
سنت‌گرایان و مسئله علم در تمدن اسلامی

(مطالعه موردی آرای علم‌شناختی دکتر سید حسین نصر)

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۱۷

مالک شجاعی جشوقانی^۱

چکیده

سنت‌گرایی جریانی فکری در نقد تجدد است که توسط رنه گنون اندیشمند فرانسوی (۱۸۸۶-۱۹۵۱) بنیادگذاری شد و توسط کوماراسوامی (۱۸۷۷-۱۹۴۷) صورت‌بندی مفهومی خود را یافت و با مطالعات فریتیفوف شووان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز و سید حسین نصر به‌عنوان یک جریان فکری معاصر مطرح شد. موضوع این مقاله، طرح و تحلیل و نقد آرای «علم‌شناختی» سنت‌گرایان در باب مقوله علم در تمدن اسلامی با تأکید بر آثار سید حسین نصر به‌عنوان پرکارترین متفکر سنت‌گرا در زمینه فلسفه و تاریخ علم است. هدف ما تحلیل مبانی و لوازم آرای علم‌شناختی سید حسین نصر و تحلیل دستاورد وی در زمینه مواجهه با علم جدید و استلزامات تمدنی آن است. بدین‌منظور با اتخاذ تلفیقی از روش‌های کیفی هرمنوتیکی (هرمنوتیک روش‌شناختی و نه هرمنوتیک فلسفی نسبت‌گرا) و تحلیلی، ضمن تلاش برای فهم نظریات سید حسین نصر از طریق بازخوانی آثار مکتوب وی، به تحلیل مبانی و لوازم این نظریات پرداخته‌ایم. دستاورد و نتیجه این مقاله، رویکردی انتقادی به ارتباط وثیق میان تجددشناسی و فلسفه‌شناسی سید حسین نصر و تلقی وی از مناسبات علم و دین در تمدن اسلامی و ارائه تقریری جدید از نظریه علم‌شناختی نصر ذیل عنوان «هرمنوتیک دینی طبیعت» است. واژه‌های کلیدی: تجدد، تمدن اسلامی، دکتر نصر، دین، سنت‌گرایی، علم جدید، هرمنوتیک.

۱. عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ malekmind@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

سنت‌گرایی نوعی مواجهه انتقادی به تجدد و از موضع عمدتاً دینی است و می‌توان از شاخه‌های آن به سنت‌گرایی اسلامی، سنت‌گرایی یهودیت، کاتولیک، پروتستان و... اشاره کرد. سنت‌گرایان به رابطه سنت و دین با تجدد و مدرنیته توجه داشته‌اند، اما برخلاف برخی روشنفکران و نواندیشان دینی به رویکرد تلفیقی و گزینشی به منظور سازگاری سنت و دین با تجدد و مدرنیته نمی‌اندیشند و راه‌حل بحران‌های انسان متجدد را در بازگشت به اصول سنتی می‌دانند. این جریان به پشتوانه مطالعات گسترده و تطبیقی در ادیان و سنت‌های گوناگون و به‌ویژه عرفان اسلامی و آیین‌های شرقی درصدد گذار از مشکلات ناشی از غلبه الگوی تجدد (مدرنیته) هستند.

جریان سنت‌گرایی در ایران معاصر از دهه ۴۰ به‌صورت جدی مطرح شده است. هرچند خاستگاه این جریان مانند بسیاری از جریان‌های فکری- فرهنگی دیگر، ایران نیست و سراغ‌های آن در غرب، بوده، اشاعه این تفکر در جهان اسلامی بعد از جنگ بین‌المللی دوم آغاز شد: «هنگامی که یک دانشمند ترک و یک پاکستانی به آثار رنه گنون و کوماراسوامی پرداختند، ولی شعاع نفوذشان بسیار محدود بود... درواقع در ایران بود که تفکر سنت‌گرایانه ریشه دوانید و پس از انقلاب بعد از مدتی وقفه گسترش یافت» (خندق‌آبادی و کرمی، ۱۳۹۶: ۹)؛ به‌گونه‌ای که تاکنون بیش از ۱۵۰۰ کتاب و مقاله از سنت‌گرایان و درباره جریان سنت‌گرایی نوشته شده است (همان).

نصر به‌عنوان یکی از متفکران این جریان، ورود سنت‌گرایی به عالم تفکر اسلام معاصر را از دهه ۱۹۶۰ به بعد می‌داند و این جریان را در تقابل با دو جریان فکری دیگر، یعنی تجددگرایان و بنیادگرایان فهم می‌کند. ویژگی این جریان فکری آشنایی عمیق پیشگامان آن از سنت اصیل دینی از سویی و غرب متجدد از سوی دیگر است؛ ضمن اینکه از طریقت در کنار شریعت و از علوم عقلی در کنار فنون سنتی دفاع می‌کنند و به نقادی جدی تجدد و سکولاریسم برخاسته از آن می‌پردازند. به باور نصر، عمده انتقادات این جریان از تجددگرایی برگرفته از آرای انتقادی خود غربیان در باب تجربه‌گرایی، خردگرایی و اصالت علم تجربی است و از پیشگامان آن همچون رنه گنون، فریتیوف شوان تیتوس بورکهارت و مارتین لینگز نام می‌برد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۳۹).

نصر پس از آشنایی با این جریان فکری و به‌ویژه مطالعه جدی آثار رنه گنون به مطالعه آثار کوماراسوامی (۷۴۹۱-۷۷۸۱) متخصص تاریخ هنر و فیلسوف سیلانی فریتیبوب شوان (۷۰۹۱-۸۹۹۱)، تیتوس بورکهارت (۴۸۹۱-۸۰۹۱) و مارتین لینگز آشنا شد. نصر از سال ۱۹۸۴ تاکنون استاد مطالعات اسلامی دانشگاه جورج واشنگتن بوده است و به‌عنوان فیلسوفی سنت‌گرا شناخته می‌شود که در کشورهای مختلف به ایراد سخن می‌پردازد و حدود ۵۰ کتاب و ۴۰۰ مقاله به زبان‌های فارسی، انگلیسی، فرانسه و عربی نگاشته است (جهانگلو، ۱۳۸۵: ۱۰۹). کتاب‌شناسی تفصیلی دکتر نصر را زایلان موریس، ابراهیم کالین و مهدی امین رضوی (از شاگردان دکتر نصر) در دو بخش کتاب‌هایی که دکتر نصر نوشته یا تدوین کرده یا با نویسندگان دیگر همکاری داشته است و همچنین رساله‌ها، مقاله‌ها، نقدهای کتاب و مقدمه‌ها و گفت‌وگوهایی که با وی انجام شده منتشر کرده‌اند (چیتیک، ۱۹۹۴).

ما در این مقاله بیشتر بر مسئله علم و آن هم با توجه به خوانش سنت‌گرایانه نصر متمرکز شده‌ایم. این بدان معنا نیست که در بین سنت‌گرایان فقط ایشان به مسئله علم پرداخته‌اند؛ چنانکه آثاری راتیتوس بورکهارت (۱۳۸۸) چیتیک (۱۳۸۸) و... در این زمینه نگاشته‌اند، اما نصر بیش از سایر سنت‌گرایان و مشخصاً در کتاب‌های علم در اسلام (۱۳۶۶) علم و تمدن در اسلام (۱۳۵۰) نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (۱۳۴۲) دین و نظام طبیعت (۱۳۸۴) انسان و طبیعت (۱۳۷۹)، نیاز به علم قدسی (۱۳۷۸) جوان مسلمان و دنیای متجدد (۱۳۷۳) و... به مسئله علم در تمدن اسلامی پرداخته است. قاعدتاً تمرکز مقاله بر تحلیل مبانی و لوازم دیدگاه سنت‌گرایانه نصر در باب مناسبات دین و تجدد و علم جدید در گستره تمدن اسلامی خواهد بود.

هدف و پرسش‌های پژوهش

هدف این مقاله ارائه تقریر جدیدی از آرای علم‌شناختی دکتر نصر، به‌عنوان کلیدی‌ترین متفکر جریان سنت‌گرایی در این حوزه، با استفاده از روش هرمنوتیکی-تحلیلی است؛ بنابراین پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. فهم نصر از مناسبات فلسفه جدید و علم جدید بر چه مؤلفه‌هایی استوار است؟
۲. چه نسبتی میان تجددشناسی و علم‌شناسی نصر وجود دارد؟

۳. دیدگاه خاص نصر (هرمنوتیک دینی طبیعت) در میان دیدگاه‌های علم‌شناسانه ناظر به تمدن اسلامی چه جایگاهی دارد؟
۴. این دیدگاه برای مواجهه ما با علم جدید چه دستاوردهایی دارد؟

پیشینه پژوهش

کینگ در مقاله «نقد و بررسی فصول نجومی و ریاضی کتاب علم در اسلام سید حسین نصر»^۱ ضمن نقادی تفصیلی آرای نصر درباره تاریخ نجوم و ریاضیات، داوری صریح و کوبنده‌ای در باب کلیت اثر دارد و می‌گوید: «این اثر که [برخلاف ادعا] به «پژوهش و تحلیل» هیچ متنی دست نرده است، مملو از ادعاهایی بدون سند کافی و اشتباهات آشکار است. بیشتر عبارات نصر که به یک فرد یا اثر یا کشف خاصی اشاره می‌کند، دارای نوعی تحریف یا اغراق است که نشان از ناآشنایی وی با منابع اصلی یا علوم ریاضی و نجوم دارد. البته تمامی اشتباهات از آن نصر نیست، بلکه بسیاری از منابع او سرچشمه می‌گیرند، ولی این کتابی نیست که یک آماتور نوشته باشد؛ نویسنده، استاد تاریخ علم است. با وجود اینکه وی در حال حاضر مشغول تهیه کتابنامه مشروح علم اسلامی است (که جلد اول آن در ۱۹۷۵ منتشر شده)، به نظر می‌رسد ارتباط وی با حوزه پژوهشی روز در رشته تاریخ علم به کلی قطع است» (کینگ، ۱۳۹۵: ۱۰۳) و اینکه باید این کتاب را «بیشتر یک تفسیر و برداشت شخصی بدانیم تا یک پژوهش تاریخی» (همان).

در پژوهشی دیگر با عنوان «نقش قطب‌الدین شیرازی در علم مناظر (اپتیک)» رأی دکتر نصر درباره دستاوردهای قطب‌الدین شیرازی در علم المناظر و پیشگامی شیرازی در تبیین پدیده رنگین‌کمان (برای نخستین بار) مورد نقادی جدی قرار گرفته است. نصر، این پیشگامی را احتمالاً متأثر از رواج و انتشار مکتب اشراق (با محوریت نور به مثابه مبنای تمام حقایق) دانسته است (نصر، ۱۹۷۵: ۲۵۰)؛ درحالی‌که پژوهش فوق براساس سه کتاب مهم قطب‌الدین شیرازی در علم هیئت با نام‌های نه‌ایه‌الادراک فی درایه الافلاک، اختیارات مظفری و التحفه الشاهیه نشان داده است که وی در هیچ بخشی از آثار فوق به بحث رنگین‌کمان نپرداخته و با اینکه درباره علم هیئت نظریه‌های نویی مطرح کرده، آرای وی در علم مناظر نه تنها نو نیست، بلکه حتی از آثار ابن‌هیثم و علا بن سهل نیز عقب‌تر است (اربابی فر و گمینی، ۱۳۹۴).

منتقدان فوق به این نکته توجه نکرده‌اند که دغدغه اصلی نصر نه تاریخ علم و تاریخ‌نگاری علوم تخصصی (مانند تاریخ نجوم و ریاضیات و شیمی و...) در تمدن اسلامی، بلکه مباحث ناظر به بنیادهای مابعدالطبیعی- فلسفی علوم در تمدن اسلامی و غرب جدید و نقد رویکرد اروپامحور در تاریخ‌نگاری علم و تمدن است؛ چنانکه وی پس از تحصیل فیزیک و ریاضی و تاریخ علم در دانشگاه ماساچوست دچار بحران فکری می‌شود. غور و مطالعه بیشتر در مباحث فیزیکی به او نشان داد که مباحث بنیادین مابعدالطبیعی در فیزیک پاسخی درخور نمی‌یابند و این تردید در جنبه معرفتی علم جدید با شرکت در سخنرانی برتراند راسل، فیلسوف انگلیسی، جدی‌تر شد. در این سخنرانی، راسل در پاسخ به پرسش نصر در باب ماهیت فیزیک جدید تأکید می‌کند که «فیزیک فی‌نفسه با ماهیت راستین واقعیت مادی سروکار ندارد، بلکه به آن دست از ساختارهای ریاضی می‌پردازد که با تفسیرهای شخص ناظر مرتبط هستند»^۱. پس از این پاسخ است که نصر فیزیک را رها می‌کند و بعدها در مواجهه با جورجیودی سانتی‌یانا، فیلسوف علم ایتالیایی و مطالعه آثار رنه گنون به سنت‌گرایی و نقد فلسفه جدید غرب و تجدد مبتنی بر آن گرایش یافت. وی پس از بازگشت به ایران به بسط مطالعات و مباحثات خود با حکما و فلاسفه در ایران آن روزگار می‌پردازد. اندیشمندانی چون محمدکاظم عصار، علامه طباطبایی، مطهری، هانری کربن، سید جلال‌الدین آشتیانی و بعدها داریوش شایگان و... طرف گفت‌وگوهای علمی وی هستند (زارع، ۱۳۹۳: ۱۷۰).

موضوع محوری این پژوهش که در آثار و مقالات منتشرشده در این باره سابقه دارد، آن است که نصر، بیش از آنکه به‌مثابه یک موخ علم حرفه‌ای به ورود تفصیلی و واکاوی شواهد تاریخی درباره علوم خاص در تمدن اسلامی مانند ریاضیات، نجوم و پزشکی پردازد، بیشتر به‌مثابه یک «فیلسوف علم» و به تعبیر دقیق‌تری که به‌تازگی به ادبیات «مطالعات تاریخ‌نگاری علم» راه یافته است، به‌عنوان یک پژوهشگر و صاحب‌نظر در حوزه فلسفه تاریخ علم^۱ (جاردین، ۲۰۰۸) به تحلیل بنیادهای فلسفی- مابعدالطبیعی علم مدرن و مناسبات آن با دین و تجدد پرداخته و البته موضعی که بدان اتکا کرده است، سنت‌گرایانه است که واگرایی جدی با فلسفه‌های مدرن و پست‌مدرن دارد.

تعریف مفاهیم پژوهش

سنت‌گرایی

معانی گوناگونی برای واژه سنت مطرح شده است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: سنت به معنای دوام و استمرار، سنت به معنای راه و روش پسندیده، سنت به معنای اخبار و روایات منقول از پیامبر (ص) و پیشوایان دینی، سنت به معنای روشی که مردم از آن پیروی کنند و برای آنان به صورت عادت درآمده و نهادینه شده است (این کاربرد معنایی سنت در حوزه مطالعات فرهنگی و علوم اجتماعی است)، اما سنت در مطالعات ناظر به جریان سنت‌گرایی به معنای رسم و عادت و اسلوب نیست، بلکه مقصود سنت الهی و ازلی و ابدی است که در تمامی وجود ساری و جاری است. سنت به معنای اصول و حقایقی است که خاستگاه قدسی دارد و تجلیات آن در قالب فرهنگ‌ها و تمدن‌های سنتی محقق شده است. از هر فرهنگ و تمدنی که با این اصول هماهنگ باشد به تمدن سنتی تعبیر می‌شود (نصر، ۱۳۸۴: ۵۹).

علم جدید

سنت‌گرایان نه با علم جدید که با اصالت علم و علم‌زدگی (Scientism) و استخراج جهان‌بینی فراگیر از علم بر سر مهر نیستند. توضیح اینکه در این تلقی خداوند، محور اصلی و واقعیت ثابت است و سایر هستی مراتب آن واقعیت ثابت هستند و این مطلب از ثمرات نگاه عرفانی هماهنگ با وحی الهی به دست می‌آید (نصر، ۱۳۷۸: ۱۳۰). علم جدید هم باید در جایگاه شایسته‌ای قرار بگیرد که مابعدالطبیعه و حکمت جاویدان تبیین می‌کند.

تمدن اسلامی

تمدن اسلامی، تمدنی دینی است که همه لایه‌های معرفتی و فرهنگی آن بر محور اسلام می‌گردد. این تمدن از همه ویژگی‌های تمدن الهی در چهارچوب آموزه‌های قرآنی و متکی بر سنت پیامبر اکرم (ص) برخوردار است و مؤلفه‌های آن، دین، اخلاق، علم، عدالت، قوانین، مقررات، اصول دینی و غیره است (جان‌احمدی، ۱۳۸۸: ۵۲).

روش پژوهش

روش‌شناسی ما در این پژوهش کیفی است و تلفیقی از روش هرمنوتیکی و تحلیلی استفاده شده است. سنت هرمنوتیکی پیش از هایدگر را هرمنوتیک متن یا هرمنوتیک ماقبل‌فلسفی گفته‌اند. در روش هرمنوتیکی امثال کلادینوس، شلایر ماخر و دیلتای، نکته بسیار مهم این است که ایشان مانند پیشینیان خود به امکان فهم عینی متن معتقدند؛ یعنی درک مقصود و مراد واقعی صاحب سخن را امری ممکن و قابل دسترس می‌دانند و به امکان مطابقت فهم مفسر با معنای واقعی متن باور دارند. این نکته یکی از وجوه تفاوت ایشان با هرمنوتیک فلسفی است؛ بنابراین هرمنوتیک ماقبل‌فلسفی از این حیث با هرمنوتیک فلسفی تفاوت جوهری و اساسی دارد؛ زیرا هرمنوتیک فلسفی «مفسر محور» است و ذهنیت و مراد مؤلف را نادیده می‌گیرد و هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌داند؛ حال آنکه از نظر هرمنوتیک ماقبل‌فلسفی، رسالت هرمنوتیک بازسازی ذهنیت و فردیت مؤلف است (واعظی، ۱۳۸۰: ۹۶). هرمنوتیک در جهان اسلام، گرچه به‌گونه مستقلی مطرح نشد، در زمینه‌های مختلف، از جمله تفسیر و علم اصول (با وجود تفاوت‌هایی)، مشابه نظریات هرمنوتیکی ماقبل‌فلسفی است؛ اگرچه نام هرمنوتیک بر آن نهاده باشند. منظور از روش تحلیلی نیز تحلیل مبانی و لوازم دیدگاه‌های سید حسن نصر است.

یافته‌های پژوهش

با توجه به مقدمات فوق، در این بخش به پرسش‌های کلیدی تحقیق براساس آثار سید حسن نصر و تحلیل مبانی و لوازم دیدگاه‌های وی پاسخ داده‌ایم. در پاسخ به پرسش نخست که از تلقی نصر از مناسبات علم جدید و فلسفه جدید و مؤلفه‌های معرفتی-فلسفی آن پرسش کرده‌ایم، باید به تقابل کلیدی در اندیشه سنت‌گرایان، از جمله نصر اشاره کرد. از کلیدی‌ترین مضامین فکری جریان سنت‌گرایی، وجود تقابل جدی و گسست بنیادین میان تجدد و سنت است. از منظر سنت‌گرایی، فرهنگ شرقی و تفکر سنتی با فرهنگ جدید غرب، تعارض ذاتی و ماهوی دارد و این تفاوت فرهنگی و فکری در نوع مواجهه انسان با خدا، با خود، با دیگران، با طبیعت و با علم ظهور و بروز داشته است که نتیجه آن پیدایش بحران‌های مختلف اخلاقی، روحی، اجتماعی و زیست‌محیطی در عصر حاضر است.

برای طرح بحث در باب تجددشناسی نصر عبارات صریح وی را مقدمه بحث قرار داده‌ایم. وی گفته است که «تمدن غربی مانند خروسی می‌ماند که سرش را بریده‌اند. برای مدت کوتاهی، این طرف و آن طرف می‌رود با حرکت سریع و بدون هدف تا جان از تن آن به در رود و بمیرد. تمدن فعلی تمدنی است که تحولات در آن بسیار زیاد است، اما تحولات آن مانند حرکت خروس سر بریده است؛ یعنی در واقع ما شاهد اضمحلال تمدن جدید هستیم. شکی نیست که روند ازهم‌پاشی و اضمحلال دنیای جدید سریع‌تر و این امر سبب شده که بسیاری از افراد در غرب، بسی بیشتر از قبل، به دنبال عالم‌های دیگر ارزشی و فکری باشند» (کاوایی، ۱۳۷۲: ۱۹۵). نصر معتقد است که فرهنگ ایرانی ۱۵۰ سال است در تجدد غوطه‌ور است و نقد اساسی سنت‌گرایان بر تجدد را نه نقدی سیاسی - اجتماعی صرف، که مبتنی بر اصول مابعدالطبیعی و دینی می‌داند (نصر، ۱۳۸۶: ۲۸۵). با توجه به همین مبناست که اصلی‌ترین رسالت متفکران بزرگ سنت‌های معنوی و دینی روزگار ما، به‌ویژه متفکران مسلمان ایرانی را رویکرد انتقادی به تجدد می‌داند. سنت‌گرایی مانند نصر، مواجهه آن دسته از روشنفکران و متفکران دینی جهان اسلام را که درصدد آشتی‌دادن سنت‌های دینی و مدرنیته هستند، غیراصیل، سطحی، ناکام و گزینشی می‌دانند.

نصر تأکید می‌کند که برای فهم تجدد باید معنا و مقام فلسفه جدید غربی و مناسبات آن با تمدن مدرن غربی را درک کنیم؛ در غیر این صورت فهم معنای پدیده‌های جدید اعم از آنکه در حوزه علم باشد یا هنر و سیاست و اقتصاد و اجتماع و... اگر نگوئیم محال، قطعاً دشوار خواهد بود (نصر، ۱۳۷۳: ۲۱۶). وی آگاهانه به مرکزشی میان بنیادگرایی و سنت‌گرایی می‌پردازد و تأکید می‌کند که بنیادگرایی آن روی سکه مدرنیسم است و بدون مدرنیسم نمی‌تواند وجود داشته باشد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۴۱). نصر به آسیب‌شناسی نوع مواجهه جهان اسلام با فلسفه‌های جدید غربی می‌پردازد، اینکه از سویی نوعی شیفتگی سطحی به جریان‌های فکری فلسفی غرب از سویی و اطلاع‌نداشتن از موارث ارزشمند فلسفه اسلامی از سوی دیگر دیده می‌شود و بسته به اینکه کدام جریان جغرافیایی غربی (آلمان، انگلیس، فرانسه و به‌تازگی آمریکا) مبدأ انتقال آن اندیشه‌ها باشد، چهره اندیشه فلسفی را متمایز می‌کند، بی‌آنکه اندک توجه و ارتباطی با زیست‌بوم فرهنگ اسلامی و مسائل انضمامی جوامع اسلامی روزگار ما داشته باشد (نصر، ۱۳۵۲: ۲).

وی اصولاً با مکاتب و آرای فلسفه مدرن غربی بر سر مهر نیست و انتقال و ترجمه این آثار به جهان اسلام و از جمله ایران را نه تنها منشأ آثار مثبت، که نوعی عقب‌ماندگی مضاعف می‌داند: «و مکتب‌های فلسفی جدید که باید در واقع اکثر آنها را به‌جای فیلسوفیا (PniIo-soPhia) یعنی دوستی حکمت مزوسوفیا (Meso-soPhia) یعنی دشمنی با حکمت و معرفت دانست؛ مانند مد لباس به‌طور نامساوی و ناهموار در ممالک مختلف اسلامی گسترش می‌یابد. به‌علاوه این توسعه همیشه با یک عقب‌افتادگی اجتناب‌ناپذیر زمانی توأم است که سبب می‌شود آنچه در ممالکی که در حال تقلیدند متداول و پسندیده می‌شود، در همان ممالکی که منشأ این افکار بوده است، متروک و به دست فراموشی سپرده شود. نصر رویکرد خود در مطالعه تمدن اسلامی را در تقابل با الگوی اروپامحور می‌داند و دستاوردهای مهم آن را نفی توهم پایان‌پذیری فلسفه اسلامی به ابن رشد تلقی می‌کند» (همان: ۱۰).

نصر به برتری بلامنازع میراث علوم و معارف اسلامی معتقد است و مکتب‌های عرفانی اسلامی را واجد عمیق‌ترین نظریات درباره آغاز موجودات و چگونگی پیدایش کثرت از وحدت، بازگشت همه‌چیز به اصل واحد خود و رابطه میان حق و خلق می‌داند و اینکه این میراث تا به امروز در سراسر جهان اسلامی زنده و باقی است. نصر نتیجه می‌گیرد که «اگر بخواهیم فلسفه‌های جدیدی که امروزه به‌سرعت به‌دست خود مسلمانان در جهان اسلامی گسترش می‌یابد، چیزی جز یک عامل تشنت و تخریب باشد، باید اصول حکمت اسلامی را دوباره احیا کرد و شناخت و شناسانید و با مسائل جدیدی که در عصر حاضر پدید آمده است با استمداد از این اصول اجتناب‌ناپذیر و ابدی مواجه شد و آن را به‌صورت مناسبی حل کرد» (همان: ۳) و اینکه باید اصول را دوباره کشف کنیم و ریشه‌های عمیقی که ما را به متن واقعیت و حقیقت اشیا می‌پیوندد، جست‌وجو کنیم.

در پاسخ به دومین پرسش که از مناسبات تجددشناسی و علم‌شناسی نصر پرسش کرده‌ایم، به تلقی نصر از این دو واژه کلیدی براساس متن آثار و تحلیل پیامدهای منطقی دیدگاه وی در این باب پرداخته‌ایم. نصر در کتاب *اسلام سنتی در دنیای متجدد* در بیان مفهوم تجدد، تصویری ارائه می‌دهد که از همان ابتدا در تقابل رفع‌نشدنی با اندیشه همه سنت‌های دینی و به‌ویژه سنت دینی و اسلامی است (نصر، ۱۳۸۶: ۱۶۷).

وی در بیان مقصود خویش از تجدد آورده است که «منظور ما از کلمه مدرن در اینجا، معاصر یا کنونی یا آن چیزی که در سلطه بر جهان طبیعی پیروز بیرون آمده، نیست، بلکه مدرن از دیدگاه ما بریدن و گسیختن از اصول استعلایی (Transcendent) یعنی از اصول تغییرناپذیر و ابدی است که بر همه چیز حاکم هستند و انسان از طریق الهام و وحی به آن‌ها آگاه می‌شود. به این معنا، مدرنیسم در تقابل با سنت (دین) قرار می‌گیرد. در مدرنیسم فقط انسان همه چیز است که با سرچشمه الهی قطع رابطه می‌کند» (همان: ۱۹۶). انسان مدرن از قرن هفدهم به این سو علمی را خلق کرده است که واقعیت انسان را منعزل از تصویر کلی جهان و سلسله‌مراتب وجود تبیین می‌کند و به لحاظ اپیستمولوژیک ضابطه‌ها و ابزارهای تعیین‌بخش به این علم کاملاً و منحصرأ در حیطه تجربه و حس بشری هستند. این جهان علمی که انسان از آن منفک شده، درنهایت مبتنی بر بنیادهای انسان‌انگارانه است.

اساس این نوع تبیین اومانیستی از علم در فلسفه‌های دوره تجدد (که نه فیلسوفی که میسوسوفی هستند) ⁱⁱⁱ و به‌ویژه در دیدگاه‌های دکارت فرانسوی، جان لاک انگلیسی و درنهایت در فلسفه کانتی ناظر به فیزیک نیوتنی قرار دارد. این تصویر به‌زعم نصر در تقابل با علوم سنتی است؛ چراکه این علوم عمیقاً غیر انسان‌انگارانه بوده و برای آن‌ها مکان و ظرف معرفت، نه ذهن بشری و سوژه غرق در عالم فنومنال، که عقل الهی (Divine Intellect) است. این موضع‌گیری در باب معرفت‌شناسی ملازم با انسان‌شناسی تجدد در عبارت زیر که عیناً از نصر آورده‌ایم، صراحت بیشتری دارد: «وقتی دکارت گفت: من می‌اندیشم پس هستم (Cogito Ergo Sum) او به‌نوعی آگاهی فردی از خود محدودش را به‌عنوان ضابطه هستی قرار داد؛ زیرا یقیناً «من» در بیان دکارت من الهی نبود؛ من الهی را در عبارت «من حق هستم» (انا الحق) حلاج می‌توان یافت. براساس آموزه‌های سنتی فقط من الهی حق دارد بگوید من. تا زمان دکارت، این هستی محض (Pure Being) هستی خدا بود که وجود بشر و سطوح متنوع واقعیت را تعیین و مشخص می‌کرد، اما با عقل‌باوری دکارت، هستی فرد انسانی معیار واقعیت و نیز حقیقت (Reality & Truth) شد؛ درحالی‌که انسان مورد نظر اسلام بنده خدا و نایبش بر روی زمین (خلیفه الله فی الارض) است و تلقی انسان‌شناختی اسلام، امکان طغیان و شورش پرومیتوسی

(بنیادگر) بر ضد خدا و بی‌اهمیت جلوه‌دادن خدا در حیات بشری را کاملاً محو می‌کند (همان: ۲۴۴).

در این نگره قصه علم جدید و پیشگامان آن قصه شورش علیه عالم بالاست: «علم مبتنی بر تصور ماشین‌گرایانه از عالم هستی که گالیله و کپلر پدید آوردند، شک هیومی و موضع لادری‌گرایانه کانتی، مکاتب هگل و مارکس که واقعیت را بر صیوررت دیالکتیکی و خود تغییر مبتنی ساختند و بصیرت ثابت به اشیا را به بصیرتی بی‌اثبات و دائم‌التغییر تبدیل کردند و همچنین تفاسیر الهی‌دانان محافظه‌کار در آلمان قرن نوزدهم و تفاسیر چپ‌گرایانه لادری و تحصیل‌گرایی کنت، تجاوزه‌های مدرنیسم و فلسفه تحلیلی دوران معاصر همگی فلسفه‌های یاهه هستند که مراحل پایانی برنامه نابودی کامل کیفیت قدسی معرفت را عملی می‌سازند و این امر یا از طریق معرفت را عملی می‌سازند و این امر یا از طریق جدا ساختن کامل دین و جست‌وجوی امر قدسی از استدلال و منطق و یا از طریق تهی‌ساختن زبان و فرایندهایی فکری که البته مرتبط با زبان‌اند، از هرگونه معنا و مفادی دارای مرتبه مابعدالطبیعی اجرا می‌شود» (نصر، ۱۳۸۸: ۱۰۳).

نصر معتقد است که اگر مبانی و لوازم انسان‌شناسی تجدد به‌خوبی فهم شود، دیگر نمی‌توان با جریان‌های تجددگرا در عالم اسلامی که درصدد سازگارکردن اسلام و تجدد گام برمی‌دارند، هم‌دلی داشت. وی فراتر از این می‌رود و این نوع تلاش‌ها را سطحی و محکوم به شکست می‌داند. براساس تلقی سنت‌گرایان و از جمله نصر، مکاتب فلسفی جدید، با وجود اختلافات فراوان و احیاناً عمیقی که با یکدیگر دارند، در بن و بنیاد دو وجه اشتراک بسیار مهم دارند: یکی اینکه از لحاظ معرفت‌شناختی، تجربه‌گرایانه (Empiricist) هستند و دیگر اینکه از لحاظ وجودشناختی، مادی (Materialist) محسوب می‌شوند و حال آنکه خود حکمت خالده، از لحاظ معرفت‌شناختی، تعقل‌گرایانه (Intellectualist) است (و تعقل‌گرایی حکمت خالده با عقل‌گرایی (Rationalism) که بعضی از فیلسوفان جدید مانند دکارت، بدان قائل‌اند، فرق دارد) و از لحاظ وجودشناختی، قائل به وجود مجردات و مفارقات است و مبدأ همه موجودات را امری غیرمادی (Spiritualism) می‌داند (اعوانی، بینامطلق و ملکیان، ۱۳۷۷: ۲۷). به همین جهات چهارگانه است که سنت‌گرایان معاصر از جمله نصر درباره همه مکاتب و مشارب فلسفی که در دامان

فرهنگ فلسفی جدید غرب پرورده و بالیده‌اند، از جمله آگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیل زبانی، پدیدارشناسی و پراگماتیسم، موضع نقد و مخالفت دارند. به نظر دکتر نصر فلسفه جدید غربی یک امر عرضی است و به هیچ وجه نمی‌تواند یکی از عناصر لازم جهان فکری انسان محسوب شود. ویژگی‌های فیلسوف به معنای غربی جدید با فیلسوف سنتی تفاوت خواهد داشت. اگر تعریف افلاطون از فیلسوف و فلسفه را در نظر داشته باشیم که فلسفه را تمرین مرگ می‌داند، ویژگی فیلسوف نوعی فاصله گرفتن و انقطاع از دنیاست. وی در بیان موضع فلسفی خود صریح است: «اگر مجبور بودم، به اصطلاح دیدگاه فلسفی خود را خلاصه کنم می‌گفتم که پیرو جاویدان خرد و نیز حکمت جهان‌روا هستم» (همان).

نصر سیر فلسفه غربی از یونان تا قرون وسطی را علی‌الاصول قابل دفاع و هم‌سو با سنت‌های حکمی و عقلانی ادیان و سنت‌های دینی می‌بیند، اما فلسفه غرب از رنسانس به این سو را بدبینانه تفسیر می‌کند تا جایی که از تقابل میسوسوفی - فیلسوفی برای بیان آن بهره می‌گیرد. سرآغاز این شورش علیه عالم بالا رنه دکارت فرانسوی، فیلسوف قرن هفدهم و پدر فلسفه مدرن غربی است. وی سردرسته این طغیان‌گران بود که علیه «عالم بالا» شورید. او در جست‌وجوی تفکر نوینی برای معرفت یقینی بود؛ بنابراین به جای استفاده از عقل شهودی و اشراقی، که به نظر نصر صراط مستقیم تفکر فلسفی در همین طی طریق است، از عقل استدلالی برخاسته از علم و ریاضیات جدید بهره گرفت و با جمله قصار معروف «می‌اندیشم، پس هستم» زمینه‌های فلسفی انسان‌محوری به جای خدامحوری را تعبیه کرد. اگر دکارت می‌گفت، تفکر و آگاهی من، خود دلیل آن است که خدا وجود دارد، به همان دیدگاه فلسفه سنتی می‌پیوست و اصل وجودشناسی را در فلسفه حفظ می‌کرد؛ پس بدین سان، عقل شهودی که منبع آن وحی است، از انسان جدا شد و انسان مغرورانه خواست اعمالش را انجام دهد و دیگر به وحی کاری نداشت؛ بنابراین این جداافتادگی سبب شد تا معرفت و علم از این پس کاملاً از امر قدسی جدا شدند (نصر، ۱۳۷۳: ۲۸).

به نظر نصر، علم مبتنی بر تصور مکانیستی و ماشین‌گرایانه از عالم هستی به پیشگامی گالیله و کپلر، شکاکیت فلسفی هیومی و موضع لادری‌گرایانه - اومانستی برآمده از انقلاب کپرنیکی کانتی، مکاتب هگل و مارکس است که واقعیت را بر صیوررت دیالکتیکی - ماتریالیستی و خود

تغییر مبتنی ساختند و نگاه ثابت به اشیا را به نگاه بی‌اثبات و دائم‌التغییر تبدیل کردند. وی «انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی آگوست کنت» به‌مثابه بنیاد علوم انسانی مدرن را مانند جهل یا مشخصه «دوران ظلمت» (Dark age) توصیف می‌کند که به‌عنوان علم جلوه فروخته می‌شود. این نوع مواجهه با سرآغازهای تکوین علوم انسانی مدرن در غرب، تصویر خاصی از سرشت و کارکرد علوم انسانی ترسیم می‌کند که سبب به حاشیه رفتن فلسفه علوم انسانی در تأملات علم‌شناختی دکتر نصر می‌شود.^{iv}

چنانکه بیان شد، فهم نصر از علم جدید و مناسبات هم‌گرایانه یا واگرایانه فلسفه غربی با علم جدید، نقش مهمی در تجددشناسی وی دارد. به باور وی عالم به معنای اسلامی‌اش دلالت بر کسی دارد که مثلاً در حوزه علمیه شرح لمعه درس می‌دهد و نه اینکه متخصص فیزیک و شیمی باشد، اما عالم به معنای عالم علوم طبیعی یا ریاضی یا یک معنای جدید است. این معنای جدید ناظر به تجربه غربی علوم جدید است که با انقلاب علمی قرن هفدهم آغاز شد و تا امروز ادامه دارد. علوم جدید نیز خود پایه‌ای فلسفی دارند؛ چراکه به باور نصر علم بدون فلسفه نمی‌تواند وجود داشته باشد و هر علمی یک دید فلسفی دارد. در سیر تاریخی گذشته علوم، علوم شعبه‌ای از فلسفه بود، حتی علوم فیزیکی، گیاه‌شناسی یا زیست‌شناسی و این امر تا دوره رنسانس ادامه داشت، اما به تدریج از فلسفه فاصله گرفت تا آنجا که در دوران اخیر فلسفه در خدمت علوم درآمد.

این وضع پس از بنیان‌گذاری فیزیک توسط نیوتن جدی شد و در غرب علوم الهی، یعنی آن بخش از تأملات فلسفی که با الهیات سروکار داشت، تسلیم گفتمان، الگو، معیارها و حتی هژمونی علوم طبیعی شد، تا آنجا که به تدریج در مکتب‌های تحصیلی و پوزیتیویستی قرن بیستم، بحث تحقیق‌ناپذیری و مهم‌بودن مدعیات الهیاتی مطرح شد (صادقی، ۱۳۷۹: ۱۶). از سوی دیگر، در قرن نوزدهم و بیستم جریانی قوی در فلسفه‌های قاره‌ای به نقد تبعیت فلسفه و فرهنگ و علوم انسانی از الگوی علوم طبیعی پرداختند که جلوه‌های اصلی آن را در پدیدارشناسی، هرمنوتیک، اگزیستانسیالیسم و جریان‌های پست مدرن می‌توان دید. نصر سیر فلسفه و فرهنگ متجدد غربی را روبه‌تلاش و اضمحلال می‌بیند و نقادی رادیکال او بر تجربه تجدد غربی در عبارات زیر اوج می‌گیرد: «تمدن غربی مانند خروسی می‌ماند که سرش را

بریده‌اند. برای مدت کوتاهی، این طرف و آن طرف می‌رود، با حرکت سریع و بدون هدف تا جان از تن آن به در رود و بمیرد. تمدن فعلی تمدنی است که تحولات در آن بسیار زیاد است، اما تحولات آن مانند حرکت خروس سربریده است؛ یعنی در واقع ما شاهد اضمحلال تمدن جدید هستیم» (همان: ۱۹۵).

چنانکه در عبارات فوق مشاهده می‌شود، نصر تنها جریان زوال را نمی‌بیند، بلکه هم‌زمان از احیای نگرش‌های غیراروپامحور و توجه به جریان‌های فکری شرقی و گرایش به عرفان شرقی، به ذن، به آیین هندو، به تصوف و به فلسفه‌های غیرغربی سخن می‌گوید. چنانکه وی در کتاب *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، سنت‌گرایی و سنت‌گرایان را ذیل همین جریان غیراروپامحور دانسته و از آن به حقیقی‌ترین و قابل دفاع‌ترین پاسخ ممکن به بحران تجدد یاد می‌کند. بحران تجدد از طریق انتقال علوم و فلسفه‌های جدید غربی به سایر نقاط عالم از جمله جوامع اسلامی و ایران سرایت می‌کند. نصر ورود علوم جدید و نهادهای جدید علم در ایران دوره قاجار را متأثر از طرز تلقی دوره مدرن می‌داند. این علوم به‌طور موازی در استمرار حوزه‌های علمیه و بدون اینکه دیالوگی صورت گیرد، یا نقدی از موضع فلسفه و علوم سنتی بر علوم جدید وارد شود، به ایران منتقل شدند: «علم و فلسفه به این صورت، یعنی جدا از یکدیگر و جدا از دین و به‌گونه‌ای لادری یا معتقد به صرفاً اصالت واقع و طبیعت و مستقل از خداوند از قرن گذشته وارد ایران شد. در آن دورانی که علوم طبیعی در ایران بسیار شکوفا بود، یعنی دوره شش‌صد ساله، از جابر بن حیان بگیرد تا قطب‌الدین شیرازی و حتی بعد از آن، تا رشیدالدین فضل‌الله، همواره علم و فلسفه توأمان بوده و علم شاگردی فلسفه را کرده، یعنی تابع فلسفه بوده، چنانکه ما هنوز هم می‌گوییم فلسفه طبیعی، فلسفه ریاضی. در کتاب *شفای ابن سینا* هم به همین منوال بوده و در غرب نیز در گذشته حتی به فیزیک می‌گفته‌اند فلسفه طبیعت و هنوز هم کرسی نیوتن در دانشکده کمبریج به نام کرسی فلسفه طبیعی خوانده می‌شود... موقعیتی پیش نیامد که پیوندی جدید بین فلسفه زنده ایران، یعنی فلسفه سنتی و علوم‌ی که از غرب می‌آمد، به وجود آید و این یکی از بدبختی‌های ما در صد و پنجاه سال گذشته بوده است؛ نه‌تنها در ایران، بلکه در تمام ممالک اسلامی به‌جای آنکه در این مدت

یک تحلیل عمیق فلسفی-علمی از دیدگاه اندیشه اسلامی از علوم تجربی بشود، فقط به طور سطحی به این امر توجه شد» (همان: ۱۹۴).

سومین پرسش پژوهش این بود که دیدگاه خاص نصر در میان دیدگاه‌های علم‌شناسانه ناظر به تمدن اسلامی چه جایگاهی دارد؟ در اینجا از تقسیم‌بندی یکی از پژوهشگران تاریخ علم در تمدن اسلامی برای پاسخ به این پرسش بهره می‌گیریم. ابراهیم کالین به گونه‌شناسی دیدگاه‌ها در باب مناسبات علم جدید و تمدن اسلامی پرداخته است (کالین، ۲۰۰۲). وی از سه رویکرد اخلاقی، معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی سخن گفته و ضمن نقادی رویکرد اول و دوم با رویکرد سوم هم‌داستان است. رویکرد نخست دیدگاه اخلاقی به علم مدرن و به نمایندگانی کسانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و سعید نوری و شاگردانش است که می‌کوشند میان یافته‌های علم مدرن و آیات قرآن ارتباط برقرار کنند و در مقابل پیامدهای سوء علم مدرن، به راهکارهای اخلاقی برای عبور از این معضلات بیندیشند: «علم غربی برای این نسل از متفکران مسلمان، به‌وضوح و به‌طور قطع، از ارزش‌های غربی قابل‌تمایز است و فرض اصولی موجود در جهان‌بینی سکولار مدرن غربی، هیچ‌گونه حمله‌ای به ساختار و عملکرد علوم طبیعی نمی‌کند؛ از این‌رو وظیفه این نیست که زیربناهای فلسفی علم مدرن را آشکار کنیم، بلکه این است که آن را بدون عنصر اخلاقی که از فرهنگ غربی می‌آید، وارد کنیم؛ فرهنگ غربی‌ای که نسبت به آداب و رسوم اسلامی، بیگانه است» (همان: ۴۷) نتیجه منطقی این دیدگاه در باب علم، مشارکت یافته‌های علمی به‌عنوان تأییدیه‌هایی در باب ایمان اسلامی است. رویکرد دوم رویکرد معرفت‌شناختی به علم مدرن به نمایندگی اندیشمندانی چون فاروقی و ضیاء‌الدین سردار است که متأثر از آرای فیلسوفان و مورخان علم مانند پوپر، کوهن، فوکو، فایرابند و... عمدتاً به نقادی رادیکال علم مدرن و در مواضعی بازخوانی علم اسلامی با توجه به دستاوردهای مفهومی و روش‌شناختی این فیلسوفان و مورخان می‌پردازد: «ما امروزه به‌ندرت می‌توانیم با کتاب یا مقاله نوشته‌شده به انگلیسی، عربی، ترکی یا به زبان باهاسای مالزیایی مواجه شویم که به فوکو، کوهن، فایرابند یا لیوتارد ارجاع نداده باشد تا زیربنای فلسفی علم مدرن را محکوم نکرده باشند. از مقالات دانشگاهی دانشجویان کارشناسی مسلمان تا نوشته‌هایی به نام «اجمالیات» که ضیاء‌الدین سردار هدایت می‌کند، نام‌های فیلسوفان علم بی‌شماری از طریق این ادبیات، این

طرف و آن طرف می‌شوند و دربردارندهٔ افزوده‌های بومی و نظرگاه اسلامی هستند. به عبارتی ملایم‌تر، این مسئله منجر به تأکید بیش‌ازحد بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در میان متفکران مسلمان و پژوهشگران جوان می‌شود؛ درحالی‌که مسائل هستی‌شناسی و متافیزیک، یا ترک شده‌اند یا مسلم فرض گرفته شده‌اند» (همان: ۵۲). رویکرد سوم که ابراهیم کالین با آن هم‌دلی بیشتری دارد، مابعدالطبیعی - هستی‌شناختی به نمایندگی اندیشمندانی چون رنه گنون، سید حسین نصر، مهدی گلشنی و... است که متأثر از جریان سنت‌گرایی، تقابل و بلکه گسست میان علوم در تمدن اسلامی و علم جدید را در بنیادهای مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی می‌بیند: «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 مطالعهٔ علمی‌اش نیز جهت می‌دهد. نظریهٔ توحید، اساسی‌ترین انگارهٔ دین اسلام، وحدت مبدأ الهی را تأیید می‌کند و در قلمرو علوم طبیعی به‌عنوان وحدت ذاتی و روابط متقابل نظم طبیعی مطرح می‌شود» (همان: ۵۴). همچنین: «علوم اسلامی در باب طبیعت، آن‌گونه که تعریف شد، خودشان را مدیون به ابزاری برای کسب قدرت و سلطه بر طبیعت نمی‌دانند. جنبهٔ 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» (همان). نصر یکی از پروژه‌های مهم و کلیدی خود را ارائهٔ خوانشی غیر اروپامحور از علم و فلسفه و فرهنگ در تمدن اسلامی می‌داند و مشخصاً در باب علم‌شناسی در تمدن اسلامی دو اثر علم و تمدن در اسلام و نظر متفکران اسلامی در باب طبیعت را می‌نگارد.

وی تاریخ‌نگاری علم کنونی را مبتلا به آفت اکنون‌گرایی می‌داند و اینکه علم جدید چنانکه در خاک فرهنگ اروپای مسیحی دوران جدید رویداده را مطلق انگاشته و به‌مثابه «متر» و «معیاری» برای ارزیابی علوم تمدن‌های دیگر از جمله تمدن اسلامی قرار داده است: «تاریخ علم را در زمان حاضر غالباً به‌صورت انباشته‌شدن تدریجی راه و رسم‌ها و تلطیف کمی روش‌های عملی در مطالعهٔ طبیعت در نظر می‌گیرند. با چنین نظری تنها مفهوم زمان حاضر علم مرتبط شمرده می‌شود؛ بنابراین علوم تمدن‌های دیگر در پرتو علم جدید مورد قضاوت قرار می‌گیرد و

ارزیابی آن‌ها در درجه اول با توجه به تکامل آن‌ها با گذشت زمان صورت می‌پذیرد، ولی هدف ما آن نیست که علم اسلامی را از دیدگاه علم جدید و از این مفهوم تکاملی تاریخ مورد مطالعه قرار دهیم؛ برخلاف، غرضمان است که بعضی از جنبه‌های علم اسلامی را بدان صورت که از دیدگاه اسلامی به نظر می‌رسد، نشان دهیم» (نصر، ۱۳۸۴: ۱). وی صراحتاً به خط‌شکنی خود در زمینه تاریخ علم در تمدن اسلامی و اینکه طرح وی در تقابل با نگاه‌های اروپامحور است، اشاره می‌کند: «هدف اکثر تحقیقاتی که توسط مورخان و محققان عصر حاضر اعم از غربی و شرقی درباره علوم طبیعی و جهان‌شناسی در اسلام انجام گرفته، برقرار ساختن ارتباطی است بین علوم سنتی و علوم که امروزه در مغرب زمین رواج دارد و کمتر به نظریات خود مسلمانان درباره علوم طبیعت و اصول جهان‌شناسی توجه شده است. مقصود ما در این کتاب روشن ساختن اصول جهان‌شناسی اسلامی و تشریح زمینه کلی علوم طبیعی و روش تحقیقی این علوم بین دانشمندان اسلامی است» (نصر، ۱۳۵۹: ۱).

نصر در تقابل با گفتمان اروپامحور تا جایی پیش می‌رود که اسلام و به تبع آن تمدن اسلامی را به لحاظ تاریخی و حتی جغرافیایی واجد نوعی خاتمیت و جامعیت بی‌نظیر می‌داند (نصر، ۱۳۵۹: ۱۶). وی خلاً عمده پژوهش‌های انجام‌شده در باب تاریخ علم در تمدن اسلامی را فقدان مطالعاتی می‌داند که «از دریچه چشم مروجین و بانیان این علوم (مسلمین) در اعصار گذشته صورت گرفته و نه تجزیه و تحلیل تفکرات آنان با توسل به تصورات و مفاهیمی که از افق عالم قدما دور و به طریق تفکر آنان نامأنوس است» (نصر، ۱۳۵۹: ۲).

علم‌شناسی نصر و پژوهش‌های وی در باب منزلت علم در تمدن اسلامی را تنها در تقابل نگاه وی با روایت اروپامحور از تاریخ علم نباید فهمید، بلکه وی درصدد تصحیح و نقادی علم‌شناسی غالب بر ذهن و ضمیر اندیشمندان مسلمان و فرهنگ عمومی متدینان در سده‌های متأخر است. به باور نصر در جهان اسلام و حتی گفتمان‌های فکری درون جهان اسلام که مؤمنانه و هم‌دلانه تمدن اسلامی را روایت می‌کنند، نوعی علم‌زدگی و مطلق‌انگاشتن علم جدید حضور جدی دارد و تنها یک خوانش حاشیه‌ای و در اقلیت نیست (نصر، ۱۳۷۳: ۲۶۳) و اینکه: «بسیاری از مسلمین... به تکنولوژی غربی به‌عنوان عصای سحرآمیزی می‌نگرند که به مدد آن می‌توان... خوشبختی و سعادت را به بار آورد... این تصور یا توهم تا حدودی طبیعی است؛ زیرا

به مدد همین تکنولوژی بوده که غرب در مدتی طولانی بر سایر جوامع تسلط داشته است» (همان: ۲۷۷).

نصر نگاهی انتقادی به این روایت غالب دارد و نوعی گسست میان علوم تمدن اسلامی و علوم در تمدن جدید غربی می‌بیند. به‌زعم وی بین علومی که در هر تمدن تکوین و توسعه می‌یابد و اصول دینی و فلسفی آن تمدن پیوند وثیقی وجود دارد و انتقال نیندیشیده و مقلدانه علوم از یک تمدن به تمدن دیگری را علت محدثه نوعی آشفتگی در جهان فکری و زیست تمدنی می‌داند: «علومی که بین مسلمین رواج یافت و تدریجاً به جامعه علوم اسلامی متلبس شد، دارای رابطه نزدیکی با اصول دینی و نظریات کلی اسلام درباره دار هستی است. همان‌طور که علوم طبیعی جدید با فلسفه‌ای که در قرن هفدهم میلادی در اروپا اشاعه یافت وابستگی کامل دارد و به این دلیل است که بیشتر مسلمانان امروزه در اولین تماس با علوم جدید کشتی در روح خود احساس کرده و مغایرتی بین جهان‌بینی جدید و طریقی که اسلام عالم را همیشه می‌نگریسته مشاهده می‌کنند. البته این امر کاملاً طبیعی است. از آنجا که علومی که در هر تمدنی به وجود آمده و رواج می‌یابد با اصول دینی و فلسفی نظریات کلی آن تمدن نسبت به عالم مربوط است و انفکاک این علوم از زمینه عملی تماسی که در دامن خود این دانش‌ها را به وجود آورده، امکان‌پذیر نیست» (نصر، ۱۳۵۹: ۲).

به تعبیر دیگر اگر علم جدید به معنای science در خاک فرهنگ و مابعدالطبیعه غرب جدید امکان تکوین و توسعه یافته است، علوم در تمدن اسلامی نیز مرتبط با اصول بنیادین فکری و اعتقادی تمدن اسلامی است و در میان آموزه‌های اصیل اسلامی، نصر نقش پررنگی را برای اصل توحید قائل است: «در تمدن اسلامی مانند سایر تمدن‌های کهن که پایه هر یک مبنی بر عقاید دینی خاصی بوده است، علوم جهان‌شناسی و طبیعی با اصول کلی اسلام، که از مبدأ وحی آسمانی سرچشمه گرفته است، انطباق کامل یافته و هر علمی به‌نوبه خود حقایق کلی را در مرتبه‌ای از مراتب وجود که بستگی به موضوع آن علم داشت، منعکس می‌ساخته است. به این دلیل تحقیق درباره علوم طبیعی در اسلام بدون توجه به مبانی کلی تفکر اسلامی درباره جهان و چگونگی خلقت و تکوین آن مقدور نیست» (همان).

همچنین «مسئله وحدت مبدأ هستی و پیوستگی عالم خلقت در مورد تمدن اسلامی حائز اهمیت خاصی است؛ زیرا توحید اساس و پایه اسلام است و در هر شأنی از شئون و مرتبه‌ای از مراتب تمدن و فرهنگ اسلامی به نحوی ظهور کرده است» (نصر، ۱۳۵۹: ۷). البته وحدتی (بخوانید توحید) که نصر بر آن تأکید می‌ورزد، بیش از آنکه متأثر از خوانش کلامی و اعتقادی به معنای مصطلح در تمدن اسلامی باشد که به نزاع‌های فکری اشاعره، معتزله، شیعه و... انجامیده، بیشتر صبغه عرفانی دارد و ضمن مبتنی کردن علوم پیشامدرن بر وحدت عالم طبیعت، این وحدت طبیعت را انعکاس توحید دینی و به تعبیر دقیق‌تر عرفانی می‌داند (نصر، ۱۳۵۹: ۶).

مستند ما برای غلبه این نگاه عرفانی همین عبارت است که «در مکاتب دیگر از قبیل مکاتب عرفا خصوصاً پیروان ابن عربی و صدرالدین قونوی و نیز اشراقیون و مشائون جنبه پیوستگی بین مراتب عالم و مبدأ فیض الهی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است» (نصر، ۱۳۵۹: ۱۵). نصر در پاورقی همان صفحه و ذیل عبارت فوق آورده است که در عالم تشیع سه مکتب علمی که مطابق با مراتب علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین است به نحل مشائی و اشراقی و عرفانی تعبیر شده است (همان). نصر بعدها در کتاب *قلب اسلام* به صراحت تعبیر می‌کند که «قلب اسلام، اسلام قلبی (عرفانی) است؛ یعنی همان احسان که به ما این توان را می‌دهد که در همین عالم، خداوند را در هر جا ببینیم و چشمان و گوش‌ها و دستان او باشیم... در درون همین دین قلبی است که باید جاویدان خردی حکمت را دریافت که همچون گوهری در مرکز هر پیام الهی می‌درخشد» (نصر، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

از اینجا نصر به ارائه اصلی کلان می‌پردازد که البته در سراسر کتاب کمتر به تبیین و مدلل کردن آن می‌پردازد: «نظر هر تمدنی نسبت به طبیعت، انعکاس و نتیجه نظر آن تمدن درباره حقایق آسمانی و ملکوتی است. علوم جهان‌شناسی همان «اسرار صغیره» و حکمت و عرفان «اسرار کبیره» قدامت است که در پرتو آن معمولاً «اسرار کبیره» مجذوب می‌شوند؛ چنانکه علوم جهان‌شناسی مکتب اسکندریه در پرتو حکمت مسیحی و اسلامی مجذوب و بالاخره به لباس معارف مسیحی و اسلامی ملتبس گردید» (نصر، ۱۳۵۹: ۶).

برای فهم دقیق‌تر صورت‌بندی مفهومی که نصر از مناسبات دین و تمدن و علم ارائه می‌دهد، باید به نوع بهره‌گیری وی از ترمینولوژی ارسطویی توجه دقیق‌تری داشت؛ البته نصر مانند برخی

دیگر از آرای تمدن‌شناسانه خود به ارائه استدلال یا ارجاع به مطالعات دیگران یا تجربه تاریخی نمی‌پردازد و از دوگانه «ماده» و «صورت» ارسطویی برای توضیح مناسبات دین، تمدن و فرهنگ بهره می‌جوید: «می‌توان وحی آسمانی را به منزله صورت و اقوامی را که این وحی بر آنان نازل شده، به منزله هیولی نگریست، صورت و هیولایی که از ترکیب آن‌ها تمدن اسلامی به وجود آمد. در نتیجه، این تمدن نه تنها به حقایق منزل که به منزله صورت آن است بستگی دارد، بلکه خصایص نژادی و روانی «ماده» آن نیز در ساختمان و بنیاد آن دخالت داشته و در رشد و نمو بعدی آن سهم مهمی عهده‌دار بوده است (نصر، ۱۳۵۹: ۲).

«گذشته از صورت تمدن اسلامی که همان وحی آسمانی اسلام است، باید ماده این تمدن نیز که عبارت از نژاد و زبان و بنیاد روحی و روانی و جسمانی مردمانی است که امت اسلام را تشکیل می‌دهند، در نظر گرفته شود» (نصر، ۱۳۵۹: ۸). نصر به دلیل خوانش عرفانی‌ای که از دین و فلسفه و فرهنگ دارد، حتی آرای علم‌شناسانه تمدن اسلامی را ذیل همین فضای گفتمانی فهم می‌کند: «عالم طبیعت را ممکن است به‌عنوان کتابی مملو از رموز و اسرار الهی مورد نظر قرار داد» (می‌یر، ۱۹۵۴؛ نصر، ۱۳۵۹: ۴). نصر پس از اشاره به اینکه در اسلام وحی در قالب «کتاب» و «متن» ارائه شده و تمثیل کلمه و اساساً حروف الفبا اهمیت خاصی دارد و «طبیعت کتابی است که حقایق الهی در آن تجلی یافته است، یا بنا به اصطلاح عرفا و کما قرآن هم تدوینی است و هم تکوینی» (همان) به یک متن مهم عرفانی ارجاع می‌دهد و استشادات قرآنی خود را متناسب با این فهم قرآنی، گزینش می‌کند: عارف مشهور عزیز نسفی در کشف الحقایق هر جنسی از اجناس طبیعت را با یکی از سوره‌های قرآن و هر نوعی را با یکی از آیات و هر موجودی را با یکی از حروف منطبق ساخته، می‌فرماید که هر روز خداوند این کتاب طبیعت را در مقابل انظار قرار می‌دهد تا بلکه انسان با خطوط و حروف آن آشنا شود. آن کس که از عالم محسوسات گذشت و به عالم امر یا مجردات پیوست، در یک لحظه با تمام مطالب این کتاب خلقت آشنایی حاصل می‌کند و مانند شخصی که پس از فارغ‌شدن از کتابی آن را کنار می‌گذارند، کتاب طبیعت را به یک سو می‌نهد، چنان‌که در قرآن می‌فرماید: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (سوره انبیاء: ۱۰۴)، با تمام مطالب این کتاب خلقت آشنایی حاصل می‌کند و مانند

شخصی که پس از فارغ‌شدن از کتابی آن را کنار می‌گذارند، کتاب طبیعت را به یک سو می‌نهد، چنانکه در قرآن می‌فرماید: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِكُتُبٍ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (سوره انبیاء: ۱۰۴؛ نصر، ۱۳۵۹: ۴).

در اینجا می‌بینیم که مسیر اکتشافات علمی نه در آزمایشگاه‌ها و با گذر از مراحل مشاهده، فرضیه، آزمون و... بلکه در نوعی سیر و سلوک عرفانی محقق می‌شود. نصر نقدی مهم بر علم‌شناسی‌های اروپامحور وارد می‌کند که سعی در بازخوانی تاریخ علم در تمدن اسلامی داشته‌اند و آن هم بی‌توجهی به شرط مهم در این نوع مطالعات، یعنی وقوف به تمثیلات و تشبیهات خاص هر تمدن است؛ تشبیهاتی که ارتباطی عمیق با وحی آسمانی دارد. تمثیلات و تشبیهاتی که هر تمدنی برای فهم طبیعت و بیان حقایق آن به کار می‌برد به صورت خاص وحی آسمانی بستگی دارد که بر آن تمدن حکم فرماست؛ وحی که علاوه بر تمثیلاتی که در خود موجودات است، تمثیلات معینی را نیز ارزش دینی بخشیده و به این وسیله از تمثیلات کلی ممتاز می‌کند (نصر، ۱۳۵۹: ۵). وی پس از بیان نکته فوق و با ارجاع به یکی از آثار فریتهوف شوان^۷ که به خوبی میزان اثرپذیری وی از سنت‌گرایان را نشان می‌دهد، تذکر می‌دهد که البته هر تمثیلی در این مقام راهگشا نیست و تمثیل اصیل باید ریشه‌دار در وحی الهی باشد و با عباراتی که طنین عرفانی - صوفیانه خاصی دارد می‌آورد که «باید بین دو نوع تمثیل امتیاز قائل شد: یکی آنکه متعلق به طبیعت است و دیگر تمثیلی که از وحی آسمانی سرچشمه می‌گیرد. نوع اول مؤثر نیست، مگر اینکه به وسیله انسان کامل یا پیغمبر یا کلام آسمانی یا مرتبه عالی عرفان که حقایق اصلی اشیاء را درمی‌یابد، ارزش خود را بازیافته باشد، قبل از هبوط انسان هر نهی نهر کوثر بود و هر کوهی طور سینا؛ زیرا خلقت هنوز در باطن بود و علم بر خوبی و بدی ظاهر نگردیده و مادی نشده بود و به این ترتیب برای عارف هر جویی جوی بهشت است. تمثیلی که مبنی به روحی آسمانی است و این انجذاب را از لحاظ معنوی مؤثر می‌سازد از یک انطباق عمودی سرچشمه می‌گیرد، همچنان که عرفان پدیده‌های طبیعت را به مثل افلاطونی آنان تحلیل می‌دهد» (نصر، ۱۳۵۹: ۵).

بنابراین محقق، مورخ و فیلسوف علم برای فهم منزلت و مکان علم در تمدن اسلامی «باید به رابطه درونی که بین وحی و تمثیلات مربوط به طبیعت وجود دارد نیز توجه کند. فقط به این

طریق می‌توان فهمید چرا هر تمدنی یک سلسله پدیده‌های مشخصی را از بین دریای بیکران عالم طبیعت برمی‌گزیند و بعضی از علوم جهان‌شناسی را به مرتبه کمال می‌رساند و از برخی دیگر غفلت می‌کند و وجود آنان را نادیده می‌گیرد» (همان). نصر بر نقش‌آفرینی قرآن در کاوش‌های طبیعت‌شناسانه تمدن اسلامی در مقام علت فاعلی (انگیزه) و علت غایی تأکید می‌کند و ضمن اشاره به آرای اندیشمندانی مانند فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) در کتاب‌هایی مانند *ارغنون نو*^۱ و *آتلانتیس نو*^۲ که بر تکیه بر علم به‌عنوان ابزار دستیابی به قدرت بشری برای تصرف در عالم و آدم و به‌دنبال علم جدیدی بود که بتواند انسان را بر طبیعت مسلط کند و به او قدرت و تفوق بر محیط بدهد (نصر، ۱۳۷۳: ۲۲۶) نشان می‌دهد هدف کاوش‌های طبیعت‌شناسانه در تمدن اسلامی نه تسلط بر طبیعت و نیل به فناوری و مهار نیروهای طبیعت برای مقاصد انسانی، بلکه نوعی دلالت بر وجود خالق هستی و تذکار به توحید افعالی می‌داند: «محرک جمهور محققین اسلامی در تعقیب علوم طبیعی فقط افکار فلسفی یونان نبود، بلکه بیشتر هدف آنان کشف عجایب خلقت و آگاهی از حکومت و قدرت خالق بود... اسلام که ریشه معنویت بادیه‌نشینان سامی را حفظ کرده است، این خصلت روح چادرنشینی را تأیید کرده و طبیعت را به‌عنوان باغ و بوستانی پنداشته است که در هر نقطه‌ای از آن آثار باغبان نامرئی (خدا) هویدا است» (نصر، ۱۳۵۹: ۹).

نصر ضمن اشاره و تصدیق داده‌های تاریخ علم مبنی بر نقش‌آفرینی طب سینوی و ریاضیات عمر خیام و نورشناسی ابن‌هیثم در تقویم و توسعه علوم پزشکی و ریاضیات و نورشناسی و به‌طورکلی علم مدرن در تجربه اروپای پس از رنسانس، رابطه میان علوم تمدن اسلامی و علوم در تمدن غرب را چنین وصف می‌کند: «رابطه و نسبت میان این دو علم فقط پیوستگی و امتداد نیست، بلکه بین علم غربی و علوم اسلامی گسستگی و انقطاع عمیقی وجود دارد» (نصر، ۱۳۷۳: ۲۶۵). این گسست از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ پاسخ نصر آن است که «علوم اسلامی عمیقاً با جهان‌نگری اسلامی مرتبط است. این علوم عمیقاً در معرفتی مبتنی بر وحدانیت خداوند یا توحید ریشه دارد، اما علم غربی به عکس، بر این تلقی مبتنی است که جهان طبیعی واقعیتی جدا

1. Novum Organum
2. New Atlantice

از خداوند یا مراتب عالی‌تر وجود است... و علم غربی را صرفاً امتداد علوم اسلامی دانستن، حاکی از نفهمیدن کامل مبانی معرفت‌شناختی این دو علم و رابطه هرکدام از این دو با عالم ایمان و وحی است» (همان: ۲۶۵).

نصر البته برای مشاهده و تجربه نیز جایی باز می‌کند- هرچند علی‌المبنا بدان اصالتی نمی‌بخشد- و تلاش می‌کند تا ضمن اصل‌الاصول دانستن توحید، حق تنوع روش‌شناختی کاوش‌های علمی عالمان در تمدن اسلامی را نیز ادا کند: «نباید تصور کرد که نیل به این هدف که نمایان‌ساختن وحدت و پیوستگی موجودات است، محدود به یک روش یا طرد روش‌های دیگر است، بلکه مسلمانان راه‌های مختلفی پیموده و علوم گوناگونی تدوین کرده‌اند که هر یک به‌نوبه خود نتیجه و ثمره هدف غایی آن‌ها بوده است. محققان و علمای اسلامی از مشاهده محسوسات و تجربه و استدلال و برهان و بالآخره تعقل و ذوق و شهود عرفانی استفاده کرده و از هر طریقی به صورتی پیوستگی مراتب وجود را به یکدیگر نمایان ساخته‌اند و این خود نمودار اهمیتی است که حقایق دینی و آسمانی در تدوین علوم مختلفه در تمدن‌های دینی دارد» (نصر، ۱۳۵۹: ۷).

این اشاره ناظر به نگرش سلسله‌مراتبی به هستی نیز است که مبنای بنیادین علم قدسی را رقم می‌زند. این سلسله‌مراتب، طولی است و عالم مادی، فروترین ساحت آن است (چنانکه معنای کلمه «دنیا» این مفهوم را متبادر می‌کند). علت این نگرش سلسله‌مراتبی در تمام سنت‌ها، عطف توجه تام به «مبدأ الهی عالم» و نیز اعتقاد به اتکای وجودی مخلوقات مادی بر مراتب فراتر واقعیت بوده است. در سنت اسلامی این نگرش سلسله‌مراتبی در آموزه توحید به‌مثابه رکن اساسی اندیشه و عقاید اسلامی تعیین اصلی خود را می‌یابد. این اصل، قلب و هسته وحی اسلامی را تشکیل می‌دهد. علوم و فنون در اسلام نیز بر پایه «وحدت» شده‌اند، چنانکه در تمامی شئون و مراتب دیگر فرهنگ و تمدن اسلامی- هرگاه به جلوه‌ای- تجلی کرده است (نصر، ۱۳۵۹: ۱۶).

روایت علم‌شناسانه نصر از علم در تمدن اسلامی، پیامد مهم دیگری هم دارد؛ اینکه ماهیت و کارکرد فلسفه در نوع تعاملی که با علم دارد، متفاوت از مناسبات علم جدید و فلسفه جدید در سپهر تمدن غربی است و نمی‌توان فلسفه را به‌مثابه خادم و جاروکش خانه علم دانست.

«فلسفه در دورهٔ پساکانتی، به تدریج به تحلیلی درجهٔ دوم از واقعیت‌های درجهٔ اول علوم طبیعی فروکاسته 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 زیست‌جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، از جمله محیط‌زیست فیزیکی است و به‌عنوان مثال، نمی‌تواند نسبت به فهم حقیقی عالم و کیهان بی‌تفاوت باشد. از سوی دیگر، دقیقاً مرتبط با متافیزیک و حکمت است و مثلاً نمی‌تواند به شاخه‌ای از علوم فیزیکی فروکاسته شود... علاوه بر این، علوم طبیعت، همیشه در چارچوب محدودی از هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی کارکرد دارند که اصولاً و ذاتاً توسط فلسفه به معنای سنتی کلمه بیان می‌شود. این بدان دلیل است که فلسفه، بخشی جدایی‌ناپذیر از مفهوم متافیزیکی علم در نظر نصر است» (کالین، ۲۰۰۲: ۵۰).

ملاک اسلامی‌بودن تمدن، فرهنگ و علم از نظر نصر، گره‌خوردن این مقولات به نگاه توحیدی است و با همین مبناست که نصر در تعبیری تأمل‌برانگیز، حتی علوم سنت‌های دیگر را که به لحاظ تاریخی قبل از ظهور اسلام بوده‌اند، به شرط مطابقت با این نگرهٔ سلسله‌مراتبی و توحیدمحور، واجد وصف «اسلامی» می‌داند (نصر، ۱۳۵۹: ۸). علوم مقدس همگی در دل سنت‌هایی که در آن پرورده شده بودند «معنا و کاربرد» می‌یافتند، «اما در این جهان جدید، چون از تابش معنویت زنده‌ای که به‌تنهایی می‌تواند آن‌ها را نمادهای شفاف‌ی از واقعیات برین بسازد، فاصله گرفته‌اند، دیگر آن کار از آن‌ها برنمی‌آید» (نصر، ۱۳۷۸: ۱۹۷). دانشمندان و اندیشمندان غربی، علوم اسلامی را ماده و موضوع تصرف خود قرار داده با ایجاد ترکیب جدید و جهت جدید، صورت جدیدی به آن بخشیدند و در نتیجه کارآمدی آن دچار تحول بنیادی شده است که هیچ‌سختی با علم دینی و اسلامی نداشته و ندارد (نصر، ۱۳۷۳: ۲۷۴).

به گفتهٔ نصر، با وجود تلاش‌هایی که در عالم غرب صورت گرفته، هیچ کیهان‌شناس واقعی وجود ندارد؛ زیرا هیچ جهان‌بینی کلانی که بتواند جایگاه انسان و هستی را تبیین کند، به‌وجود نیامده است (نصر، ۱۳۸۴ ب: ۲۴۷)؛ درحالی‌که علوم قدیم با داشتن یک نظام دینی و فلسفی، عملاً نسبت و پیوند منطقی با فلسفه و نیز با دین داشت؛ بنابراین وحدت فرهنگی و اجتماعی را موجب می‌شد. با فقدان مرکزیت و وحدت، عملاً علوم با فرورفتن به جزئیات تخصصی، ابعاد

دیگر پدیده‌ها را نادیده گرفته و در اظهارنظر خود از یک موضوع نتوانسته تحلیل واقع‌بینانه از کلیت یک پدیده و موضوع ارائه کند (همان: ۱۴۶).

نصر با نگارش کتاب‌هایی چون *دین و نظام طبیعت* از پیشگامان طرح الهیات محیط‌زیست و نسبت‌سنجی ادیان و آموزه‌های زیست‌جهانی در روزگار ماست؛ امری که هنوز در جریان‌های فکر دینی ایران معاصر چندان جدی گرفته نشده است.

پرسش چهارم تحقیق آن بود که دیدگاه علم‌شناسانه نصر برای مواجهه ما با علم جدید چه دستاوردهایی دارد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که نصر در تبیین معناشناسی و وجه‌تسمیه ابونصر فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی به «معلم ثانی» نکته تأمل‌برانگیزی مطرح کرده که از جهت بحث ما در باب مناسبات فلسفه، علم و تمدن در وضعیت معاصر جهان اسلام حائز اهمیت است. وی تصریح می‌کند مقصود از اصطلاح معلم کسی نیست که تعلیم می‌کند یا در علوم استاد است، بلکه مقصود اشاره به وجه تأسیسی کار علمی فارابی در کتاب *احصاء‌العلوم* است که برای نخستین بار و در زمینه و بافت فرهنگ و تمدن اسلامی حدود هر شاخه از علوم را تعیین می‌کند و هر علم را به‌صورتی منظم در طبقه مخصوص به خود قرار می‌دهد، چنانکه وصف معلم اول برای ارسطو هم بدان جهت است که وی نخستین کسی است که در میان یونانیان علوم گوناگون را صورت‌بندی و طبقه‌بندی کرد. میرداماد هم معلم ثالث است؛ چراکه همین عمل را در مقیاسی کوچک‌تر در بافت شیعی دوره صفویه انجام داده است (نصر، ۱۳۴۵: ۱۵۳).

به نظر نصر *احصاء‌العلوم* فارابی سرآغاز کوشش گروه کثیری از متفکران اسلامی برای نظم‌بخشیدن به علوم و تقسیم‌بندی آن و در نتیجه ایجاد وفاق و هماهنگی بین عقل و ایمان یا فلسفه و دین بود، کوششی که بعدها توسط نامدارانی مانند ابن‌سینا و صاحبان رسائل معروف به اخوان صفا و خواجه نصیرالدین طوسی و بالاخره متأخرانی مانند ملاصدرا دنبال شد. نمی‌توان اهمیت خاص این کتاب را در زمره آثار دیگر فارابی نادیده گرفت، چنانکه برخی از قدیم‌ترین منابع تاریخ تفکر و کتب رجال اسلامی نیز گواه می‌دهد.^{۷۱} چه آثار منطقی فارابی که اساس این علم یا پیش‌درآمد علوم در تمدن اسلامی است و چه کتاب *احصاء‌العلوم*، بیش از هر امر دیگر متوجه توجیه و تعریف روش‌های مختلف شناخت و ارتباط علوم منتج از این روش‌ها و پیوند این علوم با جوانب مختلف معارف اسلامی و نیز با یکدیگر است. با توجه به روحیه خاص

حاکم بر تمدن اسلامی که تمام شئون آن مرتبط به اصل توحید و در جست‌وجوی بیان و متجلی‌کردن این اصل در جهات گوناگون حیات انسان بدیهی است آنچه فارابی در تمدن اسلامی و ارسطو قبل از او در یونان انجام داد، آن چنان از دیدگاه اسلامی اساسی بود که ایجاب می‌کرد لقبی خاص به آنان که این مهم را انجام دادند اعطا شود و حتی ارسطوی یونانی از نظرگاه اسلامی معلم اول خوانده شود و این لقب او را حتی ورای مرزهای تمدن اسلامی همراه باشد (نصر، ۱۳۵۴: ۷).

نصر در امتداد همین رویکرد و در کتاب *اسلام، علم، مسلمانان و فناوری*^{vii} و ذیل گفتاری با عنوان «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید» رویکردی را که برای احیای علوم اسلامی در زمان کنونی اهمیت حیاتی دارند، طرح می‌کند. از آنجا که «جذب کامل علم غربی فقط با جذب جهان‌بینی آن انجام می‌شود که در آن صورت پیامدهای آن برای نگرش اسلامی به واقعیت طبیعی و فوق طبیعی یقیناً فاجعه‌آمیز خواهد بود» (نصر، ۱۳۷۷: ۵۳). مهم‌ترین گام در این مواجهه پایان‌دادن به نگرش پرستش‌گرایانه به علم و فناوری مدرن و کنارنهادن عقدهٔ حقارت موجود در بین آنهاست. «فقط با اتکا بر دیدگاه اصیل اسلامی می‌توان بر عقدهٔ حقارتی این‌چنین رایج در بین به‌اصطلاح روشنفکران مسلمان امروزی فائق آمد و زمینه را برای فعالیت علمی خلاقانه با توجه به جهان‌بینی اسلامی مهیا ساخت» (همان: ۵۵).

تدوین جهان‌بینی اسلامی: باید منابع اسلامی سنتی از قرآن کریم و حدیث گرفته تا همهٔ آثار سنتی مربوط به علوم، فلسفه، الهیات، کیهان‌شناسی و مانند این‌ها را عمیقاً بررسی کرد تا بتوان جهان‌بینی اسلامی و به‌ویژه مفهوم اسلامی طبیعت و علوم طبیعی را تدوین کرد. بررسی عمیق و فهم دقیق تاریخ علم اسلامی (که علوم اسلامی آینده باید خود را در پیوند با آن تعریف کنند تا بتوانند از این طریق به شاخهٔ درختی تبدیل شوند که در وحی اسلامی ریشه دارد) ضرورت تام دارد، ولیکن باید توجه شود که این کار به دور از استنباط‌های پوزیتیویستی مدرن صورت گیرد (همان). تدوین فلسفهٔ علم متناسب با سنت فلسفی اسلامی گام دیگر است. «به همین ترتیب، باید فلسفهٔ اسلامی مناسبی درمورد علم، تاریخ اسلامی علم و حتی تاریخ کلی علم به‌وجود آید که روش‌شناسی‌ها، تعاریف و اهداف خاص خود را دارد» (همان). علم جدید به نحو تخصصی توسعه یافته و نقد مبانی آن علاوه بر آشنایی عمیق با جهان‌بینی اسلامی

مستلزم شناخت تخصص خود شاخه‌های مختلف علوم مدرن است (همان: ۵۸). نصر در اینجا نیز در مقام ارائه آلت‌رناتیو علم جدید به ارائه کلیات می‌پردازد و برخی دعاوی علم‌شناسانه خود و مناسبات علم، دین، فلسفه و تمدن را بی‌دلیل تکرار می‌کند و توضیح نمی‌دهد که بر فرض غلبه مسلمانان بر عقده حقارت ناشی از علم‌زدگی که به‌زعم نصر پیش‌شرط روان‌شناختی خلاقیت فکری است، آیا با صرف نقادی مبانی علم جدید از کجا می‌توان به گزینه جایگزین که علم قدسی یا دینی است پل زد؟ نسبت این علم جایگزین با روش‌شناسی‌های متداول در ادبیات جهانی علم‌شناسی چیست؟ و مشخصاً کدام مضامین و مقولات کلیدی در وحی (قرآن) وجود دارد که می‌تواند بنیاد این علم جایگزین باشد؟ این پرسش‌ها می‌تواند موضوع تأملات و پژوهش‌های مستقلی باشد که از عهده این مقاله خارج است.

نتیجه‌گیری

سید حسین نصر یکی از متفکران کلیدی جریان سنت‌گرایی است که با علم‌زدگی (تبدیل علم به جهان‌بینی مبتنی بر عقل ابزاری)، مادی‌گروی و انسان‌محوری ناشی از آن مخالفت کرده است. وی در تقابل با علم جدید سکولار، بر علم قدسی و سنتی تأکید دارد. علم جدید، معرفتی همواره تغییرپذیر و نامقدس است و این علم تنها به ظواهر می‌پردازد؛ درحالی‌که علوم سنتی به دلیل ارتباط با مابعدالطبیعه، تغییرناپذیر هستند و نظام هستی را آیه و مظهر خدا می‌دانند؛ از این‌رو بیشتر بر ابعاد باطنی می‌پردازد. برخی پژوهش‌های معاصر، علم‌شناسی دکتر نصر را ذیل الگوی تأویلی (در کنار الگوی تجربی و الگوی فلسفی) تفسیر می‌کند. الگوی تأویلی در فراز و نشیب‌های تمدن اسلامی بیشترین دوام را داشته و در تفکرات جریان‌هایی مانند صوفیه، اسماعیلیه، اهل کیمیا، اشاعره و سنت‌گرایی امتداد داشته است و در بیان مختصات این الگو بدین نکته پرداخته شده که در الگوی تأویلی از علم، ترکیب خاصی از روش شناخت عقلانی و هدف دینی و عرفانی رستگاری ملاحظه می‌شود. این روش درواقع نوعی تأمل عقلانی توأم با انگیزه‌های دینی است. در این علم مشاهدات طبیعی صورت می‌گیرد، اما برای شکل‌دادن یک نظریه از این مشاهدات به ظاهر پدیده‌ها اکتفا نمی‌شود، بلکه یک دانشمند و حکیم تأویلی باید در جست‌وجوی باطن آن پدیده طبیعی باشد. تمام پدیده‌های طبیعی عالم برای او درواقع رمز یا

نمادی برای حقیقتی واحد هستند و معنایی مستقل ندارند؛ بنابراین روش تأویل کاربرد نظریه‌ای ثابت بود که در پرتوی آن نظریه ثابت، اصول تغییرناپذیر جهان طبیعت کشف و رمزگشایی می‌شد. نصر با غلو در نقش‌آفرینی الگوی تأویلی در علوم دوره اسلامی، در واقع تمام این علوم را یگانه و یکپارچه فرض می‌کند. در این تلقی، تمام علوم کیمیای سعادت تلقی می‌شوند و اصول ثابتی بر همه آنها حکم فرماست. اصول و آموزه‌هایی از قبیل وحدت و درجات وجود، پیوستگی جهان و تشابه بین طبیعت و انسان (عالم کبیر و عالم صغیر)؛ از این رو جنبه عرفانی و مابعدالطبیعی مطالعات و مشاهدات، بر جنبه عقلانی یا تجربی آن برتری دارد؛ درحالی‌که نمونه‌های فراوانی (مانند بیرونی و ابن هیثم) وجود دارند که در جریانی مخالف الگوی تأویلی رشد کردند و علوم را در جهتی تجربی پیش بردند. نصر با تصلب بر مطلق‌انگاشتن الگوی تأویلی در توضیح اندیشه‌های دانشمندان تجربی چون بیرونی، ابن هیثم، خازنی، بتانی و رازی خود را دچار تکلف می‌کند. viii

به تعبیر دقیق‌تر، تحلیل نصر از علم در تمدن اسلامی روایتگر نوعی «هرمنوتیک عرفانی طبیعت» است و این علم‌شناسی از سنخ مباحث علم‌شناسانه جدید نیست که عمدتاً در گفتمان پوزیتیویستی و ناظر به علوم تجربی شکل گرفته و به همین دلیل (تفاوت بنیادین در تلقی از علم) نمی‌تواند وارد گفت‌وگوی ثمربخش با این جریان‌های علم‌شناسانه شود. صرف‌نظر از نقدهای جدی بر پوزیتیویسم که از دهه ۱۹۶۰ به این سو شکل گرفته (چالمرز، ۱۳۷۹: ۱۰۷)، گفتمان غالب علم‌شناسی، گفتمان پوزیتیویستی و بعدها نوپوزیتیویستی است. براساس این نگره قوانین جهان‌شمول با بهره‌گیری از استدلال استقرایی از یافته‌های تجربی اخذ می‌شوند. صفت بارز علوم تجربی استفاده از روش‌های استقرایی در مقام کشف قوانین علمی است و به قول رایشنباخ حذف استقرا از علم به مثابه خلع علوم از مسند قضاوت درباره صدق و کذب قوانین علمی است و بدون استقرا نمی‌توان بین قوانین علمی و تخیلات شاعران فرقی گذاشت (پوپر، ۱۳۷۰: ۴۰). مسائلی چون محوریت تجربه و مسئله استقرا، اثبات‌پذیری، ابطال‌پذیری، مرز علم و غیر علم و... در این فضا مطرح است و نه فهم «طبیعت» به مثابه «کتابی پر از رموز و اسرار» (نصر، ۱۳۵۹: ۱۵) که باید به تأویل آن پرداخت و مرتبه‌ای از مراتب هستی و آیه‌ای از آیات الاهی که دال بر وجود حق تعالی است.

برای فهم عمق این تقابل نگاه‌ها در علم‌شناسی مدرن و پیشامدرن، تأملات علم‌شناسی هیدگر می‌تواند راه‌گشا باشد؛ به ویژه اینکه نصر خود را با وجود نقدهایی که به هیدگر دارد، با وی در نقد پوزیتیویسم، ساینتیسم، مدرنیته و فناوری هم‌داستان می‌بیند (نصر، ۱۳۷۳: ۲۵۷). هیدگر در مقاله معروف «و اکنون کلاسیک، عصر تصویر جهان»^{۱۴} علم را یکی از پدیده‌های ذاتی عصر مدرن معرفی می‌کند (هیدگر، ۱۳۸۶: ۱) و ضمن تأکید بر تفاوت معنایی اساسی علم در یونان باستان، قرون وسطی و دوره جدید^X و برشمردن سایر ویژگی‌های این عصر، به تعریف برخی مفاهیم علمی مانند تحقیق، تبیین، قانون، آزمون و تأیید می‌پردازد (همان: ۹) و سپس در ادامه تحلیل خویش، عصر جدید را عصر تصویر جهان معرفی می‌کند؛ به این معنا که تا پیش از آن هرگز چنین چیزی به معنای تصویر جهان قرون وسطایی و جهان باستانی نزد انسان‌های آن دوره وجود نداشته است (همان: ۱۴).

درواقع در عصر یونان، انسان از چشم هستی نگاه می‌شد. در قرون وسطی انسان و جهان از چشم خدا، اما در عصر مدرن هستی از چشم انسان طرح می‌شود (احمدی: ۱۳۸۹: ۲۴۵). این یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های علم نوین است که ناشی از تبدیل انسان به سوژه و سایر چیزها به ابژه است که در نتیجه، حقیقت عبارت می‌شود از بازنمایی یا تصویر جهان. برخی معاصران که همدلی فکری با سنت‌گرایانی چون نصر دارند، تأکید می‌کنند که نزاع سنت‌گرایانی مانند نصر نه با تجدد و مقولات کلیدی آن همچون علم جدید، بلکه با تجددگرایی (Modernism) است؛ یعنی یک نوع جهان‌بینی شکل گرفته بر پایه تجربه تاریخی تجدد غربی و تعمیم شتاب‌زده آن به کلیت تجربه بشری و تجویز آن به مثابه سبک اندیشه و زیستن معیار در جهان معاصر (رحمتی، ۱۳۸۷: ۵).

نصر معتقد است که در غرب متجدد، مذهب اصالت علم (علم‌زدگی) «علم جدید را به یک ایدئولوژی کامل و طریقه‌ای برای نگریستن به همه چیز تبدیل کرده است... همین مذهب اصالت علم است که هیچ نظر و نظریه‌ای را جز در صورتی که «علمی» باشد، برای حصول به معرفت جدی تلقی نمی‌کند و امکان هرگونه راه و روش دیگری برای شناخت همچون شناختی که از رهگذر وحی حاصل می‌شود را منتفی می‌کند...» (نصر، ۱۳۷۳: ۲۷۲).

بنابراین برخلاف دیدگاه تجددگرایان که تجدد را عین پیشرفت می‌دانند، به اعتقاد سنت‌گرایان، تجدد انحراف و انحطاط در تاریخ بشر است. به تعبیر شوان، از چهره‌های کلیدی سنت‌گرایی «همه تمدن‌ها دستخوش انحطاط شده‌اند، با این تفاوت که نوع انحطاط آن‌ها متفاوت بوده است. انحطاط مشرق‌زمین منفعلانه است و انحطاط مغرب‌زمین فعالانه. خطای مشرق‌زمین در حال انحطاط این است که دیگر نمی‌اندیشد و خطای مغرب‌زمین در حال انحطاط اینکه زیاده از حد می‌اندیشد و در این اندیشیدن زیاده از حد در مسیری ناصواب جریان می‌یابد. مشرق‌زمین بر روی حقایق به خواب رفته است و مغرب‌زمین در میانه خطاها حیات دارد» (همان: ۶).

نصر در تحلیل وضع تجدد به اومانیسم توجه خاصی دارد؛ زیرا اومانیسم دورهٔ رنسانس انسانی را پدید آورد که خود را محور هستی تلقی کرد و رابطهٔ خود را با نظام الهی یا سلسله‌مراتب قدسی گسست و همین امر تفاوت انسان در عرفان اسلامی را با انسان مدرن نشان می‌دهد. از قبای چهل‌تکه و رنگارنگ رنسانس که از کلاف‌های متناقضی از هرمتیسم تا نهضت لوتر، از فلسفهٔ ارسطو تا فلسفهٔ اومانیستی و از مکتب افلاطون تا علوم تجربی به هم بافته شده بود، طرح و نقش اومانیستی رشد کرد که از آن پس مشخصهٔ جهان جدید بوده است. در کانون این بشرگرایی، نگرش پرومته‌ای (عصیانگر) به انسان قرار داشت؛ انسانی که حال در مرکز آفرینش به‌عنوان موجودی مستقل تلقی می‌شد (نصر، ۱۳۸۴: ۲۹۶). هرچند وی توضیح نمی‌دهد که شیوهٔ مواجهه با اومانیسم به‌مثابهٔ اصل‌الاصول و رکن‌رکین‌گفتمان تجدد چیست؟ آیا با صرف نقادی گزاره‌های فلسفی و معرفتی پیشگامان رنسانس و فلاسفهٔ پیشگام دوران مدرن مانند دکارت، لاک، هیوم، کانت و هگل، به‌جز در عالم گزاره‌ای اتفاق دیگری خواهد افتاد؟ آیا علی‌النهاییه ما با وجود لفظی و کتبی غرب و تجدد و مدرنیته مواجه نشده‌ایم و آیا با این نوع مواجهه که صرفاً معرفت‌شناسانه و مفهومی است، می‌توان به هم‌آوردی با تجارب زیسته غرب (با پشتوانهٔ بیش از چهارصد سال تلاش معرفتی و نهادی و گفتمانی) پرداخت. نصر از فلسفهٔ جدید نیز تنها ثمرات ناگوار آن را می‌بیند؛ اینکه نظریه‌های سیاسی سکولار، جدایی دین از دنیا، انکار بنیاد دینی اخلاق، انکار فلسفی خدا و حیات اخروی، نفی وحی و متون مقدس از جمله چالش‌های فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های جدید با دین بوده است (نصر، ۱۳۷۳: ۲۰۲).

نکته دیگر اینکه نصر از مطالعات جدی در حوزه نقد رویکرد اروپامحور در تاریخ‌نگاری علم که به نوعی به تقویت موضع کلی وی می‌انجامد کمتر بهره گرفته است. اگر نصر در تبار رویکرد اروپامحوری دقیق‌تر می‌شد، به مباحث تعیین‌کننده همچون نقد مورخان علمی مانند دیوید پینگری^۱ که ذیل نقد «هلنوفیلیا»^۲ (یونان‌پرستی یا اسطوره معجزه یونانی) در تاریخ‌نگاری علم طرح کرده‌اند^{xi} می‌رسید که می‌کوشد سهم تمدن‌های غیراروپایی مانند چین، هند، بین‌النهرین، مصر و... را در تکوین همین علم جدید (با خاستگاه یونانی آن) نشان دهد (کانر، ۱۳۹۵: ۱۲۶). سخن آخر اینکه رویکرد سنت‌گرایانه نصر به علم جدید دارای دو گام سلبی و ایجابی است؛ در گام سلبی به نقادی بنیادهای مابعدالطبیعی علم جدید و گسست آن از اندیشه توحیدی می‌پردازد و در گام ایجابی از جایگزین علم قدسی و سنتی برای علم جدید و طرح نوعی «هرمنوتیک دینی علم در تمدن اسلامی» سخن می‌گوید.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۹). *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران: نشر مرکز.
- انجمن حکمت و فلسفه (۱۳۵۴). *مجله جاویدان خرد*، (۱).
- اشتنک مولر، ولفانگ (۱۳۷۵). *علم متعارف و انقلاب‌های علمی*. ترجمه شاپور اعتماد. در مجموعه مقالات دیدگاه‌ها و برهان‌ها. تهران: نشر مرکز.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۸). *جهان‌شناسی سنتی و علم جدید*. ترجمه سید حسن آذرکار. تهران: انتشارات حکمت.
- پوپر، کارل (۱۳۷۰). *منطق اکتشاف علمی*. ترجمه سید حسین کمالی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- جان‌احمدی، فاطمه (۱۳۸۸). *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*. تهران: نشر معارف.
- چالمرز، آلن (۱۳۷۹). *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی چالمرز، آلن*. اف. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- خندق‌آبادی، حسن و طیبه کرمی (۱۳۹۶). *جاودان‌نامه (نماینه آثار فارسی مربوط به سنت‌گرایی)*. تهران: انتشارات حکمت.

- رحمتی، انشالله (۱۳۸۷). سنت‌گرایی و موانع فهم آن. *ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت*، ۲۶، ۵-۹.
- صادقی، هادی (۱۳۷۹). *الهیات و تحقیق‌پدیری*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کانر، کلیفورد (۱۳۹۵). *تاریخ علم مردم*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: نشر ماهی.
- گمینی، امیرمحمد و فاطمه اربابی‌فر (۱۳۹۴). نقش قطب‌الدین شیرازی در علم مناظر (اپتیک). *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۴۸(۲)، ۱۱۱-۱۲۱.
- گمینی، امیرمحمد و فاطمه کیقبادی (۱۳۹۶). آیا علوم طبیعی در تمدن اسلامی برگرفته از اسلام بود؟ نقد و بررسی کتاب *شکل‌گیری علم اسلامی*. *مجله نقد کتاب کلام و فلسفه و عرفان*، (۱۵) و (۱۶).
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۸۸). عوامل جامعه‌شناختی تکوین روش‌شناسی تجربی در دوره اسلامی. *دانشنامه علوم اجتماعی*، ۱(۱)، ۱۴-۱۵.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۸۴). *جامعه‌شناسی رشد و افول علم در ایران*. تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور.
- اعوانی، غلامرضا، بینامطلق، محمود و مصطفی ملکیان (۱۳۷۷). سنت‌گرایی در نظرخواهی از دانشوران. *فصلنامه نقد و نظر (ویژه سنت‌گرایان)*، پیاپی ۴(۳-۴)، ۶-۶۷.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳). *آفاق حکمت در سپهر سنت: گفت‌وگوی حامد زارع با دکتر سید حسین نصر*. تهران: انتشارات ققنوس.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۵). *اسلام سنتی در جهان متجدد*. ترجمه محمد صالحی. تهران: نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳). *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جمعی از اساتید فلسفه. تهران: انتشارات حکمت.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۵). *تأملاتی درباره اسلام و اندیشه مدرن*. ترجمه محمد صالحی. تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۳). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. ترجمه مرتضی اسعدی. تهران: انتشارات طرح نو.

- نصر، سید حسین (۱۳۷۷). جهان‌بینی اسلامی و علم جدید. ترجمه ضیاء تاج‌الدین. مجله نامه فرهنگ، ۳۰، ۴۸-۵۹.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۴). چرا فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند؟ مجله ادبیات دانشگاه تهران، ۲۲(۲)، ۷-۱.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۵). در جست‌وجوی امر قدسی: گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با دکتر نصر. ترجمه مصطفی شهرآیینی. تهران: انتشارات نی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴). دین و نظام طبیعت. ترجمه محمدحسن فغفوری. تهران: نشر حکمت.
- نصر، سید حسین (۱۳۴۵). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نصر، سید حسین (۱۳۶۶). علم در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات سروش.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴). علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۲). گفت‌وگو با شیوا کاویانی. مجله کلک، (۴۳ و ۴۴)، ۱۹۵.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳). قلب اسلام. ترجمه مصطفی شهرآیینی. تهران: انتشارات حقیقت.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۰). معرفت و امر قدسی. ترجمه فرزاد حاجی میرزایی. تهران: نشر فرزاد.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: انتشارات خوارزمی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۸). نیاز به علم مقتدس. ترجمه حسن میاننداری. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). علم جهان، علم جان؛ ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید. ترجمه سید امیر حسین اصغری. تهران: انتشارات اطلاعات.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳). در غربت غربی: زندگینامه خودنوشت دکتر سید حسین نصر. ترجمه امیر نصری. تهران: نشر رسا.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۳). معارف اسلامی در جهان معاصر. تهران: امیرکبیر.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). معرفت و معنویت. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سهروردی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰). هرمنوتیک. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). عصر تصویر جهان. ترجمه یوسف اباذری (مسائل مدرنیسم و مبانی پست مدرنیسم). فصلنامه ارغنون، (۱۱ و ۱۲)،
- Chittick, W. (1997). *The works of Seyyed Hossein Nasr through his fortieth birthday*. Salt Lake City: The Middle East Center-University of Utah.

- Aminirazavi M., & Moris, Z. (1994). *The complete bibliography of the works of Seyyed Hossein Nasr from 1958 through April 1993*. Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science.
- Kalin, I. (2002). Three views of science in the Islamic world. In Peters, R. Iqbal, Muzaffar and Haq, Syed Nomanul (Eds.), *God, life and the cosmos: Christian and Islamic Perspectives* (pp. 43-75). Aldershot: Ashgate. Retrieved from <http://tarjomaan.com/prti.wawct1auybc2t.html>
- Kalin, I. (2001). The sacred versus the secular: Nasr on Science. In S. H. Nasr, L. E. Hahn, R. E. Auxier, & L. W. Stone (Eds.), *Library of Living Philosophers* (pp. 445-462). Chicago: Open Court Press.
- Meier, F. (1954). *Nature in the monism of Islam, spirit and nature*. New York: .
- Schouan, F. (1958). *Les station de la sagesse*. Paris,
- Heidegger, M. (1977). The age of the world picture, In. *The question concerning technology and other essays* (pp. 115-136) (W. Lovitt, Trans). New York: Harper & Row.
- Jardine, N. (2008). Philosophy of history of science. In. *A companion to the philosophy of history and historiography* (pp. 25-296). Aviezer Tucker: Blackwell Publishing.
- King, D. (1978). Islamic mathematics and astronomy. An essay review of the chapters on mathematics and astronomy. In S. H. Nasr (Ed.), *Islamic science: An illustrated study. Journal for the History of Astronomy*, 9, 212-219.
- Nasr, S. H., & Muzaffar, I. (2007). Islam, science, Muslims, and technology. Islamic Book Trust.
- Nasr, S. H. (1975). Qu_b al-Dīn Shīrāz. In Gillispie, Charles Coulston. *Dictionary of Scientific Biography*. V. 11. New York: Scribner's.

پی نوشت:

ⁱ. King, D. (1978). Islamic Mathematics and Astronomy. An essay review of the chapters on mathematics and astronomy in S. H. Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study. Journal for the History of Astronomy*, 9, 212-219.

ⁱⁱ. «من به روشنی به یاد می‌آورم که در حلقه‌ای کوچک، بحثی که پس از یکی از سخنرانی‌های راسل تشکیل شده بود، از او درباره ماهیت فیزیک پرسیدیم و او جواب داد که فیزیک فی‌نفسه با ماهیت راستین واقعیت مادی سروکار ندارد، بلکه به آن دسته از ساختارهای ریاضی می‌پردازد که با تغییرهای شخصی ناظر مرتبط هستند. این پاسخ که توسط یکی از برجسته‌ترین فلاسفه غرب داده شد و منکر امکان هر نوع واقع‌گرایی وجودشناختی، در قلمرو فیزیک بود مانند بار غمی بر سر من فرود آمد. من همان لحظه تصمیم گرفتم که فیزیک را رها کنم و بعد هم این تصمیم را عملی کردم. در واقع من می‌خواستم اصلاً درس و مدرسه را در طلب حقیقت رها کنم و حتی از غرب بروم». در غربت غربی، زندگی‌نامه خود نوشت دکتر سیدحسین نصر، ترجمه امیر نصری، نشر رسا، ۱۳۸۳، صص ۳۴-۳۵.

ⁱⁱⁱ. این تعبیری است که نصر به نحو همدلانه‌ای نقل می‌کند؛ گویی فلسفه اصیل عشق به حکمت بوده و هست، ولی فلسفه جدید نوعی میسوسوفی و در نتیجه نفرت از حکمت است (رک: جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۲۱۶).

^{iv}. درباره نگاه به شدت منفی نصر در باب علوم انسانی مدرن و اینکه این علوم را علوم مجعول (جعلی) می‌داند، این جمله نصر صراحت دارد: «اسف‌بارتر از این نوع علوم انسانی مجعول، تلاشی است که این روزها در برخی ممالک اسلامی برای وارد ساختن همین انحطاط به آغوش فرهنگ اسلامی به نام پیشرفت صورت می‌گیرد» (به نقل از اسلام و تنگناهای انسان متجدد، حسین نصر، ترجمه انشالله رحمتی، ص ۴۸).

^v. F. schouan, *Les station de la sagesse*, Paris, 1958.

^{vi} ابن ابی اصبیه در عیون‌الانباء از احصاء‌العلوم ستایش می‌کند و همچنین ابن‌الفطی در تاریخ‌الحکما می‌گوید: «ثم له بعد هذا کتاب شریف فی احصاء‌العلوم و التعریف باغراضها لم یسبق الیه و لا ذهب احد مذهبہ فیہ و لایستعین طلاب‌العلوم کل‌ها عن الاهداء به و تقدیم النظر فیہ». رجوع شود به: تاریخ‌الحکماء، به تصحیح جولوس لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳: ۲۷۷-۲۸۷.

^{vii} عنوان اصلی این کتاب بدین‌قرار است: Nasr, Seyyed Hossein, and Muzaffar Iqbal. *Islam, science, Muslims, and technology*. Islamic Book Trust, 2007. و دو ترجمه از این کتاب در دست است: ترجمه مهدی کفائی و حسین کرمی که انتشارت دانشگاه صنعتی امیرکبیر به سال ۱۳۹۲ منتشر کرده و ترجمه امیرحسین اصغری که انتشارات اطلاعات به سال ۱۳۹۰ منتشر کرده است.

^{viii} عوامل جامعه‌شناختی تکوین روش‌شناسی تجربی در دوره اسلامی، محمدمامین قانع‌راد، دانشنامه علوم اجتماعی، ۱ (۱)، بهار ۱۳۸۸، صص ۱۴-۱۵. برای تفصیل این دیدگاه رک: جامعه‌شناسی رشد و افول علم در ایران، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، ۱۳۸۴.

^{ix} The Age of the World Picture, From *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. W Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), pp. 115-136

^x When we use the word "science" today, it means something essentially different from the doctrina and scientia of the Middle Ages, and also from the Greek episteme.

^{xi} Pingree, D. (1992). Hellenophilia versus the History of Science. *Isis*, 1992, 83, 554-563. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/356288>