



Journal of Philosophical Investigations



University of Tabriz

A Comparative Evaluation of Seyyed Hossein Nasr's Traditionalism on the Question of Science in Light of Thomas Kuhn and Ernst Cassirer

Amir Hajizadeh 

Assistant Professor, Science and Technology Research Institute, Institute of Cultural and Social Studies, Tehran, Iran. E-mail: hajizadeh@iscs.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 24 May 2026

Received in revised form 13

June 2026

Accepted 15 June 2026

Published online 14 July 2026

Keywords:

Seyyed Hossein Nasr, Holy
Science, Perennial philosophy,
Traditionalism, Thomas Kuhn,
Ernst Cassirer

ABSTRACT

Seyyed Hossein Nasr sees a connection between the empirical base of science and Western culture, and in this respect sees secular scientific culture as heterogeneous, and in conflict, with religious culture. However, referring to the "history of Islamic science and civilization" and the "secular rotation of science in the West", he believes that there is a possibility of re-rotations. The axis of this rotation, on which "the science depends", is in fact the empirical-theoretical material that can be subjected to Islamic form. In this article, we try to examine in more detail the possibility of combining indigenous values and traditions with the empirical material of science. By comparatively examining the concept of direction and worldview, we try to find out what is wrong with the "possibility of changing the direction" of science or the "worldview" of science by paying attention to the views of two other thinkers, Thomas Kuhn and Ernest Cassirer.

Cite this article: Hajizadeh, A. (2026). A Comparative Evaluation of Seyyed Hossein Nasr's Traditionalism on the Question of Science in Light of Thomas Kuhn and Ernst Cassirer. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 479-498. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.72594.4529>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The relationship between modern science and religious worldviews has long been one of the central questions in the philosophy of science and in discussions concerning the possibility of "religious" or "sacred science." Among contemporary Muslim thinkers, Seyyed Hossein Nasr is one of the most influential proponents of this project. In his view, modern science has become detached from its sacred metaphysical foundations and consequently presents a fragmented, reductionist, and instrumental understanding of nature. He therefore proposes a revival of sacred science grounded in the principles of perennial wisdom and the traditional worldview. Although Nasr's ideas have significantly influenced contemporary discussions on Islamic science, an important philosophical question remains unanswered: can the project of sacred science provide a coherent epistemological and methodological alternative to modern science, or is it better understood as a philosophical reinterpretation of scientific knowledge? This article addresses this question through a critical analysis of Nasr's views in light of the philosophies of Ernst Cassirer and Thomas Kuhn.

The study adopts an analytical-critical approach. Cassirer's philosophy is employed to examine Nasr's understanding of the conceptual structure of science, while Kuhn's theory of scientific paradigms provides a framework for discussing the relationship between scientific knowledge and worldviews. Rather than offering a historical comparison of these thinkers, the article uses their philosophical insights as analytical tools for evaluating the coherence and feasibility of Nasr's proposal.

The first part of the article argues that Nasr's conception of tradition tends to idealize the historical reality of traditional civilizations. Likewise, the sharp opposition between tradition and modernity does not adequately reflect the historical development of science, in which continuity and transformation coexist. Many criticisms directed by Nasr against modern science are, moreover, directed primarily at positivist conceptions of science that have themselves been substantially revised within contemporary philosophy of science.

Drawing upon Cassirer's philosophy of symbolic forms, the article further argues that modern science is characterized by a historical transition from substantialist and essentialist explanations toward relational, structural, and functional concepts. Scientific concepts derive their significance increasingly from their systematic relations rather than from reference to immutable essences. Consequently, reconstructing science on the basis of traditional metaphysical concepts cannot be achieved merely by appealing to the desirability of a sacred worldview. Such a proposal requires a convincing explanation of how these metaphysical principles can become constitutive elements of scientific concepts, theories, and methodology without diminishing the explanatory and predictive power of modern science.

At the same time, the article distinguishes between scientific theories and their **meta-theoretical interpretations**. Scientific theories are limited to explaining observable phenomena through empirical evidence, mathematical models, and methodological procedures. Meta-theoretical interpretations, by contrast, extend beyond scientific theories themselves toward broader philosophical, metaphysical, theological, or ideological claims concerning the meaning of nature, human existence, or ultimate reality. The empirical success of a scientific theory therefore does not logically establish any particular metaphysical

worldview. Different philosophical interpretations may coexist with the same scientific theory without affecting its empirical adequacy.

From this perspective, an important part of Nasr's criticism may be understood as directed not against scientific theories themselves but against the secular philosophical interpretations frequently associated with modern science. Thus, one may accept the empirical achievements of modern science while rejecting naturalistic or secular interpretations presented as their necessary philosophical consequences. This distinction provides a more balanced understanding of Nasr's project and suggests that at least part of his critique belongs to the level of meta-theoretical interpretation rather than to science itself.

Nevertheless, the article argues that an important distinction must be maintained between reinterpreting science and reconstructing science. If the project of sacred science merely proposes an alternative philosophical interpretation of scientific knowledge, many of its concerns become both intelligible and philosophically defensible. However, if it seeks to establish a genuinely alternative science, additional justification is required. It must be demonstrated precisely which methodological, conceptual, or epistemological features of modern science are intrinsically incompatible with a sacred worldview and how an alternative scientific framework could preserve the explanatory, predictive, and heuristic achievements of contemporary science.

The article concludes that the principal strength of Nasr's project lies in its critique of dominant philosophical interpretations of modern science rather than in its demonstration of the possibility of a distinct sacred science. While the distinction between scientific theories and their meta-theoretical interpretations makes it possible to appreciate the philosophical significance of Nasr's critique, the transition from criticizing secular interpretations of science to establishing an alternative scientific paradigm still requires a more comprehensive epistemological and methodological account. Accordingly, the central debate is not whether scientific knowledge can be interpreted within a religious worldview, but whether such a worldview can generate a distinct scientific framework without sacrificing the conceptual and empirical achievements of modern science.



ارزیابی تطبیقی سنت‌گرایی سید حسین نصر در قبال مسئله علم با توماس کوهن و ارنست کاسیرر

امیر حاجی‌زاده

استادیار پژوهشکده علم و فناوری، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران. رایانامه: hajizadeh@iscs.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۴	سید حسین نصر بین ماده تجربی علم و فرهنگ غربی وابستگی می‌بیند و از این حیث فرهنگ علمی سکولار را ناهمگن و متعارض با فرهنگ دینی می‌بیند. ولی با عطف نظر به «تاریخ علم و تمدن اسلامی» و «چرخش سکولار علم در غرب» معتقد است که امکان چرخش‌های دوباره نیز وجود دارد. محور این چرخش که «علم بودن علم بدان وابسته است» عملاً ماده تجربی-نظری آن است که می‌تواند تحت صورت اسلامی قرار بگیرد. در این مقاله نقدهای مختلفی بر تقریر وی از کاستی علم مدرن و امکان نشانیدن صورت سنتی بر علم ارائه می‌کنیم. به طور مشخص تر، امکان تلفیق ارزش‌ها و سنت‌های دینی با ماده تجربی علم را بررسی کنیم. تلاش می‌کنیم با بررسی تطبیقی مفهوم جهت و جهان بینی دریابیم که چه اشکالاتی بر سر «امکان تغییر جهت» علم و یا «تغییر جهان‌بینی» علم با عطف توجه به آراء دو متفکر دیگر – توماس کوهن و ارنست کاسیرر – وجود دارد.
کلیدواژه‌ها: سید حسین نصر، علم مقدس، حکمت خالده، سنت‌گرایی، توماس کوهن، ارنست کاسیرر	

استناد: حاجی‌زاده، امیر. (۱۴۰۵). ارزیابی تطبیقی سنت‌گرایی سید حسین نصر در قبال مسئله علم با توماس کوهن و ارنست کاسیرر، پژوهش‌های فلسفی، ۲۰ (۵۵)، ۴۷۹-۴۹۸

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.72594.4529>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

در رابطه با نسبت علم و دین، نصر سه گروه را از هم متمایز می‌کند (نصر، ۱۳۸۷). رویکرد گروه اول مبتنی بر عدم ارتباط معرفت علمی (یا دانش برآمده از تجربه و آزمایشگاه) و معارف منبعث از وحی است. از منظر اینان، که بنیادگرا نامیده می‌شوند، وجه معرفتی دین در قالب باورها و احکام به‌طور کامل بیان شده و نیازی به علم بشری وجود ندارد. مهم‌تر اینکه علم غربی به دلیل بی‌توجهی به سرچشمه وحیانی معرفت از دید برخی از ایشان زیان‌بار ولی در حالت کلی غیر قابل جمع با تلقی دینی از جهان است. گروه دوم نوگرایان یا تجددگرایان دینی قرار دارند که وجه ممیزه رویکرد ایشان نگاه سازش‌گرایانه است. از منظر ایشان علم غربی امری خنثی و بی‌طرف است، که تعارض ذاتی با معارف اسلامی ندارد. هویت دینی فرد و تفکر علمی وی قابل جمع‌اند. علاوه بر این عدم تعارض، برای علم غربی مطلوبیت ذاتی متصورند و مقهور موفقیت‌های فناورانه، صنعتی و نظامی آن هستند. و از آنجاکه در یک نگاه واقع‌گرایانه برای حفظ هویت اسلامی خود ناچار به برخورد از این منافع هستند، چشم بسته و بدون پرسش آن را طلب می‌کنند. در مقابل این دو رویکرد افراطی که یکی ارتجاعی است و دیگری سطحی، نصر موضع خود را به‌عنوان سنت‌گرا در سه مقوله تعریف می‌کند.

الف) علم غربی نسبت به ارزش‌ها خنثی نیست. هر علمی تنیده در یک جهان‌بینی و چارچوب ارزشی حیات می‌یابد من جمله علم غربی فعلی. بی‌اعتنایی به علل غایی و معنای پدیدارها، فرد محوری و گسست آن از دین مهم‌ترین جهت‌گیری‌های ارزشی آن هستند.

ب) از سوی دیگر، نفی علم به‌عنوان شاخه‌ای از معارف بشری ناممکن است، ولی جایگاه این علم تجربی در ذیل معارف گسترده منبعث از وحی قرار دارد.

ج) نمونه‌های درخشانی از همزیستی علم و دین در تاریخ وجود دارد که ما را از امکان تحقق آن مطمئن می‌سازد. در پرتو این ملاحظات سه گانه، می‌توان گفت پر کردن فاصله بین فعلیت علم غربی و جهان‌بینی اسلامی، متأثر از تاریخ علم اسلامی به‌عنوان سرنمونی ایده آل، پروژه احیای نامیده می‌شود.

در این مقاله سعی می‌کنیم مفاهیم علم مقدس، سنت، علم سنتی و علم غربی را در فرهنگ/نعت دکتر نصر بررسی و سپس نظریه احیای را بررسی و نقد کنیم. در بررسی و نقد تلاش می‌کنیم از دو متفکر برجسته در حوزه علم‌شناسی جهت مقایسه بهره ببریم. لزوم این بحث تطبیقی از این جا بر می‌خیزد که با توجه به دستاوردهای علم‌شناسی جدید، طرفداران گرایش علم دینی و بومی در ایران، بر معقولیت نسبی علم (با تأکید بر نقش مقوم گزاره‌های متافیزیکی در یک نظریه و ارزش‌های اجتماعی در رد و پذیرش نظریات) اصرار می‌ورزند و شکل‌گیری نظریه‌های بدیل با تأسی بر فرهنگ و آیین خودی را امکان‌پذیر می‌دانند و یکی از آب‌خوره‌های امکان ظهور و یا تأسیس نظریات علمی بدیل، تضعیف روایت رسمی فیلسوفان ارتودوکس علم از مطلق بودن معقولیت علمی توسط توماس کوهن است. از زمان چاپ کتاب *ساختار انقلابات علمی*، رویکردهای تاریخی و جامعه‌شناختی به علم به نوعی نسبت‌باوری در قبال ارزیابی نظریات علمی دامن زده و همچنین موجب اعتقاد به گسست در تاریخ علم شده است. جهت تعدیل آراء کوهن نگاه فیلسوف-مورخ دیگری همچون کاسیرر برنهاد می‌شود که به‌عنوان یک فیلسوف نوکانتی منظر نوینی در اختیار ما قرار می‌دهد. کاسیرر با تأکید بر وجوه پایدار نظریات به عنوان صورت‌های نامتغیر انتظام‌بخش، نظریات علمی را قیاس‌پذیر و تاریخ علم را پیوسته و تکوینی می‌بیند. در ادامه آراء ایشان با دقت بیشتری تشریح می‌گردد.

۱. مابعدالطبیعه یا علم مقدس

از دید نصر، جهان‌بینی دینی متشکل از سلسله معارفی است که در رأس آن علم مقدس قرار دارد. «مابعدالطبیعه یا علم اعلی که به مبدأ الهی و تجلیات آن در پرتو همین مبدأ می‌پردازد علم مقدس نامیده می‌شود» (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۲۴). با مطالعه آثار نصر می‌توان تا حدودی این اصول مابعدالطبیعی را مشخص کرد.

الف) حقیقت الهی

مرکز بنیادین تمام گرایش‌های دینی/باطنی و سنتی امر الهی است که وجود مطلق منزهی است که معیار نهایی حق از باطل و صحیح از سقیم است. اعتقاد به این وجود برتر که به‌طور مطلق بر تمام هستی‌ها احاطه دارد و هر چه هست از ذات اقدس او سرچشمه می‌گیرد. منبع فیضی است که در هر علم واقعی از جهان باید به‌عنوان رکن اساسی لحاظ شود.

ب) سرمدیت و زمان

برخلاف زمان عینی که از اندازه‌گیری و ملاحظه تغییرات عالم طبیعی کسب می‌شود و زمان انفسی که در شکل خام خود آغشته به کیفیات دگرگون شونده حالات نفس است، زمان سرمدی، برآمده از اصل مطلق بودن الهی و رای تغییرات عالم می‌ایستد. انسان برای فرا روی از «سیاله مخرب و فرساینده» زمانی و زیستن در لحظه سرمدی، باید آن لحظه را در «دم» به کف آرد. زمان حال که فراتر از زمان خطی و غیر قابل تحویل به زمان عینی است روزنه‌ای برای کشف زمان اصیل است. «لحظه‌ای که تمام زمان‌ها در آن حاضر است» (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۷۲). در این زمان آگاهی از آغاز و انجام کار انسان، مبدأ و معاد و ذات ازلی و ابدی وی بی‌پرده بر او آشکار می‌گردد.

ج) نگاه سلسله مراتبی

یکی دیگر از اصول مابعدالطبیعی اعتقاد به مراتب در واقعیت است. این موضع سلسله مراتبی خود را در بحث هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و زبان‌شناسی نشان می‌دهد. خداوند متعال به‌عنوان واقعیت مطلق بی‌انتها، نامحدود، بی‌زمان و منشأ تمام امکانات است. آنچه از وی صادر می‌شود دارای مراتبی است که نهایتاً تمام موجودات را از جن و انس و فرشته و جماد و نبات شامل می‌شود. از ذات سرمدی حضرت حق، عوالم میانی و نهایتاً عالم ناسوت که در سیلان زمان قرار دارد، همه مراتبی از وجود هستند. انسان نیز جهان اصغری است که دارای مراتب هستی است. وی اگرچه در عالم ناسوت هبوط کرده، ولی ریشه در ذات مطلق دارد. انسان «بیش از یک مرتبه معنایی و آگاهی بیش از یک درجه دارد» (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۴۵). تفتن به این موضوع در قالب سیر استکمالی خودآگاهی صورت می‌پذیرد. «مراحل بسیاری است که خود و نفس مطلق را از هم جدا می‌سازد. نفس مطلق در مرحله نزولش به وسیله اعیان، یعنی پوست‌های بسیاری مخفی می‌شود که در مقام رجوع به ذات واحد باید انداخته شود» (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۴۶). تنها با ریاضت و توجه به ندای وحی و فعال کردن قوه تعقل شهودی می‌تواند از چارمیخ سیلان زمانی که با غفلت همراه است، خود را رها کند.

رسیدن انسان به جایگاه متعالی خود «چشم سوم» انسان را به روی این حقیقت می‌گشاید که بتواند تمام اعیان و ظواهر را تجلیات حضرت حق ببیند. باز شدن این دیده نمادین، ریشه مابعدالطبیعه زبان است. مراتب وجود را نه مثابه واقعیت و اعیان که به مثابه آئینه و نمادهای معشوق ببیند (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۱۹۸).

۲. سنت و علم سنتی

از دید نصر سنت وجه مشترک تمام ادیان الهی است. با برگزشتن از ظواهر متفرقه، مناسک متفاوت و سویه‌های زمان-مند، وجهی سرمدی وجود دارد که همچون مرکز بین تمام ادیان همگرایی ایجاد می‌کند. این وحدت استعلایی ادیان به واسطه حکمت خالده تأمین می‌شود که خود منبعث از امر قدسی است. امر قدسی مبدأ تمام حقایق و حکمت خالده انبان مشترک دسترس پذیر برای همه انسان‌ها است. امر قدسی از طریق وحی و انسان از طریق اشراق و تفکر شهودی با امر قدسی اتصال می‌یابند. عقل جزئی نگر که محصور در جزئیات تجربی و پیچ و خم‌های استدلالی است، راهی به این حکمت جاودان ندارد. امر قدسی خورشیدِ منظومه فکری است که انسان وفق فطرت با آن آشناست.

آنچه هست، سلسله مراتبی از موجودات است که همه وجهی از حضرت حق هستند. علم سنتی مشتمل بر آگاهی شهودی از این مراتب، بر شناختن جایگاه خود به عنوان خلیفه‌الله، اذعان به خویشاوندی خود با سایر موجودات و اشتیاق برای سلوک و استکمال است. درک خورشیدگونه‌گی ذات باری و اینکه انسان با نزدیکی به آن بهره‌مندتر می‌گردد و با غرقه شدن در دنیای مادی در ظلمات گمراه می‌ماند.

نصر امر مقدس و جایگاه آن در نظام فکری را مهم‌ترین تفاوت علوم مدرن با علوم سنتی می‌داند (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۱۷۰). علم مدرن امر مقدس را یا به طور مطلق کنار گذاشته و یا چنان کم توش و توان ساخته که تنها شاید در قالب دین‌شناسی‌های دانشگاهی به شکل «غیب باوری» نظریه‌پردازی می‌شود. این تلقی از امر مقدس با جایگاه کانونی آن در علوم سنتی کاملاً متفاوت است. علم سنتی «نه خود معرفت مابعدالطبیعی که اطلاق اصول مابعدالطبیعی بر عالم کبیر و عالم صغیر» است. علم مدرن و سنتی هر دو به ساحت‌های مختلف طبیعت می‌پردازند ولی تنها علوم سنتی با ریشه‌ها و اصول مابعدالطبیعی همراه است. در علوم سنتی شناختی به واسطه مشاهده و استدلال به طور مستقل صورت نمی‌گیرد، بلکه از آغاز زیر سیطره اصول متافیزیکی قرار دارد. از همین رو صدر مطالعه علوم سنتی به مثابه مقدمه ناقص جهت تشکیل فرم‌های مدرن علم را طرد می‌کند.

علوم مقدس عملاً چیزی به جز آن علوم سنتی نیستند که در دامن تمدن‌های سنتی پرورده شده است.

البته در فحوای کیهان‌شناختی و مابعدالطبیعی آن‌ها (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۲۵).

منظور از کیهان‌شناسی مطالعه و رصد اجرام سماوی جهت مقاصدی از قبیل ساختن تقویم، تعیین دقیق اوقات و کمک به مباحث کشاورزی نیست. این تبیین‌ها در مورد نجوم مدرن می‌تواند تصدیق شود، ولی همان گونه که نصر می‌گوید: فهم علوم سنتی تنها با فهم «فضایی» امکان‌پذیر می‌شود که «دار دنیا با مراحل فراتر از واقعیت» مرتبط می‌شود.

کیهان‌شناسی سنتی اطلاق اصول مابعدالطبیعی بر حوزه کیهانی است. اگر کیهان‌شناسی به این معنا تلقی شود و نه به مثابه استقرائاتی مبتنی بر یافته‌های اخترشناسی و دستخوش تغییر مدام، جهان نوین به سادگی فاقد کیهان‌شناسی است..... غرض کیهان‌شناسی برملا ساختن ساختار سلسله مراتبی هستی و مبدأ الهی عالم طبیعی است، که در عین حال بقایایی است از بهشت زمینی و پیش درآمدی برای بهشت ملکوتی (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۱۷۴).

اعداد و اشکال هندسی جدای از ماهیت نظری و اصل موضوعی دلالت‌های رمزی خود را تسلیم می‌کنند. تصویری مقدس از اعداد و نمادپردازی‌های آنان ساری و جاری است. علم سنتی «مدخلی برای ورود به کنه عالم خلقت است پدیده‌های ظاهری آن با نشانه‌ها یا آیات قرآنی مرتبطاند که به وسیله جفر می‌توان از آن‌ها رمزگشایی کرد و آن‌ها را خواند» (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۱۷۹).

در این علوم حقایق اموری صادق و انتزاعی نبودند بلکه با خود انسان پیوندی وثیق داشتند. جغرافی مقدس مکان‌های مقدس را بر اساس عوامل عینی و نمادهای معنوی سامان می‌داد و اخترشناسی سنتی «به انسان امکان می‌داد تا خودش را با کیهان سازگاری دهد با این هدف که خود را برای سفر ماورای آن آماده کند» (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۱۸۴). همچنین از رهگذر اخترگویی «اشیا زمینی با اعیان ثابتۀ ملکوتی سازگار می‌شد و انسان بر اساس هماهنگی کیهانی می‌زیست» (نصر، ۱۳۹۳، ب، ۱۸۶).

۳. علم مدرن و تقدس‌زدایی

در دورۀ تجدد، فلسفه و علم راه انسان را از معرفت قدسی مسدود کردند. فردگرایی در جهان غرب و تحویل‌گرایی در حوزه شناخت ارتباط اجزای این جهان را، که در سایه امر قدسی پیوندی طبیعی داشتند، از هم گسیخت. با انفصال از مابعدالطبیعه و به تبع حذف کیهان‌شناسی متافیزیکی، یگانگی انسان و کائنات جای خود را به ثنویت عین-ذهن داد. فردگرایی خدا را از صحنه زیست جهان انسان به بیرون راند و علم تجربی-ریاضیاتی علل طولی-وساطت ضروری امر متعال در تمام فعل و انفعالات-را منکر شد و منزلت معرف بخشی دین از صحنه کنار زده شد. علم، بنیاد متافیزیکی معرفت و شناختن ماهیت اشیا به مثابۀ هدف را کنار گذاشت. ارتباط ارگانیک انسان و جهان تکه تکه شد و ماحصل از خود بیگانگی و امراض روانی برای انسان مدرن و بحران‌های زیست محیطی برای جهان است.

از دید نصر، دنیوی سازی کیهان با دنیوی سازی عقل مرتبط می‌شود (نصر، ۱۳۹۶، ۵۴). در انحطاط تاریخ غرب، کاوش‌های عقلی به تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی فروکاسته شد. به دست افرادی نظیر کانت جنبه قدسی مقولات منطقی کنار رفت اگرچه «ثبات و تغییر ناپذیری» آن‌ها حفظ شد. ولی هگل با ارائه تصویر دائماً متغیر بانی «تحویل حقیقت به یک فرایند زمانی» شد (نصر، ۱۳۹۶، ۵۲).

علم نیز با تحویل جهان به تغیرات عالم ماده در تبیین علل عرضی متوقف و زمین گیر شد. در نتیجه ثبات ارزش صدق به عنوان یکی از مشخصه‌های حقیقت جای خود را به تلاطم آمد و شد فرضیه‌های علمی داد. برای مابعدالطبیعه که مبدأ آن حقیقت‌الحقیقه است ثبات امری ضروری است. چراکه تمام حقایق جلوه‌ای از حقیقت مطلق قدسی هستند، «فقدان معنای ثبات به معنای تقدس‌زدایی است» (نصر، ۱۳۹۶، ۵۰). مغرب زمین با فراموشی ذات متافیزیکی حقایق و اینکه آن‌ها ابدی و جاودانه است به مسیر تباهی رفت.

این فرایند تقدس‌زدایی از معرفت به استعمال زبان هم کشیده شد. با «دنیوی‌سازی زبان» جنبه کیفی و سمبولیک زبان ریاضیات نیز از دست رفت. و زبان از یک مرتبه مابعدالطبیعی محروم شد (نصر، ۱۳۹۶، ۵۳). نصر این فرایند تقدس‌زدایی را، که همبسته علم مدرن است، این گونه تلخیص می‌کند «هنگامی که عقل جزئی از ریشه‌اش در امر ثابت جدا شد، ضرورتاً واقعیت به فرایند، زمان به کمیت صرف و تاریخ به فرایندی فاقد فعلیت استعلائی تحویل شد» (نصر، ۱۳۹۶، ۵۵).

۴. نظریۀ علم اسلامی

دیدیم که از نظر نصر تقابل کاملی بین علم سنتی که از سرچشمه معرفت قدسی سیراب می‌شود و علم غربی مادی که بر پایه تقدس‌زدایی پیش رفته است بر قرار است. جهان‌بینی، نظام ارزشی و مفروضات فلسفی علم غربی از نظر وی هیچ وجه مشترکی با جهان‌بینی اسلامی ندارند. ممکن است تشابه ظاهری وجود داشته باشد ولی به طور مبنایی متفاوت هستند. بنابراین امکان گفتگو و مقایسه از منظر فلسفی وجود ندارد. بنابراین تنها راه برای متدینان و کشورهای اسلامی حذف جهان‌بینی مادی (نه خود علم غربی) و جایگزینی جهان‌بینی اسلامی است (نصر، ۱۳۸۷).

نصر در مورد این پروژه احیاءگری در قالب علم اسلامی به صریح‌ترین شکل موضع خود را این‌گونه بیان می‌کند: بر اساس این دیدگاه، همان‌قدر که علم غربی به تمدن غربی وابسته است، علم اسلامی نیز به تمدن اسلامی اتکا دارد و از آن جا که علم نظام ارزشی خاص خود را داراست، در نتیجه مفید و ممکن است که تمدنی بیاید و علم تمدن دیگری را یاد بگیرد، اما در عین حال آن را از ارزش‌های آن تمدن مجزا کند و نظام ارزشی خود را در مورد آن به کار گیرد (نصر، ۱۳۸۵).

بدین منظور

ضروری است که جهان‌بینی اسلامی مجدداً کشف و به زبان دنیایی معاصر تدوین شود. فقط در این قالب است که می‌توان هر مجموعه خارجی شناخت از قبیل علم جدید را بررسی، نقد و جذب و عناصر بیگانه با این جهان‌بینی را دفع کرد (نصر، ۱۳۷۷).

این پروژه را می‌توان به دو مرحله تفکیک کرد: نقد علم غربی و پر کردن خلأهای علم غربی با جهان‌بینی اسلامی.

۵. نقد علم غربی

۵-۱. نقد درونی

انتقاداتی را که نسبت به نظریات علمی مدرن ابراز می‌شود می‌توان در دو دسته کلان قرارداد. دسته نخست انتقادات درونی است؛ ناظر بر روش علمی و نقد بر نظریه علمی خااز این حیث این نقدها را درونی نامیدیم که به خود علم فارغ از نقد تبعات علم می‌پردازد. و دسته دوم نقدهای مبتنی بر تبعات علم را شامل می‌شود.

۵-۱-۱. نقد روش علمی

۱) یکی از انتقادات همیشگی نصر به علم انحصار روش تجربی در علم است. وی اشاره می‌کند که دانشمندان مسلمان که مثال محقق از علم سنتی هستند چگونه به طرق مختلف به تفحص در طبیعت می‌پرداختند. وی به این موضوع در مورد ابوعلی سینا اشاره می‌کند (نصر، ۱۳۸۵ ب) و در مورد ابوریحان چینی می‌نویسد:

روش‌های تحقیق در بررسی طبیعت-نظریه علوم جدید که روش خاصی برای بررسی طبیعت انتخاب نموده و سپس این روش را تنها طریق مجاز و قابل قبول می‌دانند در دوره جدید به وجود آمده است. در علوم اسلامی چنانکه در مورد بیرونی می‌توان به‌خوبی مشاهده کرد یک روش منحصر بفرد برای فهم و بررسی طبیعت وجود نداشته، بلکه مشاهده و تجربه، استدلال و تفکر، مأخذ پیشینیان و کتب آسمانی، هر کدام بنوبه خود طریقی بوده‌اند برای کسب علم درباره بنیان و چگونگی پیدایش جهان (نصر، ۱۳۳۹).

نکته ابتدایی آنکه در بسیاری از تحلیل‌های متأخر از علم رویکردهای پوزیتیویستی افراطی نسبت به علم و مفروضات آن تغییر کرده است. همه نسبت به وجود اصول غیر قابل آزمون تجربی در علم سخن گفته‌اند. بنابراین آن روش علمی که دکتر نصر مدام بدان رجوع و آن را نقد می‌کند، یک منظر افراطی پوزیتیویستی است. در مورد استفاده از آموزه‌های متافیزیکی، دینی و اشراقی خاص — موارد مدنظر سنت‌گرایان — با قراردادن هدف علم در مقام تبیین و پیش‌بینی ممنوعیت روش‌شناختی وجود ندارد. به عبارت دیگر، اندراج اصول متافیزیکی به شرط آنکه دقت در پیش‌بینی نظریه و گستره تبیین را افزایش دهد نه تنها ممنوع نیست

بلکه ممدوح نیز هست. ولی اضافه کردن یک اصل بدون هضم شدن در نظریه، بی‌ارتباط با سائز اجزاء تنها تعهدات هستی‌شناختی نظریه را بالاتر می‌برد و با اصل سادگی در تعارض است.

(۲) اصول روش‌شناختی در علوم مدرن به شکلی ولو ضمنی در پژوهش‌های علمی علوم سنتی نیز دنبال می‌شده است. و قرابت این دو بسیار بیشتر از تقابل اساسی است.

(۳) نظریه «حکمت خالده» خود یک نظریه است که از اصول روش‌شناختی نظریات مدرن استفاده می‌کند. یک پژوهش استقرایی است که با برشمردن آیین‌های قدیمی به شکلی مسئله‌آمیز آن را به عناصری به‌عنوان «وجه باطنی و مشترک» فرو می‌کاهد. اگرچه از دید نصر این تحویل نیست بلکه برجسته ساختن وجه حقیقتی آن‌ها است. در مقابل دانشمندان نیز با ایده کنار زدن عناصر غیر ضروری و تصادفی و ذهنی به دنبال رسیدن به هسته صلب واقعیت هستند. جدا از اینکه چنین عناصر مشترکی وجود دارد یا خیر (می‌تواند موضوع پژوهش دین‌شناسی و اسطوره‌شناسی تطبیقی باشد)، روشن است که روش‌شناسی سنت‌گرایان روش‌شناسی مدرن است و نه سنت‌گرایانه. به عبارت دیگر، نقد نصر بر علم مدرن، که تقلیل دهنده است، به خود وی نیز اعمال می‌شود.

۵-۲-۱. نقد نظریه علمی

در تمام جوامع علمی بین نظریه‌های رقیب و طرفداران آن‌ها رقابت و مناقشه وجود داشته است. تاریخ علم می‌آموزد که روش واحد و منسجمی برای حل اختلافات وجود ندارد و طرفداران نظریات مختلف دستاویزهای بسیار متنوعی داشته‌اند. با این حال جدا از اختلاف در روش‌ها و ارزش‌های داور می‌توان نظریات رقیب، می‌توان دو هدف عمده را که همه بر سر آن‌ها در یک نزاع علمی توافق داشته‌اند مشخص ساخت. هدف نظریه علمی تبیین^۱ و پیش‌بینی^۲ پدیده‌ها است. چنانچه دو طرف این هدف علم را نپذیرند مناقشه تبدیل به امری ایدئولوژیک، سیاسی یا سلیقه‌ای می‌شود. فارغ از اینکه معیارهای داور و تعیین برآورده شدن این اهداف و ساختمان نظیر چگونه است، این اهداف اهمیت ذاتی دارند. بنابراین نمی‌توان با معیارهایی همچون تبعات ناخوشایند یا مفروضات مشکوک یک نظریه را به چالش کشید. مادامی که نظریه در پیش‌بینی و تبیین موفقیت کسب می‌کند، جامعه علمی دلیل موجهی جهت دست کشیدن از آن ندارد.

۵-۲-۲. نقد بیرونی علم

برای نشان دادن تمایز نقد درونی از نقد بیرونی می‌توان به بمباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی اندیشید. از یک سو انفجار بمب اتمی نوعی «دلیل» بر معقولیت علمی محسوب می‌شود. یک پیش‌بینی از معادلات پیچیده نظریه اتمی که با انفجار و کارکرد منتظر تأیید می‌شود. از این حیث این انفجار برگ زرینی از افتخارات گروه علمی و مقوم ایمان پژوهشی آن‌ها است. ولی از سویی دیگر این نتیجه درخشان علمی، به عنوان اوج سقوط اخلاقی در کشتار دسته جمعی مردم بیگناه در طول تاریخ همیشه محکوم خواهد شد. نقد بیرونی از علم معطوف به انتقاداتی است نسبت به نقش و تبعات علم در جامعه و بیان نگرانی‌های روز افزون از بلایای اجتناب ناپذیر آینده علم است. عموم این نقدها به تأثیرات مخرب فناوری می‌پردازند. علاوه بر مثال فوق، افزایش آمار خودکشی، آلودگی شهرها و مخاطرات محیط زیستی ذکر می‌شود.

البته نصر این نقد را بیرونی نمی‌داند، از آنجاکه ماهیت تفکر تجربی-نظری پشت پژوهش و ساخت بمب اتم را از ماهیت تصمیم‌گیری در کاربست نظامی آن و چشم پوشیدن از تمام موانع اخلاقی جدا نمی‌بیند. از آنجاکه تبیین نسبت صحیح بین

¹ explanation

² prediction

عقلانیت در معنای موسع کلمه، آنچنانکه حوزه اقتصاد، سیاست و اخلاق را شامل شود، مطالعه‌ای بسیار گسترده و پردامنه است، آن موضوع از بحث ما در اینجا خارج است. آنچه اهمیت دارد تذکر چند نکته است.

این نقد برای نگرش نصر بسیار مهم است چراکه مبنای قابل مشاهده برای «لزوم» احیا و بازگشت است (در مقابل مخاطراتی چون تاریک شدن انسان، از یاد بردن سرمدیت و خسارت‌های معنوی). اولین نکته بسیار مهم در توصیف وی از سنت و عالم تجدد، نگرش آسان‌گیر نسبت به اولی و سختگیرانه نسبت به دومی است. این تبعیض تا حدی است که به نظر می‌رسد وی از رهگذر قاعده کردن نوعی استثنا به یک تقابل کاذب رسیده است. نگاه نصر به سنت نوستالژیک و رمانتیک است. سنت از منظر وی مالمال از هماهنگی و زیبایی است. وی می‌نویسد:

تجدد با تشنج توأم است. آن صلح و ثباتی که برای قرن‌ها، تمدن‌های سنتی ایجاد کرده بودند، دیگر در تجدد وجود ندارد (نصر، ۱۳۸۷).

انبوهی از نوشته‌های وی رویاپردازانه مدینه فاضله‌ای از سنت و گذشته ترسیم می‌کنند. وی هیچگاه به این موضوع نمی‌پردازد که انبوه جنگ‌ها و خشونت‌ها و تبعیض‌هایی که مثلاً در قبایل سرخ پوستی و یا قوانین دهشتناک قربانی کردن‌ها که اتفاقاً وفق توصیف دکتر نصر جهت هماهنگی و ارتباط عالم فانی و باقی بود چگونه می‌تواند توجیه شود؟

اگر وی علم را همبسته جهان‌بینی می‌داند و تبعات و مخاطرات را در یک بسته قرار می‌دهد، در مقابل این انتقادات نیز نمی‌تواند شانه خالی کند. در جامعه سنتی، که پیوند ارگانیک بین انسان و جهان وجود داشته، پدیده آدمخواری نیز وجود داشته است. از سویی از آنجاکه در قبایل سرخپوستی وجه باطنی علم قدسی نیز حضور دارد، نسبت آن با آدمخواری عجیب جلوه می‌کند. وی می‌تواند بر این تکیه کند که وجه باطنی پوشیده است و ذات متعالی علم مقدس در خواص جلوه می‌کند. در این صورت می‌توان به وی نمونه‌های بسیاری از دانشمندان مسلمان و متأله را نشان داد و فهرستی بلند بالا از نیوتن تا اینشتین که همگی بر وجود امر قدسی تأکید داشتند.

نکته دوم کارایی جهان‌بینی دینی در قبال موضوعات است. برای مثال در مورد اثرات طب سوزنی و کلاس‌های یوگا توافق عمومی وجود ندارد. بسیاری از شگردهای حکمت کهن با تردیدهای بسیار یا همچنان در حاشیه قرار دارند و یا در محافل علمی جدی گرفته نمی‌شوند. با این همه این نقد- نقد بیرونی- جدی‌ترین نقد و مهم‌ترین محمل برای ورود ارزش‌های فراموش شده و حیانی است. اندراج ارزش‌های انسانی در سطح کلان جهت جلوگیری از نابودی بشر به دست بشر موضوعی قابل طرح است.

۶. امکان تلفیق

۶-۱. مسئله جهت؛ نصر-کاسیرر

عمده‌ترین نقد نصر بر جهان‌بینی علم غربی از حیث «جهت» آن است. جهت فعلی علم، حوزه شناخت مجاز علم و ماهیت واقعی که با آن سر و کار دارد را مشخص می‌کند. از دید وی علم غربی با جهان‌بینی تحویل‌گرایانه و مادی‌انگارانه کنونی، که از مبدأ و غایت جهان گسسته شده، دچار ضعف و فقدان است. وی می‌نویسد

علم جهان‌بینی خاص خود را دارد. علم در خلأ شکل نمی‌گیرد، کما این که در غرب در شرایطی ویژه و با پیش‌فرض‌های فلسفی خاصی در مورد ماهیت واقعیت، پدید آمد. تا از جرم (m)، نیرو (f)، سرعت (V) و شتاب (a) حرف می‌زنی، زاویه خاصی را برای نگاه به واقعیت برگزیده‌ای.... مورخان و فلاسفه

علم در بیست - سی سال اخیر نشان داده‌اند که علم جدید، جهان‌بینی خاص خود را داراست و از ارزش‌های خاص خود بهره می‌برد. علم جدید در تبیین این مطلب که وزن و ساختار شیمیایی برگ فلان نوع کاج چقدر و چیست بسیار موفق است؛ اما مطلقاً نمی‌تواند به شما بگوید که معنای تغییر رنگ برگ درخت چیست. به عبارت دیگر، علم جدید می‌تواند **چگونه** را تبیین بدهد، اما به تبیین **چرا** نمی‌پردازد. اگر از استاد خود در مورد نیروی ثقل پرسید، فوراً فرمول آن را به شما می‌گوید، اما اگر از **ماهیت** این نیرو از او سؤال کنید، خواهد گفت که این سؤال به فیزیک ربطی ندارد. بنابراین علم در بعضی عرصه‌ها بسیار موفق است و در عرصه‌هایی هم کارآیی ندارد (نصر، ۱۳۸۵).

نصر در این رابطه تأکید دارد که باید دانشمندان مسلمان به شکلی کاملاً پیشرفته به مطالعه علوم غربی، علی‌الخصوص علوم پایه بپردازند، و پس از در اختیار داشتن جهان‌بینی اسلامی جهت علم را همراهی باورهای خود در بیاورند. در واقع صورت اسلامی بر ماده علم غربی قالب کنند. وی می‌نویسد:

اما فیزیک‌دانان و شیمی‌دانانی که در محدوده این علوم کار می‌کنند و نه فقط از تقوی بلکه از شناخت جهان‌بینی اسلامی سرشارند، می‌توانند این علم را به همان طریق در جهت علم اسلامی مواد هدایت کنند که شیمی‌دانان سده هفدهم به کمک جهان‌بینی یا الگوی جدید مبتنی بر خردگرایی، تجربه‌گرایی و دنیاگرایی توانستند شیمی را بر ویرانه‌های سنت طولانی کیمیاگری و حتی بدون درک مضمون درونی آن بنا نهند (نصر، ۱۳۷۷).

در اندیشه نصر مفاهیمی که نشان‌دهنده فقدان در علم جدید هستند عبارتند از مضمون درونی، ماهیت و چرایی متافیزیکی. توصیف نصر از مسیر علم مدرن با تاریخ‌نگاری کاسیرر شباهت چشمگیری دارد. جهت علم در این مسیر دور شدن از مفاهیم جوهر-مبنا و کنار گذاشتن پرسش‌های مربوط به ذات و ماهیت است. آنچه نصر فقر و فقدان علم غربی می‌نامد در حقیقت از دید کاسیرر اصل پرمایه و ثمربخش روش‌شناسی علم است. صورت شناخت علمی بر پایه همین حرکت از تفکر جوهر-مبنا به سمت تفکر تابع-مبنا است. تابع شاکله‌ای ریاضیاتی به داده‌ها وحدت می‌بخشد و در عین حال آن‌ها را متعین می‌کند. نقطه ثقل فلسفه علم کاسیرر، گسست بنیادین از منطق ارسطویی و نظریه انتزاع سنتی به سمت منطق رابطه‌ای جدید است. از دید او، منطق سنتی که بر محور «جوهر» و «محمول» سازمان یافته، قادر به تبیین نحوه شکل‌گیری مفاهیم علمی پویا و خلاق نیست. کاسیرر تأکید می‌کند که در منطق ارسطویی، ساختار مفاهیم به صورت سلسله‌مراتبی از جنس و فصل تصور می‌شود که نهایتاً به جوهرهای محض و فاقد محتوا و تعین و مشخصه ختم می‌گردد. همچنین کاسیرر در نقد خود از نظریه انتزاع نشان می‌دهد که مفاهیم علمی هرگز رونوشتی از داده‌های حسی نیستند. «مفهوم هیچگاه رونوشت یا متناظر یک امر محسوس نیست و با عمل تألیفی و خلاقه اندیشه وضع می‌شود». این بدان معناست که مفهوم معنای خود را از مصادیق انضمامی نمی‌گیرد، بلکه از شبکه مفهومی و روابط تابعی‌ای که در دل نظریه با دیگر مفاهیم برقرار می‌کند، کسب می‌کند. به عبارت کاسیرر، این تعین منطقی از تجربه حسی جداست، همان‌گونه که ماهیت قانون از عناصر قانون‌مند شده جدا است (کاسیرر، ۱۹۵۳، ب، ۳۱۲، الف، ۱۹۵۳، ۲۶). درواقع، همچنانکه منطق رابطه‌ای جدید که به تعبیر کاسیرر اذعان دارد، مفهوم را نه یک «چیز» یا «مجردشده از محسوسات»، بلکه به مثابه یک تابع باید بنگریم. بنابراین، پرسش اصلی از، «فلان مفهوم چیست؟» به «فلان مفهوم چه کارکردی در نظام نظریه دارد؟» تغییر می‌یابد (کاسیرر، ۱۹۵۳، الف، ۶-۷). در نتیجه، آنچه عینیت نظریه علمی را تضمین می‌کند،

نه ارجاع این مفاهیم به «اشیاء فی‌نفسه»، بلکه ضرورت کاربست ابزارهای آرمانی‌سازی^۱ برای نظم‌بخشی به پدیدارهاست (کاسیرر، ۱۹۵۳ الف، ۱۲۹).

برای نشان دادن این گذار از جوهر به تابع، کاسیرر به تاریخ مفهوم اتم در فیزیک رجوع می‌کند. در ابتدا، اتمیسم – که همان بذر فیزیک مدرن است – اتم‌ها را در قالب اشیایی توپر اما بسیار ریز تصور می‌کند. در ادامه، دکارت صورت جوهری اتم را کنار می‌گذارد و تمام کیفیات حسی را از تصویر عینی طبیعت حذف می‌کند؛ چراکه کیفیات حسی نه متعلق شناسایی، بلکه سرشت فاعل شناسا را بیان می‌کنند. دکارت نه تنها رنگ، طعم و بو را به‌عنوان خصیصه‌های ذهنی کنار می‌نهد، بلکه خصوصیات نظیر سختی و سنگینی را نیز از فیزیک طرد می‌کند. در نتیجه، آنچه به‌عادت به‌عنوان یک جسم درک می‌کنیم، به فضا و ابعاد تقلیل می‌یابد. از دید دکارت، مسیر تحلیل عقلانی پدیده‌های طبیعی از رهگذر شهود فضایی می‌گذرد؛ زمانی که توانیم به پدیده‌ای ساختار هندسی ببخشیم، دید علمی نسبت به آن نداریم. باین‌حال، در قرائت دکارتی هنوز مفهوم اتم وابسته به شهود هندسی و تصویری از جوهر مادی باقی می‌ماند. لایبنیتس اما با نقد این نگاه نشان می‌دهد که باید از مکانیک به سمت دینامیک حرکت کرد و به جای «اتم-چیز»، «اتم-نقطه‌ای برای اعمال نیرو» را نشانند. در این فرایند، اتم دیگر یک جوهر فیزیکی فاقدِ قانون نیست؛ بلکه مفهوم اتم باید وفق اصولی همچون پایداری انرژی تعریف شود. کاسیرر نتیجه می‌گیرد که «اتم یک بر ساخته منطقی است که در دل روابط و اصول و قوانین زاده شده و کار می‌کند» (کاسیرر، ۱۹۵۳ الف، ۱۵۸-۱۵۹).

این حرکت از جوهر به تابع در مواجهه با نسبیت اینشتین نیز به روشنی دیده می‌شود. کاسیرر در تحلیل خود از نظریه نسبیت نشان می‌دهد که پیشرفت فیزیک با «قدرت ابزار تعین‌گری» آن سنجیده می‌شود، نه با وفاداری به ذات‌انگاری مفاهیم قدیمی. (البته نقد کاسیرر به تقریرهای جدید ذات‌گرایی امثال لوئیس چندان وارد نیست) با اینحال مثال بارز بحث کاسیرر، هم‌ارزی جرم اینرسی و جرم گرانشی است. از دید کاسیرر، نیوتن به دلیل نگاه ذات‌باورانه نتوانست این هم‌ارزی را درک کند، در حالی که نسبیت با کنار نهادن پرسش از «ذات ماده و ذات گرانش»، آن را در قالب نسبت‌های کمی و ثابت‌های عددی فرمول‌بندی کرد. به عبارتی، پرسش «چه چیزی وجود دارد؟» به «چه چیزی می‌تواند بهتر پدیدارها را منتظم کند؟» تبدیل می‌شود. این تغییر سؤال هستی‌شناختی به روش‌شناختی، همان ممیزه اصلی فلسفه علم کاسیرر است.

در نهایت، آنچه کاسیرر از تاریخ علم و به ویژه از تحول مفهوم اتم و نظریه نسبیت استخراج می‌کند، چیزی جز رد هرگونه رئالیسم ساده‌انگارانه درباره هویت نظری نیست. نزد او، نه «عیان در خود» معنا دارد و نه «عیان وابسته به نظریه» به مثابه چیزهایی جدا از نظام مفهومی. اثره فیزیک همواره امری آرمانی است که از درون وابستگی‌های تابعی و عددی مفاهیم و اصول بر ساخته می‌شود. از این منظر، تفکر تابع-مبنا یعنی پذیرش این نکته که مفاهیم علمی پوسته‌های بی‌محتوایی نیستند، بلکه قواعد نظم‌بخشی به تجربه‌اند که در مسیر تکامل علم پالایش می‌شوند. آنچه نظریه‌ای را از نظریه دیگر برتر می‌سازد، نزدیکی بیشتر به «واقعیت فی‌نفسه» نیست، بلکه «قدرت دربرگیرندگی بیشتر» و «وسعت دایره شمول» آن است (کاسیرر، ۱۹۵۳ الف، ۴۰۲؛ کاسیرر، ۱۹۵۳ ب، ۴۱۲).

علم همچنان که کاسیرر و نصر تأکید دارند (با این تفاوت که لحن کاسیرر هم ارز مارش نظامی فاتحانه است و لحن نصر دریغاگویانه) در هر مرحله پیشرفت خود از حیات روزمره انسانی فاصله می‌گیرد. به‌گونه‌ای که علم در مسیر انتزاعی شدن خود از پهنه زیست-جهان انسان فراتر می‌رود و به صورت محض ریاضیاتی نزدیک‌تر می‌شود. همین مقوله را نصر نیز متذکر می‌شود.

¹ idealization

پیامد این تجزیه و تفکیک بیگانگی انسان از تصویری درباره عالم بود که ساخته و پرداخته خود انسان بود ولی جایگاهی غیر انسان وار انگارانه و عینی محض برای آن تصور از عالم قائل شده بود (نصر، ۱۳۹۳، ۱۶۸).

از نظر کاسیرر، ایده‌آل شناخت علمی رسیدن به نظریه‌ای است که از تمام منظرهای محدود، شخصی و خاص فراتر رود (کاسیرر، ۱۹۵۳، ب، ۴۷۸-۴۷۹). با این حال روند مفهوم‌پردازی در فیزیک - که بر مبنای نوعی ضرورت استوار است - جایگاه ممتازی نسبت به نحوه‌های دیگر منتظم ساختن داده‌های حسی خارجی ندارد و فعالیت ذهن می‌تواند جهت‌های دیگری نیز داشته باشد که تنوع فرهنگ انسانی مؤید آن است. درواقع، کاسیرر نسبت چارچوب‌ها در فیزیک را به تمام حوزه‌های شناخت تعمیم می‌دهد و نظریه فیزیکی را در حالت کلی به مثابه یک «چارچوب» ممکن برای شناخت تشخیص می‌دهد (کاسیرر، ۱۹۵۳، الف، ۴۴۶). کاسیرر هر یک از این چارچوب‌های ممکن شناخت را یک صورت نمادین می‌نامد. هر صورت نمادین یک چارچوب نظری است که داده‌های حسی را به مدد نمادهای بنیادین فعالیت آگاهانه بشری مانند عدد، تابع، فضا و زمان در جهت خاصی منتظم می‌کند. بر همین اساس هر صورت نمادین، فهم خاصی از مفهوم واقعیت و فرمول‌بندی منحصر به فردی از آن را ارائه می‌کند. نه تنها ابژه‌های فیزیک با شیمی و زیست‌شناختی متفاوت هستند، بلکه در برابر کل شناخت علمی انواع صورت‌های نمادین و معانی مستقل نظیر صورت زیباشناختی و صورت اخلاقی نیز وجود دارند (کاسیرر، ۱۹۵۳، الف، ۴۴۷). برای مثال، در اندیشه تئوریک فضا کارکرد رابطه بخشی خود را در کنار سایر صورت‌ها در جهت اشتغال کلی‌تر در دربرگرفتن پدیده‌ها ایفا کند، در اسطوره (و شکل متعالی‌تر آن دین) روابط فضایی در خدمت بازتولید فضایی ثنویت مقدس از نا مقدس است (کاسیرر، ۱۹۵۵، ۷۳-۸۲). هیچ چارچوب مرجعی دارای مرجعیت مطلق نیست و امتیاز معرفت‌شناختی بر چارچوب دیگر ندارد.

آنچه نصر را بر می‌انگیزد شاید ادعای اعتبار جهان‌شمول علم در قبال تمام پهنه‌ها و ممتازیت آن بر سایر انواع شناخت است. کاسیرر در این امر با نصر هم نظر است. در فلسفه صورت‌های سمبولیک دین و هنر همانند علم صورت‌هایی مستقل از عینیت‌بخشی به تجربه‌اند و نمی‌توان آن‌ها را به علم فروکاست (کاسیرر، ۱۹۵۳، ۴۴۷). البته تلقی کاسیرر از سیر تاریخی فرهنگ و جایگاه ممتاز علم جدید نیز بی‌مناقشه نمانده است. هانس بلومبرگ، به‌ویژه در تفسیر خود از نظریه اسطوره کاسیرر، این دیدگاه را متهم می‌کند که کاسیرر همچنان متأثر از نوعی فلسفه تاریخ غایت‌انگارانه است که رهایی تدریجی از اسطوره و حرکت به سوی عقلانیت علمی را افق اصلی تاریخ فرهنگ تلقی می‌کند (باراش، ۲۰۱۱).

با اینحال ادعاهای گزاف علم که در قامت نظریات شبه-دینی در باب مبدأ عالم و سایر مراتب وجود که با تحویل بی‌قرین است، مغایر با اصول روش‌شناختی خود آن است. بااین‌حال رفع دعاوی پر نخوت علم در برابر دین، تخریب علم کنونی و چسباندن وصله‌های غیر-قدسی به آن نخواهد بود. علم در ذات خود نه قدسی است و نه غیر قدسی. جهت‌گیری ذات-زدایی و پالایش انسان‌وارانه انگاری از مفاهیم و نظریات علمی ذاتی علم است و هر نوع حد زدن و قید زدن به علم از منظر دینی نوعی واپس‌روی و ارتجاع قلمداد می‌شود.

۶-۲. مسئله تغییر جهان‌بینی؛ نصر-کوهن

مسئله تأسیس علم اسلامی را می‌توان تحت عنوان تغییر جهان‌بینی تفسیر کرد. جهان‌بینی ماده‌گرایانه در مقابل جهان‌بینی اسلامی. پرسش اولیه این است که جهان‌بینی اسلامی چیست؟

از دید نصر، جهان‌بینی اسلامی را نمی‌توان به راحتی از قانون مقدس یا شریعت، کلام و فقه اخذ کرد، «بلکه این جهان‌بینی را باید از حقیقت نهفته در بطن قرآن کریم و حدیث اخذ کرد که توسط مفسران سنتی، مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی اسلامی، جنبه‌های تعلیمی و فکری تصوف و خود علوم اسلامی تشریح و تدوین می‌شود» (نصر، ۱۳۷۷).

می‌توان دو فرض از تبیین نصر در باب جهان‌بینی اتخاذ کرد. اول اینکه جهان‌بینی مجموعه‌ای متشکل از اصول، مفروضات، روش‌ها و آموزه‌هاست که با غور در متون و تاریخ و تعقل اشرافی قابل کسب است. فرض دوم این است که یک مدل واقعی متقرر در موقعیت زمانی-مکانی ویژه‌ای در تاریخ است که نیازمند احیا و استمرار دادن است.

به‌طور خلاصه باید گفت هر نوع فرض و آکسیومی اگر بخواهد اتصال معناداری با فعالیت علمی داشته باشد نخست باید بتواند با بدنه نظریه سازگار و در صورت موفقیت در حوزه تبیینی و پیش‌بینی، می‌تواند به شکل موجهی پذیرفته شود. ولی مسئله آنجاست که دکتر نصر جهان‌بینی را در هم تافته با علم غربی می‌داند. علم اسلامی نظریه‌ای قدرتمند درون چارچوب تفکر (جهان‌بینی) غالب فعلی نخواهد بود، بلکه خود «علم» و معقولیت علمی را باز تعریف خواهد کرد. وی بیان می‌کند که جهان‌بینی اسلامی نقش تأسیسی دارد و به تعبیر ما عامل تغییر پارادایمی خواهد بود. از دید وی در حقیقت با رفتن کیمیاگری و کیهان‌شناسی اسلامی در واقع نوعی تغییر جهان‌بینی رخ داده است. وی مدعی است همان‌گونه که شیمی مدرن بر فراز ویرانه‌های سنت کیمیاگری، بساط جدیدی پهن کرد، باید نظریه‌ای نو درافکند. بنابراین نقش جهان‌بینی اسلامی بسیار فراتر از طرح یک نظریه علمی خواهد بود.

ارتباط بین تغییر جهان‌بینی و تأسیس نظریه علمی را به بهترین نحوی در فلسفه کوهن می‌توان دید. در فلسفه توماس کوهن، پارادایم صرفاً یک نظریه یا روش علمی نیست، بلکه به مثابه «جهان‌بینی»^۱ عمل می‌کند. از این منظر، پارادایم چارچوبی است که تعیین می‌کند دانشمند چه چیزهایی را مشاهده می‌کند، چه پرسش‌هایی را معنادار می‌داند و چه پاسخ‌هایی را قابل قبول تلقی می‌کند. کوهن با تأکید بر مفهوم «تغییر گشتالتی» نشان می‌دهد که پس از یک انقلاب علمی، جهان عرصه پژوهشی دانشمند کاملاً دگرگون می‌شود: «آنچه قبل انقلاب خرگوش دیده می‌شد بعد از انقلاب اردک دیده می‌شود.» (کوهن، ۱۹۷۰، ۱۱۱) این بدان معناست که داده‌های حسی خام و مستقل از نظریه وجود ندارند؛ بلکه خود «جهان» به مثابه عرصه تجربه زیسته، از خلال پارادایم سامان می‌یابد. به عبارت دیگر، پارادایم نه یک عینک نظری که بر واقعیتی مستقل افزوده می‌شود، بلکه شرط امکان خود «واقعیت» در مقام یک جهان ادراکی معنادار برای جامعه علمی است. از همین روست که کوهن ادعا می‌کند پس از انقلاب، دانشمندان در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند، نه اینکه صرفاً تفسیر متفاوتی از یک جهان واحد ارائه دهند. (اگرچه که برخی از نتایج کوهن افراطی است و جریان‌های پس از وی و حتی خود وی در پی نوشت ساختار از سویه‌های نسبی‌گرایانه دیدگاهش طفره می‌رود (کوهن، ۱۹۷۰، ب، ۱۹۲)، همچنین مقاله تنش جوهری (۱۹۷۷)).

جدا از توصیف روان‌شناختی/پدیدارشناختی از تغییر جهان‌بینی منتج از تغییر پارادایم، کوهن قیودی عینی بر پارادایم‌ها بر می‌شمارد:

۱. پارادایم به‌عنوان نظریه‌ای رقیب و بدیل در بزنگاه اعوجاجات سخت جان خود را نشان می‌دهند. ناکامی مدام یک پارادایم در حل یک معضل. در غیر این صورت دلیلی برای دانشمندان جهت ترک نظریه علمی فعلی و گرویدن به پارادایم جدید وجود ندارد (کوهن، ۱۹۷۰، ب، ۷۷؛ ۱۹۷۰، ا).

¹ worldview

۲. اگرچه قواعد بسیار صریح و نحوی جهت رفع اختلافات بین نظریات رقیب وجود ندارد با این حال مجموعه‌ای از ارزش‌ها در این اجماع تأثیرگذار هستند. پارادایم جدید عرصه‌ای پژوهشی مهیا می‌کند که از حیث گستره، دقت، ثمربخشی، سادگی و زیبایی جامعه علمی را متقاعد می‌کند (کوهن، ۱۹۷۰، ب، ۱۸۵).

۳. نزد کوهن بین پارادایم‌های متفاوت علمی تفوق و برتری وجود ندارد. به عبارت دیگر، «هیچ رویه منتظم تصمیم‌گیری‌ای وجود ندارد که، در صورت به کارگیری صحیح، هر فرد در گروه را به تصمیم واحدی منتهی کند. به این معنا، این جامعه متخصصان است، نه آحاد افراد، که تصمیم موثر را می‌گیرد» (کوهن، ۱۹۷۰، ب، ۲۰۰).

حال باید دید که آیا جهان‌بینی اسلامی نصر می‌تواند در قامت یک پارادایم وارد عمل شود؟ بعید است نقش تاریخ علوم اسلامی به مثابه مدل واقعی، یعنی بازگشت به کیمیاگری یا کیهان‌شناسی آن دوره، مورد نظر نصر باشد. کیمیاگری اسلامی درون خود سنت مسلمانان معروض نقدهای بسیاری شد. ابوعلی سینا منتقد استحاله مواد بود و تبدیل فلزات به یکدیگر را ناممکن می‌دانست. در اروپا نیز کتاب شیمیدان شکاک بویل نقد اساسی به سنت کیمیاگری بود (مدنی، ۱۳۸۶). اکنون نمی‌توان شیمی دان‌ها را جهت کشف قوانین پیوندهای شیمیایی و درک عمیق‌تر از تبدلات واکنش‌های شیمیایی مذمت کرد و به دیدگاه پیشین فراخواند. آن علوم توسط خود جریان علم و عالمان به دلیل رکود و عدم پیشرفت از صحنه کنار رفتند. در واقع تحلیل پارادایمی نشان می‌دهد که نظریه‌ای در عین شایستگی علمی از صحنه کنار نمی‌رود. معضلات درونی و اعوجاج آن را ضعیف و فرسوده می‌سازد و نظریه‌ای بدیل با ویژگی‌های مشخصی جامعه علمی را ترغیب می‌کند.

اگر منظور از بازگشت به کیمیاگری (یا کیهان‌شناسی) با انگیزه استقرار دوباره ارتباط باطنی عناصر، افلاک و طبایع انسان مد نظر باشد، این کار مستلزم برآوردن یک مثال نوعی است. در مقابل رونق نمونه‌هایی از جریان‌های بدیل علمی مانند طب سوزنی، گیاهان دارویی و فنون یوگا در حوزه بحث سلامت بیشتر به دلیل «ارزان» بودن و هزینه سرسام آور درمان پزشکی در امریکا و اروپا است. با این حال به واسطه گستره بسیار محدود در مقابل نظام پزشکی کنونی و عدم دقت مناسب و البته همچنین به عنوان یک جریان حاشیه‌ای بدان پرداخته شده است. پرواضح است که اگر گیاه دارویی بنا بر هر استدلالی نتیجه درخشانی در بهبود یک نوع بیماری داشته باشد، دانشمندان در مدرن‌ترین آزمایشگاه‌ها به تجزیه و تحلیل آن پرداخته و آن را تبدیل به «فراورده‌ای» نو می‌کنند.

نکته دیگر ارزش‌های علمی و ارزش‌های دینی است. مسلماً پهنه مشترکی از ارزش‌ها وجود دارد مانند تسلیم بودن مقابل حقیقت، دوری از تعصب، صداقت در بیان و ارائه. ولی لاقابل ارزش‌هایی که کوهن آن‌ها را قوام بخش جامعه علمی می‌داند ارزش‌هایی هستند از قبیل دقت در پیش‌بینی، توسع گستره تبیینی، ثمربخشی، سادگی و غیره. به نظر می‌رسد در این زمینه تفاوت‌هایی بین یک متدین و یک دانشمند وجود دارد. برای مثال اگر پس از دعای باران توسط هزاران نفر باران نیارد، حمل بر «عدم دقت در پیش‌بینی» نمی‌شود و متدین از ایمان دینی خود باز نمی‌گردد. چراکه مشیت الهی و حکمت باری را فراتر از فهم بشری می‌داند، ولی در حوزه علم چنین آزمون‌هایی اگرچه تأثیر ابطال‌گرایانه‌ای ندارد ولی بدون شک در گزینش نظریه‌ها تأثیرگذار است.

نقد دیگری که بر گره زدن جهان‌بینی اسلامی به علم وجود دارد، تغییر و تحول علم است. نگاهی به تاریخ نشان از برآمدن و کنار رفتن نظریات و پارادایم‌هاست. نکته بسیار حساس واکنش در قبال نقد و شواهد نقیض در قبال علم اسلامی فرضی وجود دارد. با این ابتدای نظریه بر اصول دینی، کلیت علم از جمله اصول دینی مورد پرسش قرار می‌گیرند که این موضوع مطمئناً برای دین‌مداران پذیرفتنی نخواهد بود.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که کوهن در نهایت درون پروژه مدرنیته و علم مدرن قرار دارد که از دید سنت‌گرایی کل آن با اصل و فرعش انحرافی است. با این حال حتی اگر نصر پروژه خود را یک پارادایم علمی رقیب نداند، هر پروژه‌ای که مدعی جایگزینی معارف موجود باشد ناچار است توضیح دهد چگونه مسائل معرفتی و عملی‌ای را که علم مدرن حل می‌کند، پاسخ خواهد داد.

۷. چه وجهی از مطالعات نصر را می‌توان حفظ کرد؟

اگرچه نقدهایی به نظریه علم اسلامی نصر وارد شد. ولی سوئه اساسی این نظریه را چگونه می‌توان حفظ کرد؟ برای این منظور نخست یک وجه عمومی و یک مورد مصداقی را بیان می‌کنیم.

۷-۱. تفکیک نظریه از تفسیر فرانظریه‌ای

تمایز میان نظریه علمی و تفسیر فرانظریه‌ای آن، امکان ارزیابی دقیق‌تر دیدگاه سید حسین نصر را فراهم می‌کند. بخشی از انتقادهای نصر را نمی‌توان به مخالفت با داده‌ها، قوانین یا دستاوردهای تجربی علوم جدید فروکاست. به نظر می‌رسد بخش مهمی از دغدغه وی متوجه خوانش‌ها و تفاسیر فرانظریه‌ای خاصی از علم جدید باشد؛ خوانش‌هایی که از دل آنها تصویری سکولار و صرفاً ابزاری از جهان و انسان استخراج می‌شود. در این صورت، نقد نصر نه متوجه خود نظریه‌های علمی، بلکه متوجه انحصار یافتن یک تفسیر فرانظریه‌ای خاص (که احتمالاً کاربست‌های ی بر علم مترتب خواهد کرد) از آنها خواهد بود. کاربست‌هایی که بعضاً جنگ و قحطی و ویرانی به بار می‌آورد.

بر این اساس، پذیرش بسیاری از یافته‌های علوم جدید لزوماً به معنای پذیرش تمامی نتایج فلسفی، متافیزیکی یا ایدئولوژیکی نیست که گاه خود را نابجا ذیل اعتبار معادلات علمی پنهان می‌کنند. همان‌گونه که یک نظریه علمی می‌تواند در بسترهای فکری متفاوت، تفسیرهای فرانظریه‌ای گوناگون و حتی متعارضی را برانگیزد، ممکن است یک متفکر دینی نیز بدون انکار کفایت تجربی نظریه‌های علمی، آنها را در چارچوبی الهیاتی و متناسب با جهان‌بینی قدسی بازخوانی کند. برای مثال استاد مطهری داروین‌سزم را لزوماً متعارض با درک خلقت‌گرایانه نمی‌دیدند از این رو که می‌توان همچنان اراده باری را در جهت دهی به روند تکامل به منظور پدید آمدن انسان دید. گلشنی نیز در مثال کوانتوم به این موضوع پرداخته است؛ در تفسیر نظریه کوانتوم از دید هاینبرگ تنها اشیا قابل مشاهده در آزمایشگاه واقعیت دارند (گلشنی، ۱۳۹۰، ۲۶۴). و از دید بور نیز وجود مستقل از ناظر رد می‌شود. همچنین، تنها چیزی که واقعیت دارد توصیف ریاضی مشاهدات و رابطه میان آنهاست (گلشنی، ۱۳۹۰، ۱۹۰). این به معنای دست شستن از توصیف واقعیت به عنوان هدف نظریه و تبدیل آن به جعبه‌ای از ابزارهای ریاضیاتی و مفهومی جهت استخراج پیش‌بینی است. نکته مهم آن که مخالفانی چون اینشتین و بوهم با پیش‌بینی‌های تجربی نظریه کوانتوم مشکلی نداشتند بلکه با روش، هدف و ادعای خاتمیت این نظریه مسئله داشتند. در مقاله مهم EPR که دربرگیرنده امهات نظری اینشتین در این چالش است با چند اصل شروع می‌شود: واقعیت فیزیکی مستقل از دانش ما وجود دارد و هدف علم این است که این واقعیت را چنانکه هست توصیف کند (گلشنی، ۱۳۹۰، ۱۸۰).

از این منظر، دست‌کم بخشی از پروژه نصر را می‌توان تلاشی برای بازپس‌گیری حق تفسیر متافیزیکی و الهیاتی علم دانست، نه لزوماً نفی تمامی دستاوردهای آن. با این حال، مسئله اصلی در ارزیابی پروژه نصر آن است که آیا وی به این سطح فرانظریه‌ای بسنده می‌کند یا آنکه مدعی نقد و بازسازی خود علم جدید نیز هست. اگر مقصود صرفاً ارائه تفسیری متفاوت از نظریه‌های علمی باشد، آنگاه می‌توان میان پذیرش علم جدید و التزام به یک جهان‌بینی قدسی بحث کرد و بخش مهمی از نزاع به حوزه تفسیرهای

فلسفی منتقل می‌شود، اما اگر ادعا فراتر از این باشد و علم جدید از حیث ساختار معرفتی، روش‌شناسی یا مبانی مفهومی ذاتاً ناسازگار با جهان‌بینی قدسی تلقی شود، آنگاه باید نشان داده شود که چگونه می‌توان بدیلی معرفتی واقعی و عملیاتی برای آن عرضه کرد.

از این رو، نقدهای مطرح‌شده در این مقاله ناظر به این سطح دوم‌اند. به بیان دیگر، مقاله حاضر درصدد نفی امکان تفسیر دینی نیست؛ بلکه این پرسش را پی می‌گیرد که آیا پروژه «علم قدسی» در معنایی فراتر از یک تفسیر فرانظریه‌ای بدیل، قادر به ارائه الگویی متمایز برای تولید علمی هست یا خیر. بدین ترتیب، محل اصلی نزاع نه بر سر داده‌ها و دستاوردهای تجربی علوم جدید، بلکه بر سر حدود ادعای پروژه علم قدسی قرار می‌گیرد.

۲-۷. ایده مفهوم یکپارچگی در قالب «سنت»

یک نکته دیگر در تفسیر فرانظریه ای نصر، مفهوم یکپارچگی است در قالب «سنت» است. برای درک این امر باید مفهوم سنت را به شکل غیر مستقیم از آثار نصر استخراج کنیم. در واقع جدا از توصیفات صریح باید دید که عالم تجدد و فرایند علم مدرن دقیقاً چه چیزی را از بین برده است. اگرچه وی صراحتاً به این موضوع اشاره نمی‌کند ولی در مثالی که وی تشریح می‌کند می‌توان این نکته را جست.

برای نشان دادن یک نمونه از علم سنتی وی به سراغ عالم اسلام می‌رود و نشان می‌دهد که مفهوم میزان برگرفته از آیات قران ۷-۹ سوره الرحمن، چگونه نقش موثری در حوزه اخلاق، روانشناسی، معادشناسی و مابعدالطبیعه ایفا می‌کند. در معادشناسی به معنای سنجش نتایج عمل انسان در آخرت، در اخلاق به عنوان معیار اعمال بشری، در فلسفه اسلامی به مفهوم توازن خود عالم از طریق حکمت الهی می‌رسد. جابربن حیان جهان‌شناسی و طبیعیات خود را بر پایه توازن میان ساحات درونی و بیرونی جوهرهای جسمانی سامان می‌بخشد. و ابوریحان بیرونی و خازنی با توجه به تأثیر طبیعیات یونانی آن را به معنای طبیعی یعنی میزان فیزیکی برای اوزان می‌فهمند. نصر اشاره می‌کند که چگونه این مفهوم برآمده از متن قدسی میان طبیعی دان کیمیاگر و فیلسوف «همزبانی» ایجاد می‌کند. چگونه تأویل مفهوم قرانی طنین‌های معانی خود را در سطوح گوناگون به نمایش می‌گذارد. وی تأکید می‌کند که علوم طبیعی آن‌ها تابع علوم دینی نبودند ولی مقابل اصول مابعدالطبیعه مشترک میانشان نایستادند. وی سپس اشاره می‌کند که «همین فضای گفتاری مشترک در اثر ظهور علم متجدد از هم پاشید» (نصر، ۱۳۹۳، ۱۶۸). یکی از بهترین توصیفات نصر از سنت -یا نتیجه آن را- می‌توان «فضای گفتاری مشترک» نامید.

بنابراین از دست رفتن سنت عبارت است از حذف هماهنگی حوزه‌های مختلف زیست انسان در پیچیدگی فزاینده دوره جدید. همین است که امکان وحدت بخشی به تمامی عرصه‌های معرفتی را ناممکن ساخته است. در جهان قدیم دانشمندی داشتیم که در عرصه‌های مختلف فیزیک، متافیزیک، پزشکی و سیاست سرآمد بودند. همان امکان وجود افراد جامع الاطراف نقطه‌ای کانونی برای وحدت یافتن بود. یا لااقل بر امکان واقعی این وحدت دلالت داشت. ولی در عصر جدید حتی در یک شاخه از علم -فیزیک- امکان ارائه نظریه‌ای واحد به جمع دستاوردهای حوزه‌های مختلف فعلاً که نامیسر بوده است.

نتیجه‌گیری

سید حسین نصر در تلاش برای حفظ سویه‌های مطلوب علم تجربی و ترکیب آن با اصول، موازین، مفاهیم، اهداف و ارزش‌هایی که از نظر وی ریشه در سنت حکمی و معنوی بشر دارند، برنامه پژوهشی احیاءگری و بازگشت به سنت را پیشنهاد می‌کند. در این مقاله نقدهای مختلفی بر تقریر وی از کاستی‌های علم مدرن و امکان نشان دادن صورتی سنتی بر علم ارائه شد. نخست آنکه هویت «سنت»ی که وی ترسیم می‌کند خود تا حدی محصول نوعی تحویل‌گرایی و ایده‌آل‌سازی تاریخی است. در ثانی، دوگانه‌سازی

قاطع میان سنت و تجدد چندان با پیچیدگی‌های تاریخی و معرفتی این دو سازگار نیست. همچنین بازگشت به علم گذشته نه مطلوب است و نه ممکن، و بخش مهمی از انتقادهای نصر به علم جدید نیز ناظر به تلقی‌های پوزیتیویستی‌ای است که بسیاری از آنها در فلسفه‌های متأخر علم مورد بازنگری و اصلاح قرار گرفته‌اند.

با این حال، تمایز میان نظریه علمی و تفسیر فرانظریه‌ای آن نشان می‌دهد که همه دغدغه‌های نصر را نمی‌توان به مخالفت با محتوای تجربی علوم جدید فروکاست. بخشی از انتقادهای وی را می‌توان ناظر به خوانش‌های فلسفی، متافیزیکی و فرهنگی خاصی دانست که علم جدید را با نوعی جهان‌بینی سکولار، طبیعت‌گرایانه و غیرغایت‌مند همراه می‌کنند. از این منظر، دست‌کم می‌توان برای بخشی از پروژه نصر شأنی فرانظریه‌ای قائل شد؛ بدین معنا که نزاع اصلی نه بر سر داده‌ها و دستاوردهای علمی، بلکه بر سر نحوه تفسیر آنها و جایگاهشان در یک افق معنایی گسترده‌تر است. در این سطح، امکان همزیستی میان پذیرش دستاوردهای علم جدید و التزام به یک جهان‌بینی دینی یا قدسی قابل تصور است.

با این همه، هرگاه پروژه علم قدسی از سطح بازتفسیر فلسفی علم فراتر رود و مدعی بازسازی خود علم یا ارائه بدیلی برای ساختار معرفتی آن شود، پرسش‌های پیشین همچنان پابرجا خواهند بود. جهت‌گیری علم جدید که مورد نقد نصر است، نقشی اساسی در توانمندسازی و پیشروی نظریه‌های علمی داشته است و تغییر آن می‌تواند به از دست رفتن بخشی از ظرفیت‌های معرفتی علم بینجامد؛ چنان‌که در تقریر کاسیرر، گذار از الگوهای ذات‌گرایانه به ساختارهای تابعی یکی از عوامل اصلی موفقیت علم جدید تلقی می‌شود. افزون بر این، تغییر جهان‌بینی، هرچند فی‌نفسه ممکن است، مستلزم ملاحظات روش‌شناختی و معرفت‌شناختی گسترده‌ای است و در نهایت، مقبولیت هر جهان‌بینی در نسبت با علم، همچنان در گرو توانایی آن در حفظ یا ارتقای موفقیت‌های معرفتی و تجربی علم خواهد بود. از این رو، قوت اصلی پروژه نصر را می‌توان در نقد برخی تفاسیر مسلط از علم جدید دانست؛ اما گذار از این نقد به تأسیس یک علم قدسی متمایز، همچنان نیازمند استدلال و تبیین بیشتری است.

منابع

- گلشنی، مهدی. (۱۳۹۰). *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مدنی، آزاده. (۱۳۸۶). *کیمیای کرم*. کتاب نقد (۴۵)، ۲۸۹-۳۲۶.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۳۹). *نظریات ابوریحان بیرونی درباره معنی طبیعت و روش‌های تحقیق در علوم طبیعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، (۴)، ۷۸-۹۰.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۷). *جهان‌بینی اسلامی و علم جدید، نامه فرهنگ* (۳۰)، ۴۸-۵۲.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵الف). *بر سر علم اسلامی چه آمده است؟ بازتاب اندیشه* (۸۲)، ۲۴-۳۴.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵ب). *فلسفه علم ابن سینا، اطلاعات حکمت و معرفت*، (۸)، ۲۲۱-۲۲۳.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۷). *سنت‌گرایی علیه بنیادگرایی. بازتاب اندیشه* (۹۶)، ۲۳-۳۱.
- نصر، سید حسین. (۱۳۹۳الف). *دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: نی*.
- نصر، سید حسین. (۱۳۹۳ب). *نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم: طه*.
- نصر، سید حسین. (۱۳۹۶). *معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزائی، تهران: فرزاد روز*.

References

- Barash, J. (2011). Myth in History, Philosophy of History as Myth: On the Ambivalence of Hans Blumenberg's Interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth, *History and Theory*, 50(3), 328-340.
- Cassirer, E. (1953a). *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Dover; Publications Inc.

- Cassirer, E. (1953b). *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 3. New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2: Mythical Thought*. (R. manheim, Trans.) New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2000). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. (M. Domandi, Trans.) New York: Dover Publications, INC.
- Golshani, M. (2011). *An Analysis of the Philosophical Views of Contemporary Physicists*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian).
- Kuhn, T. (1970a). Logic of Discovery or Psychology of Research? In I. L. Musgrave (Ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge* (pp. 1–23). London: Cambridge University Press.
- Kuhn, T. (1970b). *The Structure of Scientific Revolutions* (Second ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Madani, A. (2007). Alchemy. *Ketab-e Naqd*, 45, 289- 326. (In Persian).
- Nasr, S. H. (1960). Abu Rayhan Biruni's Views on the Meaning of Nature and Methods of Inquiry in the Natural Sciences. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, University of Tehran, 4, 78–90. (In Persian).
- Nasr, S. H. (1998). Islamic Worldview and Modern Science. *Nameh-ye Farhang*, 30, 48–59. (In Persian).
- Nasr, S. H. (2006a). What Has Happened to Islamic Science? *Baztab-e Andisheh*, 82, 24–34. (In Persian).
- Nasr, S. H. (2006b). Avicenna's Philosophy of Science. *Ettela'at-e Hikmat va Ma'refat*, 8, 221–223. (In Persian).
- Nasr, S. H. (2008). Traditionalism against Fundamentalism. *Baztab-e Andisheh*, 96, 23–31. (In Persian).
- Nasr, S. H. (2014a). *Religion and the Order of Nature* (E. Rahmati, Trans.). Tehran: Ney Publications. (In Persian).
- Nasr, S. H. (2014b). *The Need for Sacred Science* (H. Miyandari, Trans.). Qom: Taha Publications. (In Persian).
- Nasr, S. H. (2017). *Knowledge and the Sacred* (F. Haji Mirzaei, Trans.). Tehran: Farzan Rooz Publications. (In Persian).