاهیمی استفاده کنند که بتوانند برای آن‌ها تعریف عملی مطابق با مشاهدات به‌دست دهند. پوزیتیویست‌های منطقی بر آن بوده‌اند که گزاره‌های معنادار گزاره‌هایی هستند که قابلیت راستی‌آزمایی (verification) با تجربه حسی داشته باشند. به نظر آن‌ها، گزاره‌های متداول در متافیزیک، اخلاق، و الهیات نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه فاقد معنا هستند و هیچ‌نوع محتوای واقعی و معنای محصل ندارند. این گزاره‌ها چیزی را بیان نمی‌کنند و صرفاً بیانگر عواطف و احساسات گوینده‌اند (باربور، ۱۳۶۲: ۱۵۲-۱۵۳).

پوزیتیویست‌های منطقی ایده «وحدت علم» را طرح کردند که براساس آن تمام علوم یک سیستم معرفتی معینی دارند و به یک منشأ واحد نظیر آنچه در الگوی فیزیک وجود دارد برمی‌گردند. آن‌ها درعین حال، مدعی بوده‌اند که محدودیتی برای علم وجود ندارد و سؤالی نیست که نتوان در علم پاسخی برایش یافت. از این منظر، بین علوم طبیعی و علوم انسانی تمایزی وجود ندارد، چراکه علم یک کلیت وحدت‌یافته است و بین علوم فیزیکی و علوم عقلی به‌لحاظ نحوه کشف، درک، و تجزیه و تحلیل مجهولات تفاوتی وجود ندارد (گلشنی، ۱۳۷۷: ۲۳). البته، بسیاری از علم‌گرایان بر این نظرند که این ضرورتاً به معنی نفی دین نیست. برخی علم‌گرایان مدعی‌اند که توسعه و تعمیق علم درنهایت منجر به درک علمی امور الهی می‌شود که در این صورت درک علمی از دین جانشین درک ایمانی از دین می‌شود. پاول دیویس (Paul Davies) در این باره معتقد است که امروزه علم تا سطح معینی پیش رفته است و پیشروی بیشتر آن حوزه دین را نیز دربر خواهد گرفت. فیزیک جدید می‌تواند به‌طور جدی به سؤالی‌هایی بپردازد که قبلاً سؤالی‌هایی دینی به‌شمار می‌رفتند (Davies, 1983: ix).

درحالی‌که علم‌گرایی مدرن به‌طور ضرورتاً عامل دین‌زدایی از دانشمندان علوم طبیعی نبود، تسری آن به حوزه علوم انسانی تردیدها نسبت به آموزه‌های دینی را تشدید کرد. دانشمندان علوم انسانی بعضاً مدعی دستیابی به نتایجی شدند که در تعارض محض با آموزه‌های اخلاقی - دینی بوده است. مثلاً توماس مالتوس، کشیش پروتستان کلیسای انگلیکان انگلستان و از اقتصاددانان مشهور لیبرال، در اوایل قرن نوزدهم نظریه‌ای را طرح کرد که بعدها به یکی از مبانی تفکر اجتماعی داروینیستی تبدیل شد. وی براساس مطالعاتی که درمورد رشد جمعیت در امریکای شمالی و بخش‌هایی از اروپای غربی انجام داد به این نتیجه رسید که

جمعیت مناطق تحت مطالعه هر ۲۵ سال حدوداً دو برابر می‌شود. مالتوس این شاخص را به کل جهان تعمیم داد و به این نتیجه رسید که اگر مانعی در برابر رشد جمعیت نباشد، جمعیت جهان هر ۲۵ سال دو برابر خواهد شد. وی همچنین، استدلال کرد که مطالعات تجربی نشان می‌دهد سرعت افزایش مواد غذایی بسیار کندتر از جمعیت است، به گونه‌ای که اگر رشد جمعیت جهان با منطق تصاعدی هندسی قابل توضیح باشد، رشد مواد غذایی در جهان با منطق تصاعد حسابی قابل توضیح است<sup>۱</sup> که در نتیجه با گذشت زمان شکاف میان میزان جمعیت و میزان مواد غذایی عمیق‌تر و عمیق‌تر خواهد شد. کندی رشد مواد غذایی ناشی از محدودیت عرضه زمین حاصلخیز، سرعت پایین رشد تکنولوژی، و قانون بازدهی نزولی است.<sup>۲</sup> به نظر مالتوس، نتیجه افزایش فاصله بین جمعیت و مواد غذایی فقر، گرسنگی، و جنگ خواهد بود. وی معتقد بود سیاست‌های توصیه‌ای کنترل جمعیت به دلایلی چون ناآگاهی مردم حداقل در کوتاه‌مدت چندان مؤثر نخواهد بود. حمایت مالی از فقرا نیز بر رشد جمعیت اثر مثبت می‌گذارد و بر شدت فقر می‌افزاید. بنابراین، تنها راه‌حلی که باقی می‌ماند این است که فقرا به حال خود رها شوند تا فقر و گرسنگی رشد جمعیت را کنترل کند. ریشه اصلی فقر فقرا در رفاه ثروتمندان یا توزیع نابرابر ثروت نیست، بلکه علاوه بر محدودیت‌های طبیعی تاحدی به رفتار اجتماعی خود فقرا برمی‌گردد. از این رو، می‌توان آن‌ها را در بدبختی‌شان مسئول دانست (تفضلی، ۱۳۸۵: ۱۱۴-۱۱۹).

چنان‌که در مثال فوق مشاهده می‌شود، علم‌گرایی در علوم انسانی زمینه‌ساز تئوریزه‌شدن برخی لغزش‌های اخلاقی ضددینی شد. البته دانشمندان علم‌گرای بسیاری، از جمله کارل مارکس، ضمن پذیرش محدودیت‌های طبیعی تجویزهای اخلاق‌گرایانه‌ای داشته‌اند، به نحوی که بعضاً چنین تجویزهایی هماهنگ با آموزه‌های اخلاقی دینی تفسیر شده‌اند. در این جا توجه به دو نکته حایز اهمیت است: اول این‌که، تجویز هنجارهای اخلاق‌گرایانه مقوله‌ای جدا از علم‌گرایی است و نمی‌توان چنین هنجارهایی را ضرورتاً نتیجه یافته‌های علمی دانست. بسیاری از دانشمندان مدرن صراحتاً به این موضوع اذعان دارند که قلمرو علم از قلمرو ارزش‌ها جداست؛ و نکته دوم این‌که، هنجارهای اخلاقی مدرن از این حیث که بعضاً بنیان‌فایده‌گرایانه داشته است و با رویکرد مشکل‌گشایانه تجویز شده‌اند، مورد انتقاد بوده‌اند. مثلاً اگر برخی دانشمندان حامی یا حتی منتقد سیستم سرمایه‌داری از ضرورت رسیدگی دولت به اقشار فقیر صحبت می‌کنند، این لزوماً به معنای اهمیت فضایل اخلاقی در علم‌گرایی مدرن نیست، بلکه می‌تواند نتیجه‌گرایش آن دانشمندان به کنترل یا

حفظ وضع موجود از آسیب‌های احتمالی باشد؛ وضع موجودی که اساساً به نفع طبقات مرفه و قدرتمند سامان یافته است.

علوم انسانی مدرن حتی در جهت‌گیری‌های منتقد عینی‌گرایی و پوزیتیویسم نیز رویکرد سکولاریستی‌اش را حفظ کرده است. متفکران مدرن مختلفی به این مفروض متکی بوده‌اند که برای فهم و تحلیل پدیده‌های انسانی نمی‌توان به ابزار مشاهده صرف محدود شد، بلکه باید ضمن درک و فهم بستر اجتماعی آن پدیده‌ها، از دخالت برداشت‌ها و ترجیحات محقق یا نظریه‌پرداز در تحلیل‌های علمی ممانعت به عمل آورد. با وجود این‌که در علوم انسانی مدرن سوژه از ابژه جدا تلقی می‌شود، اما باید در نظر داشت که بستر اجتماعی ابژه انسانی، از یک سو، و تأثیر احتمالی برداشت‌های ذهنی سوژه شناسنده، از سوی دیگر، کار مطالعه و پژوهش در علوم انسانی را پیچیده می‌کند. از این رو، کشف و تبیین قانونمندی‌های حاکم بر پدیده‌های انسانی در مقایسه با پدیده‌های طبیعی مشکل‌تر می‌شود. مثلاً اگر محقق حامی این فرضیه باشد که دعا موجب آرامش روانی انسان‌ها می‌شود، باید مشخص کند که دعا موجب آرامش روانی چه افرادی می‌شود؛ همه یا افرادی خاص؛ ثانیاً، باید برای حمایت از فرضیه خود از داده‌های تجربی معتبر کمک بگیرد؛ ثالثاً، رابطه بین دو متغیر مستقل و وابسته را به نحو معقول و منطقی تبیین کند؛ و رابعاً، باید مراقب باشد تحت تأثیر قواعد و آموزه‌های فرهنگی-ارزشی‌اش قرار نگرفته باشد. در پژوهش‌های مربوط به علوم انسانی مدرن تلاش می‌شود از روش‌ها و تکنیک‌هایی بهره گرفته شود که خطاهای احتمالی را به حداقل ممکن کاهش دهد. در این‌جا با دین و برداشت‌های دینی به مثابه یکی از متغیرهایی که ممکن است درک واقعی و بی‌طرفانه محقق را تحت تأثیر قرار دهد، برخورد می‌شود. در حالی که در نگاه دینی، درک و پذیرش دین مقدمه درک صحیح انسان و پدیده‌های انسانی به حساب می‌آید. ممکن است هر دو معرفت‌شناسی مدرن و دینی تأثیر مثبت دعا بر آرامش روان را بپذیرند، اما با این تفاوت که در معرفت‌شناسی مدرن این تأثیر احتمالاً نتیجه تصورات دعاکننده به حساب می‌آید، اما در نگاه دینی ممکن است تأثیر دعا بر آرامش روان یک تأثیر حقیقی و ناشی از لطف الهی تلقی شود.

برخلاف معرفت‌شناسی مدرن، که در آن اعتبار یافته‌های علمی وابسته به حمایت شواهد تجربی است، در معرفت‌شناسی دینی امور تجربی اهمیت چندانی ندارند. در این مورد، باسیل میچل (Basil G. Mitchell) از محققان فلسفه مسیحیت، بر آن است که چنین شواهدی اعم از این‌که له یا علیه مفروضات دینی باشند اهمیتی ندارند. مثلاً در مفروضات دینی این گزاره رایج است که خداوند مهربان است و انسان را دوست می‌دارد. چنین

گزاره‌ای نه باوجود افراد زیادی که در زندگی‌شان درگیر رنج و مصیبت‌های فراوان هستند، تضعیف می‌شود، و نه برعکس، باوجود جمع کثیری از انسان‌های مرفه و شاد تقویت می‌شود، بلکه گزاره‌ای قطعی و مسلم است که در منابع دینی حقانیت آن مورد تصریح قرار گرفته است. در تفاسیر دینی، بروز درد و رنج در برخی افراد ریشه در حکمتی الهی دارد که شاید عقل بشر قادر به درک آن نباشد. طبق این تفاسیر، درد و رنج بی‌دلیل مغایر با اصل مهربانی و بنده‌دوستی خداوند است که در عمل تحقق نمی‌یابد. ازسوی دیگر، خوشی و رفاه انسان‌ها نیز لزوماً به معنی رضایت خداوند از آن‌ها نیست. بنابراین، ایمان و عقاید دینی افراد نباید از برخی شواهد تجربی ظاهراً مغایر با مفروضات دینی تأثیر بپذیرند (باربور، ۱۳۶۲: ۲۸۷-۲۸۸). اما در معرفت‌شناسی علم‌گرای مدرن اثبات، تأیید، تضعیف، یا ابطال گزاره‌ها تابع کم و کیف تأثیر شواهد تجربی است. البته این لزوماً به معنی انکار گزاره‌های دینی در معرفت‌شناسی مدرن نیست. علم‌گرایی مدرن اساساً بر واقعیت‌های مشاهده‌پذیر تمرکز دارد که در آن مفروضات متافیزیکی نه قابل تصدیق‌اند و نه تکذیب. براین اساس، در علوم انسانی مدرن اعتبار یافته‌های علمی منوط به حمایت شواهد تجربی است و هماهنگی یا ناهماهنگی مفروضات دینی در این امر تأثیری ندارند.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله به منظور پاسخ به سؤال چپستی و نحوه تأثیرگذاری مدرنیته بر تعامل علم و دین مباحث بنیادینی عرضه شد. به لحاظ تاریخی، نقطه آغاز معین و دقیقی را نمی‌توان برای مدرنیته در نظر گرفت. اگرچه معمولاً از دوره‌هایی چون رنسانس، رفرماسیون، و معاهده صلح وستفاليا در پایان جنگ مذهبی سی‌ساله به مثابه دوره‌های آغاز تفکر مدرن یاد می‌شود، اما این به معنی فقدان زمینه‌های گرایش به تفکر مدرن در گذشته‌های دورتر نیست. برخی اندیشمندان کسانی چون افلاطون را جزء بانیان تفکر مدرن به حساب می‌آورند، چراکه آن‌ها مروج اندیشه‌ای بودند که خواهان تغییر وضع موجود بود. باوجود این، باید در نظر داشت که جریان اصلی تفکر مدرن و همچنین، پذیرش عمومی مدرنیته و مدرنیزاسیون در قرن‌های اخیر و به خصوص پس از عصر روشنگری قوام یافته است. برخلاف پارادایم سنتی حاکم بر اروپای قرون وسطی که کتاب مقدس و کلیسا را مرجع شناخت حقیقت و رستگاری اخروی را غایت اصلی زندگی معرفی می‌کرد، در پارادایم مدرن غربی تفکر و تعقل انسان به مرجع اصلی شناخت و رشد و سعادت دنیوی به هدف اساسی زندگی تبدیل

شد. در چهارچوب همین پارادایم بود که فکر بشر به روش‌های شناخت علمی سکولار مجهز شد و زندگی بشر با پدیده‌هایی چون صنعت، شهرنشینی، بوروکراسی، و قانون عجین شد. رشد مدرنیته با تضعیف جایگاه نهاد دین همراه شد و عقلانیت دنیاگرایانه باعث به حاشیه کشیده شدن دغدغه‌های دینی در زندگی انسان‌ها شد.

سکولاریسم، عقل‌گرایی، علم‌گرایی، و فایده‌گرایی از ویژگی‌های کلیدی مدرنیته است و از این رو، دخالت دین در زندگی انسان تاحدی پذیرفتنی است که مغایر با این ویژگی‌ها نباشد. این موضوع به‌طور اخص در مورد تعامل علم و دین اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. شایان ذکر است که بسیاری از دانشمندان و اندیشمندان مدرن نه تنها خواهان حذف دین نبوده‌اند، بلکه بر ضرورت حفظ آن تأکید داشته‌اند. برخی از آن‌ها مروج این فکر بوده‌اند که علم و دین کارکردهای متمایزی دارند که قابل جایگزینی نیستند. اما آنچه در پارادایم مدرن غربی غالب بوده است، این است که نهاد دین در زندگی بشر جایگاه حاشیه‌ای دارد. مدرنیته نهاد دین را به ابژه‌ای تبدیل کرده است که سوژه شناسنده انسانی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. در علوم اجتماعی و انسانی مدرن دین مرجع معتبری برای فهم و شناخت پدیده‌ها نیست، بلکه اساساً از این حیث دارای اهمیت است که موجد آثاری چون ایجاد اطمینان و آرامش خاطر برای جمع کثیری از انسان‌هاست. این‌که چنین اطمینان‌خاطری تصویری کاذب است یا ریشه حقیقی دارد، سؤالی است که مدرنیته در برابر آن پاسخ قاطعی ندارد. علم مدرن یک علم فایده‌گراست و به مشکل‌گشایی در امور دنیوی گرایش دارد. در صورتی‌که دین بتواند در این زمینه مفید واقع شود، مورد استقبال قرار می‌گیرد. از این روست که در سایه تفکر مدرن نقش و جایگاه دین در زندگی اجتماعی بشر حاشیه‌ای شده و علوم انسانی مدرن ویژگی سکولاریستی پیدا کرده است.

### پی‌نوشت

۱. اگر فرضاً عدد اول یک مجموعه عدد ۲ و قدر نسبت آن نیز ۲ باشد، آن‌گاه در تصاعد هندسی قدر نسبت در اعداد اول، دوم، و ... ضرب می‌شود و یک سری تصاعدی هندسی به‌دست می‌آید: (۲، ۴، ۸، ۱۶، ۳۲، ۶۴، ...)، اما در تصاعد حسابی قدر نسبت به آن اعداد اضافه می‌شود و یک سری تصاعدی حسابی به‌دست می‌آید: (۲، ۴، ۶، ۸، ۱۰، ۱۲، ...).
۲. طبق این قانون، هرگاه یک عامل تولید افزایش یابد و سایر عوامل تولید ثابت بمانند، تولید با آهنگ نزولی افزایش می‌یابد.

## منابع

- باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بارنز، هری ای. و هوارد بکر (۱۳۷۱). تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، تهران: همراه.
- بامن، زیگموند (۱۳۸۰). «مدرنیته»، مدرنیته و مدرنیسم، تدوین و ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان.
- تفضلی، فریدون (۱۳۸۵). تاریخ عقاید اقتصادی: از افلاطون تا دوره معاصر، تهران: نشر نی.
- جونز، ویلیام تی. (۱۳۷۶). خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۹). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- راسل، برتراند (۱۳۵۵). علم و مذهب، ترجمه رضا مشایخی، تهران: کتابفروشی دهخدا.
- فاستر، مایکل بی. (۱۳۷۷). خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۷). از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۵). جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴). اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.

- Davies, Paul (1983). *God and the New Physics*, New York: Simon and Schuster, Touchstone.
- Hamilton, Peter (1992). "The Enlightenment and the Birth of Social Science", *Formations of Modernity*, Stuart Hall & Bram Gieben (eds.), Cambridge: Polity.
- Hume, David (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1990). *Foundations of Metaphysics of Morals, and What is Enlightenment?*, trans. Lewis White Beck, New York: Macmillan.
- Parker, Jeffrey (ed.) (1997). *The Thirty Years' War*, London & New York: Routledge.
- Stump, Eleonore (2003). *Aquinas*, London & New York: Routledge.
- Timmermann, Jens (2007). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی