

## کاوشی نظری در مبانی و دلایل دو اندیشمند مسلمان معاصر به علم مدرن در اسلام با توجه به نگرش کارکردگرایانه و نمادگرایانه

مریم شمسایی\*

### چکیده

در قرون وسطا که جهان غرب در تاریکی جهل و خرافه فرو رفته بود، جهان اسلام در عصر شکوفایی و ترقی (قرون ۱۳ - ۸ میلادی) به سر می‌برد؛ اما از قرن سیزدهم میلادی به بعد، علم در بین مسلمانان دچار انحطاط و زوال گردید. در قرن شانزدهم میلادی و همزمان با پیشرفت علم در جهان غرب، جهان شرق نیز مشتاق مجهز نمودن خود به علم گردید؛ از این رو غرب بدون توجه و در نظر گرفتن فرهنگ و جوامع سنتی شرق، درصدد گسیل نمودن دستاوردهای خود به آن سرزمین برآمد؛ اما دیری نپایید که شرقیان دریافتند که علم دارای بستری خنثی نیست و باعث تأثیرات منفی بر پیکره جوامع غربی نیز گردیده که از جمله آنها الیناسیون افراد آن جوامع است. از طرفی، بستر شکل‌گیری فرهنگ غربی بسیار متفاوت از فرهنگ شرقیان بود. این فهم جدید از علم غربی، اندیشمندان و روشنفکران جوامع مسلمان را به تأمل درباره ماهیت این مسئله واداشت که از میان ایشان، برخی علم مدرن را ناسازگار با اسلام تلقی کردند، عده‌ای با علم مدرن موافق بودند، گروه دیگر در پی تعبیری جدید از اسلام برآمدند و برخی دیگر درصدد بودند علم مدرن را در متن جهان‌بینی اسلامی قرار دهند. پژوهش حاضر، کاوشی نظری در مبانی و دلایل دو نگرش «کارکردگرایانه» (Functional) و «نمادگرایانه» (Symbolic) به ترتیب در اندیشه‌های شفاهی سید حسین نصر و ضیاءالدین سردار است که مروری گذرا بر مبانی فکری و فلسفی مدل‌های «کارکردگرا» و «نمادگرا» درباره علم مدرن خواهد داشت.

### واژگان کلیدی

علم غربی، علم دینی، سکولاریسم، نگرش کارکردگرایانه، نگرش نمادگرایانه یا سمبلیک.

shamsaie2008@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۱۰

\*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۸

## طرح مسئله

برخورد بین باورهای علمی و دینی به صورت جدی در مغرب‌زمین از قرن هفدهم آغاز گردید. در این زمان، یکی از مسائل مهم درباره علم، تبیین غایت‌شناختی از آن می‌باشد. در این دوران، فلسفه ارسطو به همراه الهیات مسیحی از سوی توماس آکوئیناس مطرح می‌گردد و وی معتقد است عقل و وحی نمی‌توانند با یکدیگر در تعارض باشند. او خداوند را خالق و نگهدارنده جهان می‌داند و معتقد است در اصل، خداوند از طرق طبیعی عمل می‌کند؛ اما گاهی قدرت‌ش را با معجزات آشکار می‌کند. مهم‌ترین مبحثی که نشان‌دهنده برخورد میان باورهای علمی و دینی در مغرب‌زمین در دهه دوم قرن هفدهم می‌باشد، برخورد ارباب کلیسا با دیدگاه‌های علمی و کلامی و فلسفی گالیله است. وی با مطرح کردن منظومه کوپرنیکی، مورد غضب اربابان کلیسا قرار گرفت؛ چراکه آن را بر خلاف آموزه‌های کتاب مقدس می‌دانستند؛ اما گالیله تعارضی بین اعتقادات دینی و عقاید علمی خود مشاهده نمی‌کرد و معتقد بود خداوند هم مؤلف کتاب طبیعت است و هم مؤلف کتاب مقدس و همچنین معتقد بود کتاب مقدس اشتباه نیست؛ به شرط آنکه درست فهمیده شود (باربور، ۱۳۶۲: ۳۵ - ۳۴) و این مسئله را این‌گونه بیان نمود که: اگر دلیلی واقعی در دست بود که نشان می‌داد خورشید در مرکز جهان است و به دور زمین نمی‌گردد، بلکه زمین به گرد خورشید می‌چرخد، در این صورت، در اقدام به تفسیر عبارات کتاب مقدس که تعلیمش مغایر با این موضوع به نظر می‌رسد، تمام جوانب امر را رعایت کنیم و می‌توان گفت به درک آن نائل گردیده‌ایم تا اینکه عقیده‌ای را تحت عنوان یک حقیقت به اثبات رسیده است، ناصواب بشماریم؛ (کوستلر، ۱۳۶۱: ۵۲۸) اما کلیسا که حق انحصاری تفسیر واقعیت‌ها را برای خود محفوظ می‌دانست، به گالیله و دانشمندان دیگر اجبار نمود که اذعان کنند نظریه خورشیدمرکزی یک مصنوع ریاضی و صرفاً یکی از چندین طرح محاسباتی ممکن است که می‌توان برای تفسیر پدیده‌های مشهود آسمانی به آن متوسل شد. در آخر، گالیله در سن شصت و سه سالگی به جرم تعلیم امور باطل گناهکار شناخته شد و او را وادار کردند که از عقایدش چشم‌پوشی کند و تا آخر عمرش، او را در خانه‌اش بازداشت نمودند. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۳۵۹ - ۳۵۸) لذا اعتقاد بر این است که مسیحیت از دیرزمان، مخالف و معارض با علم بوده است.

در ادامه شاهد این مسئله هستیم که در قرن هیجدهم و نوزدهم، علم‌زدگی مطرح می‌گردد که بر اساس آن، علم می‌تواند همه‌چیز را توضیح دهد و هیچ نیازی به خداوند نیست. در این دوران، شیوع بحث تجربه‌گرایی اتفاق افتاد که بر این اساس، باید مفاهیم متافیزیکی را از هر نظریه فیزیکی حذف کرد؛ چراکه ریشه در تجارب حسی ندارند. بنابراین در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ گسترش دیدگاه‌های پوزیتیویسم آگوست کنت و پوزیتیویسم منطقی و حلقه‌ی وین ایجاد شد. ویژگی مشترک تمام این مکاتب آن است که اولویت با تجربه حسی است و متافیزیک طرد شده است. در نیمه دوم قرن نوزدهم می‌توان هرچه کمرنگ‌تر شدن و منزوی شدن

دین را در محافل علمی مشاهده نمود. این مسئله تاکنون ادامه داشته است؛ اما در چند دهه گذشته، برخی از اندیشمندان در جهت احیای دوباره دین و ارتباط آن با علوم، کوشش فراوانی نموده‌اند و امروزه دانشمندان معترف‌اند که علم، محدودیت‌های زیادی دارد و توجه نمودن به علم، تنها باعث از دست رفتن ارزش‌های انسانی می‌گردد؛ از این رو اندیشمندان در دهه‌های اخیر تلاش نموده‌اند تا تقسیم‌بندی‌های مختلفی در رابطه میان علم و دین ارائه نمایند؛ برای نمونه، ایان باربور<sup>۱</sup> چهار رابطه را ذکر نموده است: گفتگو، استقلال، تعارض و همبستگی؛ تد پیترز<sup>۲</sup> نیز به وجود هشت رابطه اذعان دارد: علم‌گرایی، امپریالیسم علمی، اقتدارگرایی دینی، خلقت‌گرایی علمی، نظریه دوزبانی، توافق فرضیه‌ای، هم‌پوشانی اخلاقی و عصر جدید؛ (همان) جان اف. هات<sup>۳</sup> معتقد است دست‌کم چهار راه متمایز وجود دارد که به وسیله آنها علم و دین می‌توانند با هم مربوط باشند: تعارض، تمایز، تلاقی و تأیید. (هات، ۱۳۸۲: ۱۲) همچنین می‌توان یک تقسیم‌بندی چهارگانه داشت: ۱. دیدگاه تعارض‌انگارانه: علم و دین در مقابل یکدیگر قرار گرفته و با هم ناسازگارند؛ ۲. دیدگاه استقلال‌نگر: میان علم و دین هیچ رابطه‌ای وجود ندارد و هر کدام به‌طور مستقل، مبحثی را دربر می‌گیرند؛ ۳. دیدگاه مکمل‌نگر: علم و دین از لحاظ عملی، رویه متفاوت دارند؛ اما در برخی موارد با یکدیگر تلاقی داشته، دارای فصل مشترکی می‌باشند؛ ۴. دیدگاه تأییدنگر که به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که معتقدند دین عمیقاً مؤید کل فعالیت علمی است و گروهی که فعالیت‌های علمی را مؤید دین می‌دانند.

از طرف دیگر، با توجه به تاریخ می‌توان گفت در جهان اسلام، بحث تعارض یا تمایز بین علم و دین زیاد مطرح نبوده است؛ چراکه بین آموزه‌های نقلی و عقلی با داده‌های علمی تعارضی وجود نداشته است. در گذشته کشورهای اسلامی، حوزه‌های علمیه و مدارس دینی خود هم متولیان پژوهش در علوم دینی بوده‌اند و هم متولیان پرداختن به مسائل علمی و عالمان دینی، ارتباط‌دهندگان میان علم و دین بوده‌اند؛ اما بحث جدی درباره تعارض میان علم و دین در اسلام به حدود دویست سال قبل باز می‌گردد؛ یعنی از زمانی که کشورهای جهان اسلام با کشورهای اروپایی و غربی روابط جدیدی پیدا نمودند که از آن زمان تاکنون، واکنش‌های متفاوتی درباره پذیرش علم غربی از سوی جهان اسلام وجود داشته است. (حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۴)

این مبحث مهم و بحث‌برانگیز در ارتباط بین علم و دین و مدل‌های تبیین علم دینی است که اظهارات و نظریات پرشماری را از سوی صاحب‌نظران مسلمان به دنبال داشته است که شامل جریان‌های فکری موافق و مخالفی در زمینه اندیشه علم دینی و ضرورت، امکان و چگونگی تحقق آن را به دنبال داشته است. این پژوهش برای تحلیل رویارویی فکری دو تن از نمایندگان اندیشمندان مسلمان و بررسی گفتمان‌های متفاوت آنها درباره علم مدرن در اسلام می‌باشد. دو نظریه‌ای که در این مقاله از آنها استفاده شده، «کارکردگرایی» و

1. Ian Graeme Barbour.  
2. Ted Peters.  
3. John F.Hotte.

«نمادگرایی» است.<sup>۱</sup> نظریه «کارکردگرایی» مرتبط با «دلالت یا ارجاع» و «عمل» و یک ایده یا تئوری است که می‌گوید چقدر آن ایده، مفید و کارآمد و قابل استفاده است؛ مثلاً برای حل مسائل مهندسی می‌توان از آن استفاده نمود. دیدگاه نمادگرایی نیز مرتبط با «معنا» یا «احساس» و آن تصویر طبیعی است که این تئوری در ذهن پدیدار می‌کند؛ لذا این دو نگرش جهت ارائه تفکر و عمل در نظر گرفته می‌شود. در این پژوهش تلاش بر آن است که هم نظریه مخالف امکان تحقق علم دینی و هم دیدگاه موافق با آن بررسی گردد. برای این امر، به توضیح دیدگاه‌های دو تن از اندیشمندان مسلمان، یعنی سید حسین نصر و ضیاءالدین سردار پرداخته می‌شود. با توجه به بحث‌های معاصر در مورد اسلام، علم و مدرنیته و رسیدن به اوج این بحث‌ها در قرن ۲۱، باید به تجزیه و تحلیل افکار اندیشمندان مسلمان معاصر که در تلاش برای یافتن راه‌حل این معضلات در دنیای اسلام می‌باشند، پرداخت.

اهمیت بررسی و تحقیق در این مسئله، دو عامل است: یکی اینکه در طول تاریخ، دین و فلسفه ارتباط وثیقی با علم داشته است و بحث علم و دین از تعارض تا گفتگو بسیار پراهمیت است و سرچشمه اصلی هویت فکری اندیشمندان و روشنفکران را درباره این مسئله نشان می‌دهد. عامل دوم به این دلیل تعیین کننده است که اندیشمندان مسلمان، نقش حیاتی در میانجی‌گری بین روابط باورهای دینی و باورهای علمی ایفا کرده‌اند. اندیشمندان مسلمان که آثار و گفتمان‌هایشان برای بررسی برگزیده شده است، اغلب جزء جریان فکری مطرح قرار می‌گیرند که همگی در هموار کردن راه برای پیدایش برخی مضامین مهم در مقاطع گوناگون در دوره کنونی نقش داشته‌اند. اگرچه دیدگاه‌های بسیاری در این رابطه مطرح گردیده است، این دو متفکر مسلمان به دلیل طرح نظریه‌های سنجیده برای تبیین این رابطه انتخاب گردیده‌اند؛ لذا آنها کوشیده‌اند این روابط را در چارچوب نظری خاص خود مطرح نمایند تا سپس به ارزیابی این نظریه‌ها پرداخته شود.

### سید حسین نصر

پدر سید حسین نصر (م. ۱۹۳۳) پزشک دربار و اهل کاشان بود. در حال حاضر، خود او استاد مطالعات اسلامی دانشگاه جورج واشنگتن می‌باشد. نصر یک سنت‌گرا بوده، خود را مدافع همه‌جانبه اسلام سنتی می‌داند و

۱. این دیدگاه شبیه نظریه دیدگاه «گوتلوب فرگه» فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی می‌باشد. وی میان «دلالت» و «معناداری یا حسی» تفاوت قائل بود. در نظام فکری وی، داده‌های حسی حاصل شده از تجربه عالم خارج، موجب ایجاد تصورات و مفاهیم ذهنی در انسان می‌شوند. بنابراین اگر حکم به معناداری کلمه یا عبارتی دهیم، باید مطابقت آن را با تصورات ذهنی برآمده از داده‌های حسی اثبات کنیم. (Frege, 1966: 56-78)

- اصطلاح نشانه و به تبع آن سمبل، برای اولین بار از سوی چارلز ساندرز پیرس (Charles Sanders Peirce: 1839-1914)، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی و با تقسیم سه‌گانه نشانه، وارد ادبیات علمی دوران مدرن شد و مورد استفاده در علوم گوناگون قرار گرفت. پیرس «نشانه‌ها» را به سه دسته معروف شمایل (Icon)، نمایه (Index) و نماد (Symbol) تقسیم کرده است. براساس رویکرد وی، زبان یک نظام نشانه‌ای نمادین است. (Almeder, 1980 / chapter 1)

هرگونه تلاش برای مدرن‌سازی اسلام را تقبیح می‌کند. وی دورنمایی کلاسیک از اسلام ارائه می‌کند و منتقد تلاش‌هایی است که جهت تطبیق اسلام با مدرنیته و جهان‌بینی علمی صورت می‌گیرد. ایشان دیدگاه فلسفی نوافلاطونی به اسلام دارد. این دانسته‌ها برای فهم عقاید نصر و عکس‌العملش در باب دانش و تکنولوژی مدرن ضروری است. او با درک واقعیت علم نوین و دین، از فایده‌های «علم اسلامی» سخن می‌گوید که این واژه، خالی از جنجال هم نبوده است.

ماهیت انتقاد نصر از علم و تکنولوژی مدرن چیست؟ او در کتاب‌هایی چون *دانش و امر قدسی* اقدام انسان در وسیله‌سازی، تقدس‌زدایی و خالی کردن طبیعت از سمبل‌هایش را تقبیح می‌کند. در نتیجه او به مفاهیم مدرنیستی علم که در فلسفه پوزیتیویست‌های منطقی، همچون کارل پوپر مطرح است، هیچ باوری ندارد. او همچنین از پست‌مدرنیسم کاملاً بری است؛ چراکه باور دارد دیدگاهی سکولار و امانیستی بوده و از مفهوم خدا جدا افتاده است. بنابراین او علمی را در نظر دارد که برپایه دانش سنتی است؛ لذا واژه علم سنتی را به جای علم اسلامی به کار می‌برد؛ چراکه دیدگاه وی تنها از تاریخ اسلامی سرچشمه نگرفته است؛ بلکه تمام ادیان الهی را به رسمیت می‌شناسد. چنین درکی ممکن است براساس شیفتگی عمیق او به تصوف باشد؛ چراکه نصر به اعتراف خودش، به تصوف فرقه‌ای معتقد بوده است و خود را عضو گروه صوفیانه معرفی می‌کند و حتی پدرش را از مشایخ صوفیه دانسته که تماس زیادی با صفی علیشاه داشته است.

دیدگاه‌های نصر از سه بخش تشکیل شده است: سنت، حکمت جاویدان و امر قدسی و ایشان معرفت را مقوله‌ای سنتی، وحیانی و اسطوره‌ای - فلسفی دانسته است که منشئی قدسی دارد. (نصر، ۱۳۸۱: ۳۵) دیدگاه وی براساس جریان سنت‌گرایی، بر علم قدسی تأکید دارد؛ یعنی علم سنتی؛ اما این علم را مخالف علم جدید نمی‌داند؛ بلکه بر این باور است که باید علم جدید در جایگاه شایسته‌ای که مابعدالطبیعه و حکمت جاویدان مشخص ساخته، قرار بگیرد؛ لذا باید خداوند را محور اصلی تلقی نمود و سایر هستی را پیرامون آن دانست و این مسئله از دل عرفان و وحی الهی به دست می‌آید. (همو، ۱۳۷۹: ۱۳۰) بنابراین نصر با علوم جدید مخالفتی ندارد و معتقد است علم جدید را می‌توان روشی دانست که برخی جنبه‌های جهان طبیعی یا مادی را کشف می‌کند؛ اما نمی‌تواند در جهت شناخت تمام جنبه‌های آن به انسان یاری رساند. (همو، ۱۳۷۵) اما از طرفی، نصر معتقد است علوم سنتی به عقل و ابزارهای ادراک کمک می‌کند تا جهان و تمام مراتب وجود آن را به‌عنوان نماد یا آینه‌هایی ببیند که سیمای معشوق کل را که همه‌چیز از او نشئت گرفته است و همه‌چیز به او بازمی‌گردد، بازمی‌تاباند. (همو، ۱۳۷۹: ۱۹۸)

از نظر نصر، علم سنتی برپایه اعتقاد به متافیزیک، اسطوره و دین سامان یافته است؛ ولی علم مدرن برپایه قیاس و تجربه استوار است و از نظر او، روش علم مدرن باعث زدودن معرفت باطنی گردیده و آدمی را از کنه معرفت متعالی خویش دور کرده است. به‌علاوه از نظر او، علم سنتی رهیافتی برای وصول به حق و

خداوند متعال است؛ ولی علم مدرن به طبیعت به عنوان شیء قابل تجزیه و تحلیل می‌نگرد. (همو، ۱۳۸۱: ۲۷۳)  
وی با توجه به اهمیت زبان علم قدسی می‌نویسد:

زبان مورد استفاده (زبان علوم مقدس)، زبان «نمادگرایی» است که از حقیقتی ورای قلمرو و واقعیات علم مورد بحث پرده برمی‌دارد. هر علم سنتی از نظر مابعدالطبیعی معنادار است؛ دقیقاً به این دلیل که می‌تواند از رهگذر زبان نمادگرایی، ساحت فروتری از واقعیت را به سطوح فراتری مرتبط سازد. ریاضیات یا اخترشناسی سنتی، ریاضیات و اخترشناسی هستند؛ ولی نه فقط ریاضیات و اخترشناسی به معنای محدود امروزی این اصطلاحات؛ بلکه آنها جلوه‌های نمادین واقعیاتی هستند که به نظام مابعدالطبیعی تعلق دارند. بدون آگاهی از زبان نمادگرایی، حصول فهم کامل علوم سنتی ممکن نیست؛ علمی که از ظواهر برای برملا ساختن واقعیت ذاتی‌ای که در عین حال هم محجوب می‌دارند و هم مکشوف می‌سازند، بهره می‌گیرند. (همو، ۱۳۷۹: ۱۷۴ - ۱۷۳)

از دیدگاه نصر، علم مدرن باعث بحران‌های مختلف روان‌شناختی، زیست‌محیطی و ... بوده است و راه نقد غرب و مدرنیسم را در دست داشتن مبانی حکمت جاویدان و جایگزین کردن آن به جای تجدد غربی می‌داند و او حکمت جاویدان را اصل و اساس هر دین می‌داند که همه ادیان، بازخوانی‌های مکرری از این حکمت داشته‌اند؛ چراکه به گمان او، راه‌های طی شده در فلسفه جدید به اعتراف بسیاری از پیروان آن به بن‌بست رسیده است. (همو، ۱۳۸۱: ۱۶۲) نصر حکمت جاویدان را حکمتی ازلی و ابدی می‌داند که در قلب همه سنت‌ها اعم از بودا، ودانتا، کابالا، اسلام و مسیحیت قرار داشته است و در پرتو بینش سنتی خود، منشأ هزاران دین مختلف را تنها یک حقیقت مطلق و واحد می‌داند؛ حقیقتی که در اسلام با اصل شهادت به وحدانیت خداوند (لا اله الا الله)، نزد اوپانیساد با عنوان «نه این و نه آن»، در تاتوئیسم با اصل حقیقت بی‌نام و در انجیل با عنوان «من آنم که هستم» بیان شده است؛ البته به شرطی که در والاترین معنای خود درک شود. (همو، ۱۳۸۴: ۳۱)

هر اندازه هم علم مدرن دارای قابلیت‌ها و توانایی باشد، نصر آن را ناتوان از رسانیدن پیام واقعی علم به انسان‌ها می‌داند. دانش تنها می‌تواند از طریق کشف و شهود مذهبی که به واسطه معنویت الهی ارائه گردیده، به انسان منتقل گردد. لذا نصر می‌گوید: «در اسلام و تمدنی که در دامن آن باید بالید، تجلیل و تکریمی واقعی از معرفت وجود داشت که در آن، همه اشکال معرفت به نحوی از انجا با امر قدسی مرتبط بودند که آن هم در قالب یک سلسله‌مراتبی که از نحوه (تجربی) و عقلی شناخت تا والاترین شکل شناخت (المعرفة یا عرفان) بسط می‌یافت که این والاترین شناخت عبارت است از معرفت وحدانی نسبت به خداوند، نه معرفت انسان به خداوند به عنوان یک فرد؛ بلکه معرفتی از طریق مرکز الهی قوه عاقله بشری که در مرتبه عرفان، این قوه هم

عالم می‌شود و هم معلوم. به همین دلیل است که عارف یا حکیم اشراق یافته را «العارف بالله» گویند؛ یعنی «عارفی که از طریق خدا یا به واسطه خدا علم دارد ...» نه فقط عارفی که به خدا علم دارد». (همو، ۱۳۷۹: ۱۷۰)

هرچند مشاهدات فلسفی نصر، شبیه مکتب نوافلاطونی می‌باشد، این به آن معنا نیست که نصر تنها علم نوافلاطونی را علم واقعی قلمداد می‌کند. وی در کتاب *علم و تمدن در اسلام* این مسئله را به روشنی مطرح می‌کند که ایشان به هر صورت، علمی را پشتیبانی می‌کند که الهی و سمبلیک باشد. از دیدگاه نصر، رفتار با طبیعت باید با دیدگاهی اسلامی دنبال شود که در آن، طبیعت تنها به عنوان ابزاری برای استفاده به‌شمار نیاید؛ بلکه با در نظر گرفتن آن به عنوان یک نماد الهی رفتار شود؛ یعنی با احترام، مراقبت و وظیفه‌شناسی. در نتیجه نصر، واقعیت علم نوین را که بر مبنای تحقیق و تجربه بیان شده را رد نمی‌کند؛ بلکه او چنین علمی را در درجه پایین‌تری نسبت به دانش دینی و الهی قرار می‌دهد. وی دانش سمبل‌ها یا نمادها را براساس دیدگاه‌های آناندا کوماراسوامی<sup>۱</sup> و رنه گنون<sup>۲</sup> بیان می‌کند. به عقیده وی، دانش مدرن که باعث تقدس‌زدایی از طبیعت شده، تنها به درد ساخت تئوری‌های کاربردی می‌خورد که به معنای نمادین و سمبلیک طبیعت بی‌توجه است. از نظر نصر، چنین رفتاری با طبیعت را باید با دیدگاهی اسلامی دنبال کرد که در آن طبیعت، تنها ابزاری برای استفاده به‌شمار نیاید؛ بلکه با در نظر گرفتن آن به‌مثابه یک نماد الهی رفتار شود.

### ضیاءالدین سردار

ضیاءالدین سردار متولد ۱۹۵۱ در کشور پاکستان می‌باشد. وی محقق، نویسنده، منتقد فرهنگی و فکری، مطالعات آینده و روابط علم و فرهنگ است. مجله پروسپکت<sup>۳</sup> وی را یکی از ۱۰۰ روشنفکر برتر بریتانیا و روزنامه ایندپندنت<sup>۴</sup> او را «دانشمند مسلمان بریتانیا» نام نهاده است.

سردار به‌عنوان کارشناس علوم اسلامی و محقق و نویسنده در حوزه آینده اسلام در عرصه بین‌الملل شناخته می‌شود. برخلاف نصر که در جامعه‌ای مسلمان، ایده‌های خود را بیان کرده است، سردار به‌عنوان

1. Ananda Coomaraswamy.

آناندا کنتیش کوماراسوامی در ۱۸۷۷ میلادی در سریلانکا به دنیا آمد. وی در پی پاسخ این سؤال بود که چرا فرهنگ و تمدن شرقی به تدریج رو به زوال می‌باشد. در این زمان بود که با آثار رنه گنون آشنا شد. (نصر، ۱۳۸۱)

2. René Guénon.

رنه گنون در سال ۱۸۸۶ در فرانسه به دنیا آمد. وی ضمن آنکه به مطالعه مسائل دینی نیز علاقه داشت و به تعمق در آنها می‌پرداخت، و چون گمشده خود، یعنی حقیقت را در مکاتب و شرایع غربی زمان خود نیافت، به شرق و معنویت آن روی آورد و به مطالعه در آیین‌های هندو، تائویی و سرانجام اسلام و عرفان آن پرداخت. گنون در این سیر معنوی سرانجام به اسلام گرائید و در سال ۱۹۱۲ مسلمان شد. (گنون، ۱۳۷۹: ۱۴ - ۷) وی بحران جهان متجدد را نتیجه گسستن از سنن معنوی می‌داند. (گنون، بی‌تا: ۱۱۸)

3. Prospect Magazine.

4. Independent.



بریتانیایی پاکستانی تبار در جامعه‌ای چندفرهنگی، عقاید خود را بیان نمود. او در برابر فشار، از افکار اسلامی اش کناره نمی‌گیرد و نوشته‌هایش گویای این مسئله است؛ اما در هنگام بیان مطالب مربوط به گسترش اسلام طوری صحبت می‌کند که کسی آزرده نشود. او تلاش می‌کند اسلام را جایگزینی برای فرهنگ غرب معرفی کند که اکنون در بحران مشروعیت و هویت گرفتار آمده که این تا حدودی نتیجه انقلاب صنعتی و روشنگری در اروپا است. او برای این منظور از جنبش‌هایی در اروپا الهام می‌گیرد که علیه علم و تکنولوژی به پا خواستند؛ همچون تئودور روزاک<sup>۱</sup> و هربرت مارکوزه<sup>۲</sup> که باور داشتند علم و تکنولوژی پول‌پرور، روح انسان را در قفس آهنین مدرنیته زندان کرده است.

او هم به این جنبش‌ها می‌پیوندد و اسلام را جایگزین معرفی می‌کند؛ اما چه اسلامی؟ او با دقت از میان کارکردگرایی و عرفان، کارکردگرایی را برمی‌گزیند. او عرفان را رد نمی‌کند؛ اما کشورهای عقب‌مانده مسلمان را هم در نظر دارد که باید با کارکردگرایی به توسعه و پیشرفت برسند. برخلاف کسانی چون بسام طیبی<sup>۳</sup> که راه نجات کشورهای مسلمان را سکولاریسم می‌داند، او باور دارد که پیشرفت باید با در نظر داشتن فقه اسلامی به دست آید. در حقیقت بسیاری از صحبت‌های او الهام‌گرفته از تئودور روزاک، جرومی راوتز<sup>۴</sup>، هربرت مارکوزه و دیگران است؛ کسانی که رهبران جنبش ضد غربی دهه ۱۹۷۰ بودند. او به کسانی که به زنجیر عرفان چسبیده‌اند، می‌گوید:

نقد علم و عرفان در صحبت‌های ایلچ<sup>۵</sup> هم شنیده می‌شود. همچنین نصر، داون بورت<sup>۶</sup>، گودمن<sup>۷</sup>، تیلهارد دشاردین<sup>۸</sup>. آنها اخلاقیات خیلی شخصی‌ای را تبلیغ می‌کنند که هدفش رستگاری است. در اینجا این خطر وجود دارد که اخلاق اگرچه ماهیت شخصی و عرفانی دارد، ممکن است به‌عنوان فرار از واقعیت شمرده شود ... به هر حال رستگاری کافی نیست. ما به تکامل زندگی هم نیاز داریم. هر اخلاقیاتی جهت عملیاتی شدن باید شکلی عرفانی و جسمانی به فعالیت‌های روزانه بدهد. «ایدئال» باید در این دنیا بدل به «واقعیت» شود. (Sardar, 1977: 28)

1. Theodor Rozak.

روزاک ارتباط تنگاتنگی با جروم راوتز داشته است و آنها در برخی موارد نیز همکاری نزدیکی به ویژه در زمینه انتقاد از علوم مدرن داشته‌اند؛ خصوصاً زمانی که روزاک به‌عنوان یک منتقد علم در بریتانیا در سال ۱۹۷۰ از طریق کتاب "Scientific Knowledge and Its Social Problems" (Middlesex, England: Penguin Books, 1971) مطرح گردید.

2. Herbert Marcuse.

3. Bassam Tibi.

4. Jerome Ravetz.

5. Illich.

6. Davenport.

7. Goodman.

8. Theilhard deChardian.



البته او متفاوت از کسانی است که ماهیت و واقعیت معنوی را رد می‌کنند؛ گرچه دیدگاهی انسان‌گرا نیز به علم دارد. «چشم درون» یک نوع شهود یا بینش درونی است که در زبان عرفا این‌گونه بیان گردیده‌که: هستی در درون ماست و ما برای رسیدن به هر چیزی و هر کیفیتی باید به درون خودمان بنگریم، نه بیرون. این به آن معنا است که چشم درون به‌گونه‌ای از احساس پنج‌گانه نیست؛ بلکه نوعی از دریافت حقیقت است که در آن درک جسمانی وجود ندارد؛ اما اگر آن را روحانی، عرفانی یا ماوراءطبیعی بنامیم، چیزی از ارزش تجربی آن کاسته نمی‌شود. (Ibid:31 - 32) او از اندیشمندانی است که تلاش می‌کند تعادلی میان ابعاد معنوی و مادی اسلام برقرار کند. اگر چه نوشته‌هایش از عمق کافی برخوردار نیست و همچنین درک معنوی و متافیزیکی او از اسلام کم است، آن را با بررسی سیاست‌گذاری‌های مربوط به علم در کشورهای اسلامی جبران می‌کند. وی معتقد است در حقیقت تلاش برای برقراری تعادل میان ابعاد مادی و معنوی، تنها به‌دلیل باور او نیست؛ بلکه اسلام هم مبتنی بر آن است:

اسلام تعادلی میان دیدگاه نودیونسی و نوافلاطونی برقرار کرده است. این به‌روشنی در فلسفه زمان در اسلام آمده: در فلسفه خردگرا، زمان یک روند خطی است، برای یک دانشمند خاص، زمان با مرگ وی به پایان می‌رسد؛ اما برای عارفان، تنها اعتقاد به زندگی پس از مرگ جسمانی باعث می‌شود که زندگی روی زمین معنا دار باشد. اسلام این دو عقیده را به هم پیوند داده و اعلام می‌دارد که: زندگی دنیوی، زندگی در زمان است؛ درحالی‌که زندگی پس از مرگ، زندگی در ابدیت است. ما باید به زندگی به‌عنوان الیافی از زمان و ابدیت که درهم تنیده‌اند، نگاه کنیم. این به زندگی اشخاص وحدت می‌بخشد و علم و جامعه را به هم می‌تند و آنها را به‌صورت یک کل هماهنگ شکل می‌دهد که در آن هر یک به رفاه دیگری کمک می‌کند و هیچ فردی نیز منافع خود را فدا نمی‌کند. این مفهوم از زندگی، ادعاهای متناقض و متضاد پیروی از علم‌زدگی، اومانستی و خودکامگی را برطرف می‌کند. (Ibid: 33)

بنابراین سردار معتقد است اسلام به وحی و شهود، بیشتر از هر چیز دیگر اهمیت می‌دهد؛ اما این اهمیت، دلیل بر این نیست که عقل و برهان بی‌اعتبار باشند. عقل انسان، موهبتی از طرف خداوند است و باید تحت کنترل وحی باشد. (Sardar, 2012:10)

سردار برخی از ویژگی‌های علم اسلامی را این‌گونه بیان می‌کند که علم اسلامی از نظر ذهنی، یک تعهد عینی است و بر عقلانیت و دوران‌دیشی مبتنی است که عقلانیت انسان را به اصل و سرچشمه عقل اسلام ارتباط می‌دهد و از این‌رو معرفت محض را همراه با معرفت اخلاقی تحلیل می‌کند. ذهنی بودن علم اسلامی، همان عینی بودن آن است؛ زیرا بر برخی مقولات عقلانی اسلامی چون خلیفه، عدل، حلال، حرام، استصلاح، تقوا و مفاهیم بسیاری دیگر از قرآن و شریعت متکی است که در آن، ابعاد معرفت‌شناختی وجود دارند و بر اجماع جامعه و مدنیت اسلامی، یعنی امت مبتنی است. علم اسلامی یک علم کلی است، نه به‌دلیل اینکه

اسلام فی‌نفسه یک دین کلی است؛ بلکه به دلیل اینکه علم اسلامی در عقلانیت و متدولوژی و کار تجربی و آزمایشی ریشه دارد و عینی است و می‌تواند از سوی مردم در همه فرهنگ‌ها تکرار شود. ماهیت و محتوای علم اسلامی، مبانی متافیزیکی و معرفت‌شناختی آن را نشان می‌دهند. همان‌طور که نیازمندی‌ها و دغدغه‌های مسلمانان را نمایان می‌کنند و نه‌تنها برای کشف حقایق مطلق، که برای ترسیم و ارائه تفسیر آنها و تأکید بر طبیعت پیچیده و ارتباط ذاتی حقیقت جستجو می‌کند. بنابراین نهایتاً اینکه، این‌گونه علم، یک عبادت و راهی به تکریم خدا و رفعت مقام انسان است؛ همچنین راه نظام‌مند و ساختاری حل مشکلات مادی و طبیعی و تأمین نیازهای جامعه و افراد می‌باشد. (Sardar, 1989: 163)

از طرفی سردار معتقد است پیشرفت‌های علمی که امروزه در غرب شاهد آن می‌باشیم، همگی مدیون اسلام بوده است؛ چراکه علم ابتدا در کشورهای اسلامی رشد و توسعه یافت و این مسلمانان بودند که زمینه ورود علم به غرب را ایجاد نمودند. بنابراین علم تا زمانی که نزد مسلمانان بود، به صورت دینی بود و زمانی که به دست غربیان رسید، خصوصاً از زمان رنسانس به بعد سکولار گردید؛ بدین معنا که علم از همان ابتدا دینی یا غیردینی نبوده؛ بلکه به‌وسیله ذهنیت انسان است که پسوند دینی و غیردینی به آن تعلق می‌گیرد؛ یعنی انسان است که به علم، خصلت دینی یا غیردینی می‌دهد. لذا ایشان تأکید دارند که علم اسلامی باید از سوی افرادی جستجو و تحقیق گردد که دارای پیش‌فرض‌های اسلامی باشند. (Ibid: 3)

از سوی دیگر، سردار اذعان دارد که با توجه به واقعیت‌های عینی علم، علوم مدرن دارای وجوه مثبت می‌باشند که باید از این قابلیت‌ها استفاده گردد. لذا در طرح اسلامی‌سازی علم به اصول و نتایج مهم علم جدید غرب توجه داشته، حتی استفاده از آن را تجویز می‌نماید. (Ibid: 157) سردار در مورد دیدگاه‌های سید حسین نصر درباره علم اسلامی معتقد است دیدگاه‌های ایشان به‌طور کلی درخور تحسین است؛ ولی نصر با تأکید بیش از اندازه بر جنبه‌های متافیزیکی علم اسلامی، به قیمت از دست رفتن جنبه‌های کمی آن، خود را به مغلطه انداخته است. (Sardar, 1985: 95)

آیا دیدگاه سردار حکیمانه است؟ آیا این دیدگاه، نتیجه مثبتی برای مسلمانان به‌طور خاص و برای بشریت به‌طور کلی دارد؟ اگر چنین است، آیا آموزه‌های واقعی و معتبر اسلام با آن سازگار است؟ پاسخ این سؤالات ساده نیست و مجالی دیگر را برای بحث می‌طلبید.

## تحلیل و نظر

یکی از مباحث مهم و بحث‌برانگیز در روابط بین علم و دین، بحث مدل‌های تبیین علم دینی است که اظهارات و نظریات متکثری را از سوی صاحب‌نظران مسلمان در پی داشته است که شامل جریان‌های فکری موافق و مخالفی در جهت اندیشه علم دینی و ضرورت، امکان و چگونگی تحقق آن است. این پژوهش برای

تحلیل رویارویی فکری دو تن از نمایندگان اندیشمندان مسلمان و بررسی گفتمان‌های متفاوت آنها در زمینه علم مدرن در اسلام می‌باشد؛ از این رو وظیفه اصلی این پژوهش، پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی اساسی این مقاله می‌باشد. سؤال اساسی و اصلی این است که با توجه به اینکه برخی افکار این دو اندیشمند هم‌جهت و برخی متناقض یکدیگرند، ابتدا چه تفاوت‌هایی میان ایدئولوژی اسلام در مورد علم نزد اندیشمندان مسلمان و علم مدرن در نزد غربیان وجود دارد و این تفاوت چه تأثیری بر پیشرفت علم در جهان اسلام داشته است؟ دوم، آیا می‌توان میان نگرش «کارکردگرایی» و «نمادگرایی» که نماینده دو دیدگاه غربی و اسلامی به علم است، آشتی ایجاد نمود؟ دو نظریه‌ای که در این مقاله از آنها استفاده شده، نظریه «کارکردگرایی» و نظریه «نمادگرایی» است. لذا این دو نگرش جهت ارائه تفکر و عمل در نظر گرفته می‌شود.

در زمانی که مقایسه دیدگاه‌های اسلامی و علوم مدرن صورت می‌گیرد، دو تفاوت عمده مشاهده می‌شود: اولین تفاوت به محل، نقش، مفهوم و علت زندگی بشر مربوط می‌شود که در این رابطه، رنه دکارت میان دو پدیده ذهن و جسم تفاوت روشنی قائل شده است. دوگانه‌انگاری<sup>۱</sup> دکارتی از اصول فلسفه دکارت است. وی به جداسازی ذهن و جسم اعتقاد داشت. ذهن یا نفس جدا از جسم می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و من واقعی و من انسانی همان ذهن است. دکارت با جداسازی ذهن و جسم، مفهوم جدیدی را وارد فلسفه غرب نمود. این جدایی میان ذهن و بدن یا روح و جسم، به دوگانه‌انگاری دکارتی مشهور است. این دیدگاه، علم غرب را با انقلاب بزرگی روبه‌رو کرد که این آغازی بر مدرنیزاسیون در غرب بود و مدرنیسم را از عقاید قرون وسطایی در تمام جنبه‌ها - خواه اسلامی یا مسیحیت - جدا کرد. البته تفاوت قائل شدن میان ذهن و جسم از قرن هفدهم آغاز شد و آن هنگامی بود که اندیشمندان میان خدا و دنیای طبیعت گسست ایجاد نمودند. در حقیقت دیدگاه رنه دکارت نشان‌دهنده یک «رهایی» در سطح انسانی در تقابل با یک «رهایی» قبلی است که در سطح طبیعت رخ داده بود. آزادسازی طبیعت، ماده و بدن از خدا، جان و روح، تأثیر بسزایی در آزاد گذاشتن آدمیان برای گزینش راه خود داشت؛ به طوری که باعث پدید آمدن علم مدرن شد و همچنین این جدایی بین دنیای مادی و الهی، باعث ایجاد سکولاریسم در غرب گردید؛ اما چنین جداسازی‌ای که توصیف شد، در اسلام ممنوع است. آن‌طور که نصر و سردار اذعان داشته‌اند، مسلمانان جهت حل این معضل دو راه پیش‌رو دارند: اینکه یا اصول اسلامی را جهت به دست آوردن علوم مدرن به خطر بیندازند، یا اسلام را در برابر علوم مدرن حفظ نمایند؛ اما این ساده‌انگارترین راه برخورد با این پرسش خواهد بود. اکنون دومین تفاوت درباره دیدگاه‌های اسلامی و دیدگاه غربی به علم، مربوط به نقش و معنای ماده و جسم است. نصر با تأکید بر عقلانیت غیرسکولار معتقد است که باید اسلام را حفظ نمود و ارتباط بین عقلانیت و روح معنوی را مطرح می‌کند؛ اما عقلانیتی که آنها مطرح می‌کنند، دیدگاه اسلامی را به برخی از مفاهیم قرون وسطایی نزدیک می‌نماید و شبیه به گفته‌هایی از آگوستین

1. dualism.

قدیس در دوران قرون وسطا است. گفته‌های آگوستین برخلاف عقاید دکارت است که درباره استدلال جداسازی جسم و جان می‌باشد. آگوستین تلاش نموده تا علوم و معارف یا فلسفه یونان و روم را با مسیحیت پیوند دهد که این کار به مثابه آشتی دادن بین دین مسیحیت با استدلال و تعقل بود و او اولویت را به معارف دینی می‌داد و معتقد بود خداوند روح آدمی را به نور علم و نیروی درک حقایق منور ساخته است.

ایدئولوژی اسلامی در باب استدلال، تنیده شده به اخلاق است؛ چراکه اخلاق در اسلام، یک موضوع مستقل نیست و ره‌یافته از وجود خداوند است که از ارتباط روح با خدا در اسلام ریشه می‌گیرد. در پایان ما نیاز داریم تا بدانیم: ۱. هدف از علم چیست؟ ۲. ارتباطش با معرفت دینی چه می‌باشد؟ به‌ویژه در جاهایی که دین گاهی اوقات در تضاد با علوم طبیعی و مشاهدات علمی می‌باشد، در ابتدا باید تفاوتی میان جنبه‌های نگرش نمادگرایی و کارکردگرایی در تلاش برای تدوین و ایجاد روش صحیح علمی قائل باشیم؛ حتی در تئوری‌های مذهبی نیز این مسئله صدق می‌کند. بیشتر اوقات، تضادی که میان درک علمی و درک مذهبی از واقعیت امور طبیعی پدیدار می‌شود، به‌سبب عدم تبیین درست رابطه و تفاوت بین کاربردهای نمادگرایی و کارکردگرایی تئوری‌ها است. دلیل تضادی که میان اندیشه‌های نصر با علم نوین است، شاید به‌دلیل عدم توانایی او از ایجاد تمایز میان علم، به‌عنوان یک سیستم نمادین و علم، به‌عنوان یک سیستم کارکردگرایی می‌باشد. در عین حال با جدایی این دو باعث شده که علم مدرن بخواهد نقش نمادین مذهب را هم بازی کند. لذا علم مدرن را به‌سبب عدم تواناییش در انجام این نقش فرهنگی محکوم می‌سازد.

نصر سپس به نمادگرایی دینی باز می‌گردد تا منبعی برای الهام و همچنین منبعی برای پر کردن «شکاف معنوی» در جهان طبیعی بیابد. به عبارت دیگر، او تلاش می‌کند تا با استناد به نمادهای مذهبی، علم مدرن را نسبت به علم مذهبی تنزل دهد؛ اما این اقدام نسبت به علم برای دین‌داران ستودنی می‌باشد و از طرفی می‌تواند باعث تضعیف روحیه دانشمندان علوم طبیعی گردد؛ چراکه او معتقد است شاید این ساده‌انگاری دانشمندان است که تلاش می‌کنند حقایق مربوط به طبیعت را به‌درستی دریابند؛ حال تصور و توصیف و تفسیر این حقایق هرچه می‌خواهد باشد. در نظر او، دانشمندان طبیعی هرگز توانایی یافتن واقعیت را ندارند؛ چراکه آنچه آنها به آن نیاز دارند تا واقعیت را بیابند، در این جهان یافت نمی‌شود. حتی ممکن است تلاش‌های آنها موجب گمراهی اندیشمندان هم بشود.

اما بازگردیم به این سؤال که بازآفرینی علم چگونه می‌تواند مشکل تفاوت میان واقعیت علم و دین را حل کند. رابطه‌های میان علم و دنیا و همچنین دین و دنیا را می‌توان با ابزار تحلیلی ارائه‌شده از سوی اندیشمندان اسلامی و غربی حل نمود. از منظر غرب‌گرایانه، رجوع به وینگشتاین و دونالد دیویدسون<sup>۱</sup>

1. Donald Davidson.

دونالد دیویدسون یکی از فیلسوفان معروف و مهم نیمه دوم قرن بیستم می‌باشد. (۲۰۰۳ - ۱۹۱۷) ایده‌های وی در حوزه مربوط

و ریچارد روتی<sup>۱</sup> در مطالعه و تحقیق درباره فلسفه زبان مفید خواهد بود. از منظر اسلام‌گرایانه می‌توانیم تمایزی میان مفهوم واقعیت (صدق) و حقیقت (حق) قائل شویم؛ چنان‌که صدق از وجه زبانی (ادعا به حقیقت) می‌باشد و حق، شامل ذات هر چیزی بوده و غیر قابل تغییر است و برخلاف واقعیت، لزوماً با برهان‌های علمی قابل اثبات نیست و به نوع نگرش افراد بستگی دارد. ریشه کلمه حقیقت، «حق» به معنای راستی و درستی است و ریشه کلمه واقعیت، «وَقَع» به معنای رویدادن یا اتفاق افتادن است. حقیقت، به ماهیت راست و درست اشاره دارد و واقعیت هم به امور عینی و یا اموری که اتفاق می‌افتند اشاره دارد.

اما براساس نظریه کانت، «حقیقت» به معنای «حقیقت غایی» می‌باشد. کانت مفاهیم ریاضی را کاملاً مطابق با «واقع» می‌داند؛ ولی معتقد است واقع این امور فقط در ذهن و مخلوق ذهن است. به عقیده وی، عالم خارج نیز عیناً قابل ادراک نیست؛ بلکه واقع خارجی در گذر از کانال‌های ادراکی ما تغییر می‌کند. لذا در عمل، نمودی از واقع خارجی را ادراک می‌کنیم، نه خود واقع را.

وی مسائل فلسفی را کاملاً بی‌ارزش تلقی می‌کند. این نظریه نیز در حقیقت نوعی سفسطه و انکار علم به واقع و بلکه مستلزم انکار واقع خارجی است. وی بیان می‌کند که حقیقت به‌عنوان واقعیت به‌خودی‌خود، برای قابلیت‌های معمولی انسان غیرقابل دسترس می‌باشد. (Hertz, 1956:1 - 2) در این مرحله ممکن است شخصی مبادرت به درخواست اطلاعات درباره این موضوع نماید که چگونه این بازتفسیرگری هرمنوتیکی از اختلاف مستقیم میان گفته‌های علم و دین جلوگیری می‌کند؟

در فلسفه غرب و در زمینه علم، اگر ما از رابطه‌های زبانی پا را فراتر گذاریم، می‌توانیم به یک تعریف «معناگرا» از رابطه میان زبان و دنیا برسیم؛ مفهومی که از سوی باس ون فراسن<sup>۲</sup> مطرح شد. از دیدگاه

---

به نظریه معنایی از طریق معرفت‌شناسی و اخلاق می‌باشد. وی پیرو یکی از اساسی‌ترین اصول در سنت فلسفه تحلیلی است که بر پایه آن، زبان برای داشتن هرگونه اندیشه‌ای ضروری است. دیویدسون در این زمینه لااقل دو استدلال معروف دارد که به «استدلال براساس کل‌گرایی» و «استدلال براساس مفهوم باور» شناخته شده است. در استدلال‌های وی فرضی اساسی نهفته است که براساس آن، تنها راه موجود برای تعبیر و فهم اظهارات و رفتار گویندگان، نگرستن از نظرگاه سوم شخص یا عینی‌گرایانه است که چنین رهیافتی در مغایرت کامل با سنت دکارتی قرار می‌گیرد که در آن، دیدگاه اول شخص یا سوژکتیو اولویت دارد. (خانی، ۱۳۹۲)

#### 1. Richard Rorty.

ریچارد مک کی رورتی (۴ اکتبر ۱۹۳۱ - ۸ ژوئن ۲۰۰۷)، از مهم‌ترین فیلسوفان تحلیلی معاصر است. وی نظرات بدیعی در سنت پراگماتیستی ارائه کرده است. رورتی معتقد است ایده «تطابق با جهان» (answering to the world) علیت را با توجیه خلط می‌کند. از آنجاکه ما با تجاربی که گزارش مشاهدات ما و متضمن عامل علی ترکیبات گزارش‌دهنده به وسیله شرایط خارجی هستند، آموزش دیده‌ایم، جهان نقش علی در تنظیم باورهای ما بازی می‌کند؛ اما نقش توجیه‌کننده بازی نمی‌کند. موقعیت‌هایی که چنین گزارش‌هایی را ایجاد می‌کنند، نمی‌خواهند با هر اصطلاح خاصی توصیف شوند و اهمیت (معنای) استنباطی یا نظری گزارش‌هایی را که آنها ایجاد می‌کنند، تعیین نمی‌کنند. (Rorty, 2005)

#### 2. Bas Van Frassen.

فراسن، «هدف علم این است که تئوری‌هایی به ما ارائه دهد که از لحاظ تجربی مناسباند و پذیرش یک تئوری این باور را دربر دارد که تنها این تئوری از لحاظ تجربی مناسب است. این بیان دیدگاه ضد واقع‌گرایی است و آن را تجربه‌گرایی ساختی می‌نامم». (پیرس، ۱۳۸۷: ۱۲)

فیزیک‌دانانی همچون نیلز بور<sup>۱</sup> و ورنرهایزنبرگ<sup>۲</sup> اعتبارشان را از آنجا به دست آوردند که برای نخستین بار، ایده محدود بودن زبان عام در توصیف پدیده‌ها و واقعیت‌های فیزیکی را مطرح کردند. به عقیده این فیزیک‌دانان، در سطح خاصی از انتزاع در علم، به‌ویژه در علم فیزیک، ابزارهای زبانی عادی، دیگر پاسخ‌گو نخواهد بود و ما باید به زبان غیرتصویری ریاضیات متوسل شویم تا بتوانیم پدیده‌ای را توصیف کنیم. بنابراین هایزنبرگ این‌گونه بیان می‌دارد که:

هنگامی که این استفاده مبهم و غیر سیستماتیک از زبان، منجر به مشکلاتی می‌شود، فیزیک‌دانان باید به ریاضی پناه ببرند و ارتباط بدون ابهامی را با واقعیت‌های تجربی برقرار سازند. (Heisenberg, 1958: 154 - 155)

شبهه به این مسئله را ما در اسلام شاهد هستیم؛ بدین گونه که در قرآن هم دو نوع آیات وجود دارد: محکمت (آیاتی که معنای آنها کاملاً روشن است) و متشابهات (مواردی که در معنای آنها ابهام وجود دارد)؛ اولی با معانی مشخص و دقیق و دومی با مفاهیم چندمعنایی که با مفاهیم کنایی و رمزآلود درهم آمیخته است. همین حقیقت که اسلام «متشابهات» را به رسمیت می‌شناسد، گویای این واقعیت است که قرآن این حقیقت را به رسمیت می‌شناسد که راه‌های زبانی گونه‌گونی برای توصیف حقیقت وجود دارند. پس این «تضاد میان علم و دین» شاید تا حدودی به این دلیل باشد حداقل در بخشی از تفاسیر و رابطه بین زبان و واقعیت، ساختار ارتباطی محدودی ایجاد نموده که باعث می‌شود ما میان گفته‌های دین و علم تضاد مشاهده کنیم و مقایسه‌های شک‌آمیزی را انجام دهیم.

همچنین این تئوری که میان واقعیت و زبان تضاد وجود دارد، بیان می‌کند که وجود هر دو حقیقت (حالت سمبلیک طبیعت مانند آنچه در ایده‌های نصر مشاهده می‌شود و حالت کارکردگرایی طبیعت در زبان سردار) می‌تواند تفسیرهایی صحیح از واقعیت باشند. اینها درست‌اند؛ چراکه ما از یک نظریه محدود تحت‌اللفظی تشابه میان حقیقت و زبان فراتر رفته و با یک نظریه انعطاف‌پذیر - نه به صورت نسبی‌گرایی - میان زبان و واقعیت برای توصیف و تفسیر استفاده نموده‌ایم. این اشتباه است که ما می‌پنداریم یک فرضیه کاملاً درست و دیگری کاملاً غلط است. این به دلیل ترجیح ما در به رسمیت شناختن یک تفکر خاص است، نه صرفاً درست یا غلط بودن آن تفکر.

1. Niels Bohr.  
2. Werner Heisenberg.

نتیجه اینکه، اندیشمندان مسلمانان باید رویکردی جسورانه نسبت به علم مدرن داشته باشند و این رویکرد باید حاوی این تفسیر باشد که چگونه به بهترین نحو به نزاع بین علم مدرن و دین پاسخ دهند. در این باره حتی با رجوع به متفکران و اندیشمندان مسلمان قرون وسطا، ما را این گونه رهنمون می‌سازند که نزاع‌های معاصر، نیازمند روش‌های فکری و حل مسئله معاصر نیز می‌باشد. درخواست تجدیدنظر به خصوص درباره قرون وسطا، مختص روشنفکران مسلمان نیست؛ بلکه میان برخی از متفکران، فیلسوفان و تاریخ‌نگاران غربی هم یافت شده است. برای نمونه، اشخاصی چون لورن داستون<sup>۱</sup> در مقاله خود به عنوان «تاریخ مستند علم» بیان می‌کنند که چگونه نویسندگانی چون الکساندر کویر<sup>۲</sup> و ای. ای. بورت<sup>۳</sup> باور داشتند که علم نوین، نشانه ظهور عصر جدید است و حاصل سقوط فرهنگ قرون وسطایی با تأکید بر ذهن و دانش به عنوان مخالفان ماده‌گرایی می‌باشد. (Daston, 1991: 530 - 531) لایف اشتنبرگ در مقاله‌اش به نام «اسلامی‌سازی دانش: در مورد موقعیت سید حسین نصر و ضیاءالدین سردار» بیان می‌نماید که:

اولین کار مهم، ایجاد تفسیر درستی از کلمه الله است، جهت اینکه زندگی خوبی مطابق با سنت اسلام داشته باشیم. علم باید اسلامی باشد. علم باید در شکل درست خود، مفهوم درستی از طبیعت را آشکار کند و درک ما از خلقت را تقویت کند. علم یک معنا دارد. در اینجا توجه داشته باشید که علمی که با قرآن مغایر است، پذیرفته نیست؛ علم درستی نیست. علوم وقتی که مطابق با متون اسلامی باشند، خودبه‌خود به سوی کمال پیش می‌روند. (Stenberg, 1996: 364)

## نتیجه

برخلاف مسیحیت، ثابت شده که اسلام هیچ‌گاه سرکوب‌گر استقرار علمی نبوده است. برخلاف مسیحیت قرون وسطا، اسلام هرگز دشمنی سرسختانه‌ای با علم نداشته است. در واقع کسی به این مسئله که مسلمانان نسبت به میراث علمی خود بسیار حساس بوده‌اند، شکی ندارد؛ اما جهان اسلام کنونی نباید با قرون وسطا برابر باشد و باید خیلی پیشرفته‌تر از آن زمان وارد میدان گردد. یقیناً اسلام می‌تواند علم نوین را در درون سیستم هنجاری و چارچوب اجتماعی خود جای دهد، اما تا زمانی که ما موقعیت مسلمانان قرون وسطا را در علم به عنوان تنها موقعیت مشروع اسلامی در نظر بگیریم، جامعه ما افول خواهد کرد. لذا مسلمانان جهت رسیدن به قله‌های پیشرفت و توسعه، نیاز به تلاش روزافزون دارند و این مسئله، مهم‌تر از فهرست نمودن دستاوردهای دوران گذشته می‌باشد.

1. Lorraine Daston.
2. Alexander Koyre.
3. E. A. Burtt.



## جدول (۱): مقایسه آرای دو تن از اندیشمندان مسلمان معاصر در زمینه علم مدرن در اسلام

ضیاءالدین سردار	سید حسین نصر	محورهای اصلی
آن را مهم می‌داند. معتقد است کشورهای مسلمان باید در علم و فناوری مدرن پیشرفت کنند. موافق تلفیق متعادل عناصر تمدن (مادیات، معنویات و عقلانیت) از منظر اسلام می‌باشد. وی طرفدار دیدگاه کارکردگرایی می‌باشد.	علم مدرن را ناسازگار با اسلام تلقی می‌کند و تنها راه چاره را تبعیت از آموزه‌های دینی می‌داند. وی طرفدار علم الهی و سمبلیک بوده و دانش مدرن را در درجه پایین‌تری نسبت به دانش دینی و الهی می‌داند	رویکرد به علم مدرن
معتقد است امت اسلامی به پیشرفت اقتصادی نیازمند است.	نسبت به آن بی‌اشتیاق است. فضائل پیشرفت معنوی را بیشتر از پیشرفت مادی می‌داند.	رویکرد به پیشرفت اجتماعی و اقتصادی

## منابع و مأخذ

۱. اکاشا، سمیر، ۱۳۸۷، *فلسفه علم*، ترجمه هومن پناهنده، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.
۲. باریور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. پترسون، مایکل، ویلیام هاسکر، بروس رایشتباخ و دیوید بازیگر، ۱۳۸۸، *عقل و اعتقادات دینی*، درآمدی بر *فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۴. پیرس، دیوید، ۱۳۸۷، *وینگشتاین*، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، سروش.
۵. حسنی، سید حمیدرضا؛ علی‌پور، مهدی و محمدتقی موحد ابطحی، ۱۳۸۶، *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. خانی، حسین، ۱۳۹۲، «نگاهی به استدلال‌های دونالد دیویدسون در باب ضرورت زبان برای اندیشه»، نشریه *کتاب ماه فلسفه*، ش ۶۸، ص ۶۶ - ۷۷.
۷. کوستلر، آرتور، ۱۳۶۱، *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۸. گنون، رنه، ۱۳۷۹، *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوتیسم*، ترجمه دل آرا قهرمان، تهران، نشر آبی.
۹. \_\_\_\_\_، *بی‌تا، بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، سپهر.
۱۰. ندرلو، بیت‌الله، ۱۳۹۰، *نظریه بازی‌های زبانی وینگشتاین: یک نظریه فلسفی پست مدرن درباره زبان*، غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، ش ۱، بهار و تابستان.
۱۱. نصر، سید حسین، ۱۳۷۵، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، نشر طرح نو.

۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»، مجله نامه فرهنگ، ترجمه ضیاء تاج‌الدین، ش ۳۰.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم، مؤسسه طه.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سهروردی.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمد حسین فغفوری، تهران، حکمت.
۱۶. هات، جان اف، ۱۳۸۲، علم و دین: از تعارض تا گفتگو، ترجمه بتول نجفی، قم، کتاب طه.
17. Almeder, Robert, 1980, *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*, Oxford, Basil Blackwell.
18. Bas van Fraassen, 1980, *The Scientific Image*, Oxford, Oxford Univeristy.
19. Daston, Lorraine, 1991, "History of Science in an Elegiac Mode: E. A. Burtt's Metaphysical Foundations of Modern Physical Science Revisited", *Isis*.
20. Frege, Gottlob, 1966, "On Sense and Reference", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P. Geach and M. Black, Oxford, Basil Blackwell.
21. Heisenberg, Werner, 1958, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, London, George Allen & Unwin.
22. Hertz, Heinrich, 1956, *The Principles of Mechanic*, trans. from the German by D. E Jones and J. T. Walley, New York, Dover Publications.
23. Rorty, Richard, 2005, *A Companion to Analytic Philosophy*, Edited by A. P. Martinich and David Sosa, Blakwell Companions to Philosophy.
24. Russell, Paul, 1988, "Skepticism and Natural Religion in Hume's Treatise", *Journal of the History of Ideas*, 49, 2: 247 - 265.
25. Sardar, Ziauddin, 1977, *Science, Technology and Development in the Muslim World*, London, Croom Helm.
26. \_\_\_\_\_, 1985, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Com*, Mansell, London.
27. \_\_\_\_\_, 1989, *Explorations in Islamic Science*, Mansel, Londo.
28. \_\_\_\_\_, 2012, *Islam & Science: Beyond the Troubled Relationship Source: Islam & Science*, Republished in: Iqbal, Muzaffar (Ed) *Islam and Science: Historical and Contemporary Prespectives*, (vol 1: Studies in the Islam and Science Nexus), Ashgate Publishing Company, pp. 97 - 115.
29. Stenberg, Lief., 1996, *The Islamization of Scienc: Four Muslim Positions Dveloping an Islamic Modernity*, New Yourk, Lund Studies in History of Religions, No. 6.
30. Weber, Max, 1958, *Essay in Sociology*, ed. and trans. Hans H. Gerth and C. Wright Mills, New York, Oxford University Press.



پښتو ښکته ځاښه علوم انساني و مطالعات فرښکته  
پرتال جامع علوم انساني