

«چرایی علوم اسلامی؟»: بازخوانی انتقادات به علوم جدید (غربی)

کاظم سام دلیری^۱

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۲۵

چکیده

با پیروزی انقلاب اسلامی موضوع اسلامی کردن علوم در محافل علمی-سیاسی مطرح شد و مناقشات زیادی در سطح این محافل و حتی جامعه به پا کرد؛ اما، پس از چندی به واسطه سختی کار و عدم توفیق در کسب نتایج لازم از صدر توجه این محافل کنار گذاشته شد. در سال‌های اخیر و به دلیل بروز برخی ناهنجاری‌ها و اعوجاجات در عرصه‌های فرهنگی-سیاسی و علمی مجدداً این بحث به صدر خواسته‌های طرفداران جامعه و علوم دینی برآمد و تلاش‌های نظری فراوانی برای توضیح و تنقیح چیستی و چگونگی علوم اسلامی انجام گرفت. هرچند پاسخ به سوالات چیستی و چگونگی علم اسلامی دارای اهمیت برای تبیین معنای این علوم است، اما مدافعان پیش از آن باید دلیل (دلایل) نفی علوم جدید را ارائه نمایند؛ زیرا علم اسلامی قرار است بدیلی برای علوم جدید باشد. این مقاله تلاش دارد به سوال چرایی نفی علوم جدید بپردازد و انتقادات به این علوم را ارائه کند. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی این مسیر را پیش گرفته است و با غور در آثار مدافعان علوم اسلامی انتقادات به این علوم را در سه دسته‌ی انتقاد به مبانی فلسفی (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی)، اهداف و پیامدها ارائه می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: اسلامی‌سازی علوم، اهداف علم، پیامدهای علم، سکولاریسم

مقدمه

از گذشته‌های نه چندان دور زمره‌هایی برای اسلامی‌سازی علوم در ایران شنیده می‌شد، تا اینکه پس از پیروزی انقلاب اسلامی این زمره‌ها به فریادهایی بلند در نفی علوم جدید تبدیل و فراتر از آن با اقدامات عملی برای اسلامی‌سازی علوم همراه شد. انقلاب اسلامی داعیه استقرار جامعه‌ای متفاوت از پیش و فضای گفتمانی غیر از فضای متأثر از جهان غرب داشت، پس، با مظاهر غرب در هر حوزه و ساحت درافتاد و به اسلامی‌سازی آن‌ها روی آورد. موج اسلامی‌سازی به حوزه اندیشه و علم نیز هدایت شد تا جایی که متولیان امر با «انقلاب فرهنگی» به پالایش علوم روی آوردند و چشم‌انداز اسلامی‌سازی دانشگاه و علم را در پیش گرفتند؛ اما هیجان اسلامی‌سازی علوم با فروکش کردن احساسات انقلابی مدافعان و درک سختی کار در عمل و عدم موفقیت‌ها، فروکش کرد و به حوزه‌هایی محدود منحصر شد؛ تا این که در چند سال اخیر و پس از بروز برخی ناهنجاری‌ها در حوزه‌های سیاسی، این خواست مجدداً به سطح آمد. اما، خواست اسلامی‌سازی علوم این بار با دارا بودن پشتوانه چند دهه‌ای، تفاوت‌هایی بنیادین با فکر خام گذشته داشت و با تمرین‌های ذهنی مدافعان و بلوغ برخی اندیشه‌های ناپخته، حرف‌هایی جدی و اندیشه‌هایی قابل‌اعتنا ارائه شد. با این وجود، جامعه‌ی علمی آشنایی چندانی با نظرات این گروه ندارد و خواست آنان را به انگیزه‌ها و اهداف سیاسی فرو می‌کاهد؛ که این امر لزوم بررسی اندیشه‌ها و نظرات مدافعان علوم اسلامی را برجسته می‌سازد. اما، دلیل (دلایل) مدافعان علوم اسلامی برای اسلامی‌سازی علوم و یا تاسیس علم دینی چیست؟ و چرا این موضوع به دغدغه یا حتی مشغله علمی و سازمانی برخی تبدیل شده است؟ به سخن دیگر، دلیل نفی علوم جدید از سوی مدافعان علوم اسلامی چیست؟

همان‌گونه که پیداست اثبات علوم اسلامی با نفی علوم جدید ممکن می‌گردد و بود علوم اسلامی با نبود علوم جدید معنا می‌یابد. یعنی، مدافعان علوم اسلامی پیش از پاسخ به چستی و چگونگی علوم اسلامی می‌باید به سوال «چرایی علوم اسلامی؟» پاسخ گویند و از آن جا که علوم اسلامی به مثابه بدیل علوم جدید قصد جانشینی آن را دارد لازم است استدلال‌ها در نفی این علوم پیش از تلاش برای اثبات علوم اسلامی ارائه شود. به دلیل اهمیت و بنیادین بودن بحث چرایی نفی علوم جدید برای فهم چرایی تاسیس علوم اسلامی، این مقاله تلاش دارد استدلال‌های موافقان و مدافعان علوم اسلامی در نفی علوم جدید را ارائه و پس از صورت‌بندی منطقی این استدلال‌ها آن‌ها را در قالبی فهم‌پذیر معرفی کند. این‌چنین، هدف مقاله دسته‌بندی و ارائه دلایل نفی علوم جدید از سوی

مدافعان علوم اسلامي است.

پس از بررسي هاي فراوان، انتقادها به علوم جديد در سه دسته تجميع كه برخي خود به زيردسته هايي تقسيم مي گردند: الف) انتقادها به مباني فلسفي علم جديد؛ شامل: ۱- انتقاد به هستي شناسي علم ۲- انتقاد به انسان شناسي علم ۳- انتقاد به معرفت شناسي علم ۴- انتقاد به ارزش شناسي علم

ب) انتقادها به اهداف علم جديد

ج) انتقادها به پيامدهاي علم جديد

روش تحقيق

با توجه به مساله و هدف تحقيق پيدااست اطلاعات مورد نياز جهت پاسخ گويي به سوال تحقيق از نوع كيفي و منبع اخذ اطلاعات اسناد مکتوب مي باشد. پس، روش تحقيق مي بايد جمع آوري اطلاعات كيفي از اسناد را ممكن کرده اطلاعات معتبري به دست دهد. روش توصيفي-تحليلي مناسب چنين تحقيق هايي است و ظرفيت لازم جهت پاسخ گويي به سوالات مشابه اين تحقيق را داراست.

لازم به توضيح است، به سبب هدف تحقيق كه پاسخ به چرایی نفی علوم جديد از سوی مدافعان و موافقان علوم اسلامي است، مي بايد اسناد و متون مربوطه مورد بررسي قرار گیرند؛ پس، شناسايي اسناد و ممانعت از جا افتادن اسناد ضرورتي قابل اعتنا و حياتي براي تحقيق است كه نويسنده براي حل اين مشكل از روشي همانند «گلوله برفي» در نمونه گيري هاي مربوط به مصاحبه استفاده مي کند. در اين روش پس از انتخاب ابتدائي متوني كه به سوالات تحقيق مي پردازند و مطالعه آنها، متون جديد شناسايي و مورد مطالعه قرار مي گيرد. اين متون نيز خود منبعي براي شناسايي متون جديد مي شوند و اين گردونه تا تحقق احساس اشباع و تکرار از سوی محقق ادامه مي يابد.

۱- مباني نظري تحقيق

۱-۱- نقد هستي شناسي علم:

مدافعان علوم اسلامي بر اين باورند كه علم جديد به عالم غيب و مجردات بي اعتقاد و يا بي اعتنا است و جهان و موجودات را منحصر در ماده و محسوسات مي داند و عالم غيب و جهان ديگر براي چيزي جز «مردگي و تيرگي و بي معنائي و سكوت و گنگي» نيست و «سرّ و اسرار» هستي را به مسأله و سوال آزمون پذير و قابل شناخت تقليل مي دهد. انسان و علم جديد، عالم غيب و

غیبت و معاد و بهشت و دوزخ را همچون تصویری خرافی تصویر می‌کند (برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: جوادی آملی ۱۳۸۹ الف؛ حداد عادل ۱۳۸۹؛ بستان و همکاران ۱۳۸۷: ۲) و با کنار گذاشتن آن از دایره شناخت به خیال خود تنها بر «واقعیات» متمرکز است. این‌چنین، در علم جدید گفتگو از مبدأ و معاد از محدوده علم بیرون و علم به شناخت امور دنیوی (حسی و عینی) مقید می‌شود.

چنین نگاهی به عالم و موجودات نتیجه بی‌توجهی یا انکار «خالق هستی» است. علم جدید جهان و طبیعت را نه مخلوق «خداوند» که پدیده‌ای «اتفاقی» و محصول سلسله علل کور طبیعی می‌داند. در منظر این علم، موضوع مطالعه یک «مردار» و «لاشه» بیش نیست (جوادی آملی ۱۳۸۹ ب)؛ که در نتیجه فعل و انفعالات طبیعی «موجود» و «هست» شده است؛ لذا، علم، «صنع خدا را در عالم نمی‌بیند و همه چیز را به شانس و اتفاق وامی‌نهد و سخن گفتن از تأثیر و دخالت خداوند در حوادث علم را خرافه و افسانه می‌پندارد و کسی که در فضای مسموم تلقی معیوب از علم تنفس می‌کند، در طبیعت جز علل و اسباب مشاهده‌پذیر مادی نمی‌بیند» (همان). به همین خاطر، نگاه علمی - که طبیعت‌زده و حس‌گراست - برای موضوع خویش مبدأ و مقصود نمی‌شناسد (داوری اردکانی^۱ ۱۳۸۳) و از «خلقت» به «طبیعت» یاد می‌کند و قائل به شناخت تجربی و عینی آن است. در علم جدید مبدأ و مقصد هستی بی‌معنا و سخن گفتن از فاعل و خالق هستی خرافی و پرسش از «چرایی خلقت؟» پوچ و خارج از دایره شناخت است (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۱۳۸-۱۳۷).

بین «مخلوق» یا «طبیعت» دانستن جهان تفاوت از زمین تا آسمان است. مخلوقیت جهان مبتنی بر پیش‌فرض وجود «خالق» هستی است و نتیجه آن تسری تقدس خالق به مخلوق. پس، در هستی‌شناسی دینی، طبیعت و جهان به واسطه‌ی «مخلوق» بودن، مقدس شمرده می‌شود و همچون نشانه حامل معنا و پیام برای بشر است. در هستی‌شناسی دینی «کل ماده عالم دارای وجهی مقدس است. افلاک با انسان سخن می‌گویند و همه پدیده‌های آن معنادار است. آنان نمودهای درجه

۱. داوری اردکانی را نمی‌توان به صراحت جزو مدافعان علوم اسلامی به حساب آورد؛ زیرا وی دفاع روشنی از این علوم ندارد. اما مخالفتی هم از وی در این باره دیده نشده است. تفاوت داوری اردکانی با مدافعان علوم اسلامی در چگونگی ایجاد این علوم است؛ در حالی که اینان تحول در علوم جدید را ممکن و شرط ظهور علوم اسلامی می‌دانند داوری اردکانی (۱۳۸۹) تحول در عقلانیت جدید و وجود و فهم انسان امروزی را لازمه تاسیس هر علمی قلمداد می‌کند. در این‌جا به دلیل هم‌ملی داوری اردکانی با علوم تمدن اسلامی و هم‌چنین اشتراکاتی که در نقد جهان مدرن با مدافعان علوم اسلامی دارد نظرات وی تحت عنوان مدافعان علوم اسلامی می‌آید.

بالاتری از واقعیت هستند که قلمرو کیهان هم‌زمان پوشیده و آشکار می‌سازد. نفس ساختار کیهان، حاوی پیامی مصنوعی برای انسان است و بدین وسیله خود الهامی است که از همان منشأ دین سرچشمه می‌گیرد. این هر دو، مظاهر عقل کل -خداوند- هستند و خود کائنات نیز بخشی از آن عالم معنای کلی است که نوع انسان در آن زندگی می‌کند و می‌میرد» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۳). اما در علوم جدید کائنات از محتوای مقدس خود تهی می‌گردد (پارسانیا، ۱۳۸۸) و فراتر از آن تقدس‌زدایی از کائنات شرط ظهور علوم جدید است.^۱ در این نگاه، موضوع علم هیچ سرّ و راز و تقدسی ندارد و همچون «پدیده»ی کنترل‌پذیر و واقعیتی قابل آزمون، مورد کاوش و شناخت و موضوع تسلط و تغییر قرار می‌گیرد (برای مطالعه بیش‌تر مراجعه شود به: نصر، ۱۳۷۸: ۱۱ و ۱۲). علم جدید متافیزیک را به ماده و امور مادی فرو می‌کاهد (گلشنی، ۱۳۷۸ و هم‌چنین مراجعه شود به: خاکی‌قراملکی، ۱۳۹۰: ۱۵۶) و با تهی کردن جهان از معنا و قطع پیوندش با مبدأ و مقصود هستی خصلت‌هایی بی‌جان و بی‌روح تحویل ذهن بشر می‌دهد.^۲ در برابر، در نگاه دینی طبیعت و کائنات ماهیتی مقدس دارند و در یک رابطه طولی و سلسله‌مراتبی به ذات اقدس الهی متصل‌اند (نصر، ۱۳۷۸: یازده) و همچون آیه و نشانه (نصر، ۱۳۹۰: ۵۱) نمایانگر قدرت، حکمت، اراده و عدالت خالق هستی‌اند. در علوم جدید به اشیاء و امور جهان به مثابه «واقعیتی» مستقل از انسان اما زاده ذهن او (ابژه) نگریسته می‌شود و این واقعیت به واسطه زاده ذهن انسان بودن فاقد تقدس و جنبه مقدس است. «در علم جدید و به طور کلی در تجدد، جهان و هرچه در آن است، غیر قدسی تلقی می‌شود و می‌دانیم که یکی از اوصاف تجدد را زدودن صفت قدسی از موجودات و جهان دانسته‌اند» (داوری اردکانی، ۱۳۹۴).

قطع پیوند کائنات از مقصد و مقصود و آغاز و انجام، به معنای سپردن آن به دست «طبیعت» و قوانین علی و معلولی آن است که به مطالعه مستقل «قوانین طبیعی»، فارغ از وجود یا عدم خداوند منتهی می‌شود (نصر، ۱۳۹۰: ۵۱). کشف نظام علی طبیعت و قوانین حاکم بر پدیده‌های طبیعی عدم

۱. سید حسین نصر معتقد است: علم جدید همه کیفیات را به کمیات و همه آن‌چه در یک معنای متافیزیکی ضروری و ذاتی است را به ماده و امور مادی تقلیل می‌دهد (نصر، ۱۳۷۹: ۱۴).

۲. به عقیده گلشنی در علم جدید (که ویژگی آن حس‌گرایی است) جهان تنها سطح است و این در برابر اندیشه و متافیزیک دینی قرار دارد که جهان را دارای زیربنا و عمق می‌داند (گلشنی، ۱۳۸۹ ب).

نیاز به کارکرد خداوند را از سوی عالمان جدید نتیجه داد^۱، تا جایی که اگر اینان صلاهی انکار خدا را سر ندادند (هر چند بسیاری این کار را کردند) «بازنشستگی» وی از رتق و فتق امور را خواستار شدند.

علم جدید ابعاد مادی طبیعت را به مثابه حوزه خودمختار و مستقل حقیقت با قوانین ثابت آن مورد مطالعه قرار داده است، حتی در آن دسته از مکاتب فلسفه علم غربی که هنوز حقیقت خدا را قبول دارند، آفریدگار از آفریدگان خود گسسته شده است. این چنین، «نه تنها دیگر اراده الهی در میان مخلوقات موثر انگاشته نمی‌شود، بلکه مراتب عالی حقیقت، چون حوزه فرشتگان نیز، به نحو تبعی در عالم طبیعی ملحوظ نمی‌شود. [در نتیجه] علم طبیعی تنها به حوزه تجربی محدود شده است» (نصر، ۱۳۹۰: ۵۶ - ۵۵). این باور و نگاه به جهان در برابر نگاه دینی قرار دارد که آغاز هستی و استمرار آن با فعل و اراده و خواست و حکمت خداوند ممکن می‌شود. پس، در اندیشه اسلامی (و در تمامی ادیان ابراهیمی) نه تنها «بودن» جهان و موجودات به خواست و اراده و فعل «مبدع آفرینش» وابسته است بلکه این اراده در جریان زندگی و طبیعت و جهان جاری و ساری است و ارتباط خداوند با امور پیوسته و ناگسستنی است.

هم چنین، هستی‌شناسی و علم جدید، علم را به جنبه‌های مادی، قابل اندازه‌گیری، عینی و تجربه‌پذیر محدود کرده است، از تفکر و تعمق در امور غیرمحمسوس و متعالی و معنوی پرهیز می‌داند و آن‌ها را خارج از گستره شناخت می‌داند (برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۸ - ۱۳۷؛ ۱۳۸۷: ۱۵۷ - ۱۵۶). به همین خاطر، کسانی مانند نصر نه تنها علم جدید را غیرکامل و محدود تصور می‌کنند بلکه آنچه معروف به هستی‌شناسی مدرن است را نیز واجد ویژگی هستی‌شناسی نمی‌دانند. نصر در این باره می‌گوید: «فکر می‌کنم آن‌هایی که نظام عالم را بر پایه شیمی و فیزیک مدرن تئوریزه می‌کنند نباید از عنوان هستی‌شناسی استفاده کنند. این، هستی‌شناسی نیست. هستی‌شناسی بدین معنا است که علم کیهان محدود به جنبه‌های مادی، قابل اندازه‌گیری یا دیدنی نیست. این‌ها تمام هستی نیستند بلکه بخش‌هایی از آن هستند به همین دلیل من آن را خیلی جدی نمی‌گیرم (نصر، ۱۳۹۰: ۸۴). در مجموع، همان‌گونه که باربور (۱۳۷۴: ۷۲) به

۱. به عقیده باربور: «این جهان، جهان قانون‌مند بود، اما قوانین آن، قوانین اخلاقی به‌شمار می‌آمد نه مکانیکی» (باربور ۱۳۹۲: ۴۵). اما در علم مدرن این عقیده به کناری نهاده و بر نظم علمی تأکید شد. این رویکرد در این نوشته اسپینوزا به خوبی نمایان است: «هیچ هدف کیهانی برای اشیایی که بر اساس قوانین انعطاف‌ناپذیر علت و معلولی پدید می‌آیند وجود ندارد. جهان یک نظم مکانیکی و ریاضی است و به هیچ معنا، انسانی و اخلاقی نیست» (اسپینوزا، در: باربور ۱۳۹۲: ۶۸).

خوبی توضیح می‌دهد، علم جدید با محدود کردن موجودات به امور عینی و حسی و با فرض حاکمیت علل طبیعی بر حوادث، تبیین‌های طبیعی را جایگزین علل غیبی و ماورایی می‌کند و «مفاهیم» الهیاتی را از حوزه شناخت کنار می‌گذارد.^۱

۱-۲- نقد انسان‌شناسی علم

برخی طرفداران علوم اسلامی بر این باورند که علوم رایج، بر پایه تعاریف و نگرش جدید به انسان و رابطه آن با خدا، جهان و طبیعت و انسان‌های دیگر شکل گرفته است^۲ (جلیلی ۱۳۸۷)؛ (سوزنچی ۱۳۹۲). به این معنا، علوم جدید محصول نسبت جدید انسان با جهان، خدای متعال (میرباقری، در: نوروزی ۱۳۹۱)، طبیعت و انسان‌های دیگر است.^۳ آیت‌الله مصباح‌یزدی (۱۳۹۰) با اشاره به ابتدای علوم انسانی بر انسان‌شناسی معتقد است در هر علمی از پیش می‌باید تکلیف برخی سوالات مربوط به انسان از قبیل: کیستی آن، ابعاد وجودیش، کیفیت رشد و تکاملش، عوامل انحطاطش، هدف نهایی از وجودش و ... روشن شود و تا این کار صورت نگیرد، بحث درباره شاخه‌های علم مانند حقوق، اقتصاد و سایر رشته‌ها بدون پایه و اساس خواهد بود. لزوم توجه به انسان‌شناسی علم جدید و تفاوت‌های آن با انسان‌شناسی دینی تنها محدود به دلایل فوق نمی‌شود؛ بلکه برخی دیگر از طرفداران علوم اسلامی، دلایل دیگری در این باره اقامه کرده‌اند. به عنوان مثال

۱. باربور در این باره می‌نویسد: «در دوره شکل‌گیری علم مدرن [دیگر جهان به سان نمایش هدف‌داری که در قرون وسطی انگاشته می‌شد، نمی‌نمود؛ یا حتی موضوع و معروض مشیت و عنایت- چنانچه نیوتون عقیده داشت- نبود، یک مجموعه‌ای از نیروهای هم‌کنشی طبیعی بود. اگر علل طبیعی بر همه حوادث حکم فرماست در این صورت، همه رخنه‌های بازمانده در توصیف و تبیین علمی باید هموار شود، اما نه با به میان آوردن یک امداد غیبی، بلکه با جستجوی بیش‌تری در طلب تبیین‌های طبیعی ... (ما) باید حالت کنونی جهان را معلول حالت سابق آن و علت لاحق در نظر آوریم. اگر فرضاً به کسی برای یک لحظه علم و عقل مطلق بدهند که بتواند تمامی نیروهایی که ابر و باد و مه و خورشید و فلک را در کار آورده و نیز موقعیت عناصر تشکیل دهنده آن‌ها را دریابد و نیز با این شرط که احاطه کافی بر تحلیل این معلومات داشته باشد، می‌تواند بر همین مبنا حرکت بزرگ‌ترین اجرام تا سبک‌ترین اتم‌های جهان را آن‌ا دریابد و از نظر او هیچ چیز نامعلوم نخواهد بود و آینده‌ی گذشته برای او چون حال خواهد بود. بنابراین، «دنیوی کردن» معرفت علمی و معارف دیگر به این معنا بود که مفاهیم کلامی [الهیاتی] با هر نقشی که در سایر حوزه‌ها دارند، باید از حوزه شناخت جهان کنار گذاشته شوند» (باربور ۱۳۷۴: ۷۳-۷۲).

۲. حدادعادل (به نقل از: جلیلی ۱۳۸۷) معتقد است: «از آنجایی که میان انسان‌شناسی اسلامی و انسان‌شناسان غربی تفاوتی بنیادین وجود دارد، میان علوم انسانی غربی و علوم انسانی و فرهنگ اسلامی تفاوتی بنیادین وجود خواهد داشت».

۳. به گفته داوری‌اردکانی: «در تجدد، نسبت آدمی با عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم تغییر کرده است و این نسبت هرچه باشد، دینی نیست. [این نحو خاص نسبت] ... در علم جدید و در تکنولوژی ماشینی و با پوشیده شدن امر قدسی ... ظهور پیدا کرده است» (داوری‌اردکانی ۱۳۷۸).

حداد عادل با پیش کشیدن بحث هدف علوم انسانی - که به سعادت رساندن انسان است - سعادت بشر را تابع تصویری که افراد از انسان دارند می‌داند. به عقیده وی، تصور موجود از انسان در جهان‌بینی الهی با تصویری که از انسان در جهان‌بینی مادی وجود دارد متفاوت است؛ لذا، علوم انسانی الهی، نمی‌تواند با علوم انسانی مادی یکی باشد (حداد عادل ۱۳۸۹).

در انسان‌شناسی دینی و علوم سنتی مبتنی بر دین - یا منطبق با آن -، انسان به مثابه مخلوق خداوند موجودی متعالی و مقدس و واجد روح الهی است (جلیلی ۱۳۸۷) و برخلاف مادی‌اندیشان از ابعاد دوگانه‌ی وجودی تشکیل شده است که در شناخت یا برنامه‌ریزی برای آن می‌باید هر دو بعد لحاظ شود. انسان در این نگاه از دو بعد مادی و معنوی شکل یافته که نمی‌توان تنها یکی را به قیمت انکار یا نادیده گرفتن دیگری موضوع شناخت قرار داد. این همان بلایی است که علم غربی بر سر انسان درآورده و با تقلیل آن به بعد مادی تنها این بعد را موضوع و قابل شناخت دانسته است (شریفی ۱۳۹۳ ب). پس، علم غربی از همان ابتدا جهت‌دار و غیرکامل و گمراه‌کننده و حجاب آگاهی و شناخت است.

نگاه یک‌جانبه و تک‌بعدی به انسان به معنای نادیده انگاشتن نیازهای وی و بخشی از علل و دلایل رفتارهای اوست. نیازهای انسان به هر دو بعد مادی و معنوی وی مربوط است و «عمده رفتارهای او نیز متکی به هر دو بعد حیاتی او یعنی بعد مادی و معنوی است. لذا، پاسخ‌هایی که به این نیازها و رسیدن به تمام راه‌کارها برای رفع آن‌ها داده می‌شود باید ناظر به هر دو بعد او باشد» (آقایی ۱۳۹۲). اما از آنجایی که علم جدید بعد معنوی انسان را نادیده گرفته بر آن چشم می‌بندد، توانایی برطرف کردن این نیازها را ندارد و هم‌چنین، تبیین‌های آن از علل و دلایل رفتارهای بشری نادرست و ابتر و محدود و غیرکامل است. به همین خاطر و به دلیل غیر کامل بودن علوم جدید، علوم اسلامی نمی‌تواند محدود به «فیزیک» انسان باشد و «جهان معنوی» وی را نادیده بگیرد (گلشنی، ۱۳۸۹ الف).

در جهان‌بینی اسلامی، شناخت خاصی نسبت به انسان وجود دارد و به او به عنوان موجودی مادی، که هستی آن با تولد آغاز و با مرگ پایان می‌پذیرد، نگاه نمی‌شود. حداد عادل در این باره می‌نویسد: «ما در جهان‌بینی الهی برای انسان قبل از تولد معنایی قائل هستیم و بعد از مرگ به ادامه وجود قائل هستیم و مرگ را پایان هستی انسان نمی‌دانیم بلکه آغاز یک زندگی ابدی گسترده‌تری می‌دانیم، انسان را محصول تجمع و برخورد کور و کر مولکول‌ها و اتم‌های مادی نمی‌دانیم. انسان

را علاوه بر این پیکر مادی دارای یک روح الهی می‌دانیم»^۱ (حداد عادل ۱۳۸۹). این در برابر نگاه و علوم جدید قرار دارد که مبتنی بر تعاریف و نگرش مادی و زمینی از رابطه انسان و جهان است به گونه‌ای که علوم انسانی رایج «درک روشنی از مخلوقیت، مفطوریت و مربوبیت و همه ابعاد وجودی انسان و جهان ندارد» (میرباقری ۱۳۸۹). این برداشت با رویکرد توحیدمحور در زمینه رابطه انسان و جهان و خداوند متعال ناهماهنگ و ناسازگار است. در حالی که انسان‌شناسی جدید برای انسان آغاز و انجامی نمی‌شناسد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ ب) و معتقد به فناپذیری اوست در اندیشه اسلامی انسان از خداست و رو به سوی او دارد.

علوم جدید نه تنها به ابعاد روحانی و معنوی انسان باور ندارد و بر انکار آن پای فشرده و حداقل آن را از دایره شناخت کنار می‌گذارد، بلکه، برخی بزرگان و پیشروان آن، انسان را به حد حیوان تقلیل داده و یا منکر «اختیار» و «کنشگری» و «هویت» و «معنا» برای آن هستند (قراملکی، ۱۳۸۱)؛ هم‌چنین: طاهرزاده (بی‌تا). به عنوان مثال، به نظر داروین انسان ماهیتاً با حیوان فرق ندارد «بلکه تنها مدل جدید حیوان است» (همان) و فروید نیز با انکار «من»، «اختیار»، «ذات» و «ناطقیت»، همه رفتارهای انسانی را بازتابی از ناهوشیاری و «ضمیر ناخودآگاه» وی می‌داند^۲ (همان). هم‌چنین، در حالی که جهان‌بینی دینی به عوامل غیرمادی سازنده شخصیت و جهت دهنده‌ی رفتار مانند «فطرت» باور دارد و بسیاری از رفتارهای وی را متأثر از آن می‌داند، انسان‌شناسی جدید، انسان را به کوچک‌ترین عنصر و عضو بدن یعنی «سلول» تقلیل می‌دهد.

۱. حدادعادل معتقد است: «در انسان‌شناسی الهی ما هم با عالم درون و هم با محیط بیرون کار داریم، یعنی، هم عالم درون برای خودش یک شأن مستقیم دارد و هم محیط بیرون برای عناصر مادی؛ ما باید عوامل مادی و عوامل معنوی هر دو را دخالت بدیم. در علوم انسانی غربی، عوامل موثر بر رفتار انسان عوامل مادی است. این عوامل فردی است و به خودمان مربوط است. روان‌شناسی، فیزیولوژی یا عوامل اجتماعی و تاریخی جامعه روی این‌ها اثر می‌گذارند، اما هرچه هست از یک صنف و در یک ساحت است؛ یعنی، انسان یک موجود تک‌ساحتی است، چه عواملی از درون بر رفتار او اثر بگذارد، چه عواملی از بیرون، همه در یک سطح و ساحت است، اما اگر شما جهان‌بینی الهی را در نظر بگیرید انسان خودش یک موجود تک‌ساحتی نیست. ساحت-های گوناگون وجود دارد که این ساحت‌ها در رفتار او تأثیر می‌گذارند و در هستی او دخیل و در وجود او موثرند» (حدادعادل، ۱۳۸۹).

۲. فرامرزقراملکی در این باره می‌گوید: «از جنبه انسان‌شناختی، فروید می‌گوید قبل از من دو ضربه، به انسان‌شناسی دینی زده شده است. اول توسط کپرنیک که گفت زمین که انسان‌نشین است، مرکز عالم نیست و دومی توسط داروین که گفت انسان ماهیتاً با حیوان فرق ندارد بلکه مدل جدید حیوان است و ضربه نهایی را من می‌زنم که می‌گویم همه رفتارهای انسان بازتابی از ناهوشیاری اوست» (فرامرزقراملکی ۱۳۸۱). همین نقل قول و با همین مضمون توسط داوری‌اردکانی هم ارائه شده است. مراجعه شود به: (داوری‌اردکانی ۱۳۷۸)

به سبب این تنوع نگاه‌ها، قوانین متعددی برای تنظیم روابط انسان با خود، جهان و دیگران پیش کشیده می‌شود (نیلی احمدآبادی، ۱۳۹۲). برخی از طرفداران علوم اسلامی باور دارند که اساساً علم جدید برای توجیه چنین انسان‌شناسی‌ای بنا شده و در خوش‌بینانه‌ترین حالت منطبق با زندگی ماشینی جدید است. به عنوان مثال یکی از آنان (غفوری، ۱۳۸۵) علم و فلسفه مدرن را در خدمت انسان‌شناسی جدید و زندگی ماشینی دوره سرمایه‌داری می‌داند. به عقیده وی جهان‌بینی مدرن پس از تقلیل وجود آدمی به بعد مادی و خلاصه کردن در مادیات باید فلسفه‌ها و مکاتبی ابداع می‌کرد تا انسان را به عنوان ابزار ماشین در خدمت سرمایه‌داری قرار می‌داد: «طبیعی بود که بعد از انقلاب صنعتی اروپا و بعد از سیطره ماشین‌ساز بر آن قاره باید فلسفه‌ها و مکاتبی ابداع می‌شد که انسانی را که لازم بود ابزاری باشد در اختیار ماشین از لحاظ فکری توجیه کنند. از اینجا بود که ابداع و خلق مکاتب و فلسفه‌های مختلف مادی [مبتنی بر انسان‌شناسی جدید] آغاز شد که برای توجیه انسان به عنوان ابزاری برای ماشین و در اختیار قدرتمندان قرار گرفت. به تلقی گذشته‌ها از علم که فی‌نفسه مطلوب است و موجب کمال نفس انسان می‌گردد توجهی نشد و علم کاربردی شد» (همان).

انتقاد دیگر به انسان‌شناسی جدید، محور قرار دادن انسان در مرکز هستی به عوض خداوند متعال در نتیجه تعریف نسبت بین خود، جهان و خدا بر محور خود است (میرباقری، در: نوروزی ۱۳۹۱). اگر در تفکر سنتی - دینی خداوند مرکز هستی است و همه چیز نسبت به او تعریف می‌شود و اعمال برای نزدیکی به او و جلب رضایت اوست، در تفکر جدید انسان جای خداوند را در مرکز هستی می‌گیرد و تأمین رضایت او بن‌مایه و اساس تفکر و برنامه‌ریزی و مدیریت است. از این رویکرد با عنوان «اومانیزم» یاد می‌شود؛ و از نظر برخی اومانیزم مبنا و بنیان انسان‌شناسی جهان و علم جدید است (پارسانیا، ۱۳۸۸). در این نگاه و رویکرد، انسان دیگر مطیع و منقاد اقتدار بیرونی نیست بلکه خود غایت زندگی و کنش خود را تعیین می‌کند.^۱

انسان عصر جدید می‌باید در عین به خود واگذاشتگی راه خود را در جهان بیابد و کار جهان را سامان دهد و در تقابل با انسان پیشین که با خواست خدا و نظم جهان هماهنگ بود، خواست و قدرت و اراده خود را بر جهان تحمیل کند. این چنین، در فرهنگ جدید غربی و در تعیین سرنوشت انسان جدید - «مساله غیبت و آخرت و معاد و جهانی دیگر تعیین کننده نیست» (حداد

۱. «در نگاه علمی جهان و موجودات غایتی ندارند و انسان خود غایت است و غایت‌های زندگی‌اش را تعیین می‌کند» (داوری‌اردکانی ۱۳۸۳).

عادل، ۱۳۸۹).

اگر در اندیشه سنتی - دینی، انسان چه به مثابه کنش گر و چه به مانند فاعل شناسا، بخشی از هستی و موضوع شناخت است، در انسان شناسی جدید - که در اندیشه بزرگان و آغازگران آن همچون دکارت و کانت انعکاس دارد - انسان از هستی و موضوع شناسایی خود مستقل می گردد. فراتر از آن، در این رویکرد، موضوع شناخت (ابژه) دیگر هیچ استقلالی از خود ندارد بلکه «طرحی» و «نقشی» است که فاعل شناسا (سوژه) بر عالم می زند^۱. سوژه «موجود لnfسه» و مستقل است و ابژه «امر فی نفسه» و غیرمستقل و وابسته به فاعل شناسایی^۲؛ «طرحی است که سوژه بر اشیاء و موجودات می اندازد. ابژه فقط معلوم نیست بلکه قائم به سوژه است. در علم جدید، نسبتی حقیقی میان بشر و موجودات برقرار نمی شود. به عبارت دیگر، علم به آن چه که هست تعلق نمی گیرد؛ بلکه آدمی طرحی را به اقتضای شرایط و محدودیت های عالم متجدد بر موجودات اطلاق می کند. به عبارتی دیگر، علم جدید علم به اشیاء چنان که هستند و حتی صورت برداری از اشیاء نیست بلکه صورت پردازی است و صورت پرداز هم بشری است که به سوژه تبدیل شده است»^۳ (داوری اردکانی، ۱۳۸۳). در تفکر سنتی - دینی، علم به جهان واقع - که حقیقتی عینی و مستقل و ثابت و مخلوق خداوند بود - تعلق می گرفت؛ بدین معنا، علم انعکاس واقعیت در اذهان آدمیان و عین جهان واقع و خارج است؛ اما استقلال انسان از «جهان» و «مرده و تیره و بی معنا و ساکت و گنگ» دانستن آن به این نتیجه ختم شد که «علم» معنابخشی به واقعیت دانسته شود؛ نه شناخت و به حرف آوردن آن (هم چنین مراجعه شود به: طاهرزاده بی تا). هم چنین، نگاه ابژکتیو به انسان و اشیاء و امور، موجب سلب صفت قدسی آنهاست و می دانیم در علم جدید و به طور کل در تجدد، جهان و هر چه در آن است غیر قدسی و مادی و راز زدوده تلقی می شود (داوری اردکانی، ۱۳۹۴). فراتر از آن، این شکل نگاه و اندیشه، گذشته از آنکه علوم انسانی را ذهن گرا کرده است، خدا را نیز محصول ذهن انسان می داند؛ زیرا معتقدین به این علوم و فرهنگ غرب «پذیرفته اند حقیقت

۱. طاهرزاده (بی تا) در این باره می نویسد: «ریشه داشتن علوم انسانی در اندیشه سوژکتیویته دکارت، آن را ذهن گرا کرده است تا جایی که خدا را محصول ذهن انسان می داند».

۲. باربور از این دوگانگی به «دوگانه انگاری دکارتی ماده و ذهن» یاد می کند و می نویسد: «دوگانه انگاری بدن و نفس که در قرون میانه متداول بود در قالب دوگانه انگاری دکارتی ماده و ذهن ادامه یافت» (باربور، ۱۳۹۲: ۷۰).

۳. ایجاد و استقرار این دوگانگی بین عین و ذهن و ابژه و سوژه بدین معنا است که در باب آن چه بیرون از فهم و قدرت بشر قرار دارد حکمی نمی توان کرد و هر چه از این قبیل گفته اند حاصل یک اشتباه است (داوری اردکانی، ۱۳۷۸).

چیزی نیست جز آن چیزی که انسان پذیرفته است و ذات انسان منبع حقیقت می‌باشد» (طاهرزاده، بی تا).

۱-۳- نقد معرفت‌شناسی علم^۱:

برخی سکولاریسم را مخالفت با «تبیین» دینی جهان تعریف کرده‌اند و سکولاریزاسیون از نظر آنان حرکت به سمت تبیین‌های علمی به ضرر تبیین‌های دینی است. حال این مخالفت یا به دلیل انکار دین و اعتبار گزاره‌های مأخوذ از آن است و یا به دلیل خارج دانستن موضوعات دینی از گستره علم و عدم توانایی برای اعتبارسنجی این گزاره‌هاست؛ به همین خاطر، علم جدید محصور در سنجش محسوسات است و موضوعات آن را امور عینی-مادی-تجربی تشکیل می‌دهند؛ و تنها برای اموری واقعیت قائل است که ریشه در حواس دارند (گلشنی، ۱۳۸۹ الف؛ گلشنی، ۱۳۷۸). این دسته معتقدند، علم جدید برخلاف علم سنتی، مراتب والاتر هستی را نادیده می‌گیرد و با آن قطع رابطه کرده است (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۲) و اموری همچون «مبداء و معاد» از دایره شناخت آن بیرون می‌باشد^۲ (پارسانیا، ۱۳۷۶). نادیده گرفتن متافیزیک و امور معنوی به معنای غیرحقیقی یا خرافی تلقی کردن این امور و یا تقلیل آن‌ها به فیزیک است، که نتیجه و نهایت آن غفلت از خداوند و امور معنوی و متافیزیک می‌باشد (گلشنی، ۱۳۸۹ الف).

عدم توجه به امور فرامادی و «مراتب والاتر هستی»، به نادیده انگاشتن بخشی از واقعیت و محدود شدن در بخش دیگر - که تنها بخشی کوچک از واقعیت است - منجر شده است. این نگاه محدود باعث می‌شود تا کسب معرفت واقعی از امور فرامادی از طریق جهان‌بینی علمی جدید تقریباً غیرممکن گردد (نصر، ۱۳۷۹: ۱۵) و علم جدید از این بخش بزرگ‌تر واقعیت هیچ‌گونه دانشی به دست ندهد. اصولاً در قواعد و قوانین علم جدید امور قدسی و دینی و به طور کلی اسرار و رموز

^۱ . در این بخش تنها به آن دسته از انتقادات به علم جدید اشاره می‌شود که مبنای دینی دارند. انتقادات دیگری هم از زاویه فلسفه علم وجود دارد که از اشاره به آن‌ها پرهیز می‌شود؛ زیرا، این دسته از انتقادات اغلب درون پارادایمی هستند و منحصر به طرفداران علوم اسلامی نمی‌باشند؛ و اساساً مدافعان علوم اسلامی این دسته از انتقادات را از طرفداران علوم جدید اخذ کرده و بازگو می‌کنند. لازم به ذکر است، در این بخش علاوه بر موضوعات معرفت‌شناختی به انتقادهای روش‌شناختی از علوم جدید هم اشاره خواهد شد.

^۲ . فراتر از این، داور اردکانی معتقد است علم جدید، دین را نیز موضوع و متعلق خود دانسته است. وی در این باره می‌نویسد «اگر در جامعه دینی جایگاه و مقام هر چیزی با دین معین می‌شود، در تجدد، دایره فرمانروایی عقل خودبنیاد و علم تکنولوژیک وسیع‌تر است و هر چه در این عالم وجود دارد و از جمله دین می‌تواند و باید متعلق پژوهش علمی باشد» (داوری‌اردکانی ۱۳۸۹: ۱۷).

جایی ندارند و عالمان این حوزه را به دیگران واگذاشته‌اند. این چنین، علم به اصطلاح وبر افسون-زدایی شده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۳). این نگاه محدود به عالم و هستی و منحصرشدن موضوعات علم جدید به امور عینی - مادی، علم جدید را، علم «اندازه‌گیری» امور ساخته و هر آن چیز که در اندازه ننگنجد متعلق علم نمی‌باشد و در آن راه ندارد.^۱

گذشته از آن، علم جدید - که در حوزه علوم انسانی به شکل افراطی در پوزیتیویسم تجلی یافت - با علم دینی درافتاد و نظام معرفت دینی را که قبل از برآمدن علم جدید عهده‌دار تبیین عالم و آدم بود از اعتبار ساقط کرد (پارسانیا، ۱۳۸۷). با انکار متافیزیک و تقلیل واقعیت به قلمرو و امور روانی - فیزیکی و محو اعتقاد به تدرج و سلسله مراتب در واقعیت و هستی «رابطه بین درجات معرفت و همسانی و تطابق بین سطوح گوناگون واقعیت که علوم قدیم و قرون وسطایی بر آن بنا شده بودند به کلی از صحنه غایب شده و در نتیجه موجب شده‌اند تا این علوم به صورت خرافی (در معنای معرفت‌شناختی کلمه) و مانند چیزی که اصل یا پایه آن نبود گردیده و یا فراموش شده به نظر آید» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۶). علم جدید و مدافعان آن تنها به همین مقدار بسنده نکردند تا جایی که این شکل شناخت را تنها علوم معتبر و قابل پذیرش و قابل اعتماد می‌دانند و از نظر آنان سایر دانش‌ها و معرفت‌ها از منزلت علم محروم شده و به آن‌ها به صورت اموری احساسی یا خرافی نگریسته می‌شود (همان: ۱۵). این چنین، تفکر جدید هم تبیین‌های دینی را از دایره علم خارج و آن‌ها را خرافی تلقی کرد و هم علم را محصور در شناخت محسوسات دانست و روش‌های آن محدود به تجربه حسی شد.

محدود شدن روش علم به تجربه - که نتیجه عینی و مادی و محسوس دانستن موضوعات بود - منتج به خصلت کمیت‌گرایانه و تعمیم نتایج آن در قالب قوانین به تمامی هستی شد.^۲ این خصلت

۱. به عقیده داوری‌اردکانی اصول علم جدید علاوه بر محصور شدن در امور مادی و روش اندازه‌گیری، عبارتند از: ۱- علم جدید بر خلاف گذشتگان که غایت علم را هماهنگی و موافقت با موجودات می‌دانستند، هدف تصرف آن‌ها را در پیش گرفته است ۲- گذشتگان برای جهان غایتی قابل بودند اما در تلقی جدید، موجودات غیربشری هیچ غایتی ندارند و در خدمت غایات بشری قرار می‌گیرند ۳- نسبت عالم و معلوم نسبت سوژه و ابژه است ۴- در علم جدید نسبتی حقیقی میان بشر و موجودات برقرار نمی‌شود. به عبارت دیگر علم به آنچه که هست تعلق نمی‌گیرد. بلکه آدمی طرحی را به اقتضای شرایط و محدودیت‌های عالم متجدد بر موجودات اطلاق می‌کند (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۳).

۲. داوری‌اردکانی در توضیح این ویژگی علم از قول گالیله می‌نویسد: «بنابه گفته گالیله با این جمله مشهور که «خدا جهان را به قلم ریاضی خلق کرده است»، «طبیعت قابل اندازه‌گیری است»، «معنای این جمله آن است که «طبیعت دیگر معنی یونانی و اسلامی و قرون وسطایی ندارد و چیزی نیست که بشر با آن انس داشته باشد. گالیله منکر مخلوق بودن طبیعت نشده است، اما

موجب «تقلیل همه کیفیات به کمیات و همه آنچه در یک معنای متافیزیکی ضروری و ذاتی است به ماده و امور مادی است» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۴).

هم‌چنین، در علم جدید دیگر همچون گذشته مسأله عالم، شناخت ماهیت اشیاء، علل ماهوی آن‌ها و یا کشف قوانین و نظم الهی در جهان نیست، بلکه همان‌گونه که لاپلاس می‌گوید، هدف، کشف روابط میان پدیده‌ها به منظور تبیین علمی آن‌ها است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف). اگر به منظور تبیین علی پدیده‌ها به کشف روابط میان آن‌ها متوسل شویم دیگر نباید این پدیده‌ها را معلول علل ماوراء مادی قلمداد و آن‌ها را به مشیت و اراده الهی منتسب نمود^۱ (همان). جوادی‌آملی معتقد است اگر چه تبیین علمی پدیده‌ها از طریق کشف روابط طبیعی میان آن‌ها مورد تأیید متون دینی اسلامی است اما اشکال و نقصان علوم جدید در انکار یا نادیده گرفتن علت نهایی و مستقل (خداوند) است: «علل طبیعی، علل قریبه پدیده‌ها و علل معده‌اند، نه علت نهایی و مستقل» (همان). هرچند تأکید علم جدید برای کسب شناخت و تبیین پدیده‌ها استفاده از تجربه است، با این وجود علم در کنار تجربه «عقل» را نیز به مثابه یکی از منابع شناخت به رسمیت می‌شناسد؛ اما عقل مورد نظر و مطرح در علم جدید «خود بنیاد» و «دنیازده و منقطع از وحی و مستقل از سنت‌ها و ارزش‌های دینی و اومانیستی است» (میرباقری، ۱۳۸۹). در سنت دینی نیز عقل به مانند یکی از ابزارهای شناخت مطرح و مورد سفارش است اما عقل مورد تأکید علم جدید با عقل دینی تفاوت ماهوی دارد و هم‌چنان که اشاره شد «خود بنیاد» و «منقطع از وحی» و در عرض آن به حساب می‌آید^۲. عقل جدید همچون عقل دینی در طول وحی و در مرتبه پایین‌تر از آن قرار ندارد و کمک کار و یاری‌گر آن نیست^۳، بلکه نسبت آن با وحی عرضی و نسبت رویارویی و تقابل و هم‌آوردی است

این آفریده خدا دیگر چیزی از اصل با خود ندارد «بلکه چیزی برای ما و در برابر ما و متعلق به علم اندازه‌گیری ما است» (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۳).

۱. به عقیده نصر (۱۳۹۰: ۵۱) برای جریان اصلی علم، قوانین طبیعی باید فارغ از وجود و یا عدم وجود خدا، مستقلاً مطالعه شود؛ اما در اندیشه اسلامی قوانین طبیعت خارج از اراده و حکمت خدا که در آفرینش وی متجلی است وجود ندارد. از نظر اسلام نظم و قوانین حاکم بر پدیده‌ها نشانگر حکمت و اراده خداوند است - که حاکم بر هستی است - و دلیل وجود او می‌باشد.

۲. داوری‌اردکانی مبنای جهان‌بینی دینی را عقل قدسی و بنیان جهان‌بینی مدرن را عقل مدرن (خود بنیاد) می‌داند (داوری‌اردکانی ۱۳۹۱) و همین معنا به کرات در آثار نصر دیده می‌شود. وی اساس علم مدرن را عقل مدرن و بنیان علم اسلامی را عقل اسلامی می‌داند.

۳. نصر نوعی دیگر از تعقل را - که مورد تأکید دین است - بازمی‌شناسد. به باور وی شناخت را نباید یک سطحی و منحصر به تجربه و علم طبیعی دانست بلکه شناخت مراتب و سطوح متعددی دارد که از یک مشاهده ساده آغاز و تا تعقل و معرفت عمیق

(غفوری، ۱۳۸۵)؛ که آن نیز در آخر به تجربه بازگشت می‌کند (شریفی، ۱۳۹۳ الف: ۵۷). عقل جدید ریشه در آراء کانت دارد و مبتنی بر مکتب اومانیسم است. «امانوئل کانت در رساله «دین در حدود عقل» و در مجموعه آثار خود درباره‌ی دین، عقل جزئی و عقل تجربی و عقل منقطع از وحی ... را درمقابل وحی الهی قرار داده و به آن اصالت بخشیده است. ... عقلی که وی مطرح می‌کند، عقل تجربی، با صبغه پوزیتیویستی است و به گونه‌ای مبنایی با تعریف و شئون حکمی و فلسفی عقل نزد حکمای اسلامی تفاوت دارد» (غفوری، ۱۳۸۵).

طه عبدالرحمن -از مدافعان عرب علوم اسلامی- با تقسیم‌بندی عقلانیت به سه دسته مجرد (نظری)، مسدد (شرعی) و موید (عرفانی)، عقلانیت غربی را در دسته اول قرار داده و آن را غیرمعتبر می‌شمرد (به نقل از: بیگی ملک‌آبادی، ۱۳۹۱). به عقیده وی، عقلانیت غربی، مجرد از عمل و به لحاظ اجتماعی غیرفعال است. سه نوع عقلانیت مد نظر عبدالرحمن متکی به سه نوع عقل نظری، شرعی و عرفانی است که هر یک به نتایج متفاوتی ختم می‌شوند. عقلانیت مجرد (عقلانیت فلسفی منطقی متعارف) نه توان رهنمون شدن انسان به اهداف یقینی را دارد و نه به طور یقینی ابزارهای نافع را می‌شناساند، پس این نوع عقلانیت خالی از یقین است. در برابر عقلانیت مجرد (نظری) غیریقینی، عقل مسدد (شرعی)، عقلی است که به سوی شناخت اهداف نافع رهنمون می‌شود و عقل موید (عرفانی) ابزارهای غیرمضر را فراهم می‌آورد.

غیریقینی بودن یکی از انتقادات مدافعان علوم انسانی به علم غربی است و جایگاه برجسته‌ای در میان این انتقادات دارد (میرباقری، ۱۳۸۹). به عنوان مثال، از پنج محدودیتی که جوادی‌آملی برای علوم جدید برمی‌شمرد، چهار مورد آن به تصریح یا تلویح به همین مشکل اشاره دارند. جوادی‌آملی محدودیت‌های علم جدید را این‌گونه بیان می‌کند: «۱- حجم معلومات بشری همیشه بسیار کم‌تر از مجهولات اوست ۲- علم به طور طبیعی غیرقطعی و تغییرپذیر است ۳- نظریات علمی دارای اختلافات چشم‌گیر و عمیق هستند؛ چنان‌که این امر به نسبی‌انگاری انجامیده است ۴- علم از پاسخ‌گویی و سامان‌دهی به بخش اصلی زندگی انسان، یعنی معاد و مسایل پیرامون آن عاجز است ۵- واقعیت زندگی دنیا ارتباط عمیق و وثیقی با آخرت دارد و تفکیک بین آن دو اعتباری است. به گونه‌ای که بدون توجه به آخرت، قضاوت درباره دنیا و مسایل آن قضاوتی

به ذات اشیاء امتداد دارد. این مورد اخیر که سفارش قرآن نیز است، نباید تحت هیچ شرایطی با استدلال ساده -آن‌گونه که در علوم جدید رواج دارد- اشتباه گرفته شود (نصر، ۱۳۹۰: ۵۴). به عقیده وی هرچند علم مدرن و علم دینی دارای تشابهات مفهومی و اصلاحی هستند اما علم مورد نظر قرآن با علم مدرن یکی نیست و نباید هم‌سان گرفته شوند.

ناقص و یک‌سویه خواهد بود» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف).

نصر (۱۳۹۰: ۸۴) نیز همچون جوادی‌آملی تغییر‌پذیری و غیرقطعی بودن را یکی از مشکلات علوم جدید می‌داند و معتقد است هستی‌شناسی جدید - که اساس نظریات فیزیک مادی است و می‌باید بنیان در زمین ثابت، غیرمتغیر و سخت داشته باشد - خود غیرقطعی و متغیر است. به عقیده نصر «اساساً جدی گرفتن تمام نظریه‌های مدرن هستی‌شناسی که هر ده سال یک بار تغییر می‌کنند، شک‌برانگیز است. نظریات و مجهولات در این حوزه بسیار است و آن چه امروز به عنوان آخرین نظریه هستی‌شناسی مطرح است، فردا در پی صدای جدیدی از آسمان‌ها یا چیزی شبیه آن به سرعت تغییر می‌کند، یا این‌که اندازه‌گیری‌ها را تغییر می‌دهند و به نظریات جدیدی می‌رسند» (همان).

برخی دیگر از مدافعان علوم اسلامی، ادعاهای علوم جدید (به ویژه در حوزه علوم انسانی - اجتماعی) را به دلیل تأسیس بر مبانی غیرمعتبر، ناموجه می‌دانند و با هدف مقابله با این ادعاها تلاش دارند علم را بر مبانی مستحکم و ثابت دین بنا کنند. انگیزه این عده از طرح اندیشه و علم دینی دفاع از آموزه‌های دین در برابر دعاوی ناموجه و غیریقینی علوم جدید است و پیش‌فرض آنان این است که «علم دینی با استمداد از آموزه‌های دین، موضوع‌های علوم را به‌گونه‌ای خواهد نگریست که با هیچ یک از مبانی و تعالیم دینی ناسازگار نیفتند» (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۶). این بدان معناست که علوم دینی بر پایه‌های مستحکم و یقینی استوارند و نتایج متقن و غیرقابل‌تغییر و غیرتشکیکی به بار خواهند آورد.

گستره پوشش علوم جدید در حوزه‌های مادی مورد تردید و نقد جدی مدافعان علوم اسلامی است. به عقیده آنان علوم جدید شناخت حوزه‌های فرامادی را از دایره بررسی خود کنار گذاشته و با اخراج این حوزه از دایره شناخت تکلیف خود را با آن روشن و مشکل را با پاک کردن صورت مسئله حل کرده است؛ اما، دعاوی علم جدید در حوزه مادی هم مورد تردید و غیرمعتبر است؛ زیرا، علم جدید ناتوان از «احاطه بر همه عوامل طبیعی دخیل در پدیده‌هاست. علم تجربی در بهترین حالت به درک وجوهی از واقعیت نایل می‌شود اما درک همه واقعیت طبیعی حتی اگر ممکن باشد، معمولاً دور از دسترس است» (همان: ۴).

همان‌گونه که تاکنون اشاره شد، از دید طرفداران علوم اسلامی، روش‌های رایج در علوم جدید،

۱. اهمیت توجه به هستی‌شناسی مدرن از این روست که ادعاهایی جهان‌شمول دارد و معتقد به کاربردی بودن تمام قوانین فیزیک مادی - مآخوذ از این هستی‌شناسی - برای تمام کیهان است.

تجربه و عقل منقطع از وحی و متکی به تجربه هستند؛ اما این دسته، مبادی و روش‌های شناخت را گسترده‌تر از این دو روش می‌دانند. به عقیده آنان در کنار تجربه و عقل، مسلمانان می‌باید از وحی و حدیث و سنت و شهود نیز سود ببرند (پارسانیا، ۱۳۸۸؛ نیلی احمدآبادی، ۱۳۹۲؛ هم‌چنین مراجعه شود به: نصر، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۲). اتکا به این روش‌ها ضامن تکمیل شناخت و ارتقاء قابلیت اعتماد و اعتبار آن است و در این صورت است که علم به معنای «اعتقاد یقینی کاشف از واقع» حاصل می‌آید. مصباح‌یزدی که از وحی و سنت با اصطلاح «ادله تعبدی» یاد می‌کند، بر عقلانی بودن آن‌ها تأکید دارد و معتقد است در اسلام این ادله از پشتوانه عقلی برخوردارند و به یک نوع استدلال عقلی باز می‌گردند. وی می‌گوید: «ما می‌گوییم یک اختلاف مبنایی در روش‌شناسی^۱ با علوم انسانی داریم و آن اختلاف این است که اگر مطلبی را بر اساس تعبد به وحی مستند و اثبات کردیم، این هم علم است؛ علم به معنای اعتقاد یقینی کاشف از واقع. علم اسلامی دایره ادله‌اش وسیع‌تر و روش‌شناسی آن گسترده‌تر است. باید توجه داشته باشیم اگر از عرف جهانی اصطلاح علم خارج شدیم و پوزیتیویست‌ها دیگر این را علم ندانستند، این گناه و ذنب لایغفری نیست. دست کم ارزش داخلی دارد و ارزشش بیشتر از مباحثی است که از راه حسی اثبات می‌شود» (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰).

نصر نیز، به عنوان یک سنت‌گرای اسلامی، حدیث را به عنوان بخشی از سنت اسلامی از منابع شناخت معرفی می‌کند و بر شیوه متداول و تاریخی جوامع اسلامی در نقد و بررسی آن تأکید دارد. او بر اصالت احادیث به عنوان منبع شناخت اصرار دارد و معتقد است صرفاً به این دلیل که «احادیث» دینی با تلقی دنیای مدرن از علیت تاریخی و معنای سطحی شده و مبتذل وحی ناسازگار است نباید کنار گذاشته شود. در نظر نصر شیوه سنجش و نقد تحقیقات حدیثی همان‌گونه است که طی قرن دوم هجری بسط و پرورش پیدا کرد؛ البته به نحوی که مبتنی بر «تداوم تاریخی سنت و برکت موجود در آن» باشد. اسلام سنتی مدنظر نصر «کل ارزیابی‌های انتقادی از مجامع روایی را با صعه صدر می‌پذیرد، مادامی که این نقدها و ارزیابی‌ها بر این فرض استوار نیست که: هر آن چه در اسناد مکتوب رد و نشانی از خود به جا نگذاشته، وجود ندارد. در دیدگاه سنتی هیچ‌گاه این اصل مشهور فلسفه اسلامی از یاد نمی‌رود که «عدم الوجدان لا یدل عدم الوجود» یعنی «نیافتن چیزی دلیلی بر نبودن آن نیست» (نصر، ۱۳۸۶: ۳۱).

سیدمهدی میرباقری (در: نوروزی، ۱۳۹۱) با اتکا به نظریه پوپر، ضمن تقسیم فرایند تولید علم به

دو مرحله گردآوری (فرضیات) و داوری، به هر دو مرحله‌ی علم تجربی ایراد وارد می‌داند. به عقیده وی، اراده و اختیار عالم که متأثر از زمینه‌های اجتماعی اوست، در هر دو مرحله علم وارد و آن را متأثر می‌سازد؛ این که چه فرضیاتی مطرح شوند (که خود متأثر از اراده عالم است) بر انتخاب و جمع‌آوری داده‌هایی که برای ارزیابی فرضیات ضروری هستند تأثیر گذارند. به عبارت دیگر، بستر گردآوری است که زمینه داوری را فراهم می‌آورد. گذشته از مشکل بالا، معیار ارزیابی یا داوری فرضیات در علم تجربی ناقص و معیوب است. معیار داوری فرضیات در علم تجربی، آزمون‌پذیری (اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری) است که در هر صورت از طریق بررسی تجربی ممکن می‌گردد.^۱ اما به نظر میرباقری معیار صحت علم را می‌توان متنوع‌تر و چند بعدی دانست و در سه شاخصه تعریف کرد. این سه شاخصه در تمامی مراحل شکل‌گیری و ادراک و فرایند پیچیده آگاهی انسان حضور دارند و در مجموع هماهنگی این سه شاخصه است که می‌تواند معیار صحت باشند. «یکی از این شاخصه‌ها تعبد و ایمان به وحی است. براساس این شاخصه، زمینه‌ها و مبانی علوم باید مستند به وحی و بر اساس اتکاء به علوم برتر الهی به دست آید. شاخصه دوم گذر از بستر عقلانیت است؛ یعنی پیش‌فرض‌های تولید شده باید از بستر عقلانیت منسجم نیز عبور کند. شاخصه سوم نیز کارآمدی عینی^۲ و آزمون‌پذیری به معنای پاسخ‌گویی در عینیت است» (همان).^۳

۱-۴- نقد ارزش‌شناسی علم

شاید یکی از اساسی‌ترین ادعاهای علم و عالمان جدید «فراغت علم از ارزش» و مواجهه بدون جهت‌گیری ارزشی نسبت به پدیده‌ها و مشاهده و تبیین پدیده‌ها در شکل خالص و واقعی آنهاست. علم جدید با قایل شدن مرز و تمایز میان «بایدها» و «هست‌ها»، بنا بر ادعا، حوزه هست-ها را عرصه فعالیت خود می‌داند و حوزه بایدها را به ایدئولوژی، اخلاق، دین و ... وامی‌گذارد؛^۴

۱. هم‌چنان که مشهود است، در هیچ یک از مراحل علم تجربی (گردآوری و داوری) دین مداخلت ندارد و گزاره‌های علمی تنها از طریق تجربه تأیید یا ابطال می‌گردند.

۲. بدین ترتیب و با ورود این سه شاخصه در علم، دین در تمام مراحل -از گردآوری تا داوری- حضور و دخالت خواهد داشت و علم تولیدی بدین شیوه را می‌توان مستند به دین دانست.

۳. کارآمدی در نظر میرباقری در معنای یاری علم به جامعه و انقلاب اسلامی برای تحقق اهداف خویش در جهت نیل به تمدن اسلامی است.

۴. گلشنی در این باره می‌نویسد: «در محافل علمی این ایده‌ها جا افتاده است که علم و اخلاق دو حوزه مستقل هستند. می‌گویند علم با واقعیات عینی سر و کار دارد، درحالی‌که ارزش‌ها یک امر ذهنی و متکی به اعتقادات شخصی هستند. پس نمی‌توان «بایدها» را از «هست‌ها» استنتاج کرد» (گلشنی ۱۳۸۹ الف).

این ادعا از چند بعد و در چند سطح مورد انتقاد مدافعان علوم اسلامی است. در سطح اول، برخی بر جهت‌گیری ارزشی علم (به ویژه در حوزه علوم انسانی - اجتماعی) تاکید دارند و معتقدند، اساساً بسیاری از نظریه‌های این حوزه مربوط به باورها و هنجاری است و تنها در زورقی از بی-طرفی پیچیده شده است. هرچند عالمان و دانشمندان تلاش دارند نظریات خود را «علمی»، به معنای غیرهنجاری و مطابق با «واقع» وانمود کنند، اما از نظر مخالفان، بسیاری از نظریات در موضوعات اقتصادی، حقوقی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ...، هنجاری و دارای گرایش‌های ارزشی هستند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰). در سطح دوم، برخی از اساس علم را آغشته به ارزش می‌دانند که خواست بی‌طرفی از آن غیرموجه و ناشی از عدم شناخت مبانی و بنیادهای آن است^۱. مبتنی بر این عقیده، علم ابزار خنثایی در دست عالمان نیست تا بنا به خواست و اراده خود از آن تنها برای شناخت «واقعیت» سود ببرند، بلکه به جهت رسوخ ارزش‌ها و هنجارها در تار و پود علم بکارگیری آن برابر با انتقال و حتی تحمیل ارزش‌ها و هنجارها به دیگران است. از آنجایی که انتقال ارزش‌ها از طریق علم با پوشش و ادعای خنثی بودن انجام می‌گیرد و حتی تصور از پیش موجود در مخاطبان مبتنی بر صحت این ادعاست، تاثیرگذاری ارزش‌ها و هنجارها از طریق علم بسیار سهل‌تر و نافذتر از رقبای آن می‌باشد و واکنش یا مقاومت کمتری را از سوی مخاطبان برمی‌انگیزد؛ و این ممکن نیست مگر به واسطه حجاب و پوششی که علم بر بنیادهای ارزشی خود کشیده است. لذا، برخی معتقدند «علم از اصل بی‌بنیاد نبوده است اما ظاهری داشته که بنیاد آن را می‌پوشانده است. به همین جهت تصور و گمان غالب این است که علم از ارزش‌ها آزاد است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۳). اما منتقدان علوم جدید و مدافعان علوم اسلامی بر این باورند که علوم جدید -بالاخص علوم انسانی و اجتماعی- علمی هستند که با ارزش‌ها به ویژه ارزش‌های عالی انسانی آمیخته‌اند و نمی‌توان آن‌ها را مستقل از این ارزش‌ها در یک وادی مادی بی‌طرف ارزیابی کرد (آقایی، ۱۳۹۲). علوم از فلسفه و جهان‌بینی حاکم بر جامعه تاثیر می‌پذیرند؛ لذا، علوم مبتنی بر جهان‌بینی دینی با علوم غیردینی یکسان و همانند نیستند (نیلی احمدآبادی، ۱۳۹۲). مبداء و خاستگاه علم جدید، غرب متجدد است و پایه‌گذاران آن نیز عالمان و دانشمندان مدافع تجدد می‌باشند؛ پس، این علم هم آغشته به ارزش‌های تجدد و هم ابزار انتقال آن به جهان غیرمتجدد می‌باشد.

۱. برخی متفکران غربی نیز به هنجاری بودن علم جدید اشاره داشته و آن را رشد یافته در یک نظام آموزشی خاص و با نوعی مبانی و پیش‌فرض‌های نظری و هنجاری خاص می‌دانند (به عنوان نمونه مراجعه شود به: هوسرل ۱۳۸۸).

مدافعان علوم اسلامی برآنند که علم همچون یک محصول اجتماعی ریشه در زمینه‌های فرهنگی جهان متجدد دارد و متأثر از ویژگی‌ها و عناصر این فرهنگ شکل گرفته است. از باب مثال، به عقیده داوری اردکانی (۱۳۹۱) علم از هر نوع آن، نسبتی با جامعه و تاریخ و نسبتی با عالم و محقق دارد؛ لذا، وی علم (بالاخص نوع اجتماعی آن) را محصول جهان متجدد و ابزاری برای حل مشکلات این جهان می‌داند^۱ و معتقد است برای شناخت آن می‌باید ابتدا جهان متجدد را شناخت. داوری اردکانی در ابتدای رواج اندیشه پالایش کتاب‌ها در سال‌های ابتدایی انقلاب به صراحت به این مهم اشاره کرده می‌نویسد: «در آن زمان من چون و چراهایی در علوم انسانی و اجتماعی داشتم و می‌گفتم این علوم به جهان متجدد تعلق دارد و علم جهان دینی نیست. من می‌گفتم اگر قرار است نظامی غیر از نظم تجدد داشته باشیم به علوم انسانی و اجتماعی موجود نیازی نیست زیرا این علوم در جریان رشد و بسط جامعه جدید برای مقابله با بحران‌ها و حل مسأله مدرنیته پدید آمده‌اند. اگر تجدید عهد دینی ممکن باشد، این عهد با دگرگونی در وجود انسان و در تفکر او بنا می‌شود و با این پیش آمد دگرگونی در علوم انسانی هم روی می‌دهد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۸).

میرباقری نیز از این مبنا به نقد علوم جدید می‌پردازد. وی توسعه علوم انسانی را ناشی از «ظرفیت عقلانیت اجتماعی» می‌داند و معتقد است این عقلانیت به جهت‌گیری، جهان‌بینی و نظام ارزشی حاکم بر جامعه رجوع می‌کند (میرباقری، ۱۳۸۹). از سوی دیگر، اراده و اختیار عالم در شکل‌گیری علم نقش اساسی دارد و فرایند طولانی پیدایش علم فرایندی به نسبت تحت تأثیر اختیار و اراده انسان است. بنابراین ایمان و کفر انسان در این فرایند دخالت می‌کند و محصول ایمانی و یا غیر ایمانی پدید می‌آورد (میرباقری، در: نوروزی، ۱۳۹۱). در نتیجه، نه تنها عقلانیت اجتماعی - که مبتنی و متکی بر جهت‌گیری‌ها، جهان‌بینی و نظام ارزشی حاکم بر جامعه است - کلیت علم را متأثر و محصولی غیر خنثی می‌سازد، بلکه از طریق عالم نیز ارزش‌های حاکم بر جامعه در قالب نظریات متبلور و منتشر می‌شود. حال چنان‌چه «ظرفیت» و «منظومه عقلانیت اجتماعی» سکولار و زمینی و عرفی باشد - که در غرب چنین بوده است - محصول (علم جدید) سکولار و بدون ارتباط با آموزه‌های قدسی و تعالیم و ولایت انبیاء خواهد بود (همان)؛ در این معنا روح زمانه و تجدد (سکولاریسم) در رگ علم جدید جاری است.

پارسائیان نیز، اعتقاد به فرهنگی بودن علم جدید دارد و علم را علی‌رغم تفسیر و تبیینی که از خود

۱. داوری اردکانی (۱۳۹۱) علوم انسانی را علوم دوران بحران و تزلزل ارکان مدرنیته و مدافع و پشتیبان و محافظ آن می‌داند.

بروز می‌دهد بی‌طرف و معرفتی صرفاً تجربی و حسی که مستقل از زمینه‌های فرهنگی عالمان باشد نمی‌داند. به همین خاطر، به عقیده وی انتقاد به علم و نظریات آن مستلزم انتقال فرهنگ و عناصر آن به جوامع مقصد و دارای پیامدهای اجتماعی- تمدنی است. «علم جدید از آغاز با لوازم فرهنگی خود همراه بود اما تا زمانی که نگرش پوزیتیویستی بر آن حاکم بود این علم خود را مستقل از فرهنگ و جهان‌بینی^۱ و به عنوان معرفتی حقیقی و بی‌بدیل معرفی می‌کرد و از همین طریق زمینه‌های بسط و گسترش خود را فراهم می‌آورد» (پارسانیا، ۱۳۸۷). علم جدید که در قالب پوزیتیویسم تبلور یافت، پس از درگیر شدن با نظام معرفت دینی و از اعتبار انداختن آن، معرفت جدیدی را که ریشه در بنیان‌های فرهنگی و تمدنی دنیای غرب و تجدد دارد جایگزین می‌کند؛ و این معرفت جدید - که با عنوان معرفت علمی و خنثی و حقیقت محض در سازمان‌های رسمی تدریس و تبلیغ می‌شود- هویت فرهنگی جدیدی را در امتداد فرهنگ غرب پدید خواهد آورد.

طه عبدالرحمن نیز همچون نویسندگان پیشین دانش غربی را دارای بار ارزشی و مبتنی بر فرهنگ آن دیار می‌داند؛ با این توضیح که وی بر فلسفه غربی به عنوان زیربنای تمدن غربی متمرکز است (به نقل از: بیگی ملک‌آبادی، ۱۳۹۱). به عقیده عبدالرحمن فلسفه غربی مرتبط با بافت تاریخی و اجتماعی غرب و هم‌چنین بافت زبانی و ادبی آن می‌باشد:

الف) ارتباط فلسفه با بافت تاریخی و اجتماعی غرب: عبدالرحمن معتقد است ریشه داشتن فلسفه در بافت تاریخی و اجتماعی محل تولد و رشد، امری بدیهی است و همان‌طور که یک فرد در دوره زندگی از تاریخ و وضعیت اجتماعی- فرهنگی حاکم متأثر است فلسفه و دانش در معنای عام نیز نمی‌تواند فارغ از تأثیرات بافت تاریخی و اجتماعی خود باشد.

ب) ارتباط فلسفه با بافت زبانی و ادبی: واضح است که زبان به مثابه ابزار ارتباط و انتقال معانی، محل و محمل تولید گفتار فلسفی است و «از آن‌جا که هیچ فلسفه‌ای بدون زبان تحقق نمی‌پذیرد، جایز است که مضامین فلسفی با اختلاف زبان‌ها، مختلف باشند و حتی اسلوب‌های بلاغی در مضامین فلسفی تأثیر می‌گذارد» (همان).

اشاره به نظرات عبدالرحمن در خصوص تأثیر بافت تاریخی و هم‌چنین زبانی و ادبی بر علم بحث را وارد حوزه و سطح دیگر ارزشی و غیرخنثی دانستن علم می‌کند؛ زیرا، ابزار انتقال علم یعنی زبان و تمثیل‌ها و اصطلاحات و مفاهیم در بافت‌های تاریخی و اجتماعی گوناگون، دارای معانی متفاوت و گاه متضاد هستند و به هنگام انتقال به فرهنگ‌های دیگر بار ارزشی خود را نیز انتقال

می‌دهند. مصباح‌یزدی در این باره معتقد است، گذشته از این که خاستگاه علم، مغرب زمین می‌باشد و خواه‌ناخواه تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی و بینش‌های غرب در آن تعبیه شده است، زبان و ادبیات و مفاهیمی که از طریق آن علم غربی انتقال می‌یابد آغشته به ارزش‌های غربی و دارای بار فرهنگی هستند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰). به عقیده مصباح‌یزدی، نظریات زیربنایی علم جدید عمدتاً با فرهنگ غرب سازگاری دارد و بر آن اساس پایه‌ریزی شده است و سردمداران و صاحبان نظریه‌های معروف آن نیز عمدتاً اهل مغرب زمین‌اند؛ لذا، می‌توان مدعی شد علم غربی مبتنی بر جهان‌بینی و اصول ارزشی و هنجاری حاکم بر آن جامعه است؛ اما در کنار آن این علم با ادبیات و مفاهیم در ظاهر علمی اما دارای بار ارزشی و هنجاری انتقال می‌یابند.

از سوی دیگر و علاوه بر دلایل بالا برای ارزشی دانستن علم جدید، به عقیده برخی، عالمان و علم غربی علی‌رغم ادعای خنثی و غیرارزشی بودن، قصد توسعه فرهنگ و ارزش‌های خود را به جوامع و ملل دیگر دارند. برخی، همچون سیاست‌مداران و حتی عالمان غربی، به علم به مثابه یک ابزار برای توسعه قدرت، ثروت و ارزش‌های خود نظر دارند و از طریق اشاعه هدفمند آن تلاش دارند دایره نفوذ و قدرت و ثروت و ارزش‌های فرهنگی خود را گسترش دهند (برای مطالعه در این باره مراجعه شود به: گلشنی، ۱۳۸۹ الف؛ پارسانیا، ۱۳۷۶؛ میرباقری، در: نوروزی، ۱۳۹۱). عبدالرحمن (به نقل از: بیگی ملک‌آبادی) در این دسته ضمن مبنا دانستن فلسفه برای تمدن غرب، این فلسفه را سیاسی می‌داند و معتقد است فلسفه غربی با تکیه بر سلطه سیاسی در پی فراگیر نمودن خود است. مصباح‌یزدی نیز از منظری دیگر به این موضوع می‌پردازد و توسعه علوم جدید در ایران را در راستای فرهنگ و دین‌زدایی اعلام می‌کند. به عقیده وی، انگیزه و دلیل تأسیس دانشگاه‌ها در ایران در دوره پهلوی سلب اعتقادات دینی و اسلامی از دانشجویان بود که به شکل نامرئی از طریق محتوای کتاب‌ها دنبال شد (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۱: ۱۶۷). اما باید پرسید علم قصد گسترش چه ارزش‌هایی را دارد؟ یا با اشاعه علم چه ارزش‌هایی انتشار می‌یابند؟

علم جدید ادعای جدایی از اخلاق و تفاوت حدود و مرزها و موضوعات خود با بایدها و نبایدها را دارد و این امور را به دین و ایدئولوژی وامی‌گذارد؛ اما از نظر برخی، علم همچون ایدئولوژی به ارزش‌هایی باور دارد و در تلاش برای تحقق آن‌هاست؛ ارزش‌هایی که جزو مفروضات و

۱. داوری‌اردکانی معتقد است برخی از اساس تمایزی میان علم و ایدئولوژی قایل نیستند، زیرا به عقیده آنان «علم جدید طرحی است که بر جهان اعم از طبیعی و انسانی افکنده می‌شود و نه گزارش آن چه در خارج وجود دارد. وضع علوم اجتماعی از این حیث روشن‌تر است؛ چنان‌چه گاهی تمیز و تشخیص آن‌ها از ایدئولوژی دشوار می‌شود» (۱۳۹۴).

مبادی علم به حساب می‌آیند و اساساً علم و عالمان خارج از آن‌ها هیچ تصویری از جهان ندارند. مهم‌ترین این ارزش‌ها عبارتند از سکولاریسم، اومانیزم، مادی‌گرایی، سودگرایی و لذت‌گرایی. اعتقاد به تمایز میان ساحت‌های علمی و الهی و انکار یا نادیده گرفتن امور معنوی، یکی از ارزش‌های اساسی علم و عالمان جدید است. برخی از مدافعان علوم اسلامی بر این باورند که علم جدید از یک جنبه سلبی مشترک برخوردار است که آن انکار وحی و نفی مرجعیت شناخت شهودی برای معرفت علمی (پارسانیا، ۱۳۸۸) و مدیریت دینی جامعه است. گلشنی (۱۳۷۸؛ ۱۳۸۹) نظریه‌های بنیادی علم را سکولار می‌داند و معتقد است در حالی که نظریه‌های عام علمی دینی از جهان‌بینی الهی تأثیر می‌پذیرند، علم سکولار متأثر از جهان‌بینی‌های دیگر است و اسماعیل فاروقی (به نقل از: میری، ۱۳۹۰) دانش غربی را در بردارنده بسیاری از پیش‌فرض‌های معرفتی و ارزشی سکولار می‌داند که به آن‌ها جهت می‌دهند. در این منظر، علم هم بر بستر سکولاریسم آرام گرفته و هم حامی و مدافع و مبلغ ارزش‌های آن است.

علمی که در بستر سکولاریسم شکل می‌گیرد و حامل ارزش‌های سکولاریستی است نه با فکر و فرهنگ اسلامی هم‌خوان است و نه توانی برای برآوردن نیازها و خواسته‌های آن دارد. این علم به دنبال تأمین نیازهای این جهانی «انسان غربی است و انسان را منقطع الاول و آخر» تلقی می‌کند تا جایی که «حتی اگر عالمان این علوم نیز موحد باشند اما این علوم نسبت به مبدأ و معاد نه «لا بشرط» که «بشرط لا» هستند. به همین دلیل نه تنها تناسبی با جهان‌بینی توحیدی و نظام ارزشی اسلام ندارند که در بسیاری از هنجارها و دستورالعمل‌ها و توصیه‌های خود در تضاد و تعارض با اسلام نیز هستند» (شریفی، ۱۳۹۳ الف: ۵۶-۵۵). علم نه تنها با نیازها و ارزش‌ها و خواسته‌های دین تناسبی ندارد (داوری اردکانی، ۱۳۹۴ و ۱۳۸۳؛ میرباقری ۱۳۸۹) و بعضاً در تضاد و تعارض با آن‌هاست که بالاتر از آن، مجالی برای عرضه اندام دین در امور دنیوی قائل نیست و خواهان عدم دخالت دین در امور دنیوی می‌باشد. به همین خاطر، جامعه برآمده از فرهنگ و علم جدید «نمی‌خواهد و نمی‌پذیرد که دین در گردش امور و ترتیب کارها دخالت کند. یعنی در عقلانیت تجدد، سخن و قانون، سخن و قانون بشری است و هرچه ورای این باشد بی‌اعتبار و اساطیری و مردود است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۸). به عبارت دیگر، «غرب به دنبال عبور اراده‌ها از بستر عقلانیت سکولار و عقلانیتی زمینی و عرفی شده است که رابطه‌ای با آموزه‌های قدسی و تعالیم ولایت انبیاء نداشته باشد» (میرباقری، در: نوروزی، ۱۳۹۱).

با این توضیحات درمی‌یابیم که به باور مدافعان علوم اسلامی، علوم غربی نه تنها مبتنی بر

مفروضات اومانستی و مادی‌گرایانه و لذت‌جویانه است که مدافع و مبلغ و ناشر این ارزش‌ها در میان دیگر ملل و فرهنگ‌هاست. به همین خاطر، مدل‌ها و الگوهای غربی با تکیه بر نظرات به اصطلاح علمی و ابتناء بر ارزش‌های دنیاپرستی و لذت‌جویانه مادی به دنبال رخنه و نفوذ در پیکره نظام و فرهنگ اسلامی هستند (خاکی‌قراملکی، ۱۳۹۰: ۳۹). اساساً، چنان‌چه شخص معتقد به لذت-گرایی و سودگرایی در عرصه ارزش‌ها باشد و غایت زندگی را لذت و سود بداند بالطبع نظریات وی در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و ... به همین جهت سوق می‌یابد و دیگر کمال انسان و سعادت وی را در قرب الهی نخواهد دید (شریفی، ۱۳۹۳ ب). این همان اتفاق حادث در غرب و شکل‌دهنده علم غربی است که در آن تصور از کمال و سعادت انسان با تصور اسلامی تمایزهای اساسی و غیرقابل جمع دارد (مراجعه شود به حداد عادل، ۱۳۸۹) و موجب می‌گردد که نتوان به راحتی علم و فرهنگ غربی را به دلیل تمایزهای ارزشی و هنجاری برای جوامع اسلامی سودمند و کارآمد و راه‌کار حل مشکلات دانست.

تمدن غربی بر پایه اخلاق مادی تکامل یافته است و آن را پیش‌شرط توسعه و پیشرفت می‌داند زیرا، نظریه‌های توسعه غربی باور دارند که اخلاق مادی موجب توسعه نیاز مادی است و آن هم توسعه تحقیقات، علوم و فناوری خاص و متناسب را موجب می‌شود (میرباقری، ۱۳۸۹). در این معنا، دنیاپرستی، که از نگاه اسلام بد تلقی می‌شود، موتور تلاش و پیش‌زمینه توسعه و پیشرفت است و چنان‌چه دیگران نیز خواهان توسعه از نوع غربی هستند باید اخلاق مادی و دنیاپرستی را گسترش دهند.

۲- نقد علم از منظر اهداف^۱

برخی منتقدان علوم جدید و مدافعان علوم اسلامی یکی از تفاوت‌های علوم جدید و علوم اسلامی را در اهداف این دو نوع شناخت تشخیص داده‌اند و بر این باورند که بسیاری از پیامدهای نامطلوب علم جدید ناشی از اهداف منحرف آن است. اساساً، اگر چنین اهدافی برای علم جدید در نظر گرفته نمی‌شد، علم به معنای امروزی آن تحقق عینی نمی‌یافت که چنین پیامدهای دهشتناکی برای بشر و جهان به ارمغان آورد. البته می‌دانیم که متخصصان حوزه فلسفه علم و معرفت‌شناسی اهداف متمایز را در کنار موضوعات و روش‌ها و مبانی فلسفی (پیش‌فرض‌های) متفاوت خطوط تمایز علوم با رشته‌های مختلف شناخت می‌دانند.

۱. تاکید این بخش بر انتقادهایی است که مدافعان علوم اسلامی بر «اهداف علم» وارد دانسته‌اند؛ اما علاوه بر آن به انتقادها به اهداف «عالمان» و «سیاست‌مداران» و انگیزه آنان نیز اشاره خواهد شد.

یکی از انتقادهای متداول و پرتأکید در میان منتقدان علوم جدید جهت‌گیری این علم نسبت به عالم، متمایز از جهان و علوم سنتی است. در حالی که در علوم سنتی هدف علم شناخت طبیعت و جوامع انسانی برای هماهنگی و تطابق با آن بود (داوری اردکانی، ۱۳۹۱ و ۱۳۸۳)، در علوم جدید هدف علم تصرف عالم برای تغییر در آن است. گلشنی (۱۳۸۹: الف) هدف علم را در گذشته بسته به مبنای الهی یا غیرالهی آن، به دو دسته تقسیم می‌کند و معتقد است در میان غیردینداران علم به منظور ارضای حس کنجکاوی درباره طبیعت و اسرار آن و زیبایی‌های نهفته در آن دنبال می‌شد و پاداش کسب علم هم ارضای نیازهای معنوی و زیبایی‌شناختی بود. اما در دیدگاه ادیان توحیدی، فعالیت علمی برای شناخت آثار صنع الهی و اسرار آن‌ها و برطرف کردن نیازهای ضروری افراد و جوامع انجام می‌گرفت. نصر این جهت‌گیری ادیان یا علم دینی را برای شناخت آثار صنع الهی به منظور کسب واقعیت (حقیقت) می‌داند (نصر، ۱۳۷۹: ۱۹)؛ یعنی، عالمان، به عالم همچون نمادی می‌نگریستند که واجد معانی نهفته است و عالم با تفحص در آن از ظواهر عبور کرده و به این معانی نایل می‌آمد. اگر جهان و طبیعت «صنع‌الهی» یا «نشانه» قدرت و حکمت و اراده خداوند دانسته شود، تلاش برای شناخت آن به منظور درک حکمت و اراده خداوند و با هدف هماهنگی با آن خواهد بود؛ زیرا، بشر نه توان و نه حق دستکاری در صنایع الهی را دارد که با حکمت خداوند چنین شکل گرفته‌اند. هم‌چنین، عالم را مخلوق خدا و عقل حکیمانه وی دانستن به معنای تعامل با آن به منظور کشف استعدادهای آن برای تعالی و قرب است (طاهرزاده بی‌تا). در این نگاه، بشر می‌کوشد تا خود را مطابق نظام عالم تغییر دهد تا به قرب الهی نائل آید. پس، در جهت نیل به قرب الهی بشر تلاش دارد استعدادهای طبیعت را شکوفا نماید تا بستری برای تعالی و قرب باشد. برای تحقق چنین هدفی، عالم می‌باید نگرشی جامع به جهان و طبیعت داشته باشد تا درکی «کل‌نگرانه» نسبت به آن به دست آورد و به گفته باربور (۱۳۹۲: ۴۴) معنای هر بخش را در ارتباطی که با «کل» و با «خداوند» دارد دریابد.

اما در علم جدید، در برابر اهداف علم سنتی (یعنی هماهنگی با عالم)، هدف، سلطه و اقتدار و تصرف جهان و طبیعت برای تغییر آن است (طاهرزاده بی‌تا؛ گلشنی، ۱۳۸۹ د؛ گلشنی، ۱۳۸۹ الف؛ گلشنی، ۱۳۷۸؛ خاکی قراملکی، ۱۳۹۰: ۱۷۲). در اندیشه بزرگان علم جدید -همچون بیکن و دکارت- علم با تسخیر و تصرف عالم باید بشر را به قدرت برساند و در بهبود زندگی موثر باشد

و دنیای آدمی را آباد کند^۱ (داوری اردکانی، ۱۳۸۳؛ همچنین مراجعه شود به: طاهرزاده بی‌تا). آنان بر این باور بودند که راهی به درک و شناخت عالم ندارند و هیچ‌چیز از آن نمی‌شناسند و نشانی از آن نمی‌یابند، لذا باید همه آن را قلمرو فرمانروایی خود کنند و در آن به تصرف پردازند (داوری اردکانی، ۱۳۸۳). این چنین، علم جدید در جهت بسط و پیشرفت و توسعه در حرکت است (داوری اردکانی، ۱۳۹۱) و می‌کوشد ابزار بهبود زندگی دنیایی بشر باشد (شریفی، ۱۳۹۳ الف: ۵۵). داوری اردکانی (۱۳۹۱) ابزار بودن علم برای پیشرفت را به دو معنا می‌داند: یک، پیشرفت و بسط دائم خود علم و دیگری، یاری رساندن علم به پیشرفت در حوزه‌ها و زمینه‌های دیگر. اگر چه تلاش علم در این حوزه قرین موفقیت‌های نسبی است اما علم کمکی به حل معضلات معنوی بشر و کسب حقیقت و وصول به یقین نمی‌کند (پارسانیا، ۱۳۷۶).

برخی دیگر از مدافعان علوم اسلامی اهداف و انگیزه‌های دیگری برای علم و عالمان بر می‌شمرند و معتقدند به‌واسطه‌ی خاستگاه سیاسی و امپریالیستی علم جدید، علوم جدید «طرفدار قدرتمندان و زورمندان و زرداران» (مراجعه شود به: جلیلی، ۱۳۸۷) در دو ساحت داخلی و خارجی بوده است. در این معنا، علم ابزاری برای استعمار، استثمار، تحقیر ملت‌ها و اشغال‌گری است (آیت‌الله خامنه‌ای ۱۳۸۸/۴/۱، در: رودگر، ۱۳۸۹) و هدف کسب قدرت در نزاع میان طبقات و در عرصه بین‌الملل را پی می‌گیرد.

۳- نقد پیامدهای علم جدید:

پیامدهای منفی و مخرب علوم جدید مورد انتقاد جدی مدافعان علوم اسلامی است و اساساً برخی از این گروه به همین خاطر به نفی این علوم پرداخته و خواستار حضور دین در عرصه علم و صحنه اجتماع برای حل مشکلات برآمده از علم جدیداند (خاکی قراملکی، ۱۳۹۰: ۳۸). پیامدهای منفی علوم جدید را می‌توان به سطوح فردی و اجتماعی تقسیم کرد که هر یک خود به ابعادی خردتر تقسیم می‌شوند. هرچند پیامدهای مخرب علوم جدید برای انسان، اخلاق، فرهنگ و محیط زیست مورد اعتراض بسیاری، از جمله طرفداران این علوم است، اما مدافعان علوم اسلامی بر این پیامدها تأکید ویژه داشته و از آن به مثابه دلیلی برای نفی علوم جدید سود می‌برند (بستان و همکاران، ۱۳۸۷: ۵). البته، تفاوتی اساسی میان این دو دسته در چرایی ایجاد این پیامدها و

۱. نصر در این باره می‌نویسد: «رسانس علمی را خلق کرد که به قول فرانسویس بیکن (یکی از برجسته‌ترین حامیان آن) نقش آن این بود که بر طبیعت سلطه قهریه پیدا کند و بر آن حاکم شود و آن را مجبور سازد تا نه به خاطر شکوه و مجد الهی و بلکه برای فراهم آوردن زمینه قدرت و ثروت مادی بشر اسرار درونی خویش را برملا سازد» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۲).

چگونگی حل این مشکلات وجود دارد. در حالی که طرفداران علم جدید پیامدهای مخرب علوم را عارضی و نتیجه اهمال یا سوءمدیریت می‌دانند - که با تمهیداتی قابل جلوگیری یا حل است - مدافعان علوم اسلامی این نتایج را ناشی از ماهیت علم - که غیرقابل کنترل هم هست - قلمداد می‌کنند. به عقیده این عده، قطع ارتباط علم با متافیزیک و تقدس‌زدایی از آن و نادیده انگاشتن خداوند و معنویت و اخلاق و اخراج آن‌ها از این حوزه، نتیجه‌ای جز چنین پیامدهای فاجعه‌بار و غیراخلاقی نمی‌تواند داشته باشد. علم فارغ از دین و بی‌اعتنا به اخلاق و با هدف سلطه بر طبیعت و تسخیر آن، جز فاجعه به بار نخواهد آورد (گلشنی، ۱۳۷۸، نصر، ۱۳۷۹ و ۱۳۹۰) و جز تخریب اجتماع و فرهنگ و اخلاق و طبیعت نخواهد بود.

مهم‌ترین معضلات جوامع بشری و جهان در یکی دو قرن اخیر - در دوره اوج و شکوفایی علم - که توجه و افری به خود جلب نمود و شاید جز اولین معضلات مورد توجه بشر امروز بود، معضلات زیست‌محیطی و جنگ‌های جهانی با تلفات خارج از تصور بشر سنتی است. همین معضلات موجب عطف توجه بسیاری به پیامدهای مخرب علم جدید و بحث‌های فراوان پیرامون آن شد. در میان متفکران مسلمان مدافع علوم اسلامی نیز این معضلات بسیار مورد توجه قرار گرفت و جزو دلایل نفی علوم جدید گشت. نصر به عنوان یک اسلام‌گرای سنتی مدافع علوم اسلامی، جزو اولین افرادی در جهان است که پیامدهای زیست‌محیطی و انسانی علوم جدید را بررسی کرد.^۱ از نظر وی دامنه معضلات زیست‌محیطی علم بسیار گسترده است و از افزایش بیش از حد جمعیت، تا فقدان «جای نفس کشیدن» و «بسته شدن و تراکم حیات شهری، استفاده بی حد و حصر از هرگونه منابع طبیعی، تخریب زیبایی‌های طبیعی، آسیب رساندن به محیط زیست به وسیله ماشین و محصولات آن، رشد غیرطبیعی بیماری‌های روانی و هزار و یک مشکل دیگر را که بعضی از آن‌ها کاملاً علاج‌ناپذیر به نظر می‌رسند» در بر می‌گیرد (نصر، ۱۳۷۹: ۹). نصر جنگ‌های ویرانگر و نابودکننده جهان و طبیعت را نیز از پیامدهای این علوم در برابر موفقیت‌های جزئی آن می‌داند^۲ (نصر ۱۳۷۹: ۹ و ۱۳۹۰: ۷۸)؛ که تأثیرات مخربی برجای گذاشته است. به عقیده نصر علم

۱. البته دیگر مدافعان علوم اسلامی نیز به این پیامدها اشاره‌هایی داشته‌اند که از جمله آنان گلشنی (۱۳۸۹ الف)، خاکی قراملکی (۱۳۹۰: ۳۸)، جمعی از نویسندگان (به نقل از: خاکی قراملکی ۱۳۹۰: ۳۸)، بستان (۱۳۸۷: ۵) هستند؛ اما توجه به نصر در این نوشته به خاطر پیش قدمی وی در ارائه این مباحث و غنای نوشته‌هایش می‌باشد.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره تأثیر علم جدید بر گسترش جنگ و خون‌ریزی، در میان مدافعان علوم اسلامی مراجعه شود به: گلشنی (۱۳۸۹ الف)؛ آیت‌الله‌خامنه‌ای دن: رودگر (۱۳۸۹).

به دو شکل مستقیم و یا غیرمستقیم، چنین پیامدهایی را موجب می‌گردد. در شکل مستقیم، علم بی‌واسطه معضلاتی برای جهان و طبیعت به بار می‌آورد و در شکل غیرمستقیم از طریق ابزارها و وسایل مرتبط (فناوری^۱) این نتایج را در بر دارد.

در نظر نصر پیامدهای نامطلوب علوم تنها محدود به بحران‌های انسانی و زیست‌محیطی نیست بلکه علم جدید انسان را از درون تهی و هم‌چون کالایی بی‌ارزش در اختیار فناوری قرار می‌دهد و «به جای این‌که انسان در مورد ارزش علم و تکنولوژی تصمیم بگیرد، مخلوقات انسان به معیارهای تعیین ارزش و اعتبار او تبدیل شده‌اند» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۰). اما چرا علم چنین پیامدهایی دارد و چه ویژگی‌هایی از آن چنین نتایجی را رقم می‌زند؟

اخراج دین و مراتب عالی حقیقت از علم و جدا شدن آن از معنویت و نادیده انگاشتن اراده خداوند در جهان و بریدن دست‌ان آن از طبیعت و تحویل جهان و طبیعت به انسان -بدون هیچ نظارت والا- و تقلیل طبیعت از جایگاه مخلوق خداوند به موضوع تسخیر و شناخت، همه و همه، انسان و علم را در موقعیتی چنین خطرناک قرار داده است؛ بگونه‌ای که فکر بدست آوردن چنین دانشی بدون تسلیم شدن به «شیطان» واقعاً خیالی است باطل (نصر، ۱۳۹۰: ۷۸). آن زمان که عقل مستقل از وحی خود را شایسته ترتیب امور و مدیریت جهان و طبیعت دانست و جهان را نه به مثابه مخلوق و نشانه قدرت خداوند که موضوع شناخت و دستکاری تلقی کرد، نطفه چنین پیامدها و بحران‌هایی گذاشته شد:

«قدرت و خردمندی و استدلالی که به انسان عطا شده ... که مانند فرانکنی و یا امتداد ذهنی (درونی) خرد آدمی است جدای از اصل آن، مانند اسپیدی شده که راه خویش را در میان تارو و بود نظم کیهانی می‌سوزاند و به پیش می‌برد و در خلال این جریان، اصل وجود خویش را در معرض تهدید و نابودی قرار می‌دهد» (نصر، ۱۳۷۹: ۱۲).

علم با آزاد گذاشتن کامل طبیعت حیوانی بشر و منتهی شدن به اتخاذ یک دیدگاه و ادراک مادی-گرایانه از طبیعت از ناحیه انسان متجدد، نوعی آزمندی و احساس حرص و طمع که مطالبه بیش-تری از محیط طبیعی انسان طلب می‌کند، در وی ایجاد کرد؛ که نتیجه آن بحران‌های ناگوار انسانی و زیست‌محیطی و اخلاقی شد.

برخی دیگر از مدافعان علوم اسلامی از زاویه‌ای دیگر به این پیامدها نظر کرده‌اند. به عنوان مثال حداد عادل علم غربی را برای جامعه اسلامی و شکل دادن به تمدن اسلامی نامناسب تشخیص

۱. یا وسایلی که علوم به وسیله آن‌ها درک و فهم، تفسیر و به کار گرفته می‌شود (نصر ۱۳۹۰: ۷۸).

می‌دهد (حداد عادل، ۱۳۸۹) و میرباقری انگیزه پرداختن به بحث تحول در علوم انسانی را تشکیل حکومت دینی می‌داند؛ زیرا گسترش تفکر و علوم انسانی غربی و رسوخ آن بر ذهن و جان جوانان مسلمان و تبدیل آن به «وحی منزل» و تقدس و ستایش آن از سوی مردم موجب ایجاد بحران‌های عمیق اجتماعی شده راهبردهای توسعه انقلاب اسلامی را با تهدید و مشکل مواجه می‌کند^۱ (میرباقری، ۱۳۸۹). هم‌چنین، گسترش علوم انسانی غربی و بحران‌های ناشی از آن به تهدیدات امنیتی نیز منجر می‌گردد که کیان جمهوری اسلامی و انقلاب اسلامی را با مخاطره مواجه کرده است.

گذشته از تأثیرات ذهنی و ارزشی علم غربی بر مسلمانان و ایجاد دوگانگی‌ها و تضادهای اجتماعی-فرهنگی در جوامع اسلامی و تغییر سبک زندگی مسلمانان به شیوه زندگی سکولاریستی (فاروقی، به نقل از: میری، ۱۳۹۰؛ خاکی‌فراملکی، ۱۳۹۰: ۳۹)، به عقیده مدافعان علوم اسلامی، علوم غربی، توسعه و پیشرفت‌چندانی را هم برای مسلمانان و جوامع آنان به همراه نداشته است. حتی بالاتر از آن، نوعی عقب‌ماندگی را هم منجر شده و به معضلات توسعه‌ای آنان دامن زده است. علم غربی نه تنها مزیت و سودی برای مسلمانان نداشت که یکپارچگی فرهنگی آنان را با مخاطره مواجه کرد و بی‌نظمی‌های اجتماعی را در این جوامع توسعه داد.

شاید بارزترین پیامد منفی علوم غربی در جوامع اسلامی شکل‌گیری نسلی از مسلمانان سکولار با سبک زندگی سکولاریستی و با پای‌بندی پایین به آموزه‌های دینی است (سوزنچی، ۱۳۹۲) و شاید رویاوری با این نسل بود که متفکران مسلمان را به عمق مشکل و تعارض ناشی از رسوخ و گسترش علوم غربی در جوامع اسلامی آشنا کرد و آنان را به تکاپو برای حل مشکل واداشت. اساساً، این مشکل ناشی از گسترش علوم جدید واکنش بسیاری را در جوامع اسلامی در پی داشت و مواجهه با آن انگیزه بسیاری برای شناخت بنیان‌های معرفتی علم جدید و مقابله با آن شد.

برخی مدافعان علوم اسلامی پیامد مخرب دیگری را نیز برای علم غربی برمی‌شمردند؛ که آن را می‌توان جلوه‌ای از سکولاریسم و مخالفت با تبیین دینی وقایع و هم‌چنین دخالت اجتماعی-سیاسی دین دانست. به عقیده این عده، علم غربی در کنار داعیه انحصاری تبیین جهان، داعیه مدیریت جوامع را نیز دارد و با هرگونه مداخله دین در مدیریت جهان به ستیز برمی‌خیزد. این‌چنین، علم در تضاد با وحی، هم مسئول تعیین تکلیف انسان در جهان و هم تعیین سرنوشت و سعادتش در زندگی می‌شود (حداد عادل، ۱۳۸۹؛ هم‌چنین مراجعه شود به: میرباقری، ۱۳۸۹). از این

۱. هم‌چنین مراجعه شود به: آقایی (۱۳۹۲)؛ فرامرزفراملکی (۱۳۸۱).

منظر، علم جدید نه تنها انحصارطلبی است که داعیه ارائه جهان‌بینی و نظام ارزشی را دارد (نصر، به نقل از: حسنی و دیگران، ۱۳۸۶؛ هم‌چنین مراجعه شود به: داوری اردکانی، ۱۳۸۳؛ جلیلی، ۱۳۸۷) بلکه مدعی مدیریت زندگی انسان بدون دخالت و مزاحمت دین است.

در انتهای این بخش جا دارد به برخی از پیامدهای علوم غربی که مورد توجه و تذکر آیت‌الله خامنه‌ای به عنوان یک عالم دینی مدافع علوم اسلامی است اشاره شود. ایشان علم جدید را عامل بسیاری از بدبختی‌های فرهنگی- اجتماعی- اقتصادی جوامع مسلمان می‌دانند و معتقدند عدم همراهی علم با اخلاق فاجعه‌بار و موجب بسیاری از مشکلات جهانی است:

«علم ابزاری برای استعمار، استثمار، تحقیر ملت‌ها، اشغال‌گری و برای ترویج فحشا، سکس و هروئین خواهد شد. اگر علم نبود، استعمار هم نبود. اروپایی‌ها به برکت علمشان توانستند در دنیا راه بیفتند و ملت‌ها را زیر سلطه استعمار بگیرند و به اختلاف مناطق، صد و صدو پنجاه و دو بیست سال ملت‌ها را عقب نگه دارند و آن‌ها را از سرمایه‌های مادی خودشان محروم کنند. استعداد‌های انسانی‌شان را سرکوب کنند و کشتار به راه بیاندازند. وقتی علم در مدیریت انسان‌هایی قرار گرفت که جز به جنبه‌های حیوانی زندگی نمی‌اندیشند، همین خواهد شد» (۸۸/۴/۱ در: رودگر، ۱۳۸۹).

«اگر آن کسانی که انرژی هسته‌ای را کشف کردند اهل فضیلت و تقوا بودند، اگر آن کسانی که آن را به کار گرفتند اهل فضیلت بودند و بندگان صالح، هرگز حادثه هیروشیما پیش نمی‌آمد ... بنابراین، این که ما بیاییم علم را سکولاریزه کنیم، ثابت کنیم که علم نمی‌تواند با ارزش همراه باشد، یک مغالطه بسیار بزرگ و فریب بزرگ برای ذهن انسان‌هاست. معنویت اسلامی با حیوانیت، با فساد و با سوءاستفاده از علم مشکل دارد» (۱۳۸۳/۴/۱، همان).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خواست اسلامی‌سازی علوم در سال‌های اخیر مطالبه جدی بسیاری در کشورهای اسلامی شده تلاش‌های جدی و پردامنه‌ای از سوی مدافعان علوم اسلامی برای توضیح و تبیین چیستی و چگونگی علوم اسلامی در جریان است؛ اما، پیش از پاسخ به چیستی و چگونگی علوم اسلامی مدعیان می‌باید پاسخی در خور برای «چرایی علوم اسلامی؟» داشته توجیه‌های منطقی برای آن اقامه کنند؛ زیرا، علوم اسلامی بدیلی برای علوم جدید و جایگزین آن تلقی می‌شود. پس از بررسی آثار مدافعان علوم اسلامی و مرور مدعیات آنان در خصوص چرایی نفی علوم جدید انتقادها به این علوم در سه دسته شناسایی و ارائه شد:

۱- نقد مبانی فلسفی علوم جدید؛ شامل: ۱-۱- نقد هستی‌شناسی ۱-۲- نقد انسان‌شناسی ۱-۳-۱-

نقد معرفت‌شناسی و ۱-۴- نقد ارزش‌شناسی

۲- نقد اهداف علم جدید

۳- نقد پیامدهای علم جدید

با دقت نظر در انتقادات به علوم جدید از سوی افراد مختلف در ذیل مدافعان علوم اسلامی، یک عنصر مشترک در تمامی این انتقادات قابل شناسایی است؛ به سخن دیگر، آنچه که در تمامی نظرات، مشترک و در بطون تمامی انتقادات نهفته و هسته مرکزی تمامی انتقادات در مفهوم «سکولاریسم» خلاصه می‌شود. یعنی، تمامی انتقادات، به معانی گوناگون، علم را سکولاریستی دانسته بر آن می‌تازند. سکولاریستی دانستن علم به معنای نادیده گرفتن خدا در علم و قطع پیوند آن با دین و محدود و محصور شدن در عقل، عقیده و ارزش بشری و پیامدهای غیر یا ضددینی آن است. انتقادات به علم جدید به دو شکل علم را سکولاریستی می‌دانند: یکی، سکولار بودن مبانی علم و دیگری، پیامدهای سکولاریستی آن است. به باور منتقدان، علم جدید هم ریشه در سکولاریسم دارد و هم پیامدهای سکولاریستی با خود به همراه خواهد داشت. اساساً، از علم سکولار نباید انتظار پیامدهای غیرسکولار داشت. به هر ترتیب، انتقاد به سکولار بودن علم به دو معنا می‌تواند باشد: ۱- مبانی و مفروضات سکولار ۲- پیامدهای سکولار. پر واضح است که معنای دوم سکولاریستی بودن علم، هم تحریک‌کننده و هم نگرانی‌زا برای مدافعان زندگی و جامعه‌ی دینی است؛ و اساساً، پیامدهای سکولاریستی علم بود که توجه بسیاری را به مبانی آن و مخالفت با آن معطوف ساخت. آنچه که در مجامع مختلف از غیردینی شدن دانشگاه‌ها و کاهش میزان دین‌داری در میان افراد با تحصیلات عالی گفته می‌شود به همین نکته اشاره دارد. به باور مدافعان علوم اسلامی، علم ریشه‌دار در مبانی فلسفی غیردینی نتایج غیردینی به بار خواهد آورد. علم، دارای بنیان‌های فلسفی است که این مبانی می‌تواند دینی یا غیردینی باشد؛ و مبتنی بر دینی یا غیردینی بودن، علوم رشدیافته در این بستر چه در حوزه عمل و چه در حوزه نظر نتایج متفاوت و گاه متضاد به بار خواهد آورد. چنان‌چه مبانی فلسفی و متافیزیک علم غیردینی (سکولار) شد باید انتظار نتایج غیر یا ضددینی از آن داشت و دیگر نمی‌توان محصول درخت ریشه‌دار در زمین سکولار را دینی یا همراه و هم‌سو با دین دانست.

منابع

- آقای، محمدرضا (۱۳۹۲)، جستارهایی در رابطه قرآن و جامعه‌شناسی، *علوم انسانی اسلامی*، سال اول بهار و تابستان، صص ۱۹-۴۵
- باربور، ایان (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد دوم، تهران: مرکز انتشارات دانشگاهی
- باربور، ایان (۱۳۹۲)، *دین و علم*، پیروز فطورچی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- بستان (نجفی)، حسین و همکاران (۱۳۸۷)، *گامی به سوی علم دینی؛ ساختار تجربی و امکان علم دینی*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- بیگی ملک آبادی هادی (۱۳۹۱)، بررسی و نقد رویکرد طه عبدالرحمن در اسلامی‌سازی علوم انسانی، *ذهن*، شماره ۵۰، صص ۱۱۷-۱۴۴
- پارسانیا، حمید (۱۳۷۶)، علم سکولار و علم دینی، *معرفت*، شماره ۲۲، صص ۳۳-۳۵
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۷)، بازسازی علم جدید و بازخوانی علم دینی، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۳، صص ۱۷-۳۱
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۷)، نسبت علم و فرهنگ، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۲، صص ۶۴-۵۱
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۸)، روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی، *پژوهش*، شماره ۲، صص ۵۳-۳۹
- جلیلی، سید هدایت (۱۳۸۷)، راه دشوار علوم انسانی، بررسی جریان‌ها و گفتن‌های تحول در عرصه علوم انسانی، *کنگره علوم انسانی*
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم احمد واعظی، قم: اسراء
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف)، نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، قم: *اسراء*
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب)، شریعت در آینه معرفت؛ بررسی و نقد نظریه قبض بسط تئوریک شریعت، تحقیق و تنظیم حمیدرضا پارسانیا، قم: اسراء
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف)، راهکارهای اسلامی کردن دانشگاه، *کیهان فرهنگی*، شماره ۲۹۰-۲۹۱
- جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ ب)، *فیزیک اسلامی هم وجود دارد*، به اهتمام: محمدرضا

- فلاح، فرهنگ پویا، شماره ۱۶، صص ۲۴-۲۱
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۹)، بدون علوم انسانی مستقل به تمدن نمی‌رسیم، سید صمد موسوی، فرهنگ پویا، شماره ۶، صص ۳۷-۳۴
 - خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۰)، *تحلیل هویت علم دینی و علم جدید*، قم: کتاب فردا
 - داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه*، تهران: فردایی دیگر
 - داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱)، در: عرب‌زاده، علی، علم، تجدد، تحول در آراء دکتر رضا داوری اردکانی، *علوم انسانی اسلامی صدر*، شماره ۱
 - داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۴)، ملاحظاتی درباره علوم انسانی و اجتماعی، *نشریه فرهنگستان علوم*، شماره ۵۲؛ هم‌چنین، *روزنامه اطلاعات* ۱۳۹۴/۴/۱
 - داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۸)، دین و تجدد، *نقد و نظر*، شماره ۱ و ۲؛ هم‌چنین، *نامه فرهنگ*، شماره ۲۱، صص ۸۷-۸۰
 - داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، تجدد و سکولاریسم، *نامه فرهنگ*، شماره ۵۴، صص ۲۵-۴
 - رودگر، محمدجواد (۱۳۸۹)، تبیین مفاهیم کلیدی علوم انسانی - اسلامی براساس رهنمودهای مقام معظم رهبری، *کتاب نقد*، شماره ۵۵-۵۶، صص ۱۲۹-۷۳
 - سوزنجی، حسین (۱۳۹۲)، *علم دینی در ایران، مجموعه مقالات ۲ علوم انسانی اسلامی*، سال اول بهار و تابستان
 - شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳ الف)، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران: آفتاب توسعه
 - شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳ ب)، *مصاحبه با خبرگزاری فارس*، www.farsnews.com
 - ظاهرزاده، اصغر (بی‌تا)، *علوم انسانی؛ عبور از مدرنیته نظر به اسماء الهی*، www.Lobalmizan.ir
 - غفوری، محمد (۱۳۸۵)، بررسی مفهومی علم سکولار و علم دینی، *پیک نور*، سال چهارم، شماره اول، صص ۶۶-۴۹
 - فرامرزقراملکی، احمد (۱۳۸۱)، مساله «نسبت علم و دین» در گفتگو با دکتر احد فرامرزقراملکی، *اندیشه حوزه*، شماره ۶
 - گلشنی، مهدی (۱۳۷۸)، امکان و چگونگی علم دینی (گفتگو)، *روش شناسی علوم انسانی*، شماره ۱۸، صص ۲۰-۱۰
 - گلشنی، مهدی (۱۳۸۹ الف)، چرا علم دینی، *اسرا*، سال سوم شماره دوم، صص ۲۵-۱۵
 - گلشنی، مهدی (۱۳۸۹ ب)، *گفتگوی علم و دین، بازتاب اندیشه*، شماره ۸، صص ۵۰-۴۶

- گلشنی، مهدی (۱۳۸۹ ج)، آیا علم دینی معنا دارد؟، *حوزه و دانشگاه*، شماره ۱۶، <http://www.hawzah.net/>
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۹ د)، علم آینده؛ چهارچوبی جامع‌تر لازم دارد، *ذهن*، شماره ۴۲، صص ۱۸-۵
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۰)، آیا علم و دین به دو فرهنگ متفاوت تعلق دارند؟، *حکمت اسراء*، شماره ۲، صص ۳۶-۲۳
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۶۱)، *علوم انسانی، اسلام و انقلاب فرهنگی*، سید مصطفی محقق داماد و دیگران، تهران: جهاد دانشگاهی
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، علم دینی و اسلامی سازی علوم انسانی از دیدگاه استاد فرزانه علامه آیت‌الله مصباح‌یزدی، *ماهنامه معارف*، شماره ۸۶، <http://maarefmags.ir>
- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۸۹)، تحول در علوم انسانی؛ چیستی و چگونگی، *کیهان فرهنگی*، بهمن و اسفند
- میری (حسینی) سید محسن (۱۳۹۰)، بازخوانی انتقادی اسلامی سازی علوم انسانی، *حکمت اسراء*، شماره ۲، صص ۷۶-۳۷
- نصر، سید حسین (۱۳۷۹)، *انسان و طبیعت؛ بحران معنوی انسان متجدد*، عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۸)، *نیاز به علم قدسی*، حسن میانداری، قم: موسسه فرهنگی طه
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، *اسلام سنتی در دنیای متجدد*، محمد صالی، تهران: دفتر نشر پژوهش و نشر سهروردی
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، *جهان بینی اسلامی و علم جدید*، مندرج در: حسنی سید حمیدرضا و دیگران، علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۰)، *اسلام، علم، مسلمانان و فناوری (در گفتگو با دکتر مظفر اقبال)*، سید امیرحسین اصغری، تهران: اطلاعات
- نوروزی، حسن (۱۳۹۱)، رویکردهای مختلف نسبت به تولید علوم انسانی اسلام؛ یادداشت مباحث استاد سید مهدی میرباقری، *ماهنامه فارابی* www.farabiaward.ir
- نیلی احمدآبادی، محمدرضا (۱۳۹۲)، جایگاه تعلیم و تربیت اسلامی در علوم انسانی، *متون و برنامه‌ریزی علوم انسانی*، سال سیزدهم شماره دوم، صص ۱۸۶-۱۷۱
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۸)، *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی*، غلام عباسی جمالی، تهران: گام نو