

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

Three views of science in the Islamic world

Author: Ibrahim Kalin

Source: Kalin, Ibrahim. "Three views of science in the Islamic world." *Peters, R. Iqbal, Muzaffar and Haq, Syed Nomanul (Eds) God, Life and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives, Aldershot: Ashgate (2002): 43-75.*

دیدگاه‌های سه‌گانه علم در جهان اسلام

نویسنده: ابراهیم کالین

مترجم: محمدرضا قائمی نیک

مجموعه ترجمان، تلاشی برای ترجمه متون برگزیده علوم انسانی است. ترجمه صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمه آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسه ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x



اشاره

نویسنده مقاله، ابراهیم کالین که مدرک دکتری خودش را از دانشگاه جورج واشنگتن آمریکا دریافت کرده، فارغ از منصب سیاسی‌ای که در وزارت خارجه ترکیه بر عهده دارد، از هواداران دیدگاه سید حسن نصر محسوب می‌شود. همان‌طور که او در این مقاله در نتیجه‌گیری بیان می‌دارد، فراتر از صحت یا سقم مجموعه ادبیاتی که پیرامون تولید یا احیاء علم اسلامی و نسبت علم مدرن با آموزه‌های اسلام در سرتاسر جهان اسلامی، از جمله در میان متفکران ایرانی تولید و تکثیر می‌شود، از یک سو آگاهی روزافزون جهان اسلام در ارتباط با سنت علمی‌اش و از سوی دیگر شیوه‌هایی که از طریق آن‌ها می‌کوشد بر چالش‌های علم غربی فائق آید، از مهم‌ترین اتفاقات تاریخ معاصر در جهان اسلام محسوب می‌شود. به همین جهت، کالین، پیش از آنکه به بررسی سه دیدگاه موردنظرش در مورد رابطه اسلام و علم مدرن بپردازد، به سیری تاریخی در مواجهه مسلمانان با علم مدرن می‌پردازد و به بحث و جدل‌های فیما بین ارنست رنان و سید جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) و برخی دیگر نظیر نامیک کمال اشاراتی دارد؛ اما دیدگاه اول که دیدگاه اخلاقی نسبت به علم مدرن است، با بررسی آراء سعید نوری صورت می‌گیرد. سعید نوری و شاگردانش، می‌کوشند تا میان یافته‌های علم مدرن و آیات قرآن ارتباط برقرار سازند و در مقابل پیامدهای ناگوار علم مدرن، تعبیه بعدی اخلاقی در مسیر پیشرفت علم را راهگشا می‌یابند. دیدگاه دوم که دیدگاه معرفت‌شناختی به علم مدرن است، عمدتاً به تحلیل تأثیر فیلسوفان علم معاصر نظیر پوپر، کوهن، فوکو، فایرابند و نظایر آن‌ها در ادبیات تولیدشده پیرامون علم اسلامی در جهان اسلام توجه نشان می‌دهد. اجمالی‌ات ضیاء‌الدین سردار از جمله این آثار است. دیدگاه سوم که کالین همراهی بیشتری با آن دارد، در آراء افرادی مانند رنه گنون، سید حسین نصر، نقیب العطاس، عثمان بگار، مهدی گلشنی و آلپ ارسلان آکیگ جنس بیان شده است و کالین آن‌را دیدگاه متافیزیکی/هستی‌شناختی نام‌گذاری می‌کند. کالین نسبت به دو دیدگاه اول، نقدهای جدی‌تری مطرح می‌سازد و با دیدگاه سوم، همراهی بیشتری می‌کند. می‌دانیم که هر سه دیدگاه در میان متفکرین ایرانی و آثار تولیدشده آن‌ها به زبان فارسی دیده می‌شود. با اندکی اغماض نسبت به تفاوت‌های جزئی، آثار افرادی مانند مهدی بازرگان در دیدگاه اول، آثار و آراء متفکرینی مانند سعید زیباکلام و حسین کچویان نزدیک به دیدگاه دوم و آراء متفکرینی مانند آیت‌الله جوادی آملی و شاگردان ایشان که متأثر از دیدگاه‌های ملاصدرای شیرازی هستند، در دیدگاه سوم می‌گنجد. خواندن این مقاله، فارغ از نشان دادن ارزش بحث‌های نظری در محافل فکری ایران، نشان می‌دهد که بحث‌های رایج در ایران، نه تنها فاصله‌ای با مباحث روز دنیا در این زمینه ندارد، بلکه امکان پیشگامی آن‌ها را بیشتر می‌نماید.



دیدگاه‌های سه گانه علم در جهان اسلام

ترجمه محمدرضا قائمی‌نیک

نوشته ابراهیم کالین

به ندرت می‌توان موضوعی را یافت که به اندازه مسئله علم مدرن برای جهان اسلامی معاصر، حیاتی و آزاردهنده باشد. جهان اسلام، از زمان اولین مواجهه‌اش با علم غربی مدرن در قرون هجده و نوزده، به دلایل نظری و عملی با علم سروکار داشته است. علم مدرن در سطح نیازهای عملی، به عنوان پیشرفت ناگزیر^۱ و دفاع از کشورهای مسلمان در زمینه تکنولوژی نظامی، مورد توجه قرار گرفته است. بدنه سیاسی عثمانی که برخلاف دیگر بخش‌های جهان اسلامی، در مواجهه مستقیم با قدرت‌های اروپایی قرار داشت، متقاعد شده بود که افول نظامی و سیاسی‌اش به واسطه فقدان مکانیسم‌های دفاعی مناسب، در برابر ارتش‌های اروپایی بوده است. برای جبران چنین وضعی، به امید متوقف کردن افول سریع این امپراتوری، اصلاحاتی توسط محمود دوم به اجراء درآمد و طبقه‌ای جدید از افسران و بوروکرات‌های نظامی شکل گرفتند که در خط مقدم تقابل میان جهان سنتی اسلام و غرب سکولار مدرن قرار داشتند.^۲ پروژه‌ای مشابه و در واقع، پروژه‌ای موفق‌تر از آن، توسط «محمد علی» در مصر مطرح شد که آرزوهایش، بعداً توسط طه حسین و نسل او، فضایی جدید ایجاد نمود. گفتار تکرار شونده این دوره، نهایت عمل‌گرایی بود: جهان مسلمین، نیازمند قدرت، مخصوصاً قدرت نظامی بود تا بتواند روی پایش بایستد و تکنولوژی‌های جدیدی که توسط علم مدرن به کار گرفته شده‌اند، تنها راه تملک آن بودند.^۳ مفهوم مدرن

^۱ Sine qua non

^۲ محمد چلبی افندی، از آن‌هایی بود که به عنوان عاملان شناسایی جهان اسلام به اروپا فرستاده شدند. او به عنوان فرستاده دولت عثمانی در ۱۷۲۰ به پاریس رفت و تبدیل به یکی از اولین عثمانی‌هایی شد که گزارش دست‌اولی از اروپای «مدرن»، مخصوصاً فرانسه می‌دادند. وقتی گزارش و نامه‌های او را با روایت‌های مسافران مسلمان قبل از او به اروپا، نظیر اولیا چلبی، مقایسه می‌کنیم، سبکی روشن از روان‌شناسی قرن هجدهم را شاهد هستیم: روح مسلمان مغروری که میان شکوه تاریخش و پیشرفت خیره‌کننده «فرنگ» یعنی اروپای کافر، تکه تکه شده است. گزارش محمد چلبی که با عنوان *سفارت‌نامه* منتشر شده، تبدیل به مجموعه کوچکی شد که الگوی فرستادگان سیاسی بعدی عثمانی قرار گرفت. همچنین سفارت‌نامه او توسط جولین گالاند، با عنوان زیر منتشر شده است:

relation de l'ambassade de Mehmet Effendi a la cour de France en 1721 ecrite par lui meme et traduit par Julien Galland (Constantinople and Paris, 1757).

برای روایتی مختصر از کار محمد چلبی در زبان انگلیسی، بنگرید به:

Bernard Lewis, *The Muslim Dictionary of Europe* (New York: W.W. Norton & Company, 1982), 114-116.

^۳ در میان دیگر کارها، بنگرید به:

Lewis, *The Muslim Dictionary of Europe*, 221-238; and H.A.R. Gibb and Harold Bowen (eds), vol 1, parts 1 and 2 of *Islamic Society and the West: A study of the Important of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East* (Oxford: Oxford University Press, 1957).



علم، به‌عنوان وسیله قدرت، می‌بایستی تأثیر عمیقی بر روابط میان جهان مسلمین و علم مدرن داشته باشد که تاکنون با تکنولوژی، پیشرفت، قدرت و کامیابی یکسان فرض می‌شده است؛ این الگو، الگوی درک تاکنون رایج در میان توده‌ها در جهان اسلامی بوده است.

سطح دوم مواجهه میان باورهای سنتی و علم مدرن، سطح ماهیت نظری با تبعات پایدار، یعنی مهم‌ترین چیزی بود که درک از خود را در جهان اسلام، مجدداً شکل می‌داد. «فون گرونباوم»^۱ با بهره‌گیری از تحلیل هوسرل در مورد «درک از خود»،^۲ به‌عنوان اصطلاحی کلیدی در انسان‌شناسی هوسرل درباره «انسان غربی»، پذیرش علم مدرن را به‌عنوان نقطه عطفی در نگرستن به خود تمدن سنتی اسلامی و رویکردش به تاریخ اتخاذ می‌کند.^۳ یکی از موضوعات چندبار رخ داده در این حادثه تاریخی، یعنی ناسازگاری باورهای سنتی با قضایای علم مدرن، قویاً در یک سخنرانی توسط آتاتورکی (بنیانگذار ترکیه مدرن) بیان شد که به اندازه‌ای از ضرورت‌های عملی جنگ مابعد استقلال ترکیه آگاه بود که عاشقانه، مشغول خلق هویتی جدید برای مردم ترکیه گردید:

ما علم و معرفت را از هر جایی که شاید باشند، خواهیم گرفت و آن‌ها را در ذهن عضوی از ملت قرار خواهیم داد. برای علم و برای معرفت، هیچ محدودیت و هیچ شرطی وجود ندارد. پیشرفت، برای ملتی که بر سر حفظ دسته‌ای از سنن و باورهایی که هیچ بنیان منطقی ندارند، اصرار می‌ورزد، بسیار مشکل و حتی شاید غیرممکن است.^۴

در سطحی نسبتاً کوچک‌تر، برخورد میان مفروضات سکولار علم مدرن و جهان‌بینی اسلامی سنتی، با انتشار سخنرانی معروف [ارنست] رِنان با عنوان «اسلام‌گرایی و علم»^۵ که در ۱۸۳۳ در سوربن ارائه داد، بحث را برای بسیاری از روشنفکران مسلمان دوباره مطرح ساخت. او در این سخنرانی، شدیداً در مورد بی‌خردی و عجز مسلمین برای تولید علم استدلال می‌کند. امروزه حمله شبه نژادپرستانه رِنان به

^۱ Von Grunbaum

^۲ Selbstverständnis

^۳ G. E Von Grunbaum, *Modern Islam: the search for cultural Identity* (Connecticut: Greenwood Press, 1962), 103-111.

^۴ Ataturkun Soylev ve demecleri (Ankara, 1952), II, 44, from a speech given in October 27, 1922; quoted in Von Grunbaum, *Modern Islam*, 104.

^۵ L'islamisme et la science

^۶ Muslim intellectuals



ایمان اسلامی و معرفی ناپخته پوزیتیویسم به عنوان دین جدید جهان مدرن، معنایی ندارد. با این وجود، آن مسئله، چشمی بازتر به طبقه روشنفکر برای دیدن راهی داد که در آن، دستاوردهای علم غربی مدرن معرفی شده بود. مردان مسلمانی که توسط جمال‌الدین افغانی [اسدآبادی] در ایران و نامیک کمال^۱ در امپراتوری عثمانی رهبری می‌شدند، خودشان را موظف به پاسخ‌گویی نسبت به دو مسئله می‌دیدند: [اول]، چیزی که بایستی آن را به عنوان انحرافی از علم مدرن مورد توجه قرار داد و توسط برخی فیلسوفان ضد دین مطرح می‌شد و [دوم]، آنچه که منجر به تولید گفتمان قابل توجهی در مورد علم مدرن، با همه شوق و پریشانی ناشی از دوره‌های پرسروصدایش، شده بود.^۲ همانطور که در ادامه خواهیم دید، افغانی، در میان دیگران، می‌کوشد تا ذهنیت عصر خودش را مجسم کند که او در آن، دفاعیه تاریخی‌اش در برابر رنن را در مورد چنین مسائلی پایه‌گذاری می‌کند: این پیش‌فرض که هیچ تضادی میان دین و علم، نمی‌توانست وجود داشته باشد یا اینکه علم، سنتی یا مدرن باشد و اینکه علم غربی مدرن، چیزی به غیر از حقیقت اصیل علم اسلامی که از طریق رنسانس و روشنگری به جهان اسلامی بازگشته، نیست. با توجه به این مسئله، اساساً در مواجهه با علم مدرن، هیچ چیز اشتباهی وجود ندارد و آن، تعبیری مادی‌گرایانه از علم است که در قلب مجادله‌ای قرار دارد که مجادله دین-علم نامیده شده است.^۳ نامیک کمال، با تکذیبیه خودش، در کتاب «دفاعیه‌ای علیه رنن»^۴ با افغانی همراه شده است و در آن، بر دستاوردهای علمی اعراب، یعنی کشورهای مسلمان در گذشته متمرکز می‌شود.^۵ در مقابل این روشنفکران مسلمانی که در پی قرار دادن علم مدرن در بستر جهان‌بینی

^۱ Namik kemal

^۲ اگر چه مشهورترین واکنش‌ها به رنن، متعلق به جمال‌الدین افغانی و نامیک کمال است، تعدادی از دیگر تکذیبیه‌ها نیز نوشته شده‌اند. داکان کان دیوغللو، ۱۲ رد و ابطال اصلی را بر می‌شمارد که ۱۰ تا از آن‌ها متعلق به مسلمانان است. این لیست در بردارنده نام‌هایی مانند سید امیر علی، رشیدرضا، سلال نوری، لویی ماسینیون و محمد حمیدالله است. برای پژوهشی ارزنده در این موضوع، بنگرید به:

Ducan Cundioglu, Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı, in vol.2, Divan (İstanbul, 1996), 1-94.

^۳ متن کامل ردیه افغانی، با عنوان «Refutation of the materialists»، توسط نیکی کدی با عنوان زیر ترجمه شده است:

An Islamic Response to Imperialism, political and religious Writings of Sayyid Jamal al-din al-afghani (Berkeley: University of California Press, 1983), 130-174.

^۴ Renan mudafanamesi

^۵ دفاعیه نامیک کمال، بارها به زبان ترکی منتشر شده است. برای روایتی مختصر از اندیشه سیاسی، به طور کلی و دفاعیه (apology) به طور خاص، بنگرید به:

Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish political Ideas* (Syracuse University Press, 2000; originally published in 1962), 283-336.



اسلامی بودند، تعدادی از نویسندگان مسیحی مشهور در جهان عرب، شامل جورجی زیدان (متوفی، ۱۹۱۴)، شبلی شمیل (متوفی، ۱۹۱۶)، فرح آنتوان (متوفی، ۱۹۲۲) و یعقوب صروف (متوفی، ۱۹۲۷)، شروع به حمایت از چشم‌انداز علم مدرن، به مثابه شیوه‌ای از الحاق به مسیر اروپایی مدرنیزاسیون نمودند؛ از این رو اصولاً موضع سکولار و فلسفی‌ای را در مورد بحث پیش رو میان دین و علم اتخاذ کردند.^۱

این دو موضع تا امروزه، هنوز هم با ما هستند و همچنان ادامه دارند تا بلندپروازی‌ها و نیز شکست‌های جهان اسلامی را در رابطه طفره‌آمیزش در مواجهه با علم مدرن بازگو نمایند. کشورهای اسلامی، هر ساله بلیون‌ها دلار برای انتقال تکنولوژی، آموزش علوم و برنامه‌های تحقیقاتی خرج می‌کنند. هدفی که توسط عثمانی در قرن نوزده ترسیم شد، کمابیش به همان صورت باقی است: کسب قدرت از طریق پیشرفت تکنولوژیکی. افزون بر این، پیوند مالی میان علم و تکنولوژی که با انقلاب صنعتی آغاز شد، کار را برای تحقیق در مورد «علم محض» سخت‌تر نمود و حداقل‌ها برای مسلمین و نیز جهان غربی، بیش از آنکه در سطح علم باشد، در سطح تکنولوژی قرار گرفت. رضایت و میل کشورهای اسلامی برای شرکت در جریان مدرنیزاسیون از طریق انتقال تکنولوژی، بعد فلسفی مسئله را مورد غفلت قرار داد و منجر به نوعی از تفکر ساده‌انگارانه و فروکاسته گردید که ما آن را به اختصار تشریح خواهیم کرد.

با توجه به چالش مطرح شده توسط علم مدرن، به‌ندرت می‌توان گفت که این مسئله، علیرغم کم شدن نوسانات پوزیتیویسم و هم‌پیمانانش در میان علما، کاسته یا محو شده است. در اینجا، موضعی عجیب در ظهور فیلسوفان جدید علم با توجه به توسعه کارشان در تحقیق علمی که از خلع ید پوزیتیویسم و مادی‌گرایی فیزیک تا علم فیزیک کوانتوم و ضدواقع‌گرایی گسترده شده است، وجود دارد. موج پست‌مدرنیسم، اطمینان ما به علم را متزلزل ساخته و تأثیرات موج، می‌تواند بسیار فراتر از میدان علمی احساس شود. به‌عنوان نتیجه اولیه، بسیاری از دانشجویان و روشنفکران جوان مسلمان، در پذیرش مواضع نسبی‌گرایانه و ضدواقع‌گرایانه کوهن و فایراند، دچار هیچ مشکلی نیستند. با شکستن سد علم مدرن، چنین فرض شده که دین و علم، اکنون می‌توانند با یکدیگر سخن بگویند؛ حقیقت چیزی

^۱ برای پوزیتیویسم رادیکال شمیل، بنگرید به:

Albert Huruani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 245-259; Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the west: the Formative Years 1875-1941* (Washington DC: The John Hopkins Press, 1970). See also Osman Bakar's "Muslim intellectual Response to Modern Science" in his *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991), 205-207.



است که شکل ثابت استواری ندارد، زیرا هر دو آن‌ها، توسط فیلسوفان نسبی‌گرا و ضدواقعی‌گرای زمانه ما، از حقیقت‌ارزشی‌شان مشتق شده‌اند. محبوبیت بحث‌های معمول فلسفه علم در کشورهای اسلامی، مشعر به طبیعت فرار موضوع و نیز تاریخ طولانی آن در میان روشنفکران مسلمان است.^۱

اشاره به این مسئله، به معنای مطول کردن کلام نیست که بگوییم جهان اسلامی معاصر، توسط چالش‌های این دو نقطه‌نظر متمایز و در عین حال مرتبط، فراگرفته شده است؛ جهانی که در کش از علم، به شیوه‌های اساسی متعدد، شکل می‌گیرد. از یک سو، حکومت‌ها و نخبگان حاکم در کشورهای اسلامی، یکی از مهم‌ترین اولویت‌هایشان را مراقبت از مسیر جهانی نوآوری تکنولوژیکی می‌دانند که از وسایل ارتباط جمعی و مهندسی پزشکی تا صنایع تسلیحاتی و تکنولوژی ماهواره‌ای ادامه دارد.^۲ براهین مخالف، به عنوان بیانیه‌ای در جهت مقاومت در مقابل فرایند ناگزیر مدرنیزاسیون یا به منظور عقب‌افتادگی، محسوب می‌شوند تا اینکه حداقل [این مسائل] را بیان کنند. از سوی دیگر، این مسئله به خرد جمعی مشترکی تبدیل شده است که پیامدهای کاربرد علوم طبیعی و مدرن در زمینه‌هایی که هرگز، مورد دست‌اندازی قرار نگرفته‌اند، قبل از طرح تهدیدات جدی برای محیط و زندگی بشری مورد توجه قرار گیرند. این مسئله با تهدید علم مدرن که در حال تبدیل شدن به مذهب دروغین عصر ماست و به وسیله آن، دین مجبور به قرار گرفتن در حاشیه جوامع مدرن یا دست‌کم تبدیل شدن به موضوعی برای انتخاب شخصی و اخلاق اجتماعی می‌شود، ممزوج می‌گردد. این مسئله، تضاد آگاهانه تلخی را در ذهن مسلمین، یعنی تضادی میان امر مقدس و قدرت این جهانی، میان باور و دقت علمی و میان دیدن طبیعت به عنوان کتاب کیهان‌شناختی خدا و دیدن طبیعت همچون منبع استثمار و استیلا ایجاد می‌کند.

^۱ ترکیه یک مورد در این نقطه‌نظر است. رشد ادبیات درباره فلسفه علم در زبان ترکی، با ترجمه‌هایی از زبان‌های اروپایی و مشارکت‌های بومی پژوهشگران ترک، بسیار فراتر از دیگر زبان‌های اسلامی، هم در کیفیت و هم در کمیت است. روشنفکران مسلمان، به نحوی کاملاً جالب توجه، در این بحث، بیشتر شفاهی عمل کرده‌اند و میراث علوم اسلامی در باب طبیعت را به همان مرکز از گفتمان رایج در باب علم برده‌اند. علاوه بر بحث‌های فلسفی، اکنون کاری جدی در مورد تاریخ علم اسلامی، بالخصوص سنت عثمانی انجام می‌شود که سال‌ها قبل، تحت مدیریت اکمل‌الدین احسان‌اغلو، رئیس دپارتمان تاریخ علم عثمانی در دانشگاه استانبول، آغاز شده بود.

^۲ بنگرید به توضیحات عبدالسلام در منبع زیر:

C. H. Lai, ed, *ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam* (Singapore: World Scientific, 1987).



زمانی که ما به گفتار رایج علم در جهان اسلامی می‌نگریم، گرایش‌ها و مواضعی را می‌بینیم که هر کدام با مدعیات و راه‌حل‌های خودشان در حال رقابت با یکدیگرند. آن‌ها بدون وانمود کردن به اینکه جامع و فراگیر هستند، می‌توانند تحت این سه عنوان، دسته‌بندی شوند: دیدگاه‌های اخلاقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی/متافیزیکی به علم. دیدگاه اخلاقی/پیوریتنی علم که رایج‌ترین پیش در جهان اسلام است، معتقد است که علم مدرن باید اساساً بی‌طرف و عینی باشد، به این معنا که به کتاب طبیعت، بدون افزودن عناصر فلسفی یا ایدئولوژیک و همانگونه که هست، پردازد. مسائلی مانند بحران محیط زیست، پوزیتیویسم، مادی‌گرایی و نظایر آن‌ها، همگی مسائلی هستند که به یک نحو یا نحوی دیگر، می‌توانند از طریق افزودن بُعدی اخلاقی به عمل یا آموزش علم، حل شوند. موضع دوم که من دیدگاه معرفت‌شناختی نامیدم، اصولاً مرتبط با وضعیت معرفتی علوم فیزیکی مدرن، مدعیات آن‌ها در باب حقیقت، روش‌های کسب معرفت ژرف و کارکرد آن‌ها برای جامعه در مقیاس بزرگ است. مکتب معرفت‌شناختی، با اتخاذ علم به‌عنوان یک ساخت اجتماعی، تأکید خاصی بر تاریخ و جامعه‌شناسی علم دارد. در نهایت اینکه دیدگاه هستی‌شناختی/متافیزیکی علم، انتقالی جالب از فلسفه به متافیزیک علم را بیان می‌دارد. مهم‌ترین ادعایش در پافشاری بر تحلیل بنیادهای هستی‌شناختی و متافیزیکی علوم فیزیکی است. همانطور که در ادامه خواهیم دید، چیزی که در این مکتب، در میان چیزهای دیگر، توسط متفکران مسلمانی نظیر سید حسین نصر و نقیب العطاس بیان شده، این است که مفهوم علوم اسلامی، به مفهومی بر می‌گردد که بر حجم زیادی از مباحث و نیز سردرگمی در چرخه‌های فکری اسلامی دلالت دارد.

علم، همچون خادم خدا: بُعد اخلاقیات اجتماعی

عمومی‌ترین پیش مقارن به علم در جهان اسلامی را بایستی در مطالعه عینی^۱ جهان طبیعت، یعنی شیوه‌ای از کشف اسرار از علائم خدا در کتاب کیهانی عالم^۲ دید. علوم طبیعی، نشانه‌های الهی را که در ساخت کیهان، توسط خالقش به کار گرفته شده، کشف می‌کنند و نیز در پرداختن به آن، به معتقدان حیرت‌زده نسبت به شگفتی‌های خلقت خداوند، یاری می‌رسانند. در پرتو این دیدگاه، کارکردهای

^۱ Objective

^۲ Cosmic book of the universe



دیدگاه‌های سه گانه علم در جهان اسلام

نوشته ابراهیم کالین

ترجمه محمدرضا قائمی نیک

علم در یک چارچوب دینی، البته آشکارا ساده، فهمیده می‌شود. تصویر علم، به‌عنوان امری رمزگشا از زبان مقدس کیهان، یقیناً زبانی قدیمی است که به علوم سنتی اسلامی باز می‌گردد که هدفشان، نه فقط یافتن جهت قبله یا زمان نماز، بلکه همچنین فهم واقعیت چیزها، آنگونه که هستند، بود. علمی که چنین ساخته شده است، به‌عنوان اقدامی شریف محسوب می‌شد. در این چارچوب بود که روشنفکران مسلمان، وقتی با عمارت مدرن علم در قرون هجده و نوزده مواجه شدند، مردد نبودند که واژه «علم»^۱ (صیغه جمع آن، علوم)^۲ را مترادف با «ساینس»^۳ به معنای علوم فیزیکی مدرن ترجمه کنند.^۴

این بینش می‌تواند در میان طلایه‌داران مدرنیسم اسلامی، مخصوصاً در میان آن‌هایی که مسئله علم را به‌عنوان ضروری‌ترین مسئله جهان اسلام، قلمداد می‌کردند، بهترین بینش به نظر برسد. جمال‌الدین افغانی در حمله مشهورش به «مادی‌گرایان»، یعنی در کتاب «حقیقت مذهب نچری و بیان حال نیچریان» که توسط محمد عبده، با‌عنوان «الرد علی الدهریون» به عربی ترجمه شده است، در منازعه‌ای از پیش خود مطرح شده، مشغول نجات علم از دستان پوزیتیویست‌ها می‌شود؛ وی برای تأیید حرفش، چنین منازعه‌ای را هم از تاریخ علم اسلامی و هم از تاریخ علم مدرن استنتاج کرد. او مجبور بود در پاسخ مشهورش به رنان، چنین بگوید:

اگر درست باشد که دین مسلمانی، مانعی برای توسعه علوم است، آیا می‌توان قطعاً تصدیق کرد این مانع، در نهایت، روزی محو نخواهد شد؟ از این منظر، چگونه دین مسلمانان از دینی به ادیان دیگر تفاوت یابد؟ همه ادیان، هر کدام به شیوه خودشان، متعصب‌اند. دین مسیحی، یعنی آن

^۱ Ilm

^۲ ulum

^۳ Science

^۴ عثمان امین، یکی از چهره‌های معروف روشنفکری مصر در قرن گذشته و شاید رُک و راست‌ترین پیشگام مدرنیسم اسلامی قرن نوزده که توسط افغانی، عبده و عبدالرازق نمایندگی می‌شد، دیدگاه عبده در مورد علم مدرن را به‌عنوان تلاشی واقعی برای احیاء مفهوم سنتی معرفت (علم) تفسیر نمود. او در ادامه، چنین بیان می‌کند: «اسلام، متهم به مخالف بودن با توسعه علم و فرهنگ شده است. در نظر عبده، هیچ چیزی غلط‌تر از چنین پیش‌دواری‌های شتاب‌زده یا غرض‌ورزانه وجود ندارد. اسلام، برای جستجوی حقیقت، دلایلی را تجویز می‌کند و لذا تقلید کورکورانه را محکوم می‌نماید و آن‌هایی را که خودشان را بدون بصیرت به عادات و آراء آباؤشان ملزم می‌سازند، سرزنش می‌کند. پس چگونه می‌توان اسلام و چنین ایمانی که مبتنی بر خواست‌های طبیعت و خرد انسانی است و خودش، افراد با ایمانش را ترغیب به پرسش می‌کند و برای توسعه معرفت و کامل کردن فهمشان دلیل می‌آورد، در راضی کردن درخواست‌های علم و فرهنگ ناتوان باشد؟ ... آیا پیامبر اسلام چنین نگفت: «علم را بجوید ولو اینکه آن‌را در چین بیابید... بی‌شک دینی که بیان می‌کند که «ارزش جوهر [قلم] یک پژوهشگر افزون بر خون شهیدان است»، نمی‌تواند متهم به تاریک‌اندیشی در ماهیت ذاتی‌اش گردد».

Osman Amin, Lights on Contemporary Moslem Philosophy (The Renaissance Bookshop: Cairo, 1958), 140-141; cf. 105-106.



دیدگاه‌های سه گانه علم در جهان اسلام

نوشته ابراهیم کالین

ترجمه محمدرضا قائمی‌نیک

جامعه‌ای که از الهامات و آموزه‌هایش تبعیت می‌کند و در تصویری [که از آن داریم] شکل یافته است، از اولین دوره‌ای که من قطعاً بدان اشاره کرده‌ام، ظهور کرده است؛ از آن پس به‌نظر می‌رسد که آزادی و استقلال، سریعاً در جاده پیشرفت و علم، بهبود یافته، در حالی که جامعه مسلمان هنوز خودش را از قیومیت دین رها نکرده است. هر قدر هم این واقعیت محقق باشد که دین مسیحی، در جهان، در قرون متعدد، جلوتر از دین مسلمان بوده، من نمی‌توانم از امید ورزیدن به این مسئله خودداری کنم که [آیا] جامعه محمدی، روزی موفق به شکستن زنجیرهایش خواهد شد و مصمانه در مسیر متمدن شدن بعد از راهی که جامعه غربی [طی کرده]، قدم خواهد گذاشت؟ نه من نمی‌توانم تصدیق کنم که بایستی منکر این امید، برای اسلام شد.^۱

صدای [جمال‌الدین] افغانی که از طریق چهره‌هایی نظیر محمد عبده، سید احمد خان، رشید رضا، محمد اقبال [لاهوری]، محمد آکیف ارسوی، نامیک کمال، سعید نوری و فرید وجدی استمرار می‌یافت، خلاصه‌ای از احساسات زمانه بود: علم مدرن چیزی نیست، بلکه علم اسلامی‌ای است که عقبه آن، از طریق ورودی‌های رنسانس اروپایی و روشنگری، به جهان اسلامی باز می‌گردد. به عبارت دیگر، علم یک اقدام مشخص فرهنگی و به‌عنوان مثال، ویژگی منحصر به فرد هر تمدنی نیست. افغانی آن‌را به شیوه زیر بیان داشته است:

عجیب‌ترین چیز، این است که علمای ما این روزها، علم را به دو بخش تقسیم کرده‌اند. یک بخش را علم مسلمان و دیگری را علم اروپایی می‌نامند. به این دلیل که آن‌ها دیگران را از آموزش برخی از علوم سودمند باز می‌دارند. آن‌ها نمی‌فهمند که علم، آن چیز شریفی است که ارتباطی با هیچ ملتی ندارد و توسط هیچ چیزی الا خودش، تمیز داده نمی‌شود. بلکه هر چیزی که دانسته می‌شود، توسط علم دانسته می‌شود و هر ملتی که مشهور می‌شود، از طریق علم مشهور می‌شود. انسان‌ها، بایستی با علم مرتبط باشند نه علم با انسان‌ها ...

پدر و مادر علم، دلیل^۲ و دلیل نه [متعلق به] ارسطو است نه گالیله. حقیقت، جایی است که دلیل باشد و آن‌هایی که مانع علم و معرفت می‌شوند و بر این باورند که در حال محافظت از دین اسلامی‌اند، در واقع، دشمنان آن دین‌اند. دین اسلامی نزدیک‌ترین ادیان به علم و معرفت است و هیچ ناسازگاری‌ای میان علم و معرفت و مبانی ایمان اسلامی وجود ندارد.^۳

^۱ «نامه‌هایی به رنان» از جمال‌الدین افغانی، اولین بار در این اثر منتشر شده است:

Journal de débats (May 18, 1883), translated in kiddi, *AN Islamic Response to Imperialism*, 183.

^۲ Proof

^۳ Afghani, "Lecture on Teaching and Learning" in keddie, *AN Islamic Response to Imperialism*, 107.



علم غربی برای این نسل از متفکران مسلمان، به وضوح و به طور قطع، از ارزش‌های غربی قابل تمایز است و فرض اصولی موجود در جهان‌بینی سکولار مدرن غربی، هیچ‌گونه حمله‌ای به ساختار و عملکرد علوم طبیعی نمی‌کند. از این رو، وظیفه این نیست که زیربنای فلسفی علم مدرن را آشکار کنیم، بلکه این است که آن را بدون عنصر اخلاقی‌ای که از فرهنگ غربی می‌آید، وارد نماییم؛ فرهنگ غربی‌ای که نسبت به آداب و رسوم اسلامی، بیگانه است. بهترین مثال از این بینش، توسط محمد آکیف ارسوی، روشنفکر مشهور امپراتوری عثمانی و شاعر سرود ملی ترکیه، ارائه شده است. آکیف که در زمانی زندگی می‌کرد که امپراتوری عثمانی و بخش‌هایی از جهان اسلامی، در حال تجزیه بودند و شدیداً توسط قدرت‌های اروپایی مورد حمله قرار می‌گرفتند، تمایزی روشن میان علم مدرن و سبک زندگی اروپایی ایجاد کرد و در عین حال که منش‌ها و آداب تمدن اروپایی را منکر می‌شد، به پذیرفتن تمام‌عیار علم غربی دعوت می‌کرد.

ایده قرار دادن علم مدرن در چارچوب اخلاق اسلامی، بینشی است که تا هم اکنون با ماست. اغلب و کلاهی علم در جهان اسلامی، مثلاً مهندسان، دکترها، شیمی‌دانان و فیزیک‌دانان، معتقد به بی‌طرفی ذاتی علوم فیزیکی هستند؛ بنابراین مسائل توجیهی، سلطه، کنترل و نظایر آن‌ها، به سادگی از آن‌ها بر نمی‌آید. از آنجایی که علم، یک اقدام فارغ از ارزش است، تفاوت‌های میان سنن علمی مختلف، اگر اصلاً چنین چیزی مجاز باشد، در سطح توجیهی و نه آزمایش و عملکرد رخ می‌دهد؛ بنابراین وقتی یک دانشمند، چه مسلمان باشد و چه هندو یا حتی غیرمعتقد [به ادیان]، به اجزاء شیمیایی مواد معدنی می‌نگرد، یک چیز را می‌بیند، در همان مجموعه عناصر و تحت همان مجموعه شرایط، عمل می‌کند و احتمالاً به همان نتایج متناسب می‌رسد. این چنین کاری، کاربرد عملی این یافته‌ها در زمینه‌ها و تکنولوژی‌هایی است که تفاوت را، میان الگوهای بطلمیوسی، ابن‌هیثمی و فرانسیس بیکنی - اگر تفاوتی باشد - ایجاد می‌کند.

این دشوار نیست که تصویرسازی از مشعل علم را در این دیدگاه، ذاتی بینگاریم. این دیدگاه که رایج‌ترین بینش موجود به تاریخ علم، هم در جهان اسلامی و هم در جهان غربی است، تاریخ علم را به عنوان مسیر خطی رو به پیشرفتی از اکتشافات و ترقی‌های ابتکاری می‌بیند. مشعل علم که از ملتی به ملتی دیگر، از یک دوره تاریخی به دوره تاریخی دیگر، انتقال یافته است، اشاره به پیشرفت دائمی تحقیق علمی دارد و واقعیت‌هایی مانند محکومیت‌های دینی، مفروضه‌های فلسفی و/یا زیربنای اجتماعی را به مجموعه‌ای از



شرایط مقدماتی که برای پیشرفت علم ضروری است، منتسب می‌کند؛ بنابراین تنها تفاوت میان علم در قرن سیزده میلادی در جهان اسلام و علم در قرن نوزده اروپا، به کمی بودن آن، در چارچوب انباشت و تخصص بیشتر معرفت علمی جهان فیزیکی باز می‌گردد. انقلاب علمی قرون هفده و هجده، انقلابی نه در افق انسان مدرن علاقه‌مند به طبیعت و معنای تحقیق علمی، بلکه در ابزارهای روش‌شناختی و بنیان‌های علوم طبیعی بود. شرح فوق بیان این است که چگونه اکثریت روشنفکران قرن نوزده، تاریخ علم و ظهور علوم طبیعی مدرن را تفسیر می‌کردند و اینکه این موضوع، هنوز هم تا به امروز، در مدارس جهان اسلامی، آموزش داده می‌شود.^۱

نتیجه منطقی این دیدگاه در باب علم، مشارکت یافته‌های علمی به‌عنوان تأییدیه‌هایی در باب ایمان اسلامی است. در دوره پیشامدرن، وقتی جهان‌بینی دینی، قدر و منزلت داشت، هیچ دانشمندی، ضروری نمی‌دید که آیات قرآنی را موضوع خوانش «علمی» قرار دهد و از این طریق (شاید)، امیدی به تقویت ایمانش به یک دین می‌داشت یا مبنای دینی تحقیق علمی را نشان می‌داد. با این وجود، یک ویژگی دوره مدرن آن است که بسیاری از معتقدان به ادیان و مذاهب متفاوت، امکان تأیید باورهای دینی‌شان را از علوم می‌جستند؛ تأییدیهایی که امید است، هم از حقیقت ارزشی کتاب مقدس و هم از حمله هژمونیک پوزیتیویسم دفاع کند. مثالی خوب از این رویکرد در جهان اسلام، بدون شک، سعید نوری (۱۸۷۷-۱۹۶۰)، پژوهشگر مشهور، فعال [اجتماعی] و بنیان‌گذار جنبش نور کو^۲ در ترکیه است.

دیدگاه‌های سعید نوری در مورد رابطه ایمان و علم، در زمانی صورت‌بندی شد که پوزیتیویسم حاداً اواخر دهه ۱۹۰۰ میلادی، ایدئولوژی رسمی، با عنوان تأسیس جمهوری ترکی را ساخته بود. نوری برخلاف بسیاری از معاصرانش، شناخت قابل توجهی از یافته‌های علمی زمانه‌اش داشت. روش او در مواجهه با علم غربی، یک روش ساده و در عین حال، خیلی مؤثر بود: او به‌جای سخن گفتن

^۱ شاید برجسته‌ترین استثناء، اگرچه به معنایی منفی‌تر، سید احمد خان است که به‌خاطر انکار کامل تصورات سنتی از طبیعت، به نام «الاهیات جدید» (علم کلام جدید) مشهور است. افغانی به‌خوبی از خطر این نقطه‌نظر مطلع بود و بنابراین تردید نداشت که سید احمد خان را در زمره «مادی‌گرایانی» قرار دهد که آن‌ها را «نچری»، به‌معنای طبیعت‌گرا می‌نامید. برای پاسخ افغانی، بنگرید به منبع زیر:

“The Materialist in India” in *al-urwa al-wuthqa* (August 28, 1884), translated in Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 175-180.

^۲ Nurcu movement



از موضع مخالف آن، یافته‌هایش را درون چشم‌اندازی خداپرستانه^۱ ترکیب می‌نمود و بنابراین، هر گونه تقابل جدی میان علم و دین را قبضه می‌کرد. نوری - نظیر بسیاری از معاصرانش - به زیرکی از قدرت علوم طبیعی مدرن آگاه بود و همان‌طور که ما در کار سترگ او، «رساله نور»^۲ می‌بینیم، او یقیناً معتقد به عینیت فراگیر کشفیاتش بود.^۳ در نظر او، خواندن آیات قرآن، با عینک علوم فیزیکی مدرن نه تنها ارزش ابزارگونه‌ای برای حفاظت کردن از ایمان جوانی دارد که تحت تأثیر نوسانات پوزیتیویسم و امپرسیسیسم قرن نوزده قرار می‌گرفت، بلکه آغازگر روشی نو از تجسم‌بخشیدن به ایمان اسلامی بر مبنای یقینیات علوم مدرن و خواندن آیات کیهانی قرآن در ماتریس کشفیات علمی بود.

نوری به عنوان پژوهشگری دینی که به خوبی در علوم سنتی اسلامی ریشه داشت، از اختلاف آشکار میان کیهان‌شناسی سنتی که توسط فیلسوفان و صوفیان مسلمان تشریح شده بود و نیز از تصویر نیوتنی از جهان که مشتمل بر هیچ اصطلاح دینی نبود، آگاهی داشت. نوری به جای رد دیدگاه مکانیستی کیهان که توسط علم مدرن ارائه شده بود، تناظری جالب میان آن و براهین کلام^۴ از طرح [عالم] (نظام)^۵ برقرار می‌دید. در نظر او، براهین کلاسیک از طرح عالم - که توسط متفکران مسلمان و مسیحی، به یک شکل، به مقدار فراوانی به کار گرفته شده‌اند - در تأیید نظم ابدی و هماهنگی ساخته‌شده توسط خالق الهی در بافت کیهان که مثلاً مثل جبرگرایی نیوتنی به صورت متناقض عمل نمی‌کند، اشتراک دارند. اگر دیدگاه مکانیستی از عالم، تصویری از جهان ارائه دهد که به لحاظ علمی، هیچ چیزی از قلم نیفتد، مگر اینکه آن چیز، چیزی غیر از صنعت‌گری الهی محسوب شود، در این هنگام، این مسئله آفرینش اتفاقی کیهان

^۱ theistic

^۲ Resale-I Nur

^۳ نوری در کلمات قصار کوتاهش، بر اهمیت وحدت دل و خرد برای آینده بشریت تأکید می‌کند؛ اما او خرد (عقل در عربی) را به عنوان «علوم تمدن مدرن» (فنون مدنیه) تعبیر می‌کند: «نور دل (وجدان در عربی) علوم دینی هستند در حالی که نور خرد، علوم مدرن است. حقیقت در ترکیبی از این دو ظهور می‌یابد. وقتی آن‌ها جدا از یکدیگرند، اولی سبب دگماتیسم و دومی منجر به اغفال و بدگمانی می‌گردد». بنگرید به:

Said Nursi, Munazarat (Istanbul: Tenvir Nesryat, 1978), 81.

^۴ kalam

^۵ nizam



را تأیید نمی‌کند، بلکه مؤیدِ خلقِ آن توسط عاملی هوشمند است.^۱ بنابراین تعاریف عالم، به مثابه یک ماشین یا ساعت، یعنی دو نماد برگزیده از دئیست‌های قرن نوزده، مدعیات خداپرستانه آفرینش را ملغی نمی‌سازد. نوری از صمیم دل، استدلال می‌کند که برعکس، عقلانیت، به‌عنوان قاعده، امر هماهنگ‌کننده و پیش‌بینی‌کننده در قلب دیدگاه دینی در مورد کیهان قرار دارد؛ بنابراین دیدگاه مکانیکی از عالم که توسط سکولارها و پوزیتیویست‌های قرن نوزده به‌عنوان پیروزی بی‌چون و چرای خرد^۲ بر دین اعلام می‌شد، هیچ تهدیدی علیه فهم خداپرستانه از عالم مطرح نمی‌کند. همانطور که «ماردین»^۳ متذکر می‌شود، این بینش، در میان پیروان نوری بسیار مؤثر بود و دایره لغاتی که از ترمودینامیک و الکتریسیته قرن نوزده گرفتند، تبدیل به اصطلاحات بومی جنبش نورکو گردید؛ بنابراین جهان فیزیکی همچون «کارخانه عالم»^۴ توصیف می‌شود (لم‌آلار، ص ۲۸۷)؛ که زندگی، ماشینی از آینده است که از میز کار بلندمرتبه عالم [فرود] آمده است (لم‌آلار، ص ۳۷۱). صبری، یکی از اولین شاگردان بدیع‌الزمان، وقتی که از کار شاگردان سخن می‌گوید، از «ماشین‌هایی سخن به میان می‌آورد که الکتریسیته را از کارخانه نور» تولید می‌کنند.^۵

^۱ کارهای نوری، مخصوصاً SÖZLER (Istanbul: Sinan Matbaasi, 1958) کاملاً سرشار از اجاعاتی به خداوند، به‌عنوان صنعت‌گر کامل و بزرگ (صنیع مطلق) عالم است. این مسئله بدون گفتن، روشن است که نوری، در نزدیکی به عالم جبرگرایانه و منظم علم مدرن از این نقطه نظر خاص، تنها نبود. در واقع، این وضعیت، یک وضعیت عمومی در میان طلابه‌داران آن چیزی بود که «روش علمی اظهار نظر درباره قرآن» (تفسیر علمی یا تفسیر الفنی) نامیده می‌شود که شامل محمد عبده، محمد بن احمد الاسکندرانی، سید عبدالرحمن الکوکی و محمد عبدالله دراز می‌شود. این چهره‌ها مانند نوری، از روی شور و غیرت، مشغول آشتی دادن یافته‌های علمی علوم فیزیکی قرن نوزده با آیات کیهان‌شناختی قرآن و در برخی موارد، منقولات (احادیث) پیامبر اسلام (ص) بودند. برای این چهره‌ها و تصور علمی معاصر، بنگرید به:

Ahmad Umar Abu Hijr, *al-tafsir al-Ilmi lil-quran fil-mizan* (Beirut, 1991) and Muhammad Husayn al-Dhahbi, *al-Tafsir wal-mufassirin*, 2 vols (Beirut, 1976).

^۲ reason

^۳ Mardin

^۴ A fabrika-I kainat (factory of universe)

^۵ Serif Mardin, *Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (New York: SUNY press, 1989), 214.

ماردین همچنین اظهارات جالبی را در مورد رابطه دوجنبه‌ای نوری با کیهان‌شناسی صوفی که مخصوصاً توسط ابن عربی ارائه شده است، بیان می‌دارد:

Mardin, *Religion and Social Change*, 203-212.



رویکرد نوری به علم مدرن، به گونه‌های متفاوت و گاه، سبک‌های متضادی تفسیر شده است. کسانی هستند که مقابله‌اش با علم را به عنوان یک شیوه قدرتمند از شالوده‌شکنی مدعیات متافیزیکی علم توسط استفاده از زبان فیزیک، شیمی و نجوم نیوتنی می‌بینند.^۱ سمت مخالف این مجادله، توسط آن‌هایی مطرح می‌شود که تمایل دارند تا بر تأثیر علم مدرن و پوزیتیویسم بر نوری که تأثیری مشهود در سرتاسر نسل پژوهشگران، روشنفکران و فعالان مسلمان قرن نوزده بود، تأکید کنند. حتی اگر کسی بتواند به راحتی ناسازگاری روشن میان آنچه نوری قصد داشته توسط باصطلاح «تفسیر علمی»^۲ اش بیان دارد و آنچه پیروانش از آن ساخته بودند^۳ را نشان دهد، ممکن است مدعی شود که ریشه‌های علم‌گرایی خداپرستانه‌اش^۴ نهایتاً در «رساله نور»^۵ش وجود دارد.^۶ اندک مثال‌هایی، کافی است تا این دیدگاه را به تصویر بکشیم. نوری در حین بحث در باب معجزاتی از انبیاء که در قرآن بیان شده است، دو دلیل اصلی برای تقدیرشان توسط اقتدار الهی مشخص می‌کند. دلیل اول، مربوط به صداقت انبیاء خدا، یعنی آن‌هایی است که با یک حقیقت غیرقابل انکار (برهان)^۷ فرستاده شده‌اند تا مردم را به کلمه ابدی خداوند فراخوانند. دلیل دوم که در اینجا نیز مورد نظر ماست، اشاره به آن دارد که معجزات نبوی، بذر گسترش‌های آینده تمدن بشری را در بر دارند. مثلاً داستان سلیمان نبی (ع) که در قرآن بیان شده است (سبع، آیه

^۱ بدون استثناء، همه پیروان نوری به این دیدگاه اول، متوسل می‌شوند که منکر هرگونه رابطه‌ای با پوزیتیویسم هستند. برای دفاع از این موضع، بنگرید به:

Yamin B. Mermer, "The Hermeneutical Dimension of Science: A critical Analysis Based in Said Nursi's *Risale-i Nur*", in *The Muslim World* vol.LXXXIX, Nos. 3-4 (July-October, 1999): 270-296. Mermer's essay is also interesting for making a case for occasionalism on the basis of Nursi's views.

^۲ Tafsir al-ilmi

^۳ من بخاطر برگرداندن توجه به این ناسازگاری، سپاس‌گذار دکتر علی مرمر و یامین بی.مرمر هستم که البته شاید بایستی بیش از آنچه من در اینجا بدان پرداخته‌ام، مورد تأکید قرار گیرد. من به موضع نوری در مورد علم، با جزئیات بیشتر در مطالعه‌ای دیگر، پرداخته‌ام.

^۴ Theistic scientism

^۵ Risale-i Nur

^۶ اگر بخواهیم با عبارت بهتری بیان کنیم، ابهام موضع نوری در مورد علم مدرن، توسط واقعه‌ای جالب به تصویر کشیده شده که نوری، در *Kastamanu Lahikasi* (Ankara: Dogus Matbaasi, 1958), p.179 به تصویر می‌کشد. بر طبق این داستان، یک درویش نقشبندی، یعنی یکی از اعضاء دسته نقشبندی، بخشی از رساله نور، در معنای «اسم حاکم» (نام الهی قاضی) را می‌خواند که به خورشید و منظومه شمسی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که «این آثار (رساله‌ها) به موضوعات علمی مانند دانشمندان و کیهان‌شناسان می‌پردازد». نوری در واکنش به این «توهم» (وهم)، همان رساله را برای او در حضورش، می‌خواند در حالی که درویش فهم نادرستش را می‌پذیرد. این واقعه توسط نوری، به عنوان یک عمل انحصاری روایت می‌شود تا «تفسیر علمی» نوری را از روش علوم فیزیکی مدرن متمایز سازد.

^۷ Burhan

(۱۲)، اختراع سیستم‌های هوایی مدرن را پیش‌بینی می‌کند. همان‌طور که نوری آن را تفسیر می‌کند، این واقعیت که خداوند، باد را تحت فرمان سلیمان قرار داد تا مسافت‌های طولانی را در زمان کوتاهی طی کند، بیانگر امکان مسافرت در هوا به‌طور عام و اختراع هواپیما (طیاره) به‌طور خاص در آینده است.^۱ مثالی دیگر که در قرآن (بقره، آیه ۶۰) ذکر شده، معجزه موسی نبی (ع) است که وقتی او و اصحابش در جستجوی آب در میان صحرا بودند، آب را از زمین خارج کرد. به‌نظر نوری، این واقعه، توسعه تکنیک‌های مدرن حفاری را پیش‌بینی می‌کند که مواد ضروری صنعت مدرن نظیر نفت، آب معدنی و گاز طبیعی را استخراج می‌کنند. نوری، به‌دنبال همان خط تفکر خیلی معمولی مفسران قرآن هم‌نسلش، اشاره آهن و «حالت نرم‌شده‌اش برای داوود» (سبح، آیه ۱۰) را به‌عنوان نشانه‌ای از اهمیت آینده آهن و شاید، استیل برای صنعت مدرن تبیین می‌کند.^۲ مثال قابل توجه دیگر از اینکه چگونه نوری، عمیقاً مشغول تفسیر علمی بود، تفسیرش از آیه نور^۳ است که چهره‌های بزرگی از تاریخ اسلام، نظیر ابن‌سینا و غزالی در مورد آن، تفاسیری نوشته‌اند. در میان بسیاری از دیگر معانی عمیق و باطنی از آیه نور که خداوند را همچون «نوری از سماوات و ارض» تشریح می‌کنند، اختراع الکتریسیته در آینده، کنایه‌ای بیش نیست که بر اساس آن، انتشار مستمر نور با تعبیر قرآنی «نور علی نور» که در این آیه بیان شده، قیاس می‌شود.^۴ این امثله، به‌تعدادی است که می‌تواند به‌راحتی تکثیر یابد و سبکی که آن‌ها بر اساس آن مرتب می‌شوند، حکایت از تبعیت آن‌ها از ایده ریاستی بود که نوری با قدرت کامل، پذیرفت و با دقت شرح داد. این سبک را او «معجزه آموختن اسماء الاهی به آدم» نامید. قرآن در سوره بقره، آیه ۳۱ به ما می‌گوید که خداوند، پس از خلق آدم، به‌عنوان خلیفه‌اش بر روی زمین – که فرشتگان از ترس فساد وی بر روی زمین اعتراض کرده بودند – «همه اسماء» را به او آموخت (مطابق با برخی روایات دیگر، «نام همه اشیاء»). این آیه در سرتاسر تاریخ فکری اسلام، به شیوه‌های متفاوت بی‌شماری، از ترجمه‌های لفظی گرفته تا خوانش‌های باطنی تر، مورد تفسیر قرار گرفته

^۱ Nursi, Sozler (Istanbul: Sinan Matbaasi, 1958), p.265; and Isharat al-ijaz fi mazannil-ijaz (Istanbul: Sinan Matbaasi 1994), p.311.

^۲ Nursi, Sozler, 266.

^۳ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (نور، آیه ۳۵) –

^۴ Ibid, 263; cf. Sikke-i Tasdik-i Gaybi (Istanbul: Sinan Matbaasi 1958), p.76.



است. به تعبیری جسورانه، نرسی این معجزه آدم (ع)، یعنی پدر بشریت را به عنوان معجزه‌ای عظیم تر و کامل تر از دیگر معجزات تمام پیامبران پس از او تلقی می‌کند، زیرا (به نظر نرسی) این معجزه، دربرگیرنده و متضمن حالت کامل «کُل پیشرفت و تکامل انسان‌هایی است که همواره در مسیر تاریخشان بدان نائل می‌شوند».^۱ این مسئله اساساً متکی بر این اصل است که نرسی، تفسیر علمی و «مترقیانه» اش از آیات گوناگون قرآن را توجیه می‌کند. در حقیقت، تفاسیری از این نوع، می‌تواند در تفاسیر سنتی در مورد قرآن یا در میان صوفیان یافت شود. آنچه در مورد هرمنوتیک جدید نرسی عجیب است، اگر بتوانیم چنین نامی را در اینجا استفاده کنیم، زمینه مدرن و علمی است که بیان شده و به عمل در آمده است.

در نسخه عوامانه شده‌اش، مواجهه سعید نرسی با علم مدرن، منتهی به سیلی از تطابق‌های یک به یک میان یافته‌های علمی جدید و آیات قرآن شد که علقه بی‌سابقه‌ای به علوم طبیعی، همچون رمزگشایی از زبان مقدس طبیعت را ایجاد کرد که تمام نسل دانشجویان و اساتید ترکیه‌ای را از خود متأثر ساخت و مردم را در وضعیت عکس‌العمل نسبت به خارج از جهان ترکی زبان قرار داد. امروزه پیروان او، شدیداً در موضوعات مرتبط با علوم و مهندسی، موفق هستند و می‌توانند روش نرسی را در یکی کردن یافته‌های علوم فیزیک مدرن با چشم‌انداز خداپرستانه ادیان ابراهیمی ادامه دهند. با این حال، آن‌ها وقتی مسئله به جنبه‌های فلسفی موضوع می‌گراید، بسیار فقیر و خام هستند. صفحات مجله سیزنتی^۲ که توسط پیروان نرسی در ترکیه منتشر می‌شود و نسخه انگلیسی آن، سرچشمه^۳ با مقالاتی پر می‌شود که می‌کوشند تا معجزه آفرینش را از طریق قیاس‌هایی میان آیات کیهان‌شناختی قرآن و اکتشافات علمی جدید نشان دهند. هر کشف جدیدی از این نقطه نظر، به نحوی شگفت آور، در عین حال، دلیل دیگری برای معجزه و اعتبار قرآن است. به این معنا، اولاد نرسی، پدر آن چیزی هستند که ممکن است ما آن را «بوکائیلیسم»^۴ در جهان اسلام بنامیم. ایده تأیید آیات کیهانی قرآن از طریق مذاقه در علم روز، بینشی بسیار مدرن است که امید است تا با چالش‌های علم سکولار مدرن مواجه شده و بر آن‌ها غلبه یابد. واقعیت

^۱ Nursi, Sozler, 272-273; Nursi, *Isharat*, 310.

^۲ Sizonti

^۳ Fountain

^۴ bucaillism



این است که همان مجموعه داده‌های علمی، می‌توانند در بسترهای توجیهی متفاوتی به کار روند و بر این اساس، کاملاً نتایج متفاوت و قیاس‌ناپذیری به دست دهند و به‌عنوان یک مسئله ظهور نکنند، چرا که آشکارا طبیعت سکولار جهان‌بینی علم مدرن را مورد توجه قرار نمی‌دهند تا تهدیدی برای دیدگاه دینی طبیعت و عالم باشند. غفلت عمدی از این مسئله، به‌عنوان راه‌حل دیده می‌شود و زنده‌ترین نتیجه این رویکرد، ظهور طبقه‌ای از دانشمندان و مهندسان مسلمانی است که پنج نوبت در روز نماز می‌خوانند، اما تصورشان از علم تا حد زیادی توسط اصول موضوعه جهان‌بینی علمی مدرن تعیین یافته است.

با این وجود، این مسئله باعث نمی‌شود که هواداران این دیدگاه از دیدن مسائلی بازداشته شوند که توسط علم مدرن بر جهان طبیعت و زندگی انسان تحمیل می‌شود. بحران زیست‌محیطی، خطرات مهندسی ژنتیک، آلودگی هوا، نابودی سریع بی‌شمار انواع [جاندار] و صنایع تسلیحاتی شیمیایی و هسته‌ای، همگی به‌عنوان مسائلی که ما بایستی به آن‌ها پردازیم، تأیید شده‌اند. در عین حال، علاج پیشنهادی، علاجی پیش‌بینی شده است: تعبیه یک بُعد از اخلاق زیست‌محیطی و اجتماعی، مسائل مطرح شده را اگر کاملاً حل نکند، [دستکم] تحت کنترل قرار خواهد داد. به عبارت دیگر، علم بایستی در سطح تصمیمات سیاسی، تحت انقیاد اخلاق^۱ قرار گیرد؛ بنابراین، می‌توان توسط مدیریت بهتر و تکنیک‌های پیشرفته در مهندسی محیط زیست بر مسائل مذکور در مورد علم مدرن غلبه یافت. با توجه به دفاع به‌یادماندنی هابرماس از پروژه مدرنیته که او در عین حال، آن‌را پروژه‌ای ناقص می‌داند، این دیدگاه در جستجوی راه‌حل مسئله در خود آن است: بهبود بیشتر تکنولوژی‌ها و تحقیق علمی، روش‌های جدیدی از کنترل بحران محیط‌زیستی و همه مسائلی که با علم مدرن سروکار دارد را ایجاد می‌کند. مختصر آنکه ما نیاز به علم بیشتر برای غلبه بر انحرافات داریم.

بخش قابل توجهی از مردم در جهان اسلامی و نیز جهان غرب، در مقاصد دیدگاه فوق در باب علم، شریک‌اند که ما فقط خلاصه‌ای از آن را ارائه کردیم. بسیاری از مردم از همه حوزه‌های زندگی، معتقد به ضرورت حفظ چارچوبی اخلاقی در آن چیزی هستند که تحقیق علمی بایستی انجام دهد و کنترل شود. این مسئله یقیناً الزامات سیاسی مهمی برای تحقیق علمی‌ای دارد که توسط حکومت‌های فدرال و شرکت‌های بازرگانی در بسیاری از بخش‌های جهان، مورد سرمایه‌گذاری قرار می‌گیرد. با این وجود، این نقطه

^۱ Ethics



که ناچاراً مبهم مانده است، بسیار وخیم تر از داشتن تأثیر در سطح تصمیم‌سازی سیاسی است. برای محدود کردن اخلاق به اجرائیات سیاسی، بایستی آن‌را به موضوعی با اولویت شخصی برای اجتماع علمی‌ای تبدیل نماییم که آزادی‌های سیاسی و مالی‌اش در برابر [آزادی‌های] آن دولت‌ها و بنگاه‌های سترگ تا حد زیادی مسئله‌ساز است. واقعیت این است که دانشمندان مؤید شبیه‌سازی^۱ انسانی و دگرگونی ژنتیک، معتقدند که تحول تکاملی خداپرستانه، مسیر علم مدرن را تغییر نمی‌دهد. تضاد آگاهی که ما در سطوح فوق، بدان اشاره کردیم، در اینجا در قالب مردمی شکل می‌گیرد که قلب و احساسشان به فرامین ادیان مربوط به خودشان گره خورده، در حالی که اذهان آن‌ها خالی از دیدگاه دینی نسبت به عالم است.

دیدگاه معرفت‌شناختی علم: بر ضد و برای روش

مسیر مهمی که جهان اسلام معاصر، مخصوصاً در سه دههٔ اخیر قرن بیستم، از طریق آن، با شرایط علم مدرن مواجه شده، [مسیر] فلسفه علم، آنگونه که در غرب بسط یافته، بوده است. تأثیر شکستن شالودهٔ هژمونی معرفت‌شناختی پوزیتیویسم قرن نوزده که نقد فیزیک نیوتن و عینیت‌گرایی و واقع‌گرایی علمی را گرد یکدیگر می‌آورد، بر جهان اسلام، بهت آور بوده و مسبب رهایی سیل آسای انرژی فکری در میان دانشجویان و روشنفکران بوده است. نیازی به گفتن نیست که نفوذ ایده‌های مرتبط با نام‌هایی نظیر کوهن، فایرماند، پوپر و دانشجویان معاصر آن‌ها، اغلب به‌رغم این واقعیت که تفکر پسا ضد رئالیستی در مورد علم، به‌نظر می‌رسد که به بن‌بست جدی رسیده، فرو ننشسته است. بسیاری از دانشجویان و روشنفکران مسلمان موجودی که این بحث را پی‌گیری می‌کنند، کماکان در حال تجربه کردن این ایده‌ها، علیرغم موفقیت اندکش - همانطور که مختصراً خواهیم دید- در حال مقایسه کردن استلزامات کاملشان هستند. پیش از تحلیل کردن تحقیق رایج موجودی که توسط دانشجویان و روشنفکران مسلمان انجام شده است، چند کلمه‌ای برای روشن شدن دامنهٔ میدان فلسفه علم کنونی سخن می‌گوییم.

^۱ Cloning



عَلَقَةُ اصْلِیِ فِلسَفَةُ عِلْمِ مَعَاصِرِ بِنَا نِهَادِنِ اعْتِبَارِ مَدْعِیَاتِ عِلْمِ طَبِیْعِیِ مَدْرِنِ، یَا فِقْدَانِ آنِ اسْتِ. دُو گَانْگِیِ نَظْرِیَهِ-مِشَاهَدَه، تَمَایِزِ وَاقْعِیَّتِ-ارْزِشِ، آَزْمَایِشِ، عِیْنِیَّتِ، اجْتِمَاعِ عِلْمِیِ، تَارِیْخِ وِ جَامِعَه شِنَاسِیِ عِلْمِ وِ دِستَه‌ایِ از مَسَائِلِ دِیْگَرِ، دَر مِیَانِ چِیزه‌ایِ دِیْگَرِ، بَه‌عِنْوَانِ مَهْم‌تَرِیْنِ مَسَائِلِ اِیْنِ زَمِیْنَه، یَعْنِیِ زَمِیْنَه‌ایِ کِه هِیْچِ جَنْبَه‌ایِ از اَقْدَامَاتِ عِلْمِیِ دِست‌نَخُورْدَه رَا رِه‌ا نِمِیِ کُنْدِ، بَر جِستَه هِستِنْدِ. بَا اِیْنِ حَالِ، آَنچِه دَر اِیْنِ مَوْرِدِ بَه مَا مَرْبُوطِ اسْتِ، تَأْکِیْدِ دَر فِلسَفَةُ عِلْمِ بَر رُویِ مَعْرِفَت‌شِنَاسِیِ بَاسْتِنَایِ هَرْگُونَه بَر اِهْمِیْنِ مَتَافِزِیْکِیِ یَا هِستِی‌شِنَاسِیِ اسْتِ. اَکْثَرِ فِیلسُوفَانِ عِلْمِ، مَانَنْدِ پِیْشِگَامَانِیِ نَظِیرِ کُوهِنِ، پُوپَرِ وِ فَایْرَابَنْدِ، عِلْمِ رَا اِصْوَلاً بَه‌عِنْوَانِ سَاخْتَارِیِ مَعْرِفَتِیِ تَفْسِیرِ کَرْدَه‌اَنْدِ کِه اَدْعَایِ تَبِیْنِ نَظْمِ وَاقْعِیَّتِ فِزِیْکِیِ دَر چَارچُوبِ مَنحَصْرَه‌فَرْدِ رُوشِ عِلْمِیِ رَا دَارْدِ. وَاقْعِ گَرَایِیِ عِلْمِیِ، ضِدْوَاقْعِ گَرَایِیِ، اِزْاَرانْگَارِیِ وِ تَجْرِبَه‌گَرَایِیِ، هَمْگِیِ، بَا تَصُورَاتِ مَتَفَاوُتِیِ از دَانِشِ بَا اسْتِزَامَاتِ عَمِیقِ، هَمِ بَرَایِ عِلْمِ طَبِیْعِیِ وِ هَمِ بَرَایِ عِلْمِ اِنْسَانِیِ تَعْرِیْفِ شُدَه‌اَنْدِ. فِلسَفَةُ مَعَاصِرِ عِلْمِ کِه عَقْلَه مَنحَصْرَه‌فَرْدِشِ نَسَبِتِ بَه اَدْعَاه‌ایِ مَعْرِفَتِیِ مَوْرِدِ بَحْثِشِ مَعْلُومِ اسْتِ، مِی‌تُوانْدِ بَا مَعْرِفَت‌شِنَاسِیِ عِلْمِ بَر اَبْرَابِ اِنْگَاشْتَه شُودِ. دَر اِیْنِ زَمِیْنَه، دِیْدِ گَاَه مَعْرِفَتِیِ عِلْمِ، یَقِیْنًا دِیْدِ گَاَه‌یِ قَابِلِ مَلاَحِظَه از فِلسَفَةُ مَدْرِنِ اسْتِ، زِیْرَا هِیْچِ مَفْهُومِیِ بَه‌غِیْرِ از شِنَاسِیِ مَوْضُوعِ وِ لُوازِمِ آنِ، بِنِیَادِیِ بَرَایِ فَهْمِیِ مَناسِبِ از جِهَانِ نِیَسْتِ.

تَفْکَرِ رَا جَعِ بَه مَسْئَلَه هِستِیِ^۱ بَا نَظَرِ بَه اِیْنِکِه چِگُونَه شِنَاسِیِ مِی‌شُودِ، بَه زَبَانِ هَایْدِ گَرِ، عِبَارَتِ بَر جِستَه وِ مَهْمِ فِلسَفَةُ مَدْرِنِ اسْتِ کِه شَامِلِ مَخَالَفَانِ عَمْدَه‌اَشِ، یَعْنِیِ عَقْلِ گَرَایِیِ وِ تَجْرِبَه‌گَرَایِیِ مِی‌شُودِ.^۲ چِه اِیْنِکِه مَا شِنَاسِیِ سُوْزَه رَا بَه‌عِنْوَانِ یِکِ صِفْتِ بَرَایِ اِنْسَانِ مَحْوُورِیِ عَقْلِ گَرَا، تَجْرِبَه‌گَرَا، سَاخْتَارِ گَرَا یَا مَعْتَقْدِ بَه شَالُودَه‌شِکْنِیِ اِیِ مَوْرِدِ تَوْجِه قَرَارِ مِی‌دِهیمِ کِه بَه سُرْعَتِ مَسِیْرَه‌ایِیِ رَا قَطْعِ مِی‌کُنْدِ کِه مَا دَر اَن‌ها، دَر مِی‌یَافْتِیمِ کِه چِگُونَه جِهَانِ پِیرَا مَونَمَانِ رَا دَر کِ کُنِیمِ، چِگُونَه بَا اَن‌ وَاکَنْشِ نِشَانِ دِهیمِ وِ چِگُونَه مَوْضِعِ خُودِمَانِ دَر مَقَابِلِ دِیْگَرِ اِنْسَانِ هَایِیِ کِه مَا اَن‌ها رَا دَر فِضَایِ اِرَادِیِ وِ فِزِیْکِیِ زِیْسْتِ جِهَانِ مَانِ شَرِیْکِ مِی‌کُنِیمِ، تَعِیْنِ نَمَایِیمِ. دَر اِیْنِ مَوْرِدِ، پَارَادُوسِیِ هَمِیْشِگِیِ

^۱ being

^۲ هایدگر دعوی‌اش را در دو مقاله مشهورش بیان می‌دارد: «پرسش از تکنولوژی» و «عصر تصویر جهان». این مقالات منتشر شده‌اند در:

The Question Concerning Technology and Other Essays, trans. William Lowitt (New York: Harper Colophon Books, 1977). See also, in the same collection of essays, his "Science and reflection", 155-182.

این مقالات به فارسی نیز در این منابع یافت می‌شوند:

پرسش از تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، نشریه ارغنون، شماره ۱؛

عصر تصویر جهان، ترجمه یوسف علی ابادری، نشریه ارغنون، شماره ۱۱ و ۱۲؛ و ترجمه حمید طالب‌زاده، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، شماره ۱.



در مورد همه معرفت‌شناسی‌های سوپزکتیو در حال روشن شدن است: برای قرار دادن سوژه، در پیش روی جهانی که آن زن یا آن مرد، بخشی از آن جهان است، بایستی مدعی شد که مربعی که در داخل دایره است، باید بزرگ‌تر از دایره باشد. به نحوی متفاوت گفته شد که برای ایجاد قابلیت فهم جهان در ساخت‌های استدلالی شناخت سوژه یا به جای هر چیزی بیرون از سوژه، همچون چیزی که اساساً تهی از معنا و قابلیت فهم ذاتی است، بایستی جهان را دید.^۱ نقد مسلمین از علم مدرن که مبتنی بر مقدمات معرفت‌شناسی مدرن است، معمولاً به این واقعیت تعیین‌کننده نظر ندارند، در حالی که در مقابل، ادبیات ستودنی‌ای را می‌بینیم که اسماعیل راجی فاروقی و شاگردانش در موسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی (که از این پس IIIT می‌نامیم) تولید کرده‌اند.

نباید منکر این واقعیت شد که ضدواقع‌گرایی کوهنی یا مفهوم پوپری راست‌نمایی،^۲ نمی‌توانند به‌عنوان پشتوانه‌ای عاریتی از هژمونی معرفتی علم مدرن مورد توجه قرار گیرد. برعکس، آن‌ها برای تخریب آن [هژمونی]، یک‌بار و برای همیشه معنا ندارند. با این وجود، عنصر ضدرنالیستی مواضع آن‌ها، این تصویر انسان‌محور را تقویت می‌کند: این کار، شناخت سوژه‌ای است که تمایل دارد تا علم، عینیت از جانب خود ادعا شده‌اش را منکر شود و به اعتبار^۳ متوسل شود.^۴ من معتقدم این جنبه از فلسفه علم معاصر، آن چیزی

^۱ چارلز تیلور این مسئله را به شیوه زیر مطرح می‌کند: «آیا این بیان (expression) است که ما را انسان ذاتاً خودبیانگر می‌سازد که در آن، ما اساساً در حال پاسخ دادن به شیوه‌های احساس/آزمودن جهان هستیم و آن‌را به بیان می‌آوریم؟ یا اینکه ما در حال واکنش به این واقعیت هستیم که ما آغازگر و دربرگیرنده دوره‌ای هستیم که البته تقلیل‌پذیر به تجربه ما از آن نیست؟» بنگرید به:

Charles Taylor, *Human Agency and Language: philosophical papers, vol.1* (Cambridge: Cambridge University press, 1985), 238.

^۲ verisimilitude

^۳ Credibility

^۴ هایدگر این‌را «فراکنی» (projection) می‌نامد که طبیعت جهان، از طریق موضوع اصلی علوم ریاضی-فیزیکی ساخته شده است: «آنچه برای توسعه آن، [یعنی توسعه فیزیکی-ریاضیاتی آن]، قطعی است نه در اعتماد به نفس نسبتاً بالا در مشاهده «واقعیات» قرار دارد و نه در «کاربرد» ریاضیات در تعیین ویژگی فرایندهای نرمال؛ بلکه بیشتر در سبکی قرار دارد که طبیعت، خودش به‌لحاظ ریاضیاتی در آن فراکنی می‌شود. در این فراکنی، چیزی دائماً دم دست (جوهر)، در پیش رو، مکشوف می‌شود و افقی گشوده می‌شود برای اینکه شاید با نگرستن به آن اقلام تشکیل دهنده، به سوی آن، هدایت شود؛ اقلامی که به‌لحاظ کمی، تعیین‌پذیرند (حرکت، نیرو، مکان و زمان). تنها «در پرتو» طبیعتی که به این صورت فراکنی شده است، هر چیزی مانند «واقعیت»، می‌تواند یافته شود و آزمایشی را راه‌اندازی کرد که تنظیم‌شده و در چارچوب این فراکنی محدود شده باشد. «بنانهادن» «علم وابسته به واقع» تنها بدان دلیل ممکن است که محققان دریافته‌اند که در اصل، هیچ «واقعیت عربانی» وجود ندارد. ... وقتی تصورات بنیادین فهم ما از هستی (being) توسط آنچه ما را هدایت می‌کند، تدبیر شده است، گره‌های روش آن، ساختار شیوه آن در درک اشیاء، امکان حقیقت و یقینی که متعلق به آن است، شیوه‌هایی که اشیاء در آن‌ها، ایجاد شده و تأیید می‌شوند، الگویی که برای ما در حال ترکیب است و شیوه‌ای که ابلاغ شده است، همه این‌ها تعیین شده‌اند. کلیت این اقلام، در کی وجودی (اگزستانسیل) کاملی از علم ایجاد کرده است. @

Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1978), 413-4.



که روی هم‌رفته اشتباه بوده و توسط هوادارانش در جهان اسلام مورد اغماض قرار گرفته است. ما امروزه به‌ندرت می‌توانیم با کتاب یا مقاله نوشته شده به انگلیسی، عربی، ترکی یا به زبان باهاسای مالزیایی^۱ مواجه شویم که به فوکو، کوهن، فایراند یا لیوتارد ارجاع نداده باشد تا زیربنای فلسفی علم مدرن را محکوم نکرده باشند. از مقالات^۲ دانشگاهی دانشجویان کارشناسی مسلمان تا نوشته‌هایی به نام «اجمالیات»^۳ که توسط ضیاءالدین سردار هدایت می‌شوند، نام‌های فیلسوفان علم بشمار می‌آید از طریق این ادبیات، این طرف و آن طرف می‌شوند و دربردارنده افزوده‌های بومی و نقطه‌نظر اسلامی هستند. به عبارتی ملایم‌تر، این مسئله منجر به تأکید بیش از حد بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در میان متفکران مسلمان و پژوهشگران جوان می‌شود در حالی که مسائل هستی‌شناسی و متافیزیک، یا ترک شده‌اند و یا مسلم فرض گرفته شده‌اند. از این نقطه‌نظر، مفهوم علم اسلامی، گراگرد یک معرفت‌شناسی تعریف شده سست، متمرکز شده که مضمون آن، در عین حال، بایستی تعیین یابد. ایده اسلامی سازی علوم طبیعی و اجتماعی، به شیوه‌های مختلف، با چیزی یکی گرفته شده که یک ساختار متفاوت از دانش و روش‌شناسی را درون آنچه که می‌توان مغالطه معرفت‌شناختی فلسفه مدرن بنامیم تولید می‌کند؛ بنابراین این مسئله تعیین‌کننده، دست نخورده باقی می‌ماند: برای فروکاستن مفهوم علم اسلامی به ملاحظات معرفت‌شناسی و روش‌شناسی – که بدون شک، در جایگاه خودشان ضروری‌اند – ناگزیر هستیم فضایی را برای نقطه‌نظر اسلامی، درون و نه بیرون از چارچوب فلسفه مدرن جستجو کنیم.

کار اسماعیل فاروقی که با عنوان «اسلامی سازی معرفت» شاخته می‌شود، نمونه‌ای خوب از این است که چگونه ایده روش یا روش‌شناسی («منهاج» و «منهاجیه»، معادل‌های عربی روش و روش‌شناسی که پر بسامدترین واژگان در توضیح این دیدگاه هستند) می‌تواند مسائل فلسفی عمیق‌تری را پوشاند که در بحث‌های رایج علم مطرح هستند. حتی اگر پروژه فاروقی، برای اسلامی کردن صور موجود معرفتی که از غرب وارد می‌شود، پیشنهاد گردد، تمرکز او منحصر بر علوم انسانی بوده و واقعاً معرفت علمی، دست‌نخورده باقی می‌ماند. احتمال این مسئله به‌واسطه این عقیده راسخ بود که بدنه دانش را سرچشمه گرفته از علوم طبیعی مدرنی می‌دانست که خنثی

^۱ bahasa malaysia

^۲ paper

^۳ ijmalis



دیدگاه‌های سه گانه علم در جهان اسلام

ترجمه محمد رضا قائمی نیک

نوشته ابراهیم کالین

هستند و مثلاً نیازمند هیچ توجه خاصی نیستند؛ بنابراین کار فاروقی و موسسه او، بعد از مرگش، بر علوم اجتماعی و تربیتی متمرکز شد.^۱ این مسئله، دو پیامد در بر داشت. اول اینکه کار مهم فاروقی در مورد اسلامی سازی، شاگردانش را مهبای چارچوبی نمود که در آن، دانش^۲ (العلم)، با رشته‌های علم اجتماعی برابر انگاشته می‌شد و بنابراین به نوعی از جامعه‌شناسی گرای^۳ پایان بخشید. می‌توانیم بگوییم الگوی پروژه فاروقی، دانشمند اجتماعی مدرنی است که همچون حاکم علم سنتی یعنی عالم^۴ تفویض حکم می‌کند. دوم اینکه استثناء کردن معرفت علمی مدرن از حوزه اسلامی سازی، منجر به روش‌های مسامحه‌کار، حداقل، برای اسلامی کردن اثر جهان‌بینی علمی مدرن شده است.^۵ این مسئله، دانشمندان اجتماعی مسلمان و نمونه آرمانی^۶ برنامه اسلامی سازی را بدون هیچ نشانه‌ای راجع به اینکه چگونه با مسائلی که معرفت علمی مدرن مطرح می‌کند، سروکله بزنیم، رها می‌کند.

افزون بر این علوم طبیعی، در اتخاذ بنیان‌های فلسفی مدرن و اعطاء آن‌ها با تشدید دوگانگی میان علوم طبیعی و انسانی و دوگانگی پیامدهایی که استمرارشان، چالش‌هایی جدی برای اعتبار^۷ صورت معرفت بیرون از قلمرو علوم فیزیکی مدرن ایجاد می‌نماید، برابر هستند.^۸

^۱ بنگرید به:

Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of knowledge: General Principles and Work plan* (Washington DC: international Institute of Islamic Thought, 1982).

این کتاب تا حد زیادی مورد تجدید نظر قرار گرفته و در ویرایش ۱۹۸۹ توسط گروهی از پژوهشگران مرتبط با مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی، بسط یافته است.

^۲ knowledge

^۳ sociologism

^۴ alim

^۵ جمال برزنجی، یکی از اعضای خانوادگی مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی (IIIT)، تنها یک‌بار (ص ۲۸) در مقاله اطلاع‌رسانی‌اش، در مورد اسلامی سازی معرفت و نقش موسسه مذکور در توسعه آن، به علوم طبیعی اشاره کرده است. بنگرید به اثر او با این عنوان:

“History of Islamization of knowledge and Contributions of the International Institute of Islamic Thought” in *Muslims and Islamization in North America: Problems & Prospects*, ed. Amber Haque (Maryland: Amana Publications, 1999), 13-31.

^۶ Ideal-type

^۷ validity

^۸ برای تحلیل آموزنده از کار فاروقی در مورد اسلامی سازی، بنگرید به:



موضوعی مشابه، با برخی تفاوت‌های مهم را بایستی در کارهای ضیاءالدین سردار و برخی پژوهش‌های مرتبط و نزدیک به او که با عنوان «اجمالی‌ات» شناخته می‌شود، یافت. هرچند اجمالی‌ات نمی‌پذیرند که با عنوان «صرفاً کوهنی» نامیده شوند، به ندرت می‌توان در دیدن مفهوم ضمنی گفتمان آن‌ها – که مبتنی بر کوهن، فایراند و دیگران است – در نقد علم مدرن غربی ناکام ماند.^۱ تعریف سردار از علم، با بخش زیادی از تعریف ابزارانگاران و روح ضدواقع‌گرایی کوهنی در مورد علم، شریک است. در نظر او، علم، «ابزار اساسی حل مسئله در هر تمدنی است. یک تمدن بدون آن، نمی‌تواند ساختار سیاسی و اجتماعی‌اش را حفظ کند یا نیازهای اساسی مردم و ساختارش را ببیند».^۲ نقطه نظر فرهنگی-اجتماعی اجمالی‌ات، یقیناً اشاره به عنصری مهم از فعالیت علمی، یعنی زمینه اجتماعی^۳ دارد که علوم در آن انباشته و رشد و نمو می‌کنند. با این وجود، بایستی متذکر شد که واگذاری علوم فیزیکی یا هر فعالیت پژوهشی در این حوزه به سود [علوم] اجتماعی، ملزم به عنایت به پیامدهایی جدی است تا حدی که مشروعیت فلسفی علوم مورد توجه قرار گیرد. همان‌طور که ما در مورد «فن فراسن»^۴ و «کوهن» می‌بینیم، تعریف ابزارانگاران از علم، متضمن تمایلی شدید به سمت ضدواقع‌گرایی است؛ موضعی که بایستی در عین حال، سازش‌پذیری‌اش با مفهوم علوم اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

با این همه پارادوکس پیچیده دیگری نیز در اینجا مطرح است. شایع‌ترین نقد علم مدرن کوشیده تا آن‌را اینگونه ارائه کند: تلاشی تاریخی و به لحاظ فرهنگی مشروط با مدعیات جهانشمولی و عینیت. الگوی فلسفی کوهن که به شایع‌ترین حرافی روز در جهان اسلام تبدیل شده و دفاع فایراند از جامعه در برابر علم و ابزارانگاری علمی فن فراسن، همگی به نحوی مسرفانه به کار گرفته شده‌اند تا تاریخ‌گرایی مطلق و نسبیت علم مدرن را نشان دهند. از آنجایی که هر فعالیت علمی و انسانی، از طریق بسط و گسترش، در جایگاهی فرهنگی و تاریخی جاسازی شده، دیگر نمی‌توانیم از علوم، با صرف نظر از شرایط اجتماعی-تاریخی‌شان سخن بگوییم. این مسئله

Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity* (Lund: Lund Studies in History of Religions, 1996), 153-219.

^۱ Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell Publishing Ltd, 1989), 155.

این انکار مؤکد، خودش، به کلی برای بحث ما در اینجا کارگر است:

^۲ Z. Sardar, *Islamic Future* (London: Mansell Publishing Ltd, 1989), 157.

^۳ Social setting

^۴ Van Frassen



متضمن آن است که هیچ روایتی از علم، خواه غربی باشد و خواه اسلامی، بدون تاریخ و حتی مهم‌تر از آن، جامعه‌شناسی علم ممکن نیست، وظیفه‌ای که بایستی صورت‌بندی تاریخی و تبارشناسی^۱ علوم را مورد ساختارشکنی قرار دهد. افزون بر این، این رویکرد، تقریباً با بی‌توجهی کامل نسبت به الزامات چیزی که در جایگاه خودش، یعنی علم و روش‌شناسی اسلامی مفروض گرفته شده، برای علوم انسانی [نیز به اشتباه] به کار گرفته شده است.

از این منظر، فلسفه علم با جامعه‌شناسی علم یکی گرفته می‌شود و هرگونه توسل به اعتبار جهانشمول و عینیت در علوم فیزیکی بر مبنای تاریخ‌گرایی مطلق، ایدئولوژی و سوگیری فرهنگی و نظایر این‌ها در این علوم، رد شده است. حتی اگر این اصطلاحات به‌عنوان اصطلاحات خانوادگی، توسط کتابت و اندیشه بسیاری از مسلمین در باب علم مدرن به کار رفته باشد، آن‌ها به‌ندرت در دفاعشان از علم اسلامی ظاهر می‌شود؛ دفاعیه‌ای که به‌عنوان یک گزینه جایگزین برای مفاهیم غربی علم پیشنهاد می‌شود. اگر علم، متعلق به فرهنگ خاص بدون هیچ حقی برای کاربرد فراگیر و جهان‌شمول است، همانطور که به‌نظر می‌رسد مدافعان این دیدگاه بدان اشاره دارند، پس بایستی برای هرگونه فعالیت علمی، خواه در قرن یازدهم در سمرقند رخ داده باشد و خواه در قرن بیستم در سوئد، صادق باشد. این آن چیزی است که به‌وضوح بیان شده و توسط همه توضیح‌دهندگان اصلی فلسفه علم منظور شده است. اگر علم سکولار مدرن به‌صورت فرهنگی و تاریخی، ساخته شده است، پس علم اسلامی –آنگونه که توسط این گروه از پژوهشگران فهمیده می‌شود– بایستی تبیین کند که چگونه و چرا خود را محق می‌داند که اعتبار و کاربست‌پذیری جهانشمول داشته باشد. استحکام منطقی مختصری خواهد داشت که بگوییم زبان پارادایم‌های کوهن، ابزاری کافی برای تبیین تاریخ غربی و نه علم اسلامی است.

آنچه که من دیدگاه معرفتی علم نامیده‌ام که شکلی از گرایش به‌شدت رایج را به‌جای یک مکتب یگانه تفکر اخذ می‌کند، یقیناً آگاهی جهان‌اسلامی در مورد علم مدرن را ارتقا داده و در بحث رایج در باب امکان داشتن یک مطالعه علمی در باب طبیعت که مبتنی بر آداب و رسوم اسلامی باشد، شرکت کرده است. با این حال، ما به‌ندرت می‌توانیم در دیدن تضادهای این دیدگاه ناکام بمانیم، بالاخص وقتی آسیب‌پذیرترین مسئله برای وسوسه‌های معرفت‌شناسی مدرن باشد. تأکید بر معرفت‌شناسی و استثناء کردن هستی‌شناسی

^۱ genealogy



و متافیزیک، پیامدهای [ناگواری] را برای هر تصویری از علم می‌تراشد و این بدان دلیل است که ما در میان هواداران این نقطه نظر، هیچ گونه مطالعه جدی فلسفه، متافیزیک یا کیهان‌شناسی را نمی‌بینیم. افزون بر این، مقاومتی عمدی نسبت به این رشته‌های علمی، علیرغم این واقعیت وجود دارد که متافیزیک و فلسفه اسلامی سنتی، به عنوان دریچه‌ای میان معرفت علمی و ایمان دینی به کار گرفته می‌شده‌اند. در هر صورت، این نکته خواه دیده شود یا نشود، هواداران دیدگاه معرفتی به علم، خواهند توانست بر سفسطه سوپراکتیویستی فلسفه مدرن، یعنی ساختن معرفت‌شناسی بدون بیان متافیزیک و هستی‌شناسی کافی غلبه یابند.

امر مقدس در برابر امر سکولار: متافیزیک علم

آخرین موضع اصلی در باب علم که می‌توانیم در اینجا صرفاً مختصری از آن ارائه دهیم، با تأکیدش بر متافیزیک و نقد فلسفی علم مدرن، از دو موضع دیگر متمایز شده است. دیدگاه متافیزیکی که عمدتاً توسط متفکرینی مانند رنه گنون، سید حسین نصر، نقیب العطاس، عثمان بگار، مهدی گلشنی و آلپ ارسلان آکیگ جنس بیان شده است، هرگونه فعالیت علمی عملیاتی در چارچوب متافیزیکی را مورد توجه قرار می‌دهد که اصولش از آموزه‌های نابجای وحی الهی سرچشمه گرفته است. متافیزیک علم در تقابل با فلسفه و جامعه‌شناسی علم، علوم را با تصور مقدسی از طبیعت و کیهان‌شناسی فراهم می‌آورد که درون آن کار می‌کنند.^۱ از این منظر، دیدگاه مقدس در باب طبیعت، از طریق سنن باستانی و دینی‌ای آموخته می‌شود که نسبت به صورت‌بندی و عملیاتی کردن علوم فیزیکی و همه علوم سنتی، تعهد عمده‌ای دارند. صرف نظر از زمینه‌های جغرافیایی و تاریخی که علوم در آن‌ها انباشته می‌شوند، آن‌ها مبتنی بر اصولی هستند که آن‌ها را قادر می‌سازد تا رشته‌های علمی و تکنیک‌های بسیار پیشرفته‌ای را تولید کنند، در حالی که قداست طبیعت و کیهان را حفظ می‌کنند. نصر و دیگران استدلال می‌کنند که علوم طبیعی سنتی، نه تنها کار و اخلاق و روش‌شناسی‌شان بلکه علت وجودی^۲

^۱ نصر از واژه متافیزیک، به عنوان علم فراگیر به مبداء الهی استفاده می‌کند که هم دربردارنده هستی‌شناسی و هم الاهیات است: «اگر هستی (being)، به عنوان مبداء وجود (existence) یا همه آنچه که هست، در ذهن مجسم شود، پس نمی‌تواند با مبداء با همین عنوان، یکی گرفته شود، زیرا این مبداء، به واسطه ایجاد صورتش تخلیه نشده است. هستی، اولین اراده از مبدئی متعالی به سوی تجلی است و هستی‌شناسی، تنها [معطوف به] بخشی از متافیزیک می‌شود و تا زمانی که مبداء را صرفاً به عنوان هستی، به همان معنای تعریف شده در ذهن مجسم کند، ناقص است.»

Knowledge and the Sacred (New York: SUNY press, 1989), 136.

^۲ raison d'être



هستی‌شناختی و متافیزیکی‌شان از اصول وحی الاهی، مشتق شده است زیرا آن‌ها در مفهومی از معرفت ریشه دارند که بر اساس آن، معرفت به جهان، توسط انسان و معرفت مقدسی کسب می‌شود که از طریق خداوند آشکار می‌گردد؛ خداوندی که همچون وحدتی یگانه دیده شده است. به عنوان یک نتیجه، بحران معرفت‌شناختی علوم طبیعی و انسانی - که امروزه می‌کوشیم بر آن فائق آییم - برای دانشمندان سنتی مطرح نبود تا مجبور شود باورهای دینی‌اش را قربانی انجام آزمایشی علمی و برعکس نماید.

متافیزیک سنتی غربی، مدعی است که واقعیت، ساختاری چندلایه با سطوح و درجات معنایی متفاوت است. تقارن میان اصل و ظهور^۱ آن که به زبان الاهیات، به خدا و آفرینشش ترجمه می‌شود، دیدگاه سلسله‌مراتبی از عالم را آشکار می‌کند، زیرا پیش از این ظهور، متضمن قلمرویی از واقعیت بود که از اصل نگه‌دارنده‌اش پایین‌تر بود. علاوه بر این، از آنجایی که واقعیت، چیزی است که معلول طبیعت الاهی است، نمی‌تواند به عنوان بازیچه یا محصولی از یک سری حوادث اتفاقی مورد توجه قرار گیرد. در مقابل، کیهان، همان‌طور که دانشمندان سنتی قاطعانه معتقدند، سراسر، غایت‌شناختی است که بیانگر نظم و قصدمندی^۲ قابل توجهی است. طبیعت که توسط علم مدرن به عنوان یک جریان دائمی از تغییر و تصادف ترسیم شده است، هرگز در بازسازی خودش در منزلی از ثبات و تداوم با حفظ اصل و نسب خود ناکام نمی‌ماند.^۳ طبیعت که در پرتو این نگاه، موضوع اصلی علوم فیزیکی است، نمی‌تواند به هیچ یک از این سطوح فروکاسته شود. متافیزیک‌های سنتی علم، بدون هیچ گونه تقلیل‌گرایی، از زبانی استفاده می‌کنند که با اصطلاحاتی نظیر سلسله‌مراتب، غایت^۴ ارتباط، ایزومورفیزم (تناظر)، وحدت و پیچیدگی ساخته شده است. این کیفیات، برای ساختار و روش‌شناسی علوم سنتی در باب طبیعت ساخته شده‌اند که می‌توانند به گونه‌ای به کار گرفته شوند که در میانه یکی از سرحدات دیدگاه‌های مقدس و سکولار مدرن

^۱ manifestation

^۲ purposiveness

^۳ شاید سیستماتیک‌ترین و منسجم‌ترین تفسیر از این ایده، در تصور ملاصدرا از طبیعت (طبیعه) و حرکت جوهری (الحرکه الجوهریه) یافت شود. بنگرید به بخش فلسفه طبیعی (علم‌الطبیعه)

در منبع زیر:

Al-Hikmat al-muta aliyah fil-asfar al-arbaat al-aqliyyah, ed. M. Rida al-Muzaffar (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), vol. 3, part. 1.

کار صدرا همچنین برای بیان کیهان‌شناسی به‌خوبی بیان‌شده‌اش مهم است که در تاریخ اسلام، صرفاً با کار ابن عربی قابل قیاس می‌باشد.

^۴ telos



در باب علم قرار گیرند.^۱ بنابراین بعید است که هواداران این دیدگاه، نسبت به ایجاد یا احیاء علوم اسلامی سنتی در باب طبیعت، بدون اولین بیان چارچوب متافیزیکی اش اصرار بورزند. هرگونه کوششی برای پیوند اخلاق و معرفت‌شناسی اسلامی به چشم‌انداز به لحاظ متافیزیکی کور علم مدرن، ناگزیر به شکست می‌انجامد.

زیربناهای فلسفی علم اسلامی، آنگونه که توسط نصر، العطاس و دیگران تعریف شده، از اصول متافیزیکی اسلام مشتق شده‌اند. قطعاً همانگونه که وحی اسلامی، زندگی هنرمندانه و اجتماعی تمدن مسلمین را تعیین می‌کند، همچنین به فهم آن از محیط طبیعی و مطالعه علمی اش نیز جهت می‌دهد.^۲ نظریه توحید،^۳ اساسی‌ترین انگاره دین اسلام، وحدت مبدأ الهی را تأیید می‌کند و در قلمرو علوم طبیعی به عنوان وحدت ذاتی و روابط متقابل نظم طبیعی مطرح می‌شود. آکیگ جنس بیان می‌دارد که بنابراین یک علم، وقتی می‌تواند علمی اسلامی تعریف شود که آن چیزی را که با آن هم‌نوایی می‌کند، بسط دهد و اصول اصلی جهان‌بینی اسلامی را منعکس نماید.^۴ به‌شیوه‌ای مشابه، نصر اصرار دارد که «هدف همه علوم اسلامی – و به‌طور کلی‌تر، سخن گفتن از علوم کیهان‌شناختی باستانی و دوره میانه – بایستی نشان دادن وحدت و روابط متقابل همه آن چیزهایی باشد که وجود دارد، برای اینکه انسان شاید با اندیشیدن در وحدت کیهان به وحدت مبدأ الهی برسد که وحدت طبیعت تصویری از آن است».^۵ بنابراین علوم اسلامی در باب طبیعت، کارکردی مضاعف دارند. اول اینکه آن‌ها به طبیعت، همچون وحدتی بسیط با همه بخش‌هایی که مرتبط با یکدیگرند، می‌نگرند. دوم اینکه آن‌ها واسطه‌ای هستند هم برای هدایت دانشمند و هم هدایت شخص غریبه که در طبیعت، به‌عنوان محصول مصنوعی خداوند تأمل نمایند. در نظر نصر،

^۱ برای تحلیل مفاهیمی مانند کیفیت، کمیت، وحدت، سادگی، قاعده و نظایر آن‌ها، از نقطه‌نظر سنتی، بنگرید به:

Rene Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (London, 1953), especially, pp. 19-100.

^۲ S. H. Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (kent: World of Islam Festival Publishing Company Ltd, 1976), 3-9.

Naquib al-Attas, "Islam and the Philosophy of Science" in his *prolegomena to the Metaphysics of Islam: An exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).

-----, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978).

^۳ tawhid

^۴ «علم اسلامی آن فعالیت علمی است که سرانجام، درون جهان‌بینی اسلامی (که اکنون می‌تواند همچنین به‌عنوان محیط‌زیست مفهومی اسلامی تلقی شود)؛ بلکه به‌عنوان الحاقی‌های از آن، مستقیماً درون طرح مفهومی علمی اسلامی (که می‌تواند همچنین به‌عنوان بستر اسلامی علوم تعریف شود) محقق گردد».

Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Toward a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 38.

^۵ S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: Barnes and Noble Books, 1992), 22.



کیهان‌شناسی مقدس صوفیان که بیش از آنکه مبتنی بر علوم فیزیکی فی‌نفسه باشد، متکی بر متافیزیک و وحی است، مرتبط با کارکرد دوم علوم طبیعی است و حتی امروزه، اعتبار آن را حفظ می‌کند زیرا مبتنی بر معنای نمادین کیهان است. این مسئله ما را به جنبه مهم دیگر علوم اسلامی در باب طبیعت، یعنی کارکرد اندیشه‌ای آن‌ها هدایت می‌کند.

نصر، واژه «اندیشه»^۱ را به معنای سنتی‌اش به کار می‌برد که معادل با چیزی مرتبط با تأمل^۲ است. دلالت ضمنی واژگان «اندیشه» و «اندیشه‌ای»^۳، به عنوان تحلیل منطقی یا تفکر برهانی،^۴ نتیجه خالی کردن آن‌ها از مضمون متافیزیکی و عرفانی‌اش است. نصر با انکار کاربرد واژه «اندیشه» به عنوان تحلیل یا احساسی انتزاعی، در جستجوی بازیافتن کاربرد سنتی و مربوط به دوره میانه آن است.

«اندیشه» و «اندیشه‌ای»، امروزه دقیقاً با کاربرد تحلیلی ذهن، یکی گرفته می‌شوند که آن‌ها دیگر به ندرت، هرگونه ارتباطی با امور تأملی را تقبل می‌کنند. نگرشی که این واژگان، بر اساس آن، به طبیعت دلالت دارند، بینشی است که گوته تا سال‌های اوایل قرن نوزدهم بایستی برای آن دلسوزی کند – آن بینشی که حل می‌کند، تسخیر می‌کند و توسط نیروی مفاهیم، تسلط می‌یابد. مختصر آنکه این بینش، ذاتاً انتزاعی است در حالی که معرفت تأملی، کاملاً انضمامی است؛ بنابراین ما بایستی، از طریق ایجاد کردن تمایزی قدیمی، بگوئیم رابطه گنوستیکی با طبیعت، [رابطه‌ای] اندیشه‌گونه^۵ است که نه انتزاعی است، نه تحلیلی و نه صرفاً احساسی.^۶

علوم اسلامی در باب طبیعت، آنگونه که تعریف شد، خودشان را مدیون به ابزاری برای کسب قدرت و سلطه بر طبیعت نمی‌دانند. جنبه تأملی آن‌ها که در آموزه‌های قرآنی طبیعت و نیز در کیهان‌شناسی سنتی ریشه دارد، آن‌ها را از یک سو به متافیزیک و از سوی دیگر، به هنر مرتبط می‌سازد.

^۱ intellect

^۲ Contemplation

^۳ intellectual

^۴ Discursive thinking

^۵ intellective

^۶ Ibid, 24.



در همین راستا، کارکرد فلسفه نمی‌تواند محدود به وجود یک مفسر صرف از داده‌هایی شود که توسط علوم طبیعی تولید می‌شوند. نصر، در تضادی حاد با مفهوم کانتی فلسفه که فلسفه را به خادم فیزیک نیوتنی مبدل ساخت، نقشی مهم به فلسفه در بنا نهادن رابطه‌ای هماهنگ میان مسلمات دین و تقاضاهای تحقیقات علمی می‌دهد. فلسفه در دوره پسا کانتی، به تدریج به تحلیلی درجه دوم از واقعیت‌های درجه اول علوم فیزیکی فرو کاسته شد و این مسئله، اشتغال فلسفه را به وظیفه‌ای کاملاً متفاوت محول کرد. نصر در برابر این رسالت جدید، بر معنا و کارکرد سنتی فلسفه، مُصِر است. فلسفه از یک سو، مرتبط با زیست-جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، از جمله محیط زیست فیزیکی است و به‌عنوان مثال، نمی‌تواند نسبت به فهم حقیقی عالم و کیهان بی تفاوت باشد. از سوی دیگر، دقیقاً مرتبط با متافیزیک و حکمت^۱ است و مثلاً نمی‌تواند به شاخه‌ای از علوم فیزیکی فرو کاسته شود. در واقع، این مسئله است که رابطه میان فلسفه و علم که در طبقه‌بندی کلاسیک معرفت، هم در غرب و هم در جهان اسلامی، بنا شده بود، چگونه رابطه‌ای است. دانشمند و فیلسوف، همان‌طور که در مورد ارسطو و ابن سینا می‌بینیم، در یک شخص و شخصیت یکسان وحدت یافتند و این مسئله بیان می‌دارد که میدان تفکر فلسفی، نمی‌توانست به تحلیل کمی علوم طبیعی محول شود؛ بنابراین در تصور نصر از علم، فلسفه به‌علاوه متافیزیک و زیبایی‌شناسی^۲ - نقشی تعیین‌کننده دارند که نمی‌تواند توسط هیچ علم دیگری برعهده گرفته شوند.^۳ علاوه بر این، علوم طبیعت، همیشه در چارچوب محدودی از هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی کارکرد دارند که اصولاً و ذاتاً توسط فلسفه به‌معنای سنتی کلمه، بیان می‌شود. این بدان دلیل است که فلسفه، بخشی جدایی‌ناپذیر از مفهوم متافیزیکی علم در نظر نصر است.

دیدگاه متافیزیکی تمدن‌های سنتی به طبیعت و مطالعه علمی آن، [به‌گونه‌ای] می‌پردازد که علم مدرن فاقد آن است؛ علم مدرنی که بنیان‌های فلسفی‌اش، به گسست تاریخی تفکر غرب از آموزه‌های سنتی‌اش باز می‌گردد. نصر و دیگران، اصرار خواهند داشت که

^۱ wisdom

^۲ aesthetics

^۳ برای تصور نصر از فلسفه، بنگرید به:

“The meaning and Concept of Philosophy in Islam” and “The Qur`an and the Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy” in *History of Islamic Philosophy*, 2 vols, eds. S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 1996), 21-39.



دیدگاه‌های سه گانه علم در جهان اسلام

ترجمه محمد رضا قائمی نیک

نوشته ابراهیم کالین

ظهور علم مدرن، حقیقتاً معلول برخی پیشرفت‌های پیشگامانه در روش‌های علمی اندازه‌گیری و محاسبه نبود.^۱ بلکه برعکس، نتیجه تغییر بنیادین در چشم‌انداز بشری مربوط به عالم بود. این چشم‌انداز توسط تعدادی مقدمات بیان شده است که در میان آن‌ها، پنج اصل زیر، اهمیت خاصی دارند. اول، دیدگاه سکولار نسبت به عالم است که در نظم طبیعت، هیچ جایی را برای الوهیت، تعبیه نمی‌کند. اصل دوم، تصویر مکانیستی از جهان که علم مدرن ارائه داده و کیهان را همچون ماشینی خودپاینده یا/و ساعتی از پیش مقدرشده تفسیر می‌کند. سوم، هژمونی معرفت‌شناختی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی بر تصورات رایج از طبیعت است. چهارمین اصل، انشعاب دکارتی است که بر اساس تمایز قطعی دکارت میان اندیشیدن درباره^۲ و ماده جسمانی^۳ بیان می

شود که همچنین می‌تواند به‌عنوان از خودبیگانگی هستی‌شناختی در شناخت سوژه از ابژه معرفت خود قلمداد شود. اصل پنجم و مقدمه آخر جهان‌بینی علم مدرن که می‌تواند به‌عنوان نتیجه پایانی نکات قبلی انگاشته شود، استعمار محیط‌زیست به‌عنوان منبع قدرت و سلطه

^۱ این مسئله توسط بسیاری از مورخان غربی علم اشاره شده است. برای مثال بنگرید به:

Edwin Arthur Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (New York: Doubleday Anchor Books, 1932).
Wolfgang Smith, *Cosmos and Transcendence: breaking Through the Barrier of Scientific Belief* (Illinois: Sherwood Sugden and Company, 1984).

برای انتقال این مفهوم از طبیعت در سنت غربی، بنگرید به:

R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1972), especially 133-177.

برای مطالعه‌ای کامل در مورد بحث پیش‌رو در مورد معنای انقلاب علمی، بنگرید به:

H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution: A Historiographic Inquiry* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

کتاب کوهن همچنین بخشی سودمند (۳۴۸-۴۱۷) در مورد علم اسلامی در ارتباط با انقلاب علمی دارد.

^۲ Res cogitans

^۳ Res extensa



جهانی است.^۱ این مسئله با غرور علم مدرن ممزوج می‌شود و [لذا] هیچ تصویری از حقیقت و معرفت را به‌غیر از آنچه که در بستر ابزارهای تأیید^۲ شدیداً تخصصی، تکنیکی و از این‌رو محدود، تحقیق‌پذیر باشد را نمی‌پذیرد.

دیدگاه متافیزیکی علم که به انتقالی جالب توجه از فلسفه به متافیزیک علم اشاره داشت، این هدف را در بنیان‌های اندیشه‌ای علم مدرن اخذ کرد و برخلاف دو دیدگاه دیگر در باب علم، تعریفی خوب از فلسفه طبیعت و کیهان‌شناسی مبتنی بر اصول علوم اسلامی سنتی را پیشنهاد نمود. نقدش از علم مدرن به ملاحظات اخلاقی یا ضمائیم روش‌شناختی‌ای محدود نشد که [بر اساس آن‌ها] او مدعی بازسازی دیدگاه دینی نسبت به عالم شود. در این زمینه، دیدگاه متافیزیکی علم، آنگونه که توسط نصر و دیگران صورت‌بندی شده است، بخشی از پروژه‌ای عظیم تر شالوده‌شکنی جهان‌بینی متجددانه است که در آن، علم بایستی صرفاً یک انشعاب تلقی شود.

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های سه گانه علم که در اینجا مطرح شد، مؤیدِ نوسانِ بحثی در حال پیشرفت در مورد علم در وضعیت کنونی جهان اسلام است. نیازی به گفتن نیست که جنبه‌های زیادی از این بحث وجود دارد و موارد مرزی و نقاط متقاطع زیادی هستند که بایستی به‌عنوان بخشی از مجادله مستمر جهان مسلمین پذیرفته شوند تا به شرایط مواجهه با مسئله علم، هم در معنای مدرن غربی و هم در معنای سنتی - اسلامی‌اش برسند. با این حال، قطعی است که از یک سو رشد آگاهی جهان اسلامی در ارتباط با سنت علمی‌اش و از سوی دیگر شیوه‌هایی که از طریق آن‌ها می‌کوشد تا با چالش‌های علم غربی مدرن کنار بیاید، از اتفاقات مهم تاریخ اسلام معاصر محسوب می‌شود. نوعی از عمل متقابل، میان سه موضعی که در بالا مورد تحلیل قرار گرفت تا انتها باقی خواهد بود تا مورد توجه قرار گیرد. مسیر آینده

^۱ نصر روایت کامل از این فرایند را در کتاب دین و نظم طبیعت ارائه کرده که دنباله کار اولیه‌اش، انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان مدرن است. من به تصور نصر از علم با جزئیات بیشتر در مقاله زیر پرداخته‌ام:

“The Sacred Versus the Secular: Nasr on Science” in *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Lewis Hahn, R.E. Auxier, and L.W. Stone (Chicago: Open Court, 2001), 445-462.

S. H. Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

-----, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: ABS International, 1999).

^۲ Means of verification



دیدگاه‌های سه گانه علم در جهان اسلام

ترجمه محمد رضا قائمی نیک

نوشته ابراهیم کالین

بحث در باب علم در جهان اسلامی، آنطور که باید باشد، به احتمال زیاد توسط این مواضع با همه بلندپروازی‌ها و وعده‌هایشان، ادامه یابد.