

مقایسه آرای مارتین هایدگر و سید حسن نصر در باب علم مدرن

مقاله پژوهشی
اصیل
Original
Article

حسین روحانی،^۱ رضا محمود اوغلی،^۲ سید علی مرتضوی امامی زواره^۳

چکیده

هدف: هدف از انجام این پژوهش، مقایسه اندیشه هایدگر و نصر در باب علم مدرن بود. در راستای نیل به این هدف، نخست دیدگاه هایدگر در باب علم مدرن، واکاوی و به این امر اشاره شد که وی ماهیت فناوری در جهان مدرن را نه امری تکنیکال، بلکه امری متافیزیکی و مبتنی بر سوپرتکتیویسم می‌داند. همچنین او در مصادف با سوپرتکتیویسم مترتب بر علم مدرن، به تفکر هستی‌شناسانه مبتنی بر از میان برداشتن شکاف میان سوژه و ایزه روی آورده است. سپس در واکاوی دیدگاه نصر در باب علم مدرن، بر این امر تأکید شد که نزد وی، تنها راه مصون ماندن از هجوم امواج فناوری و علوم مدرن، گسست کامل از علم مدرن و بازگشت به سنت و علم قدسی است. در پایان پژوهش نیز به شباهتها و تفاوت‌های میان هایدگر و نصر در باب علم مدرن اشاره شد. **روش:** روش مورد استفاده در این تحقیق توصیفی-مقایسه‌ای بود. **یافته‌ها:** اگر چه هایدگر نیز همچون نصر، عقلانیت فناوریانه مترتب بر عالم مدرن را به مهمیز نقد کشید؛ اما او همانند نصر قصد و انهدان کامل علم مدرن و بازگشت به دوران قدیم را نداشت و روش‌شناسی او در مواجهه با علم مدرن، گسستی-پیوستی بود. **نتیجه‌گیری:** از نظر هایدگر، تنها راه مواجهه صحیح با فناوری و علم مدرن این است که ضمن استفاده صحیح و بهینه از دستاوردهای علمی و فناوریانه می‌توان اسیر و خادم فناوری هم نشد. اما نصر بر خلاف هایدگر، رویکردی کاملاً گسستی و سلبی در قبال علم و فناوری مدرن دارد. واقع امر این است که به دلیل عدم مخالفت دین مبین اسلام با برگرفتن علم و فناوری مدرن، رویکرد گسستی-پیوستی در مواجهه با علم و فناوری مدرن، راهکاری منطقی‌تر و کارآمدتر در راستای مواجهه با علم مدرن به شمار می‌آید.

واژگان کلیدی: سوپرتکتیویسم، علم، نصر، هایدگر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵

۱. دکترای علوم سیاسی، استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان. اصفهان،

ایران (نویسنده مسئول). نشانی: اصفهان؛ میدان آزادی، دانشگاه اصفهان. شماره: ۰۳۱۳۶۶۸۷۳۹۶ /

roohani@ase.ui.ac.ir

۲. دکترای علوم سیاسی، دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه محقق اردبیلی. mailto:r_oghli@yahoo.com

۳. دکترای علوم سیاسی، استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اراک. mailto:Sedaliemami@gmail.com

الف) مقدمه

مارتین هایدگر جزء معدود متفکران معاصر غرب است که از منظر انتولوژیک، تفکر محاسبه‌ای جهان مدرن را به چالش می‌کشد. او معتقد است که علم مدرن نمی‌اندیشد و نمی‌تواند ما را نجات دهد و تنها راه مواجهه صحیح با علم مدرن و عقلانیت فناورانه، گسست از سویژکتیویسم است. از نظر او در جهان مدرن، انسان به مثابه فاعل شناسا و کارگزار تاریخ در مقابل جهان قرار می‌گیرد و نسبتش با خود، جهان و دیگری، نه بر مبنای گشودگی، که بر مبنای رابطه ارباب و بندگی تعریف و صورتبندی می‌شود. او در برابر عقلانیت فناورانه عالم مدرن، هستی‌شناسی بنیادین خود را که بر پایه گسست از معرفت‌شناسی دوران مدرن است مطرح می‌کند. ویژگی اصلی آدمی در تفکر هستی‌بنیاد هایدگر، در جهان‌بودگی است؛ آدمی به جای اینکه در صدد سلطه بر همه کس و همه چیز باشد، نسبت به خود، جهان و دیگری تقرّب می‌یابد. او بر این باور است که بدون شناخت سویژکتیویسم و تلاش برای گسست از آن، نمی‌توان مواجهه‌ای صحیح با فناوری و علم مدرن برقرار کرد. سید حسین نصر نیز همچون هایدگر قصد دارد از اومانیزم عالم مدرن گذر کند و طرحی جدید در اندازد؛ اما برخلاف هایدگر، روشن‌تر و صریح‌تر از راهکار جایگزین خود در مواجهه با علم مدرن سخن می‌گوید. او از منظری سنت‌گرا، علم و عقل مدرن را از بیخ و بن رد می‌کند و می‌گوید که در مواجهه با علم و فناوری مدرن، ابتدا باید به صورت عمیق، فلسفه و مبانی علم مدرن را درک کرد و سپس با استفاده از مبانی اسلامی به تولید دستگاه جدید برای علم‌ورزی و ساخت فناوری روی آورد. دغدغه نصر، بازگشت به علم قدسی است. او بر این باور است که علوم مدرن موجود، در نسبت و تناسب با نیازها و خلأ و چشم‌اندازهای کلان تمدن اسلامی ترسیم نشده است؛ بنابراین، سعی دارد با احیای علم قدسی که ملهم از حکمت خالده یا خرد جاودان است، عقل کلی را در برابر عقل جزئی جهان مدرن مطرح کند و از این رهگذر، راه را برای احیای علم قدسی و ایجاد محیطی برای حیات سنتهای گذشته هموار کند.

پرسش مقاله حاضر این است که با مقایسه دیدگاه نصر و هایدگر در قبال علم و فناوری مدرن، کدام راهکار برای جامعه اسلامی ایران امروز می‌تواند مفید فایده باشد؟ پاسخ این است که اگرچه سید حسین نصر متفکری دین‌مدار به شمار می‌آید، ولی راهکار او در مواجهه با علم مدرن، به غایت سلبی است و هرگز نمی‌تواند در مقوله توسعه و پیشرفت جامعه اسلامی راهگشا باشد؛ در حالی که هایدگر اگرچه متفکری متعلق به سنت مغرب‌زمین است،

اما دیدگاه و راهکار وی در قبال علم و فناوری مدرن، به مراتب واقع‌بینانه‌تر و عملی‌تر به شمار می‌آید. هایدگر اگرچه خواستار گذار از عقلانیت فناوریانه است، اما در عین حال به این امر واقف است که فناوری قوام‌بخش دنیای امروز ماست و هرگز نمی‌توان بدون بهره‌جستن از دستاوردهای علوم پایه، پزشکی و علوم مهندسی مسیر توسعه را پیمود. در دیدگاه اسلامی نیز همچون دیدگاه هایدگر که رویکردی گسستی و پیوستی در قبال علم مدرن دارد، فناوری و علم مدرن به طور کامل نفی نمی‌شود و می‌توان به جز علوم انسانی سکولار، از علوم پایه، مهندسی و پزشکی که تضادی با مبانی هستی‌شناختی، ارزشی و بینشی دین اسلام ندارند، به منظور توسعه علمی و فناوریانه کشورهای اسلامی بهره‌گرفت.

ب) سوژکتیویسم؛ دستمایه علم مدرن در اندیشه هایدگر

یکی از مسائل و نکات مهم در تجزیه و تحلیل علم مدرن نزد مارتین هایدگر، ریشه‌یابی پایه‌های معرفت‌شناختی و سوژکتیویستی علم مدرن است. پرواضح است که بدون بررسی و ریشه‌یابی سویه‌های معرفتی علم مدرن، هرگز نمی‌توان درک و فهمی عمیق و بنیادین از مقوله علم مدرن و نتایج مترتب بر آن داشت. هایدگر برای ریشه‌یابی مبانی متافیزیکی علم مدرن، به سراغ اندیشه سوژکتیویستی دکارت می‌رود و اندیشه او را بسان مبدع پارادایم معرفت‌بنیاد مدرن، مورد تجزیه و تحلیل و نقادی قرار می‌دهد. تأثیر دکارت و عقیده‌اش مبنی بر تفکیک بنیادین موجود فردی از عالمش غیر قابل انکار است. او در تأملاتش برای رسیدن به یقین، در هر چیزی شک می‌کند، جز فعل شک یا اندیشیدن. بدین گونه او بین شیء غیر ممتد اندیشیدن - آنچه ما ذهن می‌نامیم - و هر آنچه جسمی بود، شکاف قائل شد (جباری، ۱۳۹۳: ۴۱). دکارت، فکر را حالت اصلی نفس و نفس را جوهری متمایز از بدن معرفی می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت که شکاف میان درون و بیرون یا سوژه و ابژه، محصول سنت فلسفی‌ای است که از دکارت آغاز شده و در اندیشه متفکرانی چون کانت و هگل نیز ادامه داشته است. دکارت در این باره می‌نویسد: «از یک سو من تصور واضح و متمایزی از خود دارم، تا جایی که صرفاً یک چیز غیر ممتد اندیشنده هستم و از سوی دیگر، تصور واضح و متمایزی از جسم خود دارم، تا جایی که این جسم صرفاً یک شیء ممتد غیر اندیشنده است.» (کاتینگهام، ۱۹۹۳: ۱۲۴)

نزد دکارت، انسان تنها موجودی است که دارای ذهن یا شیء اندیشنده‌ای است که با خودآگاهی و قوه ناطقه، شایستگی و توان فهم خود و طبیعت خود را دارد. با این حال، ذهن

انسان تنها به یک چیز یقین دارد: خودش. البته بدیهی است که میان یک ذهن و اذهان دیگر خلأیی وجود دارد؛ به نظر می‌رسد یک ذهن بی‌جسم که از ماشین جهان منفک شده و ناتوان از رسیدن به هر یقینی جز خودش است (جباری، ۱۳۹۳: ۱۴۴). عالم دکارتی، عالمی است تحت سیطره سوژه. سوژه به تملک درمی‌آورد و در این تملک، معنا می‌بخشد. این معنا بخشی، باز نمود آن چیزی است که در سوژه همواره حاضر است. جهان، محصول باز نمایی سوژه است و سوژه است که جهان را می‌سازد. آنچه در سوژه کتیویسم دکارتی نهفته است، شکافی است که میان سوژه و ابژه ایجاد می‌شود. این شکاف، سوژه را بدل به فاعلی می‌سازد که در کنش شناسایی خود، عالم را به مثابه ابژه یا متعلق شناسایی خود قرار می‌دهد. سوزان بوردو^۱ درباره تفوق سوژه کتیویسم در عالم مدرن می‌نویسد: «انتقال قرون وسطی به مدرنیته آغازین، نوعی تولد ممتد است که آدمی به واسطه آن، به موجودی مطلقاً جدا و ناهمراه با عالمی پدیدار می‌شود که پیش از این روح مشترکی با آن داشت؛ با دکارت امکان عینیت به مثابه نوعی تولد مجدد در هر انسانی تلقی می‌شود». (نصر، ۱۹۹۹: ۹۷)

گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارت را نباید ساده‌انگارانه چنین تصور کرد که من موجودی هستم دارای صفات ممیزه تفکر؛ بلکه معنای حقیقی گزاره این است که من موجودی هستم که نحو وجودی‌اش چنان است که موجودات دیگر را ابژه می‌سازد. دکارت ابژه را به معنای باز نمود می‌داند و چون من انسانی، یگانه موجود حقیقی و به تلقی دکارت، یقینی است؛ لذا سایر موجودات، اعم از خدا، انسان و طبیعت، ماهیت ابژکتیو دارند؛ پس قائم به سوژه‌اند. کوژتیوی دکارت معنایی از انسان عرضه می‌کند که پیش از او بی‌سابقه بود (جباری، ۱۳۹۰: ۱۱۲). گزاره «من می‌اندیشم، پس من هستم»، گزاره‌ای ریاضیاتی است؛ یعنی زمانی که اندیشیدن خود را می‌اندیشد، چیزی را باز می‌شناسد که از پیش بوده است. اندیشیدن در این گزاره به چیزی که از قبل داده شده، وابسته نیست؛ بلکه فقط چیزی را به خود باز پس می‌دهد که در درونش نهفته است. (اباذری، ۱۳۷۵: ۲۴)

برای دکارت، حقیقت عبارت بود از یقین مطلق سوژه؛ یعنی حقیقت، چیزی است که فاعل شناسا یا سوژه اندیشنده بدان یقین تام و تمام داشته باشد. نمونه اعلای این یقین را در علم ریاضیات می‌توان یافت. به همین دلیل برای دکارت و پیروان او، ریاضیات الگویی برای معرفت کامل، یعنی معرفتی یقینی قرار می‌گیرد و دکارت می‌کوشد فلسفه و تمام معرفت بشری را بسان یک معرفت ریاضیاتی سامان دهد. به عبارت دیگر؛ با فلسفه دکارتی شاهد

ظهور نوعی ریاضیات گرایبی یا قول به اصالت ریاضیات هستیم؛ یعنی تلاش به منظور ریاضیاتی کردن تفکر و تبدیل تفکر به سیستم یقینی چون ریاضیات (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۱۰). سیطره تفکر ریاضیاتی دکارت منجر به ابژکتو ساختن عالم می‌شود. هایدگر در این باره می‌نویسد: «سنجش‌پذیری، به واقع اشاره به گشودگی موجود برای محاسبه کردن است. این رویکردی به طبیعت است که به ما امکان می‌دهد بدانیم چه فرایندهای طبیعی را می‌توانیم بشناسیم و باید پیش‌بینی کنیم... و پیش‌بینی کردن امر مطلوبی است اگر هدف، چیرگی بر فرایندهای طبیعی باشد؛ اما چیرگی یا در دسترس بودن طبیعت، نوعی به تملک درآوردن آن است. در بخش پایانی گفتار در روش دکارت، نهایت علم را چنین می‌یابیم: سیطره بر طبیعت» (هایدگر، ۱۹۶۲: ۱۳۵).

در عالم مدرن، تفکر محاسبه‌ای و پارادایم معرفت‌بنیاد، جایگزین تفکر مراقبه‌ای و هستی‌بنیاد می‌شود و هایدگر برای ایضاح و تنفیح تفوق سوژکتیویسم در جهان مدرن، به مثال مشهور چکش اشاره می‌کند و این سخن را به میان آورد که آن چکش که پیش دست ماست، همراه با میخ و در و دیوار و هزار و یک چیز دیگر، تشکیل‌دهنده بخش مهمی از بودن در جهان ما، یعنی همان «بودن در کنار» چیزهاست. تأمل پدیدارشناختی در باب این چکش و شبکه ابزارهای متصل بدان، بخش مهمی از هستی‌شناسی بنیادین هایدگر محسوب می‌شود. از نظر هایدگر، پدیدارشناسی این چکش به عنوان پدیده‌ای در دسترس، می‌تواند معنا و حقیقت وجود را روشن سازد؛ در حالی که اگر همین چکش بشکند، خراب شود، یا از کار بیفتد، به شیئی فرادستی و عینی و به موضوع یا چیزی برای تجزیه و تحلیل علمی و متافیزیکی بدل خواهد شد که باید به عوض پرسش از «چگونگی بودنش - در کنار من»، درباره ماهیت و خواص و چیستی یا جوهر متافیزیکی آن به تفحص پرداخت. به عقیده هایدگر، این تفحص علمی، آدمی را به فاعل شناسایی یا همان سوژه دکارتی و جهان را به مجموعه‌ای از اشیا، ابژه‌ها و معرفت و حقیقت را بازنمایی بدل خواهد کرد و این کار چیزی نیست مگر همان فراموش کردن وجود یا هستی. (فرهادپور، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

تعریف انسان به عنوان فاعل شناسا و کارگزار تاریخ در عالم مدرن، باعث می‌شود که جهان به تصویر تبدیل شود و تبدیل جهان به تصویر یعنی اینکه آدمی جهان را همچون مجموعه‌ای از ابژه‌ها می‌بیند و انسان هستنده‌ای دانسته می‌شود که همه چیز را معنا می‌کند و مورد شناسایی و بهره‌برداری قرار می‌دهد (معین‌زاده، ۱۳۹۲: ۳). هایدگر در خصوص مراد و مقصود خویش از قلب جهان به تصویر در جهان مدرن می‌نویسد: «تصویر جهان زمانی که

به طور بنیادین فهمیده شود، به معنای تصویری از جهان نیست؛ بلکه جهان است که به صورت تصویری تصور و فهمیده می‌شود». (هایدگر، ۱۹۷۷: ۱۲۹)

واقع امر این است که انسان پیش از دوران مدرن هم جهان را می‌دید، اما نه همچون تصویری که معنا کردن همه چیز آن به عهده خودش و استوار به دانسته‌های علمی‌اش باشد. در دوران پیشامدرن، انسان می‌دانست و می‌پذیرفت که جهان را نمی‌تواند به طور کامل بشناسد و تسخیر کند؛ زیرا همه چیز آن به انسان تعلق نداشت و در دسترس و به اختیار او نبود. نگاه مدرن به جهان با نگاه پیشامدرن تفاوت دارد. نگاه پیشامدرن، شناسایی کامل و مطلق را کار خدا و برای انسان دست‌نیافتنی می‌دانست. نگاه مدرن، خرد انسان را جای خدا یا هر نیروی استعلایی می‌نشانند و مدعی می‌شود که می‌تواند به شناخت کامل دست یابد. (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۹۵)

رساله «دوران تصویر جهان» هایدگر در مرکز بحث خود، برداشتی تازه از علم مدرن را می‌پروراند. او در این خصوص می‌نویسد: «گوهر آنچه ما امروز علم می‌نامیم، پژوهش است. گوهر این پژوهش بر چه چیز نهاده است؟ بر این واقعیت که دانش خود را همچون فراشدی درون قلمرویی از آنچه که هست، در طبیعت یا در تاریخ قرار می‌دهد... این از طریق طرح‌اندازی درون قلمرو آنچه هست (به عنوان مثال در طبیعت) بر طرح بنیادین ثابت رخدادهای طبیعی به دست می‌آید. طرح‌اندازی پیشاپیش شیوه‌ای را که در آن فراشد دانایی خود را باید به سپهر گشوده پیوند بزند و متصل کند شکل می‌دهد. این الصاق و پیوند دقت در پژوهش است». (هایدگر، ۱۹۷۷: ۱۱۸)

در پژوهش‌های مدرن برای اینکه هر هستنده‌ای موضوع تحقیق قرار گیرد، باید همه چیز همچون اثره‌هایی انگاشته شوند؛ سوژه خصلت‌های آنها را خواهد شناخت و در نتیجه، در جریان پیش‌رونده دانایی‌اش قرار خواهد گرفت. این تبدیل هر چیزی به اثره شناسایی و فرض امکان‌پذیر بودن شناسایی آنها، شرط اصلی علم به مثابه پژوهش است (همان: ۱۲۷). با تبدیل شدن علم به پژوهش، افق جهان چنان دگرگون می‌شود که همه چیز به بازنمایی تبدیل می‌شود و حتی انسان که تصور کرده است به دلیل اوست که همه چیز همچون اثره شناسایی قابل فهم می‌شود، خود تبدیل به اثره‌ای می‌شود. تبدیل جهان به تصویر و به تبع آن تبدیل انسان به سوژه، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین تبدیلها در دوران مدرن است. (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۰۰)

هایدگر، گوهر علم مدرن را در ریاضیاتی کردن طبیعت در عالم مدرن می‌داند و می‌گوید که تفکر علمی، وجود یا هستی را به تصویر نگاره‌ای خاص تبدیل می‌کند. او برای

اثبات مدعای خود به طرح نظریه دکارت پرداخته و متذکر می‌شود که متافیزیک فراق مترتب بر اندیشه دکارت برای اولین بار در تاریخ غرب، یک دیوار بتنی میان سوژه و ابژه می‌کشد و بدین اعتبار، هر موجودی بر حسب نقش و تصویری که از او نزد آدمیان تجسم می‌یابد، گوهر و ماهیت خود را تحصیل می‌کند. در نظر دکارت، همه چیز به ذهنیت انسانی مرجوع است و ذهنیت او ملاک اعتبار امور می‌شود و در اینجاست که هستی به تصویر مبدل شده و طبیعت به زبان ریاضی نوشته می‌شود. (ضمیران، ۱۳۸۹: ۲۰۵)

هایدگر مدعی است که از لحاظ تاریخی، علم فیزیک جدید در قرن هفدهم به وجود آمد؛ حال آنکه فناوری نیروی ماشین در نیمه دوم قرن هجدهم تکامل یافت. فناوری مدرن که بعضی آن را از لحاظ زمانی مؤخر فرض می‌کنند، از نقطه نظر ماهیت و منش، مقدم بر آن است (هایدگر، ۱۹۷۷: ۴). فناوری در اغلب موارد به مثابه ابزار توجیه می‌شود؛ یعنی از آن به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به هدفهای فناورانه نام می‌برند. از سوی دیگر، علم جدید چارچوب معرفتی مسلط در مدرنیته را شکل داده است. در این معنا، فناوری وجهه کاربرد دریافتهای علمی تلقی شده است. هایدگر در پی آن است تا این اولویت را به چالش بگیرد. او فناوری را شیوه کاربرد دریافتهای علمی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را نوعی انکشاف و امری هستی‌شناختی می‌شناسد. به دیگر سخن؛ فناوری را نباید وسیله‌ای در راه تحقق آرمانها و هدفهای خاص قلمداد کرد، بلکه باید آن را وجه انکشاف دانست که علم را مبنای تکوین معرفتی خاص قرار می‌دهد و به همین سبب، خود قوام‌بخش مدرنیته است (همان: ۱۲). همچنین باید گفت که علم تأثیر عمیقی بر هستی انسان می‌گذارد؛ لذا به عنوان مبنای معرفتی مدرنیته نمی‌توان آن را ابزار و وسیله صرف تلقی کرد. به همین سبب، انسانها قادر نیستند گستره علم را بر حسب اراده و مشیت خویش تعیین بخشند؛ به این معنا که میل و کشش به کنترل هر چیز سبب می‌شود که کنترل آن از دست ما خارج شود. (همان: ۱۶۰)

در جهان‌بینی علمی، انسان دائرمدار گیتی و به طور کلی هستی محسوب می‌شود و هایدگر می‌کوشد تا گوهر فناوری جدید را در مناسبت آن با هستی بررسی کند. او به صراحت تأکید می‌کند که ماهیت فناوری را نباید فناورانه دانست، بلکه گوهر فناوری در مفهوم گشتل نهفته است (ضمیران، ۱۳۸۹: ۲۲). گشتل^۱ یعنی داربست، قالب‌بندی و استخوان‌بندی. به بیان دیگر؛ هر چیزی که به کار نظم دادن و مرتب کردن بیاید. برای مثال، کتابخانه برای کتابها، گشتل است؛ یعنی به آنها نظم می‌دهد (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۰۸). هایدگر گشتل را به گرد

آمدن انسانها و تمرکز و تأکید بر انتظام و سامان‌بندی چیزی که در پیش روی آنها در قالب ماده خام برای مصرف قرار گرفته به کار می‌برد. به این اعتبار، در موقف تاریخی جدید، انسان همه پدیده‌های طبیعت را ماده خام و آماده برای مصرف قلمداد می‌کند. در این چارچوب، طبیعت به صورت ماده‌ای برای تبدیل به کارمایه مورد استفاده فناوری تلقی می‌شود. (ضمیران، ۱۳۸۹: ۲۲۱)

گشتل، شرط ضروری ظهور علم مدرن است و در بستر ظهور علم مدرن و سوژ کتیویسم مترتب بر آن است که فناوری نیز به منزله گشتل از یک سو به گونه‌ای عنان‌گسیخته به جهان خارج معترض شده، همه چیز و همه کس را صورت‌بخشی و نظم می‌بخشد و بدین ترتیب با تقلیل آنچه هست به انرژی و منبعی ذخیره شده برای بهره‌برداری، هر نوع نگرش و تلقی از خود وجود و رخداد انکشاف را سرکوب و متوقف می‌کند و به نحوی بسیار ریشه‌ای و اساسی، نسبت خاص آدمی با وجود یا هستی را به خطر می‌اندازد. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۳۴۲)

اگر چه هایدگر تفوق عقلانیت فناورانه را به منزله تقدیر و بخشی از حوالت تاریخی خود وجود مطرح می‌کند؛ اما در عین حال این نکته را نیز یاد آور می‌شود که: «ماهیت فناوری هم می‌تواند عین خطر باشد و هم در عین حال منادی نیروی نجات‌بخش» (هایدگر، ۱۹۷۷: ۲۶). به بیانی ساده‌تر؛ هایدگر در پی مطرح کردن این نکته است که اگر چه فناوری، رویدادگی و بخشی از تقدیر گریزناپذیر از حقیقت خود وجود و همچنین قوام‌بخش زندگی بشر در دوران مدرن است؛ اما در عین حال نباید اسیر و خادم محض فناوری و عقلانیت مترتب بر آن بود. هایدگر نه ما را به تسلیم محض در برابر فناوری دعوت می‌کند و نه به طغیان علیه آن؛ بلکه او قائل به یک رابطه گسستی - پیوستی با فناوری است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۳۴۳). فناوری بنا به تقدیرش، هم راهگشاست و هم خطر آفرین و این بستگی به خود آدمی دارد که چه نسبتی با فناوری برقرار کند. هایدگر از اورانیوم مثال می‌زند؛ فناوری کشف اورانیوم در ذات خود از هر تعین رهاست؛ می‌تواند در راه توسعه سلاح اتمی به کار رود یا کاربردی صلح‌آمیز یابد. (هایدگر، ۱۹۷۷: ۲۱)

ج) چیستی مبانی علم قدسی در اندیشه سید حسین نصر

سید حسین نصر در شمار متفکرانی است که دیدگاه‌های رادیکالی در قبال علم مدرن دارد و نقدهای متنوعی بر علوم جدید غربی وارد کرده است. مرکز ثقل این نقدها، جدایی علم مدرن از دین و ماورای طبیعت و تبدل یافتن آن به علم سکولار است. از نظر نصر، علوم جدید دچار نوعی مبالغه درباره خود شده‌اند؛ به طوری که خود را تا حد بی‌نیازی از ماورای

طبیعت و حتی بی‌نیازی از خدا، کارآمد دیده‌اند (باربور، ۱۳۸۴: ۷۳). این علوم آنچه فراتر از قلمروشان قرار داشته باشد، نادیده گرفته و نفی می‌کنند. یکی از ظهورهای این طرز فکر، فلسفه پوزیتیویسم است که هر آنچه غیر محسوس باشد، از دایره علم و معرفت بشری خارج و بی‌اعتبار می‌شمرد. همچنین اومانیزم از مهم‌ترین مبانی علوم جدید غربی است که نصر به موارد تأثیر آن اشاره کرده و توضیح داده است.

در کیهان‌شناسی قرون وسطا، انسان جانشین خدا شناخته می‌شد؛ اعتقاد به زمین مرکزی در نظام کواکب، شاهد این مطلب است. اما علم جدید اگر چه به کشف موجه‌تری از مطلب دست یافت، اما با حذف ارزش معنوی انسان و نسبت او با ماورای طبیعت و خدا، او را به موجودی صرفاً زمینی و مادی تنزل داد (نصر، ۱۳۸۶: ۸۵). در ادامه پیروزی علم بر دین و آموزه‌های ماورایی، علم چنان پررنگ دیده شد که حتی برخی متفکران سرشناس غربی، دیگر برای دین ارزش و منزلتی قائل نبودند. این ماجرا آنچنان ادامه یافت که در قرن نوزدهم، فلسفه‌هایی پدید آمد که مانند مارکس، یا کاملاً منکر دین بودند یا مانند مکتب پوزیتیویسم ساخته دست آگوست کنت، خود به جای دین نشستند. اما جالب اینجاست که نیازمندی انسان به دین، حتی در آن دوران نیز خاموش نشد و خود را در قالب‌های مختلف مانند نهضت رمانتیک نشان داد (همان: ۸۵-۸۶). نصر معتقد است سکولاریسم، اومانیزم و تجربه‌گرایی باعث شده‌اند تا انسان متجدد تصویری از خودش ترسیم کند که مبداء همه مشکلات اوست. توقف در مرتبه بشری، انسان را به مادون انسانیت کشیده؛ به گونه‌ای که انسان هم با خود و هم با هم‌نوع خود و هم با طبیعت در نزاع است. (نصر، ۱۳۷۸: ۱۰۲)

نصر، علم مدرن را علم دنیا زده می‌نامد. این علوم در صدد سلطه بر جهان‌اند و تقریباً به این هدف دست یافته‌اند. نصر تأسف می‌خورد که بیشتر مردم دنیا با دیدن مظاهر علوم غربی، سنت هزاران ساله خود را کنار نهاده، مشغول تبعیت کورکورانه از علم غربی جدید شده‌اند. یکی از پیامدهای جریان علوم غربی در رگهای زندگی، فاجعه زیست‌محیطی امروزین است که همگان نیز بر آن آگاهی دارند. فاجعه‌ای که شرایط لازم را برای فروپاشی کامل نظام طبیعی فراهم آورده است (همان: ۱۲۹-۱۲۸). علوم غربی با علم اسلامی و قبل از آن با علم یونانی اسکندرانی، هندی، ایرانی باستان و نیز علوم بین‌النهرینی و مصری پیوند خورده است؛ اما آنچه طی رنسانس و به ویژه انقلاب علمی سده هفدهم میلادی رخ داد، تحمیل صورت یا الگویی جدید و بیگانه بر محتوای این میراث علمی بود؛ صورتی که مستقیماً از سرشت تفکر انسان‌گونه و عقل‌باورانه آن عصر و از دنیوی‌سازی جهان نشأت گرفته بود که اغلب با وجود

کوششهای برخی از شخصیت‌های فکری برجسته آن عصر برای زنده نگه داشتن نگرش به سرشت مقدس نظام جهانی، کل رویداد به اصطلاح رنسانس به آن انجامید. این صورت جدید به علمی یک‌جانبه و انعطاف‌ناپذیر منجر شد که از آن زمان به این سو باقی مانده و تنها به یک مرتبه از واقعیت ملتزم شده 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. (همان: ۱۳۰-۱۲۹)

از نظر نصر، علم مدرن به ویژه در بخش نجوم و فیزیک، از قرن هفدهم و همزمان با رنسانس و شورش انسان علیه وحی، بالیدن گرفت و فناوری جدید نیز از اواسط قرن هجدهم با این علم همراه شد؛ بنابر این، همانگونه که علم جدید، به گفته صریح فرانسویس بیکن از آغاز به دنبال تسلط بر طبیعت بود، فناوری مدرن نیز به کمک آن شتافت و قدرتی فراوان برای تحقق این هدف علم مادی گرا فراهم آورد (نصر، ۱۹۹۴: ۱۹۰-۱۸۱). نصر، فناوری مدرن را اساساً ماهیتی جداگانه و متفاوت با فناوری پیشامدرن می‌داند و نقطه آغاز تمایز این دو را انقلاب صنعتی در اروپای غربی اعلام می‌کند (نصر، ۲۰۰۲: ۹۱). در این مقطع زمانی و مکانی، ماشینها به مثابه ابزار تولید کالا برای انسان ساخته شدند و به سرعت در عرصه‌های فراوان جای انسان را گرفتند. تمایز اصلی فناوری پیشامدرن با فناوری مدرن، در نحوه و جهت تسلط است؛ یعنی در حالی که فناوری‌های سنتی امتداد دست و پای ما بودند و همانند بدن در خدمت روح قرار داشتند، در دوره مدرن، فناوری است که بر انسان تسلط دارد و در واقع؛ روح بشری در خدمت فناوری است. (همان: ۹۶)

از نظر نصر، فناوری مدرن هرگز خنثی نیست و فناوری به خودی خود سوگیری ارزشی دارد و فرهنگی خاص را به همراه می‌آورد. این فرهنگ با روح انسان به منزله موجودی ابدی در تضاد است و با ساختار همه جوامع سنتی مبتنی بر رابطه معنوی بین بشر و مصنوعاتش ناسازگار است (همان: ۷۹). بنابر این، پذیرش در بست فناوری غربی لزوماً با ورود فرهنگ و ارزشهای فناورانه همراه خواهد بود و حتی جوامع دارای تمدن و فرهنگهای کهن نیز از این فرهنگ معنویت‌ستیز مصون نخواهند بود (نصر، ۱۹۹۴: ۸۰). نصر معتقد است که با تفوق اومانیسیم مدرن، فرهنگ جوامع نیز دستخوش دگردیسی می‌شود و وجه اصلی فرهنگ برخاسته از علم و فناوری مدرن، حرص و طمعی است که انسان مدرن را تسخیر کرده است. (همان: ۷۹)

نصر، عالم مدرن را هر چیزی می‌داند که از عالم بالا و از اصول تغییرناپذیر حاکم بر عالم که از طریق وحی آمده است، بریده و منفک باشد (نصر، ۱۳۷۸: ۶۷). وی مهم‌ترین نقد وارد بر

مقایسه آرای مارتین هایدگر و سید حسن نصر... ♦ ۱۵

علوم جدید و فناوری مدرن را جدایی این علوم از مابعدالطبیعه می‌داند(نصر، ۱۳۷۹/الف: ۱۰۱). از دیدگاه نصر، مدرنیسم و علم و فناوری برخاسته از آن، در تضاد کامل با امر الهی است و انگیزه مخالفتش را با مدرنیته، تعهدش به حقیقت سنتی و ترحم و خیرخواهی برای انسان عصر جدید می‌داند و درست از این روست که علم سنتی یا قدسی را نسخه بدیل علم جدید معرفی می‌کند و ویژگی آن را ربط گسست‌ناپذیر با مابعدالطبیعه می‌داند. علم سنتی، قدسی است؛ زیرا دست خداوند را در طبیعت می‌بیند و مخلوقات او را، جلوه‌ها و ظهورات او را در نظر می‌گیرد(نصر، ۱۳۷۹/ب: ۱۷۲-۱۶۸). علم قدسی تابعی از امر قدسی به شمار می‌آید. نصر، امر قدسی را این‌گونه توصیف می‌کند: «امر قدسی با عالم روح کلی در ارتباط است نه با نفس. امر قدسی کامل و مقدس است. امر قدسی انسانها را به جای سرگردان ساختن در هزارتویی که وصف بارز آن، محروم ماندن انسانها از عالم روح کلی است، نورانی و یکپارچه می‌سازد. امر قدسی دقیقاً به این دلیل که از خداوند صادر می‌شود، همه دار و ندارمان را از ما مطالبه می‌کند. برای خدا کردن زندگی و رسیدن به امر قدسی، باید خودمان بسان یک اثر هنری قدسی، قدسی شویم».(نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

علم غربی از دیدگاه نصر، نامقدس است؛ زیرا برخاسته از عقل بشری خودبنیاد است. این عقل، خود مبدء مدرنیته به شمار می‌رود و چون رها از دین و عالم بالاست، نتایج نامقدس و غیر دینی خواهد داد. معرفت، ارتباط وثیقی با حق و تقدس دارد. بنابر این، باید بنیاد تمدن و علم و صنعت را بر اساس وحی (به معنای عام که وحی تکوینی را نیز در بر می‌گیرد) بنیان نهاد. علم، تمدن و تجدد غربی به دلیل رهایی از دین و وحی و سودانگاری و نگاه ابزاری به معرفت برای تسلط بر طبیعت و استعمار و استثمار، مردود است(نصر، ۱۳۷۹/ب: ۱۷۰). به اعتقاد نصر، علم قدسی عامل اصلاح روش برخورد انسان با عالم طبیعت است. اگر انسان بداند که طبیعت، حقیقت زنده‌ای است که محتوای مقدس دارد و حقیقت و هویت او ارتباط دارند؛ نه تنها آن را نابود نمی‌کند، بلکه به آن احترام می‌گذارد. به محض تحصیل دیدگاه سنتی به انسان و طبیعت، نظارت و کنترل فناوری نیز ضرورتی نخواهد داشت. اما امروزه چون فناوری عامل تهدید انسان است، باید کنترل و نظارت شود(نصر، ۱۳۸۷: ۲۸۰). درک و دریافت علم قدسی تنها از رهگذر عقل شهودی و وحی میسر است و البته بدون تعقل و استفاده از قوه عاقله انسانی به دست نمی‌آید(نصر، ۱۳۷۹/ب: ۲۴). علم قدسی تنها شرح و بیان نظری شناخت واقعیت نیست، بلکه هدف از هدایت انسان، روشن ساختن روان انسان به نور علم و معرفت و فراهم کردن امکان وصول به ذات قدسی است(نصر، ۱۳۸۰: ۳۰۸). این وصول با ارتقای انسان

از خویش به مرتبه‌ای از هستی است که چیزی جز ساختن بنیاد قدسی هستی او نیست. (همان: ۴۷)

از نظر نصر، علم قدسی در جهان غربی دچار حملات شدید و متحمل خسارت‌های سنگینی شده است. این امر با مطرح کردن گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارتی و برآمدن عقل خودبنیاد کانتی در مقابل عقل قدسی بروز یافت. عقل استدلالی جای عقل شهودی را گرفت و مرزهای معرفت قدسی را از هم گسست. به سخن دیگر؛ مدرنیسم، حاصل انقطاع اندیشه و تعلق از عالم قدس و اتکا به عقل استدلالگر جزئی است. این بلا به قلمرو دین نیز سرایت کرد و حاصل آن به ورطه نابودی افتادن عقل الهی شد. حاصل این فرایند، وضعیتی است که انسان متجدد امروز، به ویژه در جهان غرب بدان مبتلاست (نصر، ۱۳۷۹/ب: ۲۱۳). علم نامقدس برآمده از سوپزکتیویسم و اومانیزم دکارتی، جهانی از هم گسیخته و پاره‌پاره بر جای نهاده که در آن هیچ کلیتی وجود ندارد؛ زیرا دیگر تقدس دلمشغولی اصلی نیست یا اینکه در بهترین حالت به احساساتی‌گری فروکاسته شده است. (نصر، ۱۳۸۰: ۱۱۰)

د) نسبت‌سنجی دیدگاه هایدگر و نصر در قبال علم مدرن

سید حسین نصر در عداد متفکرانی است که تمدن غرب و مدرنیته را به مثابه یک کل یکپارچه نفی می‌کند؛ اومانیزم و تجربه‌گرایی مترتب بر جهان مدرن را رد می‌کند. در نگاه او، اشتباه محوری تجدد آن است که مبنای نظام فکری‌اش را از واقعیت جهان حسی خارج دانسته است. از این رو، معنای واقعیت تنها محدود به اموری حسی شده و واقعیت خدا بی‌معناست. واقعی ندانستن غیر مادیات، پوچ‌گرایی و نسبت‌گرایی که ویژگی‌های جهان متجددند، نتایج این اشتباه محوری است. در حالی که محور اصلی در تمام سنتها، واقعیت خداوند است و بر این اساس، هر چه غیر از اوست، تنها واقعیتی نسبی دارد. این اشتباه اساسی، ناشی از عدم استفاده از دو منبع عقل و وحی است. (نصر، ۱۳۷۹/ب: ۱۱)

یکی از اشکالات مهم نصر به دنیای متجدد، رویکرد آن به معرفت است. وی معتقد است: علوم جدید معرفتی دائم تغییرپذیر و نامقدس‌اند. علم جدید فقط به ظواهر می‌پردازد؛ در حالی که علوم سنتی به دلیل ارتباط با مابعدالطبیعه، تغییرناپذیر بوده و نظام هستی را آیه و مظهر خدا می‌دانند؛ از این رو بیشتر به ابعاد باطنی می‌پردازند (نصر، ۱۳۸۷: ۱۷). به گفته نصر: «در جهان متجدد 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 نور عقل کاملاً جدا شده است، فراتر نمی‌رود». (نصر، ۱۳۷۹/ب: ۱۳۰۹)

جایگزین نصر در برابر علم مدرن، علم قدسی است و حکمت خالده یکی از مبانی علم قدسی در سنت گرایي مورد وثوق نصر است. حکمت خالده یا خرد جاودان خود را به عقل شهودی معطوف دانسته و آن را امر مطلق می‌داند که در نفس انسان ظهور دارد (نصر، ۱۳۸۰: ۲۹۰). او حکمت خالده را حکمتی ازلی و ابدی می‌داند که در قلب همه سنتها، اعم از بودا، اسلام، مسیحیت و ودانتا قرار داشته و در پرتو پیش سنتی خود، منشأ هزاران دین مختلف را تنها یک حقیقت مطلق و واحد می‌داند (نصر، ۱۳۸۴: ۳۱). این حقیقت مطلق و واحد به صورت اشکال متنوع در ادیان مختلف متجلی و متبلور شده است؛ ولی در نهایت، همه این ادیان گوهر ثابت و یکسانی دارند و در حقیقت، اصول حکمت خالده خاستگاه الهی داشته و از طریق شخصیت‌های مختلف معروف به رسولان، اوتاره‌ها، لوگوس‌ها یا دیگر عوامل انتقال برای بشر، در یک بخش کامل کیهانی آشکار شده‌اند (نصر، ۱۳۸۰: ۱۵۶). نصر بر این باور است که علوم مقدس، تکیه‌گاه بی‌ظنیری به نام وحی دارند و یکی از مهم‌ترین کارکردهای وحی در حوزه علوم اسلامی، تأمین بنیادهای مابعدالطبیعی برای آن علوم و ساماندهی جهان‌بینی دینی برای دانشمندان مسلمان است. (آرام، ۱۳۶۶: ۱۹)

به نظر می‌رسد نصر به صورتی ریشه‌ای و بنیادین با مبانی سوپژکتیویستی و مادی‌گرایانه علم مدرن درمی‌پیچد و راهکار او در مواجهه با علم مدرن، وانهادن کامل علم مدرن و برگرفتن علم مقدس است. تأکید بالای نصر، بر ارزش توان و نقش علوم سنتی و نقد اساسی علوم جدید، به ویژه نسخه غربی آن است. نکته دیگر اینکه، علوم سنتی که از سوی نصر مورد اهتمام است، همگی بر محور علم قدسی می‌گردند؛ یعنی اگر مابعدالطبیعه همان علم قدسی در نظر گرفته می‌شود، علوم سنتی وابسته و برگرفته از آن‌اند. به سخن دیگر؛ علم قدسی، گوهر علوم سنتی است. اگر انسان با مابعدالطبیعه، علم قدسی یا همان راز درونی خود قطع رابطه کند، نه تنها آموزه‌های علم قدسی را انکار می‌کند؛ بلکه دلایل عقل‌گرایانه نارسا و برنهاد بر مبانی ناقص و کاذب ارائه خواهد داد. نصر به مثابه یک سنت‌گرای قائل به حکمت خالده یا خرد جاودان، مرز سرخی را میان علم مدرن مبتنی بر سوپژکتیویسم و رویکرد حسی - تجربی با علم سنتی یا مقدس می‌کشد و معتقد است که علم و فناوری مدرن، خنثی و بی‌طرف نیستند، بلکه حاوی مبانی متافیزیکی سکولار و اومانستی‌اند؛ بنابراین، باید از علم مدرن رو برتافت و علم سنتی یا مقدسی را برکشید. تفاوت اصلی میان علوم سنتی و علوم جدید در این واقعیت نهفته است که در علوم سنتی، امر نامقدس و صرفاً انسانی، همیشه حاشیه‌ای و امر مقدس کانونی‌اند؛ در حالی که امر نامقدس در علم مدرن کانونی شده است.

نصر بر این باور است که در علم مقدس یا سنتی، خداوند محور اصلی واقعیت ثابت تلقی می‌شود؛ ولی در علم مدرن، انسان است که مالک و سرور عالم می‌شود. (نصر، ۱۳۸۴: ۲۱۳)

گرچه هایدگر و نصر به ظاهر در مخالفت با سوپژکتیویسم، پوزیتیویسم و اومانیسیم مترتب بر جهان مدرن با یکدیگر اشتراک و اتفاق نظر دارند، اما واقع امر این است که تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای نیز میان این دو متفکر وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

هایدگر بر خلاف نصر که از منظری دینی و الهیاتی به مصاف علم مدرن می‌رود، از موضع و منظری پدیدارشناسانه و هستی‌شناسانه، سوپژکتیویسم و عقلانیت فناورانه مترتب بر جهان مدرن را نقد می‌کند. او بر خلاف نصر که قائل به اُتوتولوژی یا هستی‌شناسی الهیاتی است، از اُتوپوئیتیک یا سکنی‌گزیدن شاعرانه و هستی‌شناسانه در جهان دفاع کرده و از این رهگذر، در راستای مقابله و مواجهه با مبانی سوپژکتیویستی و معرفت‌بنیاد علم مدرن، تفکر مراقبه‌ای و هستی‌بنیاد را در برابر عقلانیت متافیزیکی جهان مدرن مطرح می‌کند. در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر که در تخالف با ثنویت دکارتی و کانتی است، انسان به جای اینکه در مقابل جهان باشد، شبان و نگهبان هستی می‌شود. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۲۶۰)

اگر نصر در راستای نفی علم مدرن به نظریه‌پردازی در باب علم قدسی با تکیه بر حکمت خالده روی می‌آورد، هایدگر به تفکر وجودبنیاد تکیه می‌کند. وجود یا هستی در نزد هایدگر با خدای رها از زمان و مکان نصر متفاوت است. در نزد نصر، خداوند تصویر اولوهیتی است که موجودی ایستمند و نازمانی تلقی می‌شود که حضور انسان، تاریخ و زمان در ظهور آن هیچ نقش ضروری ندارد. به بیانی دیگر؛ تعریف خداوند در نزد نصر، موجود اعلی و علت نخستین و عقل برتر است که برای کمال و تحقق خود بی‌نیاز از هر موجود دیگری به شمار می‌آید؛ ولی علم مقدس یا سنتی نصر بر خلاف هایدگر، دقیقاً با تکیه بر مبانی الهیاتی در برابر مبانی اومانستی علم مدرن قد علم می‌کند.

اگر چه هایدگر خواستار گسست از سوپژکتیویسم و عقلانیت دکارتی و کانتی است، ولی هایدگر با اتکا به پدیدارشناسی وجودی که نوعی حرکت روی سطح است، به مصاف سوپژکتیویسم مترتب بر علم مدرن می‌رود. هایدگر همچون نصر به خدای ورای زمان و مکان باور ندارد و هستی یا وجود هایدگری، نه خدای دین است و نه خدای ساعت‌ساز دکارتی؛ اما نشانه‌هایی از هر یک بر پیشانی دارد. هستی به نزد هایدگر، همان‌قدر نیازمند انسان است که انسان، نیازمند هستی است. (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۳۶)

هستی یا وجود به نزد هایدگر صرف نظر از آمال و انتظارات ما، خود حوالتش را به سوی ما احاله می‌کند و ما تنها وقتی ذات انسانی و انسانیت حقیقی خود را بازمی‌یابیم که با این حوالت از در وفاق در آییم. به بیانی دیگر؛ هستی ساخته آرزوهای عاجل ما نیست؛ هستی لفظی نیست که عام‌ترین وجه اشتراک همه موجودات باشد؛ هستی موجودی نیست که چون خدا، مطلق هگل و اراده معطوف به قدرت نیچه باشد؛ هستی چیزی ثابت و لایزال چون آب تالس، حکمت خالده نصر یا آتش هراکلیتوس و عالم مثل افلاطونی نیست که منشأ و علت‌العلل همه موجودات باشد؛ هستی مفهومی ذهنی و انتزاعی نیست؛ هستی، ظهور حقیقت هستی را نه از مرجعی بیرون از عالم ناسوتی، بلکه از دل جهان و از طریق انسان در وضعیت حی و حاضرش می‌جوید. (همان: ۸۵۷-۸۵۰)

در علم مقدس مد نظر نصر، آدمی تنها با رهایی از سوپژکتیویسم مترتب بر علم مدرن و رها شدن از زمان و مکان می‌تواند رستگار شود؛ در حالی که در تفکر هایدگر، بین انسان و هستی، جدایی وجود ندارد و ویژگی اصلی آدمی، در جهان‌بودگی اوست و هستی نه در افقی لازمان و لامکان، بلکه در افقی پدیدارشناسانه و زمانمند ظهور پیدا می‌کند؛ در حالی که در اندیشه نصر، دیوار بتنی میان عالم ناسوتی و عالم لاهوتی کشیده می‌شود و انسان تنها با پشت کردن کامل به علم مدرن و عالم ناسوتی است که می‌تواند با حکمت خالده یا خرد جاودان یگانگی و وحدت پیدا کند؛ در حالی که در تفکر هایدگر، انسان جا نگهدارنده و پرسشگر هستی است و رابطه متقابل میان انسان و هستی وجود دارد. اندیشه هایدگر ربطی به عرفان ندارد و در منظومه فکری او بر خلاف اندیشه نصر، تعبیری همچون مقام فنا و بی‌خویشی و تهی شدن از خویش، محلی از اعراب ندارند. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۲۵۷)

درست است که هایدگر در مواجهه با سوپژکتیویسم عالم مدرن، سعی در گذار و گذر از آن دارد؛ اما نوعی ابهام، عدم شفافیت و سکوت درباره تعیین کامل نحوه تفکری که در آینده جایگزین سوپژکتیویسم خواهد شد، در اندیشه هایدگر دیده می‌شود و این در حالی است که نصر ضمن رد کامل سوپژکتیویسم و سیانتیسم مترتب بر علم مدرن، به روشنی از علم مقدس در برابر علم مدرن دفاع می‌کند. بر اساس آموزه‌های علم مقدس، فراگیری هر علمی در شأن آدمی نیست؛ فقط علمی را که «وحی جلیل» را دستمایه استدلال خود قرار می‌دهد می‌توان علم نامید و فراگیری آن را توصیه کرد. بدیهی و طبیعی است که علم مقدس مسبق به ایمان است و در حریم این علم، نقص و عیبی راهی نیست. شناختی که از رهگذر علم مقدس حاصل می‌شود، وحدتی ناگسستنی با آفرینش دارد. (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۶۳)

نصر در مواجهه با فناوری مدرن، دیدگاهی کاملاً سلبی و آشتی ناپذیر دارد و معتقد است تکنیکی که برآمده از دنیای مدرن و فلسفه آن است و از دل علم جدید بیرون آمده و اثراتی این چنین مخرب بر حیات انسان و طبیعت گذاشته، دیگر فرصت هرگونه همراهی و همدلی را سوزانده است. بنابراین، شر بودن تکنیک نزد نصر، امری مسلم است؛ اما نه از جنس شر لازم، بلکه نصر سعی می کند تا در حل مسئله فناوری پاسخی به دست دهد. وی فناوری را درمان فناوری نمی داند. اگرچه استفاده از ابزارهای کم آلاینده تر را نفی نمی کند، اما تذکار می دهد که درمان را باید در حوزه های ریشه ای تر جست؛ در متافیزیک و جهان بینی. نصر معتقد است که متافیزیک باید در ساحت توصیه، حدود و قیودی را برای کاربرد فناوری معین کند. (نصر، ۱۳۷۹/الف: ۱۱۸)

نصر به جوامع اسلامی هشدار می دهد که در توسعه، مسیر غرب را پی نگیرند که پی گرفتنش قتل عام و نابودی است. اما راهکارش بازگشت به دانش و علمی است که با استفاده از متافیزیک پیوند خود را با عالم اعلی برقرار کرده و بین مراتب وجود ربطی عمیق بخشیده باشد. در نتیجه، تکنیکی که از همچون بطنی برخیزد، دیگر آن ثمرات نامبارک را ندارد. چنین تکنیکی دو ویژگی باید داشته باشد: نخست، حافظ دستاوردهای سنت خودمان باشد و دوم، در رقابت با تکنیک جدید توانا باشد. (نصر، ۱۳۹۱: ۹۹)

هایدگر بر خلاف نصر که در صدد جایگزین کردن علم و فناوری مقدس به جای علم و فن مدرن است، بر اساس نحوه نگرش وجودشناختی و پدیدارشناسانه خویش از ما می خواهد که در نسبت با فناوری مدرن، وارستگی پیشه کنیم. وارستگی یعنی آری و نه گفتن به اشیا؛ یعنی می گذاریم که فناوری در عالم روزمره مان وارد شود و در عین حال آن را بیرون نگه می داریم. این سخن بدان معناست که با آری گفتن به فناوری، آن را به منزله عنصر ضروری و قوام بخش حیات کنونی خویش می پذیریم؛ ولی با نه گفتن بدان، همواره به یاد داریم که تفکر علمی و فناوری، یگانه نحوه ممکن تفکر نیست و نمی تواند به همه ساحات وجودی انسان و اصیل ترین نیازهای او پاسخ گوید. هایدگر بر خلاف نصر که فناوری مدرن را به طور کامل رد و نفی می کند، این سخن را به میان آورد که اگر آدمی در برابر خود فناوری واکنش نشان دهد، اعم از اینکه فناوری را با رغبت بپذیرد یا آن را طرد کند، در هر صورت نمی تواند نسبتی آزاد با فناوری برقرار کند و همچنان در بند فناوری خواهد ماند. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲: ۳۳۴۱)

ه) نتیجه گیری

مارتین هایدگر یکی از متفکران مطرح قرن بیستم است که در صدد تخریب عقلانیت متافیزیکی و گسست از سوپراکتیویسم مترتب بر عالم مدرن است. هایدگر بر این باور است که اساس علم مدرن بر پایه سوپراکتیویسم و تصویری کردن جهان پی ریزی شده است و بدون برکندن از پارادایم معرفت بنیاد مدرنیته و روی آوردن به هستی شناسی بنیادین هرگز نمی توان به مصاف عالم مدرن رفت. البته هایدگر هرگز همچون سید حسین نصر خواهان نفی و طرد کامل علم و فناوری مدرن و جایگزین ساختن آن با علم مقدس نیست؛ زیرا هایدگر از منظری هستی شناسانه با علم و فناوری مدرن درمی پیچد و هرگز خواهان بازگشت به دوران پیش از علم و فناوری مدرن نیست. هایدگر می خواهد این نکته را به بشر متذکر شود که درست است که حوالت تاریخی جهان امروز، تفوق فناوری و عقلانیت فناورانه است؛ اما آدمی می تواند نسبت جدیدی با عالم فناورانه برقرار کند و به جای آنکه دن کیشوت وار به جنگ فناوری برود، رابطه ای دیالکتیکی و دیالوگی با فناوری برقرار کند. این در حالی است که نصر به عنوان متفکری سنت گرا، نگاهی کاملاً منفی نسبت به علم و فناوری مدرن دارد و خواستار وانهادن تام و تمام فناوری و علم مدرن و روی آوردن به علم مقدس است؛ در حالی که هایدگر بر خلاف نصر که خواستار گسستن کامل از علم مدرن است، در پی انسانی کردن ماشین و ماشینی کردن انسان است.

به نظر می رسد اگرچه مواجهه گسستی و پیوستی هایدگر با علم و فناوری مدرن تا حدودی می تواند گره گشای مشکلات بشر در مواجهه انتقادی با علم مدرن باشد؛ اما در این میان می باید به رویکرد سومی نیز در مواجهه با علم مدرن اشاره کرد که با عنوان علم دینی از آن یاد می شود. در علم دینی هیچ منع خاصی در بهره مندی از علوم تجربی مثل فیزیک، شیمی و پزشکی و مهندسی وجود ندارد؛ زیرا اعتقاد یا عدم اعتقاد به خدا و دیگر آموزه های دینی هیچ تأثیری در کشف رابطه بین دو پدیده محسوس از راه تجربه ندارد. اما در علومی مثل علوم انسانی که قابل اتصاف به صفت دینی یا غیر دینی است؛ اگر این علوم در موضوع، مبانی، هدف و روش با دین مغایرت داشته باشند، اصولاً نمی توان از آنها بهره جست. دیدگاه اسلامی تقریباً با دیدگاه گسستی و پیوستی هایدگر در خصوص ضرورت بهره جستن از علم و فناوری مدرن، وجه اشتراک دارد؛ اما اسلام نسبت به مبانی سکولاریستی علوم انسانی حساسیت ویژه ای دارد و نمی توان نوعی سازش و آشتی میان مبانی سکولاریستی و اومانیستی علوم انسانی با دین اسلام برقرار کرد.

منابع

- آرام، احمد (۱۳۶۶). **علم در اسلام**. تهران: سروش.
- اباذری، یوسف (۱۳۷۵). «**هایدگر و علم: یادداشتی درباره عصر تصویر جهان**». *ارغنون*، ش ۱۲-۱۱: ۲۴.
- احمدی، بابک (۱۳۷۳). **مدرنیته و اندیشه انتقادی**. تهران: مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۱). **هایدگر و تاریخ هستی**. تهران: مرکز.
- باربور، ایان (۱۳۸۴). **علم و دین**. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳). **گفتمان، پادگفتمان و سیاست**. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جباری، اکبر (۱۳۹۳). **دازاین کاوی و تحلیل دازاین**. اصفهان: پرسش.
- جباری، اکبر (۱۳۹۰). **فلسفه، تکثیر، جنسیت**. اصفهان: پرسش.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). **زمینه و زمانه پدیدارشناسی**. تهران: ققنوس.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۹). **فلسفه میان حال و آینده**. تهران: پایان.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۷). **پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر**. تهران: نقد فرهنگ.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). **هایدگر در ایران**. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- فرهادپور، مراد (۱۳۸۸). **پاره‌های فکر**. تهران: طرح نو.
- معین‌زاده، مهدی (۱۳۹۲). «**ماندگاری در عصر تصویر جهان**». بازدید ۹۲/۶/۳. در: www.farhangemrooz.com/news/
- نصر، سید حسین (۱۳۹۱). **اسلام، علم، مسلمانان و تکنولوژی؛ گفتگو با مظفر اقبال**. ترجمه حسین کرمی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳). **اسلام و تکنوهای انسان متجدد**. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۹/الف). **انسان و طبیعت، بحران معنوی انسان متجدد**. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۸). «**جدال ذهن انسان و عقل الهی**». *بازتاب اندیشه*، ش ۳۸۹۴: ۶۷.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۷). **در جستجوی امر قدسی**. ترجمه مصطفی شهرآیینی. تهران: نی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴). **دین و نظام طبیعت**. ترجمه محمدحسن فغفوری. تهران: حکمت.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶). **معرفت جاودان**. به اهتمام سید حسین حسینی. تهران: مهر نیوشا.

- نصر، سید حسین (۱۳۸۰). **معرفت و معنویت**. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۹/ب). **نیاز به علم مقدس**. ترجمه حسن میاننداری. تهران: طه.
- Cottingham, J. (1993). **A Descartes Dictionary**. Oxford: Black well.
- Heidegger, M. (1962). **Being and Time**. Trans. J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1977). **The Question Concerning Technology and Other Essays**. Tran. W. Lovit: New York.
- Nasr, Seyyed Hossein (1994). **A Young Muslims Guide to the Modern World**. Second edition. Chicago: KAZI publication.
- Nasr, Seyyed Hossein (1999). **“The conflict between the human mind and the divine intellect”**. *Reflexion of Thought Magazine*, No. 3894: 67.
- Abazari, Yousef (1996). **“Heidegger and science: a note about the era of the image of the world”**, *Arghanün, A Quarterly of Philosophy, Literature, and Cultural Studies*, No. 11-12: 24.
- Abdul Karimi, Bijan (2013). **Heidegger in Iran**. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy.
- Abdul Karimi, Bijan (2018). **The question of the possibility of religion in the contemporary world**. Tehran: Naqd Farhang Publication.
- Ahmadi, Babak (2002). **Heidegger and the history of being**. Tehran: Nashr-e Markaz Publication.
- Ahmadi, Babak (1994). **Modernity and critical thought**. Tehran: Nashr-e Markaz Publication.
- Aram, Ahmed (1987). **Science in Islam**. Tehran: Soroush.
- Barbour, Ian (2005). **Science and religion**. Bahaeddin Khorramshahi (Trans.). Tehran: Iran University Press.
- Farhadpour, Morad (2009). **Pieces of thought**. Tehran: Tarh-e Now publication.
- Jabari, Akbar (2014). **Dasein Analysis**. Isfahan: Porsesh publication.
- Jamadi, Siavash (2006). **Context and time of phenomenology**. Tehran: Qaqnoos Publication.
- Moin Zadeh, Mehdi (2013). **“Permanence in the age of the world image”**. Visit 3/6/92. In: www.farhangemrooz.com/news/
- Nasr, Seyyed Hossein (2008). **In search of the holy matter**. Mustafa Shahr Ayeni (Trans.). Tehran: Nei Publication.
- Nasr, Seyyed Hossein (2004). **Islam and the bottlenecks of modern man**. Enshallah Rahmati (Trans.). Tehran: Sohrvardi Publication.

- Nasr, Seyyed Hossein (2012). **Islam, science, Muslims and technology, a conversation with Muzaffar Iqbal**. Hossein Karmi (Trans.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
- Nasr, Seyyed Hossein (2001). **Knowledge and spirituality**. Enshallah Rahmati (Trans.). Tehran: Sohrvardi Publication.
- Nasr, Seyyed Hossein (2000). **Man and nature, the spiritual crisis of the modern man**. Abdol Rahim Gavahi (Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing House.
- Nasr, Seyyed Hossein (2005). **Religion and natural system**. Mohammad Hassan Faghfour (Trans.). Tehran: Hekmat Publication.
- Nasr, Seyyed Hossein (2007). **The eternal knowledge**. Seyyed Hossein Hosseini (Ed.). Tehran: Mehr Nyusha Publication.
- Nasr, Seyyed Hossein (2000). **The need for sacred knowledge**. Hassan Miandari (Trans.). Tehran: Taha Publication.
- Tajik, Mohammad Reza (2004). **Discourse, anti-discourse, and politics**. Tehran: Humanities Research and Development Institute.
- Zamiran, Mohammad (2010). **Philosophy between the present and the future**. Tehran: Payan Publishing House.