



Examining the Effect of Cartesian and Kantian Subjectivism on the Secularization of Science

Abdullah Mohammadi¹ 

1. Faculty Member, Iranian Institute of Philosophy

E-mail: abmohammadi379@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
2024/09/23
Received in
revised form
2024/12/02
Accepted
2025/03/15
Published online
2025/09/23

Keywords:
*Subjectivism,
Secular Science,
Modern Science,
Idealism, Self-
grounded
Rationality, Kant,
Descartes.*

ABSTRACT

The secularization of science, among the various aspects of secularism, is one of the most crucial yet often overlooked, having a significant impact on the developments of modern science. This branch of secularism has multiple philosophical foundations, and the main issue of this article is to demonstrate the influence of subjectivism on the secularization of science.

This research, organized using a descriptive-analytical method, reveals that subjectivism is one of the most fundamental underpinnings of modern metaphysics, which has also influenced the principles and issues of modern science. Although subjectivism was initially proposed by Descartes with the motive of opposing skepticism, it has plunged humanity into a more complex form of doubt and discouraged many scientists from achieving objective reality (reality-in-itself).

By accepting this viewpoint, sacred and ethical concepts are considered subjective, consequently severing the connection of sciences with their metaphysical origins. Subjectivism is the primary foundation of humanism, self-grounded rationality, and the rejection of religious authority. Each of these outcomes has, in some way, pushed metaphysical and revelatory principles aside from the realm of modern science. Logically, subjectivism has serious epistemological flaws, and functionally, it has had unfortunate consequences in modern science, which are addressed in this article."

Cite this article: Mohammadi, A. (2025). Investigating the Effect of Cartesian and Kantian Subjectivism on the Secularization of Science, *Zehn*, 26 (3), 73-102.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2041787.2059>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2041787.2059>

Extended Abstract

Introduction

Secularism constitutes a paramount tenet of modernity, exerting profound influence across multifarious domains. The discernible diminution of religious paradigms within the realms of art, philosophy, and literature unequivocally signals the pervasive advance of secularism. Notwithstanding these manifestations, the process of scientific secularization—an endeavor to articulate a cosmological perspective entirely divorced from theological presuppositions—represents a more consequential dimension. The secularization of science systematically expunges religious, ethical, and metaphysical constructs from the human and worldly interpretative frameworks. This comprehensive process is predicated upon a diverse array of philosophical underpinnings, encompassing epistemological, ontological, and anthropological foundations. Among these, subjectivism emerges as a signal epistemological cornerstone of scientific secularization.

Philosophically construed, subjectivism signifies the epistemological primacy accorded to the cognitive faculties of the knowing subject. This scholarly inquiry is dedicated to elucidating the consequential impact of subjectivism upon the secularization of scientific inquiry.

v٤



Methodology

This research adopts a descriptive-analytical methodology. Initially, the defining characteristics of pre-modern and modern science are delineated. Subsequently, an abridged exposition of the nature of subjectivism is provided, followed by an analysis of its determinate influence on scientific secularization.

Results

The genesis of subjectivism can be traced to the philosophical contributions of René Descartes. He invoked the Cogito principle—"I think, therefore I am"—postulating it as the most indubitable form of human cognition and the foundational bedrock for all subsequent knowledge acquisition. Descartes, having subjected the existence of all other entities to rigorous skepticism, maintained that these entities acquire reality only insofar as they are apprehended with clarity and distinctness. This Cartesian tenet implies that human certainty occupies the central locus of existence, with the veracity of external objects being functionally contingent upon this certainty. Human truth, in turn, is circumscribed by its cognitive capacity, thereby positioning humanity as a subject possessing certainty of itself, while other entities necessitate incorporation into the subject's cognitive apparatus to attain ontological status.

Subjectivism attained enhanced robustness and explicit articulation



within the philosophical system of Immanuel Kant. In his seminal work, the *Critique of Pure Reason*, Kant undertook a meticulous analysis of the perceptual process, averring that the human mind is not merely a passive recipient of sensory data but an active participant, significantly contributing to the constitution of percepts through its inherent faculties. A salient corollary of this theoretical construct is the proposition that the existence of the external world itself is contingent upon the human subject. More precisely, Kant's philosophy effected a fundamental inversion in the established relationship between the subject and the object—a paradigm shift he aptly termed the “Copernican Revolution.” This repositioning of mind and object transcended a mere conventional reordering; it signified a transformation in the cosmic order and its anthropocentric orientation. Humanity, once conceived as an entity apprehending a pre-existing external reality, was now elevated to the pivotal role of determining the very being or non-being of objects. Consequently, the human status ostensibly transcended mere discovery of reality to the active constitution thereof.

Subjectivism precipitated a profound revolution in humanity's conceptualization of existence, the human condition, and epistemology. The conceptualizations of God, reason, liberty, morality, and intersubjective relations underwent radical metamorphosis. Grounded in subjectivism, the ontological status of objects becomes contingent upon human certainty, thereby affording humanity a singular position within the ontological hierarchy. In this paradigm, humanity is not merely a creature amongst creations, co-equal with other beings; rather, the thinking “I” achieves ontological primacy, with all other entities being deemed real exclusively through their clear and distinct apprehension by the thinking “I.” The metaphysics of the modern era is intrinsically predicated upon this subjectivist epistemology. This conceptual upheaval permeated beyond philosophical circles, establishing a comprehensive epistemic framework for empirical scientists and practitioners in other disciplines.

The advent of subjectivism engendered a cascade of consequential implications, including:

1. The world is posited as an object relative to the human subject. The reality of external phenomena is contingent upon their clear and distinct apprehension by the subject.
2. **Subject-Dependent Meaningfulness:** A further corollary of subjectivism, particularly within Kantian exegesis, is that the meaningfulness of other entities is inextricably linked to human cognition. Entities appear devoid of inherent meaning prior to their assimilation within the Kantian categories of understanding.
3. **Humanism:** Humanity assumes a quasi-divine status, transforming into an autonomous agent who appropriates nature, effectively

dispossessing its putative original proprietor (God). Humanity, in this conceptualization, either embodies divinity or functions as an infinite will capable of constructing the divine itself.

4. **Autonomous Rationality:** By centering the human subject, any epistemological source external to human cognition is deemed devoid of intrinsic value or legitimacy.
5. **Epistemological and Ethical Idealism:** The objective reality of knowledge and values is subsumed under the subjective experience of the individual.
6. **Erosion of Transcendent Authority:** Truth is reduced to the subjective perception of each individual, particularly given the cognitive autonomy ascribed to each person.
7. **Instrumentalization and Exploitation:** Consequent to the tenets of humanism and the rejection of external authority, humanity is conceptualized as a self-legislating and self-determining entity, amenable to no external imposition of laws or norms.

Each of these emergent consequences contributes significantly to the secularization of scientific disciplines. Foremost among these is the inability of sciences, under this epistemological regime, to recognize theological or even metaphysical principles as possessing objective reality. As objective meaning is stripped from reality, the significance of all phenomena becomes contingent upon their relation to the subject. This perspective stands in diametric opposition to the doctrines of divine religions, which posit a teleologically oriented universe imbued with inherent meaning, guiding humanity towards a divine ultimate end.


Conclusion

Subjectivism represents the preeminent epistemological foundation of modern science, exerting a direct and indirect influence on its secularization. Within the modern intellectual tradition, the nexus between scientific inquiry and metaphysical or ontological frameworks is systematically ruptured. Furthermore, the relationship between science and sacred ethics is repudiated, with divine ethics being rendered commensurate with subjective and material ethical systems. Consequently, religious and ethical truths forfeit their authority in the eyes of the scientific community. The natural or human scientist is compelled either to operate under the assumption of independence from religious and ethical doctrines or to diminish their perceived validity to the level of other human-generated theories. Both trajectories have demonstrably occurred within the process of secularizing contemporary sciences.





بررسی تأثیر سوژکتیویزم دکارتی و کانتی بر سکولارسازی علم

عبدالله محمدی 

abmohammadi379@gmail.com

۱. عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۷/۰۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۹/۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۲۴

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

سوژکتیویزم، علم سکولار، علم مدرن، ایدئالیسم، عقلانیت خودبنیاد، کانت و دکارت.

سکولاریزاسیون علم در میان ساحت‌های مختلف سکولاریزم، از مهم‌ترین و مغفول‌ترین آن‌هاست که تأثیر مهمی در تحولات علم جدید داشته است. این شاخه از سکولاریزم مبانی فلسفی متعددی دارد، که مسئله اصلی این مقاله، نشان‌دادن تأثیر سوژکتیویزم در سکولاریزاسیون علم است. در این تحقیق که با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته، روشن می‌شود سوژکتیویزم یکی از زیربنایی‌ترین مبانی شکل‌دهنده متافیزیک جدید است که بر مبانی و مسائل علم جدید نیز تأثیر داشته است. سوژکتیویزم اگرچه با انگیزه مخالفت با شکاکیت از سوی دکارت طرح شد، بشر را در شک‌گرایی پیچیده‌تری فروبرده و بسیاری از دانشمندان را از دست‌یابی به واقعیت فی‌نفسه ناامید ساخت. با پذیرش این دیدگاه، مفاهیم قدسی و اخلاقی، ذهنی شمرده و در نتیجه، ارتباط علوم با مبادی متافیزیکی آن‌ها گسسته می‌شود. سوژکتیویزم بنیاد اصلی اومانیزم، عقلانیت خودبنیاد و نفی مرجعیت دین است. هر کدام از این نتایج به‌نوعی، مبادی متافیزیکی و وحیانی را از صحنه علم جدید به کناری رانده است. سوژکتیویزم به‌لحاظ منطقی نقایص معرفت‌شناختی جدی دارد و از نظر کارکردی نیز پیامدهای ناگواری در علم جدید داشته است که در این مقاله به آن اشاره می‌شود.

استناد: محمدی، عبدالله (۱۴۰۴). بررسی تأثیر سوژکتیویزم دکارتی و کانتی بر سکولارسازی علم، ذهن، ۲۶ (۳)، ۱۰۲-۷۳.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2041787.2059>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2041787.2059>



مقدمه

سکولاریزم جلوه‌های آشکار و پنهانی در سطح فرهنگ و تفکر جهان مدرن داشته است. جلوه‌های آشکار آن به راحتی و یا با اندکی تأمل در میزان نقش آفرینی نمادها و مناسک دینی در مناسبات اجتماعی، مأموریت حکومت‌ها، نوع تعامل نهادهای حاکمیتی با مفاهیم دینی و قدسی مشهودند، اما جلوه‌های پنهان آن به آسانی قابل تشخیص نیست و سکولاریزاسیون علم، یکی از مصادیق آن است. ممکن است در نگرش ابتدایی علوم سکولار محدود به علمی شود که در آن ظواهر دینی مورد مخالفت یا بی‌اعتنایی قرار گرفته باشد، اما سطح عمیق‌تر آن به مبانی فلسفی علوم سکولار بازمی‌گردد.

تفاوت علوم سکولار و علوم دینی تنها در مخالفت یا همراهی نظریات آن‌ها با مفاهیم دینی نیست، بلکه با بنیادهای فلسفی آن‌ها نیز مرتبط است. این مقاله قصد دارد تأثیر یکی از مبانی معرفت‌شناختی علوم سکولار یعنی «سوبژکتیویزم» را در فرایند سکولاریزاسیون علوم جدید واکاوی کند؛ بنابراین پرسش اصلی چنین است: «سوبژکتیویزم چه تأثیری در سکولاریزاسیون علوم داشته است؟» بر همین اساس پس از تحلیل مفاهیم سکولاریزم و علم سکولار به سراغ تحلیل سوبژکتیویزم به‌ویژه در قرائت دکارتی و کانتی آن رفته و تأثیر آن را در علوم سکولار آشکار می‌کند. اگرچه این تأثیر در علوم انسانی آشکارتر است، در علوم تجربی نیز اسباب تحولاتی شده است. تبیین نقش سوبژکتیویزم در سکولاریزاسیون علم به این معنا نیست که تمام کسانی که به علم سکولار معتقدند، طرفدار این دیدگاه هستند، بلکه بدین معناست که لازمه سوبژکتیویزم، کنار نهادن حقایق متافیزیکی از صحنه علم است.

اهمیت این تحقیق در آن است که مواجهه جدی‌تر و عمیق‌تری با علم سکولار و به دنبال آن علوم دینی شکل می‌گیرد. اگر وجه سکولار علوم معطوف به لایه‌های روین منحصراً شود، تفسیر ما از علوم دینی نیز سطحی‌تر خواهد بود؛ در برابر اگر تأثیر مبانی فلسفی، به‌ویژه مبانی معرفت‌شناختی در سکولاریزاسیون علوم روشن شود، ماهیت علم دینی نیز با عمق و جامعیتی افزون، تفسیر خواهد شد.

کتاب‌های تاریخ فلسفه غرب به مناسبت بحث از دکارت و کانت به مسئله سوبژکتیویزم می‌پردازند. ویلیامز (Williams, 1985, pp 243-244) و ریز (Reesem, 1980, p532) و داگوبرت (Dagobert, 1942, pp 303-304) نیز توضیحاتی درباره سوبژکتیویزم داده‌اند، اما درباره تأثیر آن در علوم سکولار تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. چارلز تیلور در فصل دوم کتاب مهم عصر سکولار مباحث مهمی در تأثیر سوبژکتیویزم در سکولاریزاسیون جدید مطرح

کرده است. وی به مسئله چارچوب درونی و این که معنا و منبع ارزش، امری کاملاً درونی است اشاره کرده و تأثیر سوپروکتیویزم در این موضوع را نمایان ساخته است. غلامحسین گرامی و فاطمه سادات هاشمیان در مقاله «بررسی تحلیلی سوپروکتیویزم و پیامدهای آن در توسعه مدرن»، جایگاه سوپروکتیویزم را در اصل مدرنیته بررسی و پیامدهای آن را ارزیابی کرده‌اند، اما هیچ‌کدام از این منابع درباره تأثیر آن در سکولاریزاسیون علم بحثی ندارند. سیمین اسفندیاری در مقاله «سوپروکتیویسم دکارت، نقطه عزیمت فلاسفه عصر جدید» ابتدا کوجیتوی دکارتی را توضیح داده و دلالت‌های آن بر تأملات فلسفی متأخر را نمایان ساخته است، اما از ارتباط آن با علم سکولار سخنی ندارد. «مقاله «پیش‌فرض‌ها و مبانی سکولاریستی علوم طبیعی نوین» نگاشته احمد گنجعلیخانی و یارعلی کرد فیروزجایی، جایگاه تحویل‌گرایی، نگرش مکانیستی، کمیت‌گرایی و طرد علت غایی را در علوم طبیعی جدید نشان داده، اما به موضوع سوپروکتیویزم اشاره‌ای نکرده است. همچنین مقاله «صبغه سکولاریستی علوم نوین» تألیف احمد گنجعلیخانی و مهدی مشکى، نیز بر نفی علت غایی از علوم طبیعی نوین متمرکز شده است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. سکولاریزم

واژه سکولاریزم اساساً یک واژه مسیحی است و معنای اصلی خود را در یک بافت مسیحی می‌یابد. این واژه از ریشه لاتین saeculum به معنای سده، دوره یا قرن گرفته شده است. کاریست این واژه درباره زمان دنیوی، زندگی نسل بشر در دوره بین هبوط و ظهور مجدد مسیح، معنای خاصی پیدا کرد (تیلور، ۱۳۹۳، صص ۱۱۲ و ۱۱۳). در انجیل از واژه soeculo برای نامیدن «این جهان» استفاده شده است (انجیل، نامه پولس به رومیان، باب دوازدهم، ۳)؛ همچنین در روایت یوحنا، «این جهان» soeculo در برابر جهان موعود و آخرت قرار گرفته است (انجیل، روایت یوحنا، باب ۱۸، ص ۳۶). از مجموع کاربردها می‌توان دریافت که در ریشه‌شناسی مسیحی، معنای «سده» یا «دوره» که در ریشه لاتین soeculo مندرج بود، ناظر به فاصله میان دو جهان ناسوتی و جهان روحانی و قدسی است (وثیق، ۱۳۹۵، ص ۱۸۵). با توجه به همین ریشه‌شناسی می‌توان گفت سکولاریزاسیون به معنای انطباق با سده، زمانه، ایام ما و این دنیا است. به عبارت روشن‌تر سکولاریزاسیون در لغت به معنای سازگاری با روزگار، این‌جهانی‌شدن، دنیوی‌شدن یا گیتی‌گرایی است (همان، صص ۱۶۵ و ۱۶۶). روح این معنا بی‌اعتنایی به ابعاد معنوی و غیرمادی است.

واژه سکولاریزم نخستین بار توسط جرج هالیواک در سال ۱۸۴۶ به کار رفت: سکولاریزم یعنی اداره و سامان بخشی به حیات جمعی بشر، تنها با استمداد و استناد به ابزارها و تجربه‌های این زندگی و پرهیز از پیش کشیدن و توسل به ابزارها و مرجعیت‌های فرامادی و فراطبیعی (امیدی، ۱۳۹۰، ص ۲۱).

فرهنگ آکسفورد سکولاریزم را چنین تعریف کرده است: «جدا ساختن دولت یا مردم از مبانی دینی (Mclean, 1984, p 477). چارلز تیلور سه معنا برای سکولاریزم بیان می‌کند: «یکم: شکلی از صورت‌بندی جامعه و کشور که در آن حوزه‌های عمومی همچون سیاست، اقتصاد، فرهنگ و... خالی از خدا یا غایت نهایی است؛ دوم: کاهش باورها و رفتارهای دینی در جامعه؛ سوم: تغییر زمینه فهم مسائل؛ یعنی زمینه تحلیل جامعه‌ای نیست که در آن خدا امری غیرقابل چالش و تردید ناپذیر است، بلکه جامعه‌ای است که خدا در آن یک گزینه از میان سایر گزینه‌هاست» (Taylor, 2007, pp 2-3). **دایرةالمعارف علوم سیاسی** در توضیح سکولاریزم می‌گوید: «سکولاریزم یعنی تصویر جهانی که قوانین آن مکانیکی و طبیعی هستند و از منبع قدسی و الهی دریافت نمی‌شوند. چنین جهانی بر مبنای خرد بشری سامان می‌یابد و هیچ منبع دیگری در شئون زندگی انسان همچون سیاست، تربیت، اخلاق و... دخالت ندارد. سکولاریزم عرفی شدن و قداست‌زدایی از جهان است (Kurian, 2011, pp 1525-1526). از منظر سیدحسین نصر سکولاریزم را می‌توان هر آن چیزی دانست که منبع و منشأ آن صرفاً بشری و غیرالهی است و شالوده مابعدالطبیعی آن همین شکاف وجودی میان انسان و خدای متعال است (نصر، ۱۳۹۳، ص ۲۴۶-۲۴۷). واترهاوس معتقد است اصل بنیادین سکولاریزم آن است که برای بهبود وضعیت زندگی انسان‌ها در این دنیا، فقط به ابزار و طرق مادی متوسل شویم (واتراوس، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱). پیتر برگر سکولاریزاسیون را به معنای جدایی حوزه‌های جامعه از حوزه دین تعریف کرده است: «سکولاریزاسیون فرایند خارج شدن جامعه و فرهنگ از قلمرو نهادها و نمادهای دینی است» (Berger, 1967, pp 107).

با روشن شدن معنای سکولاریزم توجه به این نکته ضروری است که سکولاریزم و الحاد یکسان نیستند. هالیواک به منزله معمار سکولاریزم آن را با الحاد یکسان نمی‌دانست، اگرچه همراهش، بردلو معتقد بود وظیفه سکولاریزم، تردید در باور به خدا و مبارزه با آن است. همین دو دیدگاه سبب شده است برخی نویسندگان سکولاریزم را در دو تفسیر افراطی و معتدل بیان کنند. در تفسیر معتدل، سکولاریزم، به معنای منحصرکردن توجه به عالم زمانیات و عالم ماده است؛ یعنی حتی با فرض وجود عوالم غیر محسوس و نیز جهان آخرت، به آن توجه نمی‌شود. این دیدگاه تقریباً موضعی لادری‌گرایانه دارد، اما در تفسیر افراطی، سکولاریزم فقط موضعی لادری‌گرایانه نیست، بلکه

مساوی ماده‌گرایی و الحاد تلقی می‌شود (سروش، ۱۳۸۴، صص ۷۶-۷۸).

۱-۲. علم سکولار

در سده‌های اخیر به موازات طرح سکولاریزاسیون در سطوح مختلف جامعه، از اصطلاح «علم سکولار» نیز یاد می‌شود. تیلور معتقد است، همه تعاریف سکولاریزم در بافت «بی‌طرفی» نسبت به دین مطرح می‌شوند. بر همین اساس می‌توان گفت «علم سکولار علمی است که در مطالعه جهان، انسان و معرفت، بر آموزه‌های حکمی و دینی تکیه نمی‌کند و با تمسک به اصل «بی‌طرفی»، دخالت هر نوع پیش‌فرض و حیانی یا متافیزیکی را ناصواب می‌شمارد. کنارگذاشتن آگاهانه وحی و متافیزیک، از سویی شامل نفی بنیادهای و حیانی و متافیزیکی در ساحت مبانی معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و ارزش‌شناسانه است و از سوی دیگر به تحقق روشی خاص برای شناخت انسان و جهان منتهی می‌شود»: «سکولاریزاسیون معرفت علمی و دیگر معارف به این معنا بود که مفاهیم کلامی و الهیاتی با هر نقشی که در سایر حوزه‌ها دارند، باید از حوزه شناخت جهان، کنار گذاشته شوند» (باربور، ۱۳۸۴، صص ۷۲ و ۷۳).

۸۱

ذهن

۱-۳. رابطه مدرنیته و سکولاریزاسیون

از جمله مباحث مهم مرتبط با سکولاریزم (به‌ویژه علم سکولار)، نسبت‌سنجی آن با مدرنیته است. مفهوم مدرنیته و سکولاریزاسیون با یکدیگر متفاوت‌اند، اما بین این دو حقیقت اجتماعی تاریخی ارتباط وثیقی وجود دارد. برای نمونه گیلسپی این رابطه را چنین توصیف می‌کند:

مدرنیته قلمروی سکولار است که در آن انسان جای خدا را به‌عنوان مرکز هستی می‌گیرد و می‌کوشد با به‌کارگیری علم جدید و لازمه آن - یعنی تکنولوژی - به ارباب و صاحب طبیعت تبدیل شود. جهان مدرن را به‌مثابه قلمرو فردگرایی، سوبژکتیویته، کاوش و کشف، آزادی، حقوق، برابری، تساهل، لیبرالیسم و دولت ملی می‌فهمند... این عصر محصول متفکران قرن هجدهمی بود که فلسفهٔ مدرسی را به‌نفع علم و اعتقاد و شور دینی را به‌سود جهان سکولار کنار گذاشتند (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص ۳۶).

در سده بیستم با فراگیرتر شدن مدرنیزاسیون، ارتباط میان این پدیده با سکولاریزم بیشتر مورد توجه محققان قرار گرفت. پیتر برگر میان مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون ارتباطی ذاتی قائل بود. از نظر او مدرنیزاسیون قطعاً منجر به افول دین در سطوح جامعه می‌شود و از آنجا که تمام جهان تحت تأثیر مدرنیته است، سکولاریزم نیز فراگیر خواهد شد. برگر معتقد است تأثیر سکولاریزم فقط در جنبه‌های سیاسی و نهادهای حاکمیتی نیست، بلکه تمام حوزه‌های فرهنگ و اندیشه بشر را پوشش

می‌دهد. افول مضامین دینی در هنر، فلسفه و ادبیات نشانه روشن سکولاریزم است. مهم‌تر از این‌ها جریان سکولاریزاسیون در علم است که می‌کوشد دیدگاهی کاملاً مستقل از مبانی دینی در توصیف جهان ارائه کند (Berger, 1967, p 107). برگر نقش اقتصاد مدرن و سرمایه‌داری صنعتی را در شکل‌گیری سکولاریزم برجسته‌تر از دیگر جنبه‌های مدرنیته می‌شمارد (Berger, 1967, p 129). باربور نیز مدرنیته و سکولاریزاسیون علم را همراه یکدیگر دانسته، بر جنبه‌های روحی و دنیاطلبی جامعه رنسانس تأکید می‌کند (باربور، ۱۳۸۴، ص ۵۵).

بنابراین مدرنیته و سکولاریزم با وجود تفاوت مفهومی، زمینه‌های علمی و اجتماعی و نیز پیامدهای مشترک دارند، تا آنجا که سکولاریزم یکی از مؤلفه‌های مدرنیته به‌شمار می‌رود. با این توضیح رابطه میان علم مدرن و علم سکولار نیز روشن می‌شود. به همین دلیل می‌توانیم در معرفی زمینه‌ها، اهداف و پیامدهای علم سکولار از این ویژگی‌های علم مدرن بهره‌جویم.

۲. سوژکتیویزم

سوژکتیویزم در اصطلاح به معنای اصالت دادن به ذهن فاعل شناساست. تا پیش از دوران رنسانس، فیلسوفان انسان را همچون دیگر مخلوقات، یکی از موجودات جهان خارج و مخلوق خداوند می‌دانستند که با حقایق پیرامون خود ارتباط دارد. جهان، مستقل از ذهن انسان‌ها موجود است و افراد به لایه‌هایی از حقیقت دسترسی دارند. حقیقت، به معنای مطابقت شناخت با جهان خارج و معرفت یقینی منحصر به برهان عقلی و تعالیم وحیانی کتاب مقدس بود، لیکن با ظهور دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) رویکرد دیگری به شناخت و رابطه انسان با خارج ایجاد شد. نتیجه این رویکرد، پیدایش سوژکتیویزم بود که با کانت تکامل یافت. با توجه به اهمیت دیدگاه این دو فیلسوف، نظرات ایشان را درباره سوژکتیویزم مرور می‌کنیم.

۲-۱. دکارت و سوژکتیویزم

زمانه دکارت به دلیل تحولات جدی در سه عرصه علم، معرفت دینی و سیاست، شاهد نوعی شکاکیت جدید بود. در چنین شرایطی دکارت بر آن شد تا راهی برای مقابله با شکاکیت بیابد. او در تأمل اول از کتاب **تأملات**، یکایک راه‌حل‌های محتمل برای غلبه بر شکاکیت را طرح و رد کرد. وی نشان داد تمام آنچه در نظر اول برای عموم انسان‌ها یقینی می‌نماید، می‌تواند مورد شک قرار گیرد. حتی در ادراکات حسی نیز می‌توان شک کرد؛ زیرا زمانی در خواب نیز چنین یافته‌هایی داشته‌ام و از کجا معلوم که الان نیز خواب نباشم. بدیهی‌ترین گزاره‌های ریاضی نیز ممکن است

تحت فریب شیطان فریبکار القا شده باشند. شاید هر بار که می‌خواهیم دو را با دو جمع کنیم، شیطان فریبکار در ذهن القا می‌کند جمع آن‌ها مساوی چهار است، اما واقعیت چنین نیست. دکارت پس از بررسی تمام راه‌حل‌ها دریافت حتی اگر در هر چیز شک کند، در فکر و اندیشه خود نمی‌تواند شک کند. بر همین اساس، یقین خود را یقینی‌ترین امر شمرد که همچون نقطه اتکا ارشمیدس، تردیدناپذیر است. او مدعای خود را با این جمله بیان کرد «من می‌اندیشم پس هستم» (دکارت، ۱۳۶۹، صص ۲۴ و ۲۵). این اصل بعدها به کوجیتوی دکارتی مشهور شد. پرسش بعدی دکارت آن بود که این یقین وی چه ویژگی‌ای دارد که می‌تواند سنگ‌بنا برای دیگر شناخت‌ها واقع شود؟ وی پاسخ داد «وضوح» و «تمایز» دو ویژگی اصلی این یقین هستند و هر جا این دو خصیصه یافت شوند، به همان اندازه یقینی خواهد بود (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۲۴۴).

دکارت که وجود تمام اشیاء دیگر را در بوته‌ای از شک نهاده بود، معتقد شد موجودات دیگر نیز اگر با وصف وضوح و تمایز برایم حاصل شوند، واقعی شمرده می‌شوند. معنای این سخن دکارت آن است که یقین انسان، نقطه مرکزی هستی و حقیقت داشتن دیگر اشیاء تابعی از آن است. حقیقت انسان نیز در ویژگی شناسایی او خلاصه شده و در نتیجه انسان، سوژه‌ای است که به‌خود یقین دارد و دیگر موجودات برای واقعی قلمداد شدن، نیازمند آن هستند که به ذهن سوژه درآیند.

در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که این سخنان دکارت فقط درباره مخلوقات است نه خداوند؛ همچنان که وی یقین به وجود خداوند را در زمره نخسین یقین‌های انسان دانسته و شبهه شیطان فریبکار را با استناد به حکمت الهی پاسخ می‌دهد، لیکن باید دانست از برخی عبارات کتاب تأملات چنین برداشت می‌شود که وی بی‌میل نیست رابطه سوژه و ایزه را به خداوند نیز تعمیم دهد و وجود خداوند را هم وابسته به یقین انسان بداند:

همچنین نمی‌توانم شکوه کنم که خداوند اختیار یا اراده کاملاً گسترده و کاملی به من نداده است؛ زیرا واقعاً اراده‌ای بسیار وسیع و گسترده‌ای را می‌یابم که در هیچ حد و حصری محدود نمی‌شود... تنها قوه اراده است که من آن را در خود به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم چیز دیگری را وسیع‌تر از آن تصور کنم، به طوری که به خصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت و مثال خداوندم (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۷۶).

کوجیتوی دکارتی آغاز فلسفه مدرن بود و تقریباً تمام مورخین فلسفه، دکارت را آغازگر فلسفه و تمدن جدید خوانده‌اند. با این نگرش، جهان‌مفهومی فلسفه مدرسی از جا کنده شد (کاسیرر، ۱۳۹۱، ص ۱۹۵). تمام مبادی و نتایج الهیاتی فلسفه مدرسی نیز به تدریج ویران شدند. دکارت که سودای مقابله با شکاکیت را در سر می‌پروراند و گمان می‌کرد اقبال با او یار بوده است، فلسفه را به

شکاکیتی پیچیده‌تر فروربرد. در شکاکیت مدرن، واقعیت اشیاء، خود مورد تردید قرار گرفت. به همین دلیل مسئله از انسان آغاز شد، اما نتوانست از آن خارج شود. خصوصاً اگر عبارت تأمل چهارم، دال بر ابژه‌بودن خدا معنا شود، تحولی در نظام معرفت و تمام مباحث الهیاتی بعد از دکارت رخ می‌دهد.

بر همین اساس هایدگر تمامیت متافیزیک جدید غرب را وابسته به همین دیدگاه دکارت می‌داند (هایدگر، ۱۳۷۷، صص ۱۱۴ و ۱۱۵). تأثیر سوپژکتیویزم محدود به فیلسوفان چون کانت و پیروان دکارت نبود، بلکه تمام تفکر فلسفی دوران مدرن و حتی تجربه‌گرایان نیز از آن تأثیر پذیرفتند (Solomon, 1988, p 5, 26). هوسرل نیز کوجیتوی دکارتی را پایه‌گذار تمدن عصر جدید شمرده است: «دکارت ایده‌هایی را تأسیس کرد که در نهایت اصالت عقل عینی را از طریق کشف پوچی پنهان در آن متلاشی نمایند» (هوسرل، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷).

۲-۲. کانت و سوپژکتیویزم

سوپژکتیویزم در اندیشه کانت قوت و صراحت بیشتری یافت. کانت در کتاب **نقد عقل محض** با تحلیل فرایند ادراک نشان داد ذهن انسان در ادراک حسی منفعل نیست، بلکه فعال و سهم مهمی از ادراک محصول دخالت‌های اوست. یافته‌های انسان از عالم تجربه را نباید نمایشی خالص از عالم واقع دانست. ذهن انسان در چندین مرحله در صورت‌بندی داده‌های حسی دخالت می‌کند. در مرحله نخست قالب‌های ذهنی زمان و مکان، به داده‌های حسی رنگ می‌زنند. فقط اموری به شناخت انسان درمی‌آیند که لباس زمان و مکان بر تن کنند. از سویی زمان و مکان، خود اموری خارجی که به ذهن آمده باشند، نیستند، بلکه جزء ساختار ذهن ما هستند؛ بنابراین هر آنچه در ذهن ما حاضر می‌شود، همراه با زمان و مکان حاضر شده است (کانت، ۱۳۹۴، ب ۴۲ و ب ۴۶، ب ۴۷). زمان و مکان دو قالب پیشین برای ذهن انسان هستند که هر نوع شناختی باید از دریچه این دو بگذرد و خواه‌ناخواه لباس زمان‌مندی و مکان‌مندی بر تن خواهد کرد.

در مرحله بعد مقولات فاهمه که آن‌ها هم به شکل پیشین جزئی از ساختار ذهن هستند، در تصدیق دخالت خواهند کرد. هیچ تصدیقی از سوی انسان بدون اتکا به مقولات فاهمه محقق نمی‌شود و مقولات فاهمه فقط درباره فنومن‌هایی جاری می‌شوند که از تونل زمان و مکان عبور کرده و لباس زمان و مکان بر قامتشان نشسته است. نومن‌ها یا اشیاء فی‌نفسه در خارج، در دسترس ما نیستند و درباره آن‌ها هیچ نمی‌توان گفت، جز آن‌که نومن وجود دارد، نومن متکثر است و نومن بر ذهن اثر می‌گذارد؛ بنابراین مواجهه نخستین ما، با فنومن‌های درونمان و نسبت‌های میان آن‌هاست. آنچه به منزله علم به جهان خارج می‌پنداریم، نه آینه‌ای صاف و صیقل به سمت واقع، که

حاصل تفاعل میان ذهن و داده‌های حسی ماست. دیگر به جای آن که بگوییم «حقایق جهان چنین ویژگی‌هایی دارند» باید بگوییم «حقایق جهان خارج با چنین ویژگی‌هایی در ذهن ما نمایان می‌شوند». جهان موجود می‌شناسیم، چیزی جز تجربه‌های حاضر در ذهن ما نیست.

با توجه به همین اصل، دیگر نمی‌توان همچون قرون پیشین، واقعیت فی‌نفسه یا نومن را اصل گرفته، مطابقت صورت‌ها با آن را سنجید، بلکه باید صورت‌ها مبنا قرار گیرند. بدون مقالات فاهمه درباره هیچ واقعیتی نمی‌توان حکم کرد، حتی «وجود» نیز یکی از مقولات فاهمه است؛ بنابراین با تکیه بر این مقولات است که می‌توان گفت چه چیزی «موجود» است؛ پس اگر امری خارجی در قالب یکی از مقولات نیاید هیچ حکمی حتی درباره هستی آن نتوان کرد. تنها درباره اموری می‌توان گفت موجودند که تحت مقولات فاهمه واقع شوند. لازمه واضح این نظریه آن است که وجود عالم خارج نیز تابعی از انسان سوژه است. این انقلاب کوپرنیکی است که کانت مدعی آن بود:

وضع در اینجا دقیقاً مانند تفکرات اولیه کوپرنیک است. کوپرنیک بعد از آن که در توضیح حرکات اجرام سماوی، براساس این فرض که ستارگان به دور ناظر می‌چرخند، توفیق لازم را نیافت، تلاش کرد تا ببیند آیا به نحو بهتری موفق نخواهد شد اگر ناظر را دوران دهد و ستارگان را ساکن بگذارد؟ حال می‌توان در مورد شهود ابژه‌ها به شیوه‌ای مشابه عمل کرد. اگر قرار باشد که شهود، خود را بر ساختمان ابژه منطبق سازد، برای من قابل فهم نیست که چگونه انسان قادر خواهد شد به نحو پیشینی چیزی درباره آن‌ها بداند، اما برعکس، اگر ابژه‌ها خود را با ساختمان قوه شهود ما سازگار کنند، آن‌گاه این امکان برای من کاملاً قابل بازنمایی می‌شود (کانت، ۱۳۹۴، BXVI).

تغییر جایگاه ذهن و عین، صرفاً یک جابه‌جایی قراردادی نبود، بلکه تغییری در نظم عالم و نسبت آن با انسان به‌شمار می‌رفت. انسانی که روزگاری فهمنده بخشی از اعیان بود، اکنون محور تحقق داشتن یا نداشتن اشیاء شده است. گویی منزلت انسان از کشف واقع به قوام‌بخشی و ساخت واقعیت، ارتقا یافته است (Solomon, 1988, p 44).

با توجه به این که مقولات فاهمه جز درباره اموری که از مجرای زمان و مکان عبور کرده‌اند، جاری نمی‌شوند، درباره امور غیرزمانی و غیرمکانی هیچ حکمی نمی‌توان کرد؛ در نتیجه مدعیات عقل نظری و متافیزیک را نمی‌توان در قامت یک دانش معتبر قلمداد کرد. این مدعای کانت زمینه جدایی متافیزیک از علم را تقویت کرد. بخش مهمی از تحولات آینده که موجب بی‌اعتنایی علوم به بنیادهای فلسفی و در نتیجه سکولار شدن علوم شد، نتیجه جدایی متافیزیک از علم است. برای نمونه مفهوم علیت که از مبانی مهم نظریات الهیاتی و فلسفی است، از داده‌های خارجی و حسی به‌دست نیامده، بلکه جزو مقولات فاهمه و به یک پیش فرض ضروری در ذهن انسان فروکاسته

می‌شود. علیت و علت‌اندیشی صرفاً یک صورت کلی ذهنی است که ذهن به مدد آن داده‌های جدا جدا را وحدت می‌بخشد. براهین علیت اموری ذهنی هستند که نمی‌توانند شناختی درباره «جهان آن‌گونه که هست» به ما دهند (باربور، ۱۳۸۴، صص ۹۲ و ۹۳).

به همین ترتیب حقیقت خداوند و دیگر اموری را که با براهین علیت اثبات می‌شوند، نمی‌توان امور واقعی مستقل از ذهن پنداشت. این رویکرد بنیان هستی‌شناسی الهیاتی به جهان را سست کرد. هر آنچه درباره جایگاه فاعلی و غایی خداوند و نیز فاعلیت قوانین الهی گفته شود، همگی در چارچوب امور ذهنی منحصر و محدود می‌مانند. هستی‌شناسی مبتنی بر علیت خداوند، نمی‌تواند واقعیت خارجی را برای دانشمند تصویر کند و برای ترسیم واقع، باید از مفاهیم دیگری بهره جست.

از نظر کانت باید عقل نظری را از پرواز در منطقه مرتبط با حقیقت خدا، نفس و اختیار و اراده انسان منع کرد، چرا که طبق فرض، این امور زمان‌مند و مکان‌مند نیستند. پس از کانت مدت‌ها این باور رایج بود که مباحث نظری در حوزه الهیات و اخلاق، جدلی‌الطرفین است و باید کنار گذارده شود، دفاع عقلانی از مدعیات دینی غیرممکن است و ایمان به خدا نمی‌تواند با استدلال‌های عقل نظری موجه شود.

۲-۳. پیامدهای سوپژکتیویزم

سوپژکتیویزم انقلابی در نگرش بشر به هستی، انسان و معرفت بود. تصویر انسان، خدا، عقل، آزادی، اخلاق، انسان‌های دیگر و... همگی دگرگون شد. بر مبنای سوپژکتیویزم حقیقت داشتن اشیاء قائم به یقین انسانی شده و انسان، جایگاه متفاوتی در تمام هستی یافت. در این نگرش، انسان، به منزله مخلوقی از مخلوقات خداوند و در عرض سایر چیزها نیست، بلکه «من» اندیشنده، اصالت یافته و تمام اشیاء دیگر زمانی حقیقی تلقی می‌شوند که به‌طور واضح و متمایز برای «من» اندیشنده یقینی شوند. متافیزیک دوره مدرن، بر پایه سوپژکتیویزم است (هوسرل، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱). در ادامه مهم‌ترین پیامدهای سوپژکتیویزم را مرور می‌کنیم:

الف) تصویر جهان به مثابه ابژه

اگرچه در تمام نظام‌های فلسفی، انسان فاعل شناساست و هر فیلسوفی به دنبال تصحیح و تکمیل شناخت است، اما سوپژکتیویزم انسان را به مثابه سوژه و فاعل شناسا و جهان هستی و هر آنچه جز انسان است در قامت ابژه لحاظ می‌کند. این جمله به چه معناست و چه پیامدهایی دارد؟ طبق اصل کوجیتو، انسان سوژه و واقعیت‌داشتن دیگر اشیاء جهان نیز منوط به آن است که با همین وضوح و تمایز برای انسان یقینی شوند. در این تصویر، نه انسان صرفاً فهمنده اشیاء است و نه

جهان حقایقی مستقل اند که صرفاً معلوم او واقع شوند، بلکه انسان مرکز عالم و مستقل از آن است و بقیه موجودات فقط در نسبت با انسان معنا می‌یابند. معنا و هویت هر شیء را باید از منظر انسان به نظاره نشست. انسان امری قائم به ذات خود و دیگر اشیاء موضوعاتی برای فهم او (ابژه برای انسان) شمرده می‌شوند؛ یعنی هر چیزی آن‌گونه هست و باید باشد که انسان می‌بیند؛ حتی حقیقت یا عدم حقیقت نیز از چشم انسان معنا می‌یابد. این که چه چیزی حقیقت باشد یا نباشد، اشیاء چه معنا و ارزشی دارند یا باید داشته باشند، همه و همه باید از منظر انسان سوژه تحلیل شوند. حقیقت، معنا و غایت موجودات، مستقل از انسان قابل تصور نیست. هیچ موجودی صرف نظر از ابژه بودن برای انسان، ارزش دیگری ندارد. تنها موجود غیر قابل انکار، انسان به مثابه سوژه است و دیگر موجودات همگی قائم به وجود او تفسیر می‌شوند. هایدگر در توصیف این حالت موجودات می‌گوید:

در این معنا دیگر «موجود در کل» چنان دریافت می‌شود که صرفاً تا آنجایی عبارت از «موجود» است که توسط «انسان تصویرکننده» و ایجادکننده طرح شده باشد (هایدگر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱).

این که جهان به منزله تصویر دیده شود ویژگی دوران مدرن است. در قرون پیشامدرن هیچ کس جهان را به صورت تصویر نمی‌دید، با این که انسان پیشامدرن نیز جهان را می‌دید، اما هویت آن را به تصویر کاهش نمی‌داد. حقیقت انسان پیشامدرن نیز سوژه بودن نبود. انسان معترف بود که نمی‌تواند جهان را به طور کامل بشناسد و تسخیر کند، زیرا همه اشیاء در دسترس و به اختیار او نبود. تنها خداوند می‌تواند شناخت کامل به اشیاء پیدا کند. در رویکرد جدید هویت اشیاء تصاویری است که تفسیر و تأویل آن به دست انسان و دانش‌های اوست. هایدگر در توصیف ابژه پنداشتن اشیاء می‌گوید:

تصویر جهان زمانی که به طور بنیادین فهمیده شود، به معنای تصویری از جهان نیست، بل جهان است که به صورت تصویری تصور و فهمیده می‌شود (احمدی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۵).

حیثیت نفس‌الامری اشیاء در تفکر جدید پنهان شده و حقیقت، جای خود را به یقینی داده است که برای انسان حاصل می‌شود. معنای موجود آن چیزی است که برای انسان متصور و متمثل می‌شود. روزگاری تفکر به معنای حاضر شدن در حضور موجودات و کشف رازهای آن بود، اما با کوچیتوی دکارتی، به معنای ابژه‌سازی و تمثل برای ذهن انسان شده است. این رویکرد انسان جدید، مانع می‌شود اشیاء آن‌چنان که هستند برای انسان حاضر شوند، بلکه انسان است که به آن‌ها تکلیف می‌کند چگونه نزد او پدیدار شوند. از اینجا رفته‌رفته می‌توان به دلالت تصرف و تملک

پنهان در تفکر جدید نیز پی برد.

ب) تهی شدن واقعیت از معنای مستقل

لازمه دیگر سوپژکتیویزم به‌ویژه در خوانش کانت، آن است که معناداری دیگر موجودات وابسته به انسان است. گویی جهان پیش از آن‌که در چارچوب مقولات فاهمه درآید معنایی ندارد. کانت می‌گوید:

اگر عادی‌ترین فاهمه درباره وجود چیزها در جهان و وجود خود جهان تعمق کند، نمی‌تواند از این حکم خودداری کند که همه مخلوقات گوناگون علی‌رغم عظمت هنری که در سامانشان مشهود است و علی‌رغم تنوع پیوندی که آن‌ها را غایت‌مندانه به یکدیگر وابسته می‌کند، حتی مجموعه نظام‌های متعددشان که آن‌ها را به نادرست جهان‌ها می‌نامیم، اگر آدیان (و به‌طور کلی موجودات ذی‌عقل) وجود نداشتند، عبث بود؛ یعنی بدون آدیان، کل خلقت برهوتی پوچ و بی‌حاصل و بدون غایتی نهایی بود (کانت، ۱۳۷۷، صص ۴۲۲ و ۴۲۳).

کانت معتقد است انسان باید به‌عنوان غایت نهایی خلقت فرض شود وگرنه مبنایی عقلی برای توجیه این‌که چرا باید وجود داشته باشد و یا فی‌نفسه چه ارزشی دارد، حاصل نمی‌شود (همان، صص ۴۲۳). با این رویکرد سخن آدیان مبنی بر فهم جهان براساس غایت‌مندی خداوند کنار گذاشته می‌شود.

ج) اومانیسیم

بر پایه سوپژکتیویزم کل معرفت مبتنی بر انسانی خودمختار است که دیگر بخشی از طبیعت یا جهان نیست، بلکه فراتر از طبیعت قرار گرفته و کل طبیعت و هستی را متعلق دانش خود قرار می‌دهد. در این دستگاه انسان، شأن‌خدایی پیدا کرده و به ارباب و مالکی تبدیل می‌شود که طبیعت را با خلع‌ید از مالک قبلی (خدا) به تصرف خود درآورده است. انسان به تعبیری خدا، یا دست‌کم اراده‌ای بی‌نهایت است که خدا را نیز می‌سازد (Gillespie, 2008, p 40). در سنت غربی، مرزی بین انسان و الوهیت وجود ندارد. خدا انسان آسمانی و انسان، خدای زمینی است. مفهوم انسان در سنت غربی، نه تنها شریک مفهوم الوهیت، بلکه عین آن است و مرز انسان و خدا اعتباری است، نه حقیقی (عبداللهی، ۱۳۹۱، صص ۱۲۳).

جایگاه انسان بعد از سوپژکتیویزم، در هیچ برهه‌ای از تاریخ سابقه نداشته است. انسان کانون هستی و دیگر موجودات، ابژه‌های او لحاظ می‌شوند. اومانیسیم، انسان‌سالاری و به‌عبارت دقیق‌تر

انسان خداانگاری است. انسان جدید از هیچ کس و هیچ مکتبی فرمانبردار نیست. موجودی خودآیین و خویش فرماست که ارزش و ضدا ارزش، درست و غلط و حتی حقیقت و غیرحقیقت با محوریت او تفسیر می شود. او تحت فرمان کلیسا و سنت نیست، بلکه می تواند بر تمام آن ها مسلط شود. اکنون به جای کشف اراده خداوند در جهان، به چگونگی سامان یافتن حیات دنیوی اش بر پایه موازین عقلی و دنیوی می اندیشد. مسئله اومانیسیم، نه تنها متأثر از سوپژکتیویزم دکارتی است، بلکه اساساً تا قبل آن طرح چنین بحثی در قرون پیشین ممکن نبود (هایدگر، ۱۳۷۷، صص ۱۳۱ و ۱۳۵).

د) عقلانیت خودبنیاد

با محور قرارگرفتن انسان به مثابه سوژه، هیچ منبع معرفتی غیر از انسان، ارزش و اعتباری ندارد. حقیقت و عدم حقیقت نیز تا زمانی که در تور ادراک سوژه نیفتاده باشند، معنای محصلی ندارند؛ بنابراین سایر منابع معرفتی همچون وحی فقط تا زمانی معتبرند که به تأیید سوژه رسیده باشند. نتیجه این اصل، عقلانیتی خودبنیاد، خودبسند و خودکفاست که قدسیت و اعتبار خاصی برای هیچ شخص یا منبع معرفتی دیگر قائل نیست. تعالیم وحی، تراش حکمای پیشین، آموزه های اخلاقی و... هیچ کدام نمی توانند منبعی معرفت بخش برای انسان لحاظ شوند. این عقلانیت، هیچ محدودیتی را از بیرون نمی پذیرد و به هیچ جایگاهی پاسخگو نیست. عقلانیت ابزاری، کمی نگر و استیلاجو نیز از آثار سوپژکتیویزم است که فارغ از دستیابی به حقیقت یا پای بندی به اخلاق عینی، درصدد رسیدن به منافع کمی و مادی مورد قبولی عموم است.

ه) ایدئالیزم معرفتی

سوپژکتیویزم کانتی، انسان را قادر به شناخت واقع فی نفسه نمی داند. ساختار وجودی ذهن، ناخودآگاه رنگ زمان و مکان به ادراکات زده و مقولات فاهمه در صورت بندی تصدیق های انسان دخالت می کنند؛ بنابراین هیچ گاه نمی توان واقعیت را همان گونه که هست شناخت. معنای صدق و کذب نیز تغییر خواهد کرد؛ چرا که امکان دستیابی به واقعیت فی نفسه و سنجش میزان مطابقت وجود ندارد. آدمیان در کپسول در بسته ای از مفاهیم گرفتارند که راهی به واقعیت ندارد. در چنین شرایطی الگوهای دیگری غیر از مطابقت با واقع، صدق و کذب معرفت شناختی را تفسیر می کنند. الگوهای متکثری که نمی توان از ترجیح یکی بر دیگری سخن گفت.

سخن گفتن از حسن و قبح ذاتی و مستقل از فهم انسان، جایگاهی در این دیدگاه نخواهد داشت و معیار قضایای اخلاقی نیز همان حکم درونی انسان است، همان گونه که کانت در حکم

اخلاقی خویش بدان معتقد شد که غایت در درون انسان است.

لازمه ایدئالیزم معرفتی، تفسیری نوین از خدا و دینداری است. در قرون پیشامدرن واقعیت مستقل از انسان و بشر قادر به فهم آن تلقی می‌شد. براهین عقلی وجود خدا و معاد را اثبات می‌کردند و انسان سعادت حقیقی خویش را در اطاعت از چنین خدایی می‌یافت، اما با پیدایش ایدئالیزم نمی‌توان از خدای واقعی مستقل از ذهن انسان سخن گفت. این امر کم‌کم استمرار و شدت یافت تا آنجا که فیلسوفانی چون هگل و فوئرباخ از خدایی سخن گفتند که ساخته ذهن بشر است و کیویت الهیات ناواقع‌گرا را جایگزین الهیات واقع‌گرا معرفی کرد؛ الهیاتی که خدای مورد پرستش آن واقعیت خارجی ندارد!! طبیعی است با این تلقی از خدا، اطاعت از وی نیز امری ضروری و عقلانی نبوده و زمینه برای سکولاریزم علمی هموارتر می‌شود.

و) ایدئالیزم ارزشی

تأثیر سوپژکتیویزم در اخلاق و نظام‌های ارزشی روشن‌تر از دیگر موارد است. سوپژکتیویزم راهی برای باور به حقایق اخلاقی مستقل از ذهن انسان باقی نمی‌گذارد و ارزش‌ها یکباره هویتی صرفاً ذهنی می‌یابند. خوب و بد اخلاقی نیز همچون دیگر واقعیات، محصول عملیات ذهنی انسان‌ها هستند. ارزش‌های اخلاقی نه روگرفتی از واقعیات عینی خارجی، که ترجمانی از پسندها و ناپسندهای عرفی است که هیچ پشتوانه‌ای فراتر از میل مردم نداشته، با مرور زمان تغییر خواهند کرد. انسان ارزش‌های اخلاقی را کشف نمی‌کند، بلکه آن‌ها را از پیش خود جعل می‌کند. ایدئالیزم اخلاقی به نسبیّت و تکثرگرایی اخلاقی منتهی می‌شود و در نتیجه نباید انتظار داشت دانشمندان و متفکران علوم طبیعی و انسانی، اخلاق را یکی از مبانی خویش بدانند. سوپژکتیویزم با ذهنی خواندن ارزش‌ها و به‌دنبال آن نسبیّت اخلاقی، سهم مهمی در گسست میان دانش و ارزش ایفا کرده است.

ز) نفی مرجعیت

سوپژکتیویزم به‌ویژه پس از دیدگاه کانت، سوژه را ملاک تشخیص حقیقت می‌داند. حقیقت برای هر فرد همان است که به نظر او می‌آید. به‌ویژه آن‌که هر فرد برای خود استقلال شناختی دارد. بر همین اساس رأی هیچ شخص یا مرجعی بر دیگران ترجیح ندارد. این دیدگاه مرجعیت دیگر اشخاص یا مکاتب را نفی می‌کند. لازمۀ این نظر، نفی اعتبار قدسی و قطعی از وحی است. وحی نیز هم‌رتبه دیگر شناخت‌ها تلقی شده و تا زمانی که سوژه آن را معتبر نشناسد، اعتبار افزونی ندارد. دین و اخلاق، نمی‌توانند الگوی فکری یا رفتاری معینی برای انسان‌ها تعیین کنند و انسان‌ها نیز

ملزم به تبعیت از ایشان نیستند. لازمهٔ دیگر آن، آزادی و خودمختاری بشر است که با انضمام ایدئالیزم معرفتی و ارزشی شدت بیشتری می‌یابد.

ح) استخدام و استثمار

با توجه به اومانیزم و نفی مرجعیت، انسان موجودی خودآیین و خویش فرماست که هیچ‌کس حق وضع قانون و هنجار را برای وی ندارد. از سوی دیگر ابژه پنداشتن دیگر موجودات، استقلال و ارزش وجودی آنان را در نزد طرفداران سوپژکتیویزم می‌کاهد. تمام اشیاء و حتی انسان‌های دیگر ابژه‌هایی پنداشته می‌شوند که قوامشان وابسته به آن است که به یقین و در خدمت سوژه درآیند. این نگرش نوعی استیلاطلبی برای انسان سوژه ایجاد کرده که خود را نسبت به تصرف در دیگر موجودات محق می‌شمارد، بدون آن‌که بخواهد به کسی پاسخگو باشد.

۹۱

در فلسفه‌های پیشامدرن، انسان یکی از مخلوقات و نسبت به تک‌تک آن‌ها مسئول است. انسان پیشامدرن با وجود امکان استفاده از دیگر اشیاء، هیچ‌گاه خود را مالک آن‌ها ندانسته و در بهره‌مندی از آن‌ها ملزم به رعایت چارچوب‌های اخلاقی و دینی است، اما در نگاه جدید، این انسان است که به دیگر اشیاء هویت می‌دهد و با توجه به اومانیزم و نفی مرجعیت، به هیچ قدرتی پاسخگو نیست.

انسان مدرن با اتکا به همین پیش‌فرض، طبیعت را ابژه خویش دانسته و خود را محق می‌داند که آن را به استخدام و استثمار خویش درآورد. نتیجه این نگرش بحران محیط‌زیست در قرن اخیر است. نگرش ابژه‌وار، انسان‌های دیگر را نیز از همین سویه می‌نگرد. انسان‌های دیگر به ابژه‌هایی برای سوژه تصرف‌کننده تبدیل می‌شوند که در استخدام و استثمار، خود را تابع هیچ قانون و هنجاری نمی‌بیند؛ بنابراین سوژه، طبیعت و انسان‌های دیگر را در تصرف و استخدام خویش می‌داند.

۳. سوپژکتیویزم و علم سکولار

هر کدام از نتایج پیش‌گفته سوپژکتیویزم به تنهایی با سکولاریزاسیون علوم ارتباط دارند و اگر همگی با هم لحاظ شوند، این تأثیر وضوح بیشتری خواهد یافت:

۱-۳. در این رویکرد، علوم نمی‌توانند به مبانی الهیاتی و حتی متافیزیکی به‌مثابه اموری واقعی بنگرند. با تهی‌شدن واقعیت از معنای مستقل، معنای تمام اشیاء در نسبت با سوژه معرفی می‌شود. این دیدگاه نقطهٔ مقابل ادیان الهی است که انسان و جهان را معنادار و در حال سیر به‌سمت غایت

الهی می‌دانند.

۲-۳. وجود خدا نیز همچون دیگران قائم به ادراک و به یقین درآمدن سوژه است؛ بنابراین نمی‌توان از ارتباط هستی‌شناسانه خارجی بین خداوند و معلول‌ها سخنی گفت. طبق دیدگاه کانت نمی‌توان درباره خدای ادیان یعنی خدایی غیرزمان‌مند و غیرمکان‌مند، هیچ حکمی ایجابی یا سلبی جاری کرد؛ بنابراین تمام احکام به ظاهر دقیق فیلسوفان متأله درباره خداوند، ناشی از بلندپروازی‌های عقل و جدلی‌الطرفین است.

۳-۳. اومانیسیم تأثیر مستقیم در سکولاریزاسیون علم دارد؛ چرا که حاصل این تلقی از انسان و نشان دادن وی در مسند الوهیت، چیزی جز انکار خدای ادیان الهی نیست (عبداللهی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴). اومانیسیم، اصل عبودیت و اطاعت از خداوند را که در ادیان، محور سعادت معرفی می‌شود، رد می‌کند. انسان اومانستی به‌جای خداوند در نقطه‌ی کانونی هستی می‌نشیند. خدامحوری که روزگاری پایه‌ی علوم ماقبل مدرن بود از صحنه علم حذف و انسان‌محوری ملاک تمام تبیین‌ها و تشخیص ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها در علم می‌گردد (کیالی، ۱۹۹۰، ص ۱۷۹). در نگرش اومانستی، بشر به‌منزله‌ی مرکز هستی، جانشین خدا شده و به‌دنبال آن است که با به‌کارگرفتن علم جدید و تکنولوژی، مالک جهان طبیعت گردد (Gillespie, 2008, p xi). اومانیسیم، زمینه‌ساز این جهانی‌شدن نگرش به انسان و جهان و معرفت شد.

۴-۳. عقلانیت خودبنیاد، خود را مستغنی از وحی می‌داند و آشکارا وحی و شهود را از منابع معرفتی انسان مدرن حذف می‌کند؛ بنابراین هیچ دانشمندی حق استناد به آن‌ها را ندارد. عقلانیت خودبنیاد، تنزل انسان به سوژه دکارتی و کاتتی، انکار گرایش فطری و شهودی را به‌دنبال دارد.

۵-۳. ایدئالیسم معرفتی، نشان می‌دهد خدا و دیگر مفاهیم اصلی ادیان، استقلال در خارج ندارند؛ بنابراین گزاره‌های توصیفی و تجویزی ادیان هیچ‌کدام واقع‌نما و قابل استفاده در علوم نیستند. طبق ایدئالیسم ارزشی نیز، خوبی و بدی اخلاق را نه در حقایق ثابت و ازلی خارج فی‌نفسه، بلکه از پنجره‌ی ذهن انسان باید جست‌وجو کرد. همین اصل، بنیان‌برانداز نظام‌های اخلاقی واقع‌گرا از جمله نظام‌های ارزشی دینی است. ایدئالیسم معرفتی و ارزشی، از سویی تمام اصول قطعی و مورد اتکا علوم را به ساختار ذهنی فاعل شناسا مرتبط ساختند و در نتیجه راه دفاع واقع‌گرایانه از آن‌ها را مسدود می‌کنند و از سوی دیگر، زمینه را برای نسبییت معرفتی و اخلاقی فراهم می‌سازند. نسبییت‌گرایی، هیچ جایی برای کلان‌روایت باقی نمی‌گذارد. تمام روایت‌ها در عرض یکدیگر و به یک اندازه معتبر شناخته می‌شوند. روایت ادیان نیز در عرض دیگر روایت‌هاست.

۶-۳. در اندیشه مدرن، ارتباط علوم با مابعدالطبیعه و قواعد هستی‌شناسانه منقطع می‌شود. همچنین ارتباط علوم با اخلاق قدسی نفی و اخلاق الهی هم‌رتبه اخلاق ذهنی و مادی معرفتی

می‌شود. در نتیجه حقایق دینی و اخلاقی اعتبار خود را نزد عالمان از دست خواهند داد. دانشمند علوم طبیعی یا انسانی، یا باید خود را مستقل از دین و اخلاق فرض کند، یا اعتبار آن‌ها را هم‌پایه دیگر نظریات بشری فروکاهد. هر دو مورد در فرایند سکولاریزاسیون علوم جدید رخ داده است.

۷-۳. دانشمند مدرن با نفی مرجعیت، خود را از تعبد نسبت به وحی رهانیده و اصل خودآیینی را فریاد می‌زند. چنین رویکردی وحی را منبع معرفتی نمی‌داند و رفته‌رفته مبانی اومانستی را جایگزین پیش‌فرض‌های الهیاتی علوم می‌سازد.

برای روشن‌تر شدن تأثیر سوپزکتیویزم در نظریات علوم جدید اعم از علوم انسانی و علوم تجربی، شواهدی از این تأثیرپذیری بیان می‌شود. فوئرباخ، رورتی، سارتر و کافمن هر کدام با بیانی خدا را ساخته ذهن انسان می‌دانند (صادقی، ۱۳۹۲، صص ۱۸۶ و ۱۸۷). یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) با آن‌که آثار دین را برجسته می‌کند، تحت تأثیر مبانی معرفت‌شناختی کانت، اثبات خدای واقعی را محل تردید می‌داند. وی از دو نوع خدا سخن می‌گوید: خدای واقعی و خدای روان‌شناختی. خدای مطلق و واقعی و فراتر از پدیدارهای ذهنی ما قابل اثبات نیست و اساساً به چنین خدایی کار نداریم (مک‌کواری، ۱۳۷۵، صص ۲۲۳ و ۲۲۵).

به همین ترتیب، اصل معنای واقعیت یا واقعی بودن اشیاء نیز از منظر برخی متفکران مدرن، کاملاً وابسته به ذهن تصویر شده است. در میان دانشمندان علوم اجتماعی معاصر، گاه از تکثر واقعیاتی سخن گفته می‌شود که هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارند. عینیت امری اجتماعی است و سرشت شخصی و پایدار باورهای ما ریشه در خاستگاه‌های اجتماعی دارد. به همین دلیل، به جای جست‌وجوی واقعیت، باید دنبال علل اجتماعی باشیم که ما به پذیرش واقعی بودن باورها ترغیب می‌کنند (تریگ، ۱۳۹۴، ص ۵۸). بلور برای انکار واقعیت، چنین مثال می‌زند:

فرض کنید قبیله‌ای در یک سمت رودخانه خدایی را می‌پرستند و قبیله دیگری در سمت مقابل رودخانه، خدای دیگری را. اگر پرستش خدایان ویژگی پایدار رفتار قبیله باشد، اگر سخن گفتن درباره آن‌ها عملی معمول باشد، اگر روش‌ها با توجه به آن‌ها موجه شوند، آن‌گاه من خواهم گفت هر دو باور عینی هستند (Bloor, 1984, p 236).

ریچارد رورتی نیز با انکار عقلانیت فراتر از تاریخ و مکان، معتقد بود حقیقت، مسئله‌ای عینی نیست که از تطابق تصورات ما با واقعیت حاصل شود، بلکه مسئله مذاکره و توافق است (ibid, pp 145-146).

مهان و وود، نیز بر این باور هستند که «همه واقعیت‌ها به یک اندازه واقعی‌اند» و «هیچ واقعیت منحصر به فردی وجود ندارد که حقیقتش بیش از دیگران باشد». طبق این دیدگاه، از آنجا که به

واقعیت دسترسی نداریم، هیچ نظامی نباید دنبال برتر بودن از دیگر نظام‌های معرفتی باشد. نباید تصور کرد حقیقت واحدی وجود دارد که هر نظام معرفتی از وجهه نظر خاص خود ناظر به آن حقیقت است. آنچه حقیقت به‌شمار می‌رود، در نظام‌های مختلف متفاوت است، تا آنجا که هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند دیگران به خطا رفته‌اند. این تلقی، به سمت انکار حقیقت فی‌نفسه میل یافته (تریگ، ۱۳۹۴، صص ۱۴۱ و ۱۴۲) و آشکارا به نسبی‌گرایی در علوم اجتماعی منتهی می‌شود و در این صورت، اعتبار هر تحقیقی زیرسؤال می‌رود. انکار چارچوب‌های ارزیابی معرفتی این پیامد را خواهد داشت که «دقیق‌ترین دانشمند علوم اجتماعی نتواند عقلانی‌تر از خرافاتی‌ترین مرد قبیله باشد» (همان).

بسیاری از نظریه‌پردازان فمینیست نیز معیار ثابت و همیشگی برای شناخت را انکار کرده‌اند. از نظر ایشان تمام گونه‌های شناخت وابسته به موقعیت فرهنگی و اجتماعی افراد قابل‌تغییر است. صدق و کذب نیز نمی‌توانند به‌شکل بی‌طرفانه و شفاف فرض شوند (بوغوسیان، ۱۳۹۵، ص ۲۳). در دانش اقتصاد نیز رویکردهای ناواقع‌گرایانه دیده می‌شود. برای نمونه از اواسط قرن بیستم میلادی رویکردهای غیرواقع‌گرایانه در معرفت‌شناسی اقتصاد ظهور کرد. میلتون فریدمن مدافع ابزارگرایی بود و دغدغه اقتصاددانان را درباره‌ی واقعی بودن فروض نظریاتشان کم‌اهمیت جلوه داد. دیدر مک‌کلاسیکی نیز بر این باور بود که هدف اقتصاددانان نه دستیابی به واقعیت، بلکه اقناع دیگران به پذیرش نظریاتشان است (توکلی، ۱۴۰۱، صص ۲۵ و ۲۶).

اثر سوپژکتیویزم در علم تجربی معاصر نیز قابل‌تعقیب است. بور فیزیک‌دان معاصر بر این باور است که در صحنه حیات و درک خواص اشیاء، ما صرفاً یک تماشاگر نسبت به پدیده‌ها نیستیم، بلکه بازیگر هم هستیم (گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۶۷). از نظر جینز علم امروز طرفدار ایدئالیزم است؛ یعنی همان‌طور که ابتدای جاده‌ی اکتشاف طبیعت، ذهنی است، انتهای آن ذهنی است. بسیاری از آنچه ذهنی نبود و شاید همه آن ناپدید شده است، هیچ چیز جدیدی نیست که ذهنی نباشد (همان، ص ۶۹). از منظر هایزنبرگ دستاوردهای فیزیک اتمی، مفهوم واقعیت عینی مستقل از ذهن را از بین برده است. ذرات بنیادین را نمی‌توان به‌معنای واقعی موجود دانست. علم طبیعی نه با خود طبیعت، بلکه با طبیعتی که انسان توصیف می‌کند سروکار دارد (همان، صص ۶۹ و ۷۰).

از جمله مبانی هاوکینگ برای انکار خدا، عدم امکان دسترسی به واقعیت است. به‌باور وی این گمان که ما می‌توانیم جهان را همان‌گونه که هست درک کنیم، ساده‌لوحانه است. درک خالص جهان ممکن نیست. ذهن ما جهان را براساس مدلی که خود ساخته، تفسیر می‌کند. روش‌های مختلفی برای مدل‌کردن یک موقعیت فیزیکی وجود دارد که نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد (هاوکینگ، ۱۳۹۰، صص ۱۲ و ۱۳). هر کدام از مدل‌های بطلمیوسی و کپرنیکی از جهان، یک

چشم انداز برای جهان هستند. تنها مزیت سیستم کپرنیکی آن است که معادلات حرکت در آن خیلی ساده تر است (همان، ص ۵۰ و ۵۱). تفاوت این مدل‌ها به نوع نگرش و چشم اندازشان برمی‌گردد؛ مانند تفاوت انسان و ماهی قرمزی که در تنگ قرار دارد و عالم را به شکل دیگری می‌بیند (همان، صص ۴۷ و ۴۹).

او با مثال‌هایی دقیق حقیقت سوپژکتیویزم را نشان می‌دهد: مغزهای ما با ساختن مدلی از جهان خارج، ورودی‌های ما را، اندام‌های حسی مان تفسیر می‌کنند. ما مفاهیم ذهنی‌ای درباره خانه، درختان، انسان‌ها، الکتریسیته و... شکل می‌دهیم (همان، ص ۲۰۵). وی با اشاره به فیلم ماتریکس نتیجه می‌گیرد تشخیص این‌که ما محصول تخیل انسان دیگری هستیم یا نه، آسان نیست (همان، صص ۵۱ و ۵۲). همو تصریح می‌کند علوم صرفاً اموری ذهنی هستند که هیچ واقعیت دیگری را نشان نمی‌دهند، حداکثر می‌توان گفت کدام مدل ریاضی، توصیف بهتری از جهان ارائه می‌کند (گلشنی، ۱۴۰۲، ص ۵۶ و ۵۷).

۹۵

ذهن

بررسی تأثیر سوپژکتیویزم دکارتی و کانتی بر سکولارسازی علم

۴. نقد و بررسی

در بررسی سوپژکتیویزم دو دسته مسائل را می‌توان مطرح کرد. دسته نخست ناظر به تحلیل اصل سوپژکتیویزم دکارتی و کانتی از منظر معرفت‌شناختی است و دسته دوم نقدهایی است که به پیامدهای سوپژکتیویزم مرتبط‌اند.

دسته اول: نقدهای معرفت‌شناختی

۱. دکارت فرض کرده بود هیچ‌یک از قوانین عقلی و فلسفی را پیش‌فرض نمی‌گیرد، درحالی‌که ادعای کوجیتو بدون فرض گرفتن اصل تناقض راه به‌جایی نخواهد برد. او همچون هر انسان عاقل دیگری قبل از حکم، باید اصل تناقض را پذیرفته باشد وگرنه در تمام احکامی که بیان می‌کند، احتمال صدق نقیض وجود دارد (مطهری، بی‌تا، ص ۸۷).
۲. دکارت قبل از درک اندیشه، وجود خود را درک کرده است؛ همواره علم به من، مقدم بر علم به حالات من است، اگرچه ممکن است علم به من، خودآگاه و مورد التفات نباشد. این سینا ذیل برهان انسان معلق در فضا، این احتمال را مطرح می‌کند که کسی بگوید من وجود خود را، به‌واسطه افعال خود (مانند تفکر)، اثبات می‌کنم. شیخ پاسخ می‌دهد فعلی که مقدمه این استدلال و واسطه برای اثبات قرار گرفته است یا فعل مطلق است یا فعل من؛ فعل مطلق، حداکثر می‌تواند فاعل مطلق را اثبات کند، اما اگر فعل من، مفروض باشد، در نتیجه وجود من

- در ضمن آن فرض شده است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۷). فخررازی نیز همین روش را در ابطال چنین احتمالی به کار گرفته است (رازی، ۱۴۱۱، ص ۳۷۴).
۳. آنچه دکارت در کوجیتو به عنوان «من» اثبات می کند، نمی تواند معلوم به علم حصولی باشد، چرا که هویت علم حصولی حکایت گری و حکایت گری نیازمند دو طرف حاکی و محکمی است. تا زمانی که محکی معلوم نباشد، حکایت گری مفهوم معنا نخواهد داشت. به عبارت دیگر اگر فرض کنیم آنچه در کوجیتو اثبات شده است، مفهوم «من» به مثابه پایه تفکر است. سؤال می شود این مفهوم از چیزی حکایت می کند یا خیر؟ اگر از چیزی حکایت نکند، شناختی به ما نداده است و ما خود را نشناخته ایم، اما اگر از امری حکایت می کند، یا از امری حکایت می کند که ما آن را می شناسیم، یا از امری حکایت می کند که ما آن را نمی شناسیم. در صورت نخست، باید خود را از قبل با علمی غیر از علم مفهومی شناخته باشیم (علم حضوری) و در صورت دوم، نیز هنوز خودمان را نشناخته ایم.
- اکنون که اثبات شد علم به «من» علمی حضوری است، باید توجه کنیم این تقدم و تأخرهایی که دکارت برای کوجیتو قائل شده است، هیچ کدام در علم حضوری راه ندارند. چنین نیست که ابتدا علم حضوری به اندیشه و پس از آن علم حضوری به من پیدا شود. علم حضوری همان وجود اندیشه و وجود «من» است. تقدم و تأخرهای مفروض در محدوده علم حصولی صحیح است که از یک مفهوم یا گزاره، نتیجه دیگری را به دست می آوریم.
۴. سوپرکتیویزم کانت نیز آسیب های معرفت شناختی جدی دارد. آنچه کانت درباره فنومن و فرایند تحقق آن در گذار از دریچه های زمان و مکان گفته است، به فرض صحت،^۱ تنها درباره بخشی از علوم حصولی قابل بررسی است. در علم حضوری به واقعیت فی نفسه معلوم بدون وساطت مفاهیم، زمان و مکان و مقولات فاهمه، علم پیدا می کنیم. گویی نظریه کانت، تنها به یک بخش از علم توجه داشته است. ساختمان مفصلی که وی برای تحلیل علم پیشنهاد کرده است، آسیب بنیادین دارد و آن این که از علم حضوری غفلت کرده است. علم حضوری تنها جایی است که می تواند به منزله نقطه آغاز برای واقع نمایی معرفت در نظر گرفت.
۵. کانت معتقد است احکام مقولات فاهمه تنها درباره فنومن ها به کار می رود، در حالی که خود چندین حکم مقولات را درباره نومن به کار برده است: «نومن وجود دارد»، «نومن متکثر است» و «نومن علت پیدایش فنومن در ذهن انسان است». این سه حکم، مقولات فاهمه یعنی

۱. منتقدان کانت اشکالات متعددی به این طراحی داشته اند. رک: حسین غفاری، بررسی مبادی فلسفه نقادی، صص ۷۳-۹۰.

وجود، کثرت و علیت را درباره نومن جاری کرده‌اند؛ بنابراین نظریه کانت در سطح مهم‌ترین مبانی خود یعنی نومن و نسبت آن با شناخت دچار تناقض درونی است.

۶. کانت فلسفه نقادی خود را روش سومی در برابر شکاکیت و جزم‌گرایی سنتی می‌انگارد (کانت، ۱۳۹۴، الف ۷۶۰، الف ۷۶۱، ب ۷۸۸، ب ۷۸۹). وی جزم‌گرایی سنتی را ناتوان از مقابله با شکاکیت شمرده و مدعی است فلسفه نقادی او راه‌حلی در برابر شکاکیت است، اما طرح نومن و فنومن و این‌که انسان هیچ دسترسی به نومن و شیء فی‌نفسه ندارد، بشر را در شکاکیتی پیچیده‌تر فروبرده است؛ زیرا طبق این سخن کانت ما هیچ حکمی درباره «واقعیت جهان خارج همان‌گونه که هست» نمی‌توانیم داشته باشیم. انسان موجودی محصور در مفاهیم است که راهش به جهان واقعیات مسدود و تصدیقاتش غیرقابل اطلاق نسبت به جهان خارج است.

نتایج این شکاکیت پنهان، هنوز در آثار فلسفی پس از وی نمایان است. حتی ساحت‌هایی چون کلام جدید و فلسفه دین نیز از این آسیب ایمن نمانده‌اند. نظریات پرشماری در بحث الهیات می‌توان سراغ گرفت که متأثر از دیدگاه کانت، به ناواقع‌گرایی سوق پیدا کرده‌اند و مشخص نیست چگونه این نظام‌های فکری می‌خواهد درباره خدا و اوصاف آن به منزله امری واقعی سخن بگویند؟

۷. با تحلیل کانت، متافیزیک نیز امری غیرعلمی و فاقد ارزش معرفت‌شناختی قلمداد می‌شود. سلب اعتبار از متافیزیک، سبب می‌شود بنیان‌های علوم اعم از علوم انسانی و تجربی نیز لرزان شود؛ زیرا در همین علوم نیز از اصول متافیزیکی چون علیت، سنخیت و ضرورت علی و... به شکل فراوانی استفاده می‌شود.

دسته دوم: نقد پیامدهای سوژکتیویزم

همان‌طور که گذشت سوژکتیویزم از مهم‌ترین عوامل مهم سکولاریزاسیون علم است. پیامدهای اجتماعی و تمدنی سوژکتیویزم، هیچ‌کدام با مبانی اسلامی و حتی دینی سازگار نیستند؛ برای نمونه اومانیزم، ایدئالیزم معرفتی و ارزشی و عقلانیت خودبنیاد نتایج سوژکتیویزم هستند. اومانیزم نقطه مقابل خدامحوری مصرّح در ادیان است. عقلانیت خودبنیاد، انسان را از مرتبه عبودیت خارج و به حیوانی طغیانگر تبدیل کرده است که به هیچ مرجع و منبعی پاسخ‌گو نیست. ایدئالیزم معرفتی نیز گذشته از آن‌که زمینه‌ساز نسبیت‌گرایی است، راه انسان را بر واقع مسدود کرده و او را با مفاهیم سرگرم می‌سازد.

در این رویکرد همه دانش‌ها چون حرکتی عرضی در میان تصاویری است که هیچ‌کدام راهی به واقع ندارند. از آنجا که صدق و کذب‌های مشهور هیچ‌کدام ناظر به واقع نیستند، نظام ارزشی

برخاسته از آن‌ها نیز راهی به واقع ندارند. این نگاه، امکان اتکا به نظام ارزشی در علوم را سلب می‌کند. هر کس یا گروهی می‌تواند برای منافع خویش، ارزش‌هایی را فرض کند. حتی انسان‌های تبهکار نیز می‌توانند میان خود، ارزش‌هایی را فرض کرده و ملتزم به آن‌ها باشند. در نتیجه حقیقتی واقعی و نفس‌الامری به نام اخلاق باقی نخواهد ماند تا متفکران ملزم به رعایت آن باشند.

سوپرکتیویزم به استخدام و استعمار اشیاء و انسان‌های دیگر منتهی شده و توجیه‌کننده تمام تجاوزات بشر نسبت به جهان خلقت است؛ زیرا هر شخص، دیگری را به مثابه کالایی در راستای منافع خویش می‌نگرد. رهاورد سوپرکتیویزم یا ذهنی‌شمردن واقعیات و ارزش‌ها، نوعی پوچ‌گرایی فلسفی است که در دیگر ساحت‌های زندگی نیز نمایان می‌شود. فقدان کلان‌روایت، بشر را گرفتار نسبیّت و کثرت‌گرایی حیرت‌زا ساخته است. این امر مورد انتقاد مکرر نویسندگان غربی قرار گرفت: ادبیات معاصر، از کافکا گرفته تا رب‌گریه، بکت، آداموف و یونسکو، تا نقاشی سبک مدرن، که هر نوع تصویرسازی از واقعیت را به کناری گذاشته و به انتزاع صرف روی آورده، بیش از همه تبیین‌کننده اضطراب و بی‌زاری ناشی از نبود ارزش‌های واقعی و پوچی زندگی انسان امروزی است (گلدمن، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱).

نتیجه

سکولاریزاسیون علم، به معنای کنار نهادن آگاهانه مفاهیم وحیانی و متافیزیکی از صحنه شناخت جهان و انسان است. شناخت علم سکولار یکی از مهم‌ترین و درعین حال پنهان‌ترین وجوه سکولاریزم است، نیازمند اطلاع از مبانی فلسفی آن است.

۱. سوپرکتیویزم به عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناسانه علم مدرن، نقش جدی در سکولاریزاسیون علم، داشته است. سوپرکتیویزم، سوژه را معیار شناخت قرار داده و در نتیجه واقعیت را از معنای مستقل گسسته است.

۲. با پذیرش سوپرکتیویزم، به اومانیزم ذهنی‌انگاری مفاهیم قدسی و ارزش‌های اخلاقی منتهی خواهیم شد. همچنین عقلانیت خودبنیاد، ایدئالیزم معرفتی و جداشدن علوم از مبادی متافیزیکی از دیگر نتایج سوپرکتیویزم هستند، که هر کدام از این‌ها به نوعی در سکولاریزاسیون علم نقش جدی دارند. سوپرکتیویزم جایگاهی برای وحی در تفسیر جهان قائل نیست.

۳. این امر بدان معنا نیست که تنها دلیل طرفداران علم سکولار، اومانیزم، عقلانیت خودبنیاد و... سوپرکتیویزم است، بلکه بدان معناست که تأیید این دیدگاه ذهن‌گرایانه چنین

نتایجی به دنبال دارد.

۴. سوبژکتیویزم دکارت و کانت، با اشکالات منطقی و معرفت‌شناختی متنوع مواجه است و نتایج آن نیز به لحاظ نظری و امتدادهای عملی غیرقابل قبول است. به همین دلیل این مبنا نمی‌تواند در تولید علم به مثابه یک مبنا قلمداد شود.

۵. علومی مبتنی بر سوبژکتیویته دکارتی یا کانتی، چه بسا ارزش‌های اخلاقی و دینی را غیرواقعی تلقی کرده و به نوعی پوچی و انکار مبادی متافیزیکی منجر شوند. حتی اگر مخالفتی آشکار با ظواهر دینی نداشته باشند، نیز در معرض تبدیل به علمی سکولار هستند.

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک (۱۳۹۱). هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
۲. امیدی، مهدی (۱۳۹۰). آیین عرفی، جستارهایی انتقادی در بنیادهای سکولاریسم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۳. باربور، ایان (۱۳۸۴). علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.
۴. بوغوسیان، پل (۱۳۹۵). هراس از معرفت، در نقد نسبی‌انگاری، ترجمه یاسر میردامادی، تهران: کرگدن، ۱۳۹۵.
۵. تریگ، راجر (۱۳۹۴). فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: گل‌آذین.
۶. توکلی، محمدجواد (۱۴۰۱). مبانی فلسفی و روش‌شناسی اقتصاد، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. تیلور، چارلز (۱۳۹۳). شیوه‌های سکولاریسم، مندرج در «سکولاریسم از ظهور تا سقوط»؛ ترجمه سیدرحیم راستی تبار؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. دکارت، رنه (۱۳۶۹). تأملات، ترجمه دکتر احمدی، تهران: نشر دانشگاهی.
۹. دکارت، رنه (۱۳۷۲). گفتار در روش، ترجمه: محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوّار.
۱۰. سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۴). سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. صادقی، رضا (۱۳۹۲). رئالیسم و نیهیلیسم، نقدی بر مبانی معرفت‌شناختی ضد رئالیسم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح‌الاشارات و التنبیهاث مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.
۱۳. عبدالمهدی، مهدی (۱۳۹۱). کمال‌نهایی انسان در انسان‌شناسی غربی و اسلامی، همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، جلد سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۴. غفاری، حسین (۱۳۸۶). مبادی فلسفه نقادی، تهران: حکمت.
۱۵. فخرالدین رازی (۱۴۱۱ ق). المباحث‌المشرقیة فی علم‌الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، قم: انتشارات بیدار.
۱۶. کاسیرر، ارنست (۱۳۹۱). فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، ترجمه یدالله موقن، تهران: نشر ماهی.
۱۷. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷). نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
۱۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
۱۹. کیالی، عبدالوهاب و دیگران، موسوعة‌السیاسة، ج ۴، بیروت: مؤسسة‌العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۹۰ م.
۲۰. گلدمن، لوییس (۱۳۹۴). فلسفه روشننگری، بورژوازی مسیحی و روشننگری، ترجمه شیوا کاویانی، تهران: نشر اختران.

۲۱. گلشنی، مهدی (۱۳۹۰). *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. گلشنی، مهدی (۱۴۰۲). *خداباوری و دانشمندان معاصر غربی*، چالش‌ها و تبیین‌ها، تهران: کانون اندیشه جوان.
۲۳. گیلسپی، مایکل آلن، ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران: پگاه روزگاران، ۱۳۹۸.
۲۴. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶ و ۲۳، تهران: صدرا.
۲۵. مک کواری، جان (۱۳۷۵). *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، قم دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۶. نصر، سیدحسین (۱۳۹۳). *دین و سکولاریسم، معنا و نحوه ظهور آن‌ها در تاریخ اسلام*، ترجمه سیدمحمدحسین صالحی؛ مندرج در «سکولاریسم از ظهور تا سقوط»؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
۲۷. واترهاوس، اریک اس (۱۳۹۳). *سکولاریسم*، ترجمه رحمت‌الله رضایی؛ مندرج در «سکولاریسم از ظهور تا سقوط»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۸. وثیق، شیدان (۱۳۹۵). *لائسیسته چیست؟ و نقدی بر نظریه‌پردازی‌های ایرانی درباره لائسیسته و سکولاریسم*، تهران: اختران.
۲۹. هاوکینگ، استفن و ملودینوف، لئونارد (۱۳۹۰). *طرح بزرگ*، ترجمه حسین صداقت و امیر امیرآبادی، تهران: مؤسسه انتشارات فلسفه.
۳۰. هایدگر، مارتین (۱۳۷۷). *راه‌های جنگلی*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: درج.
۳۱. هوسرل و دیگران (۱۳۷۸). *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه رضا داوری اردکانی و همکاران، تهران: انتشارات هرمس.
۳۲. هوسرل، ادموند (۱۳۸۷). *بحران علوم اروپایی*، ترجمه غلام عباس توسلی، تهران: گام نو.
33. Berger, Peter-Ludwig (1967). **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, New York, Doubleday.
34. Bloor, David (1984). **A Sociological Theory of Objectivity**, Royal Institute of Philosophy Supplements, Volume 17: Objectivity and Cultural Divergence , March.
35. Dagobert, D. Runes (1942). Dictionary of Philosophy, Philosophical Library. **Encyclopedia Britannica (1961)**. vol 20, Chicago , London, Toroto.
36. Gillespie, Michael Allen (2008). **The Theological Origins of Modernity**, The University of Chicago press.
37. Kurian, George Thomas (2011). **The Encyclopedia of Political Science**, CQ Press.
38. Mclean, Iain and Alistair Mcmillian; **Oxford concise dictionary of Politics**; Oxford university press; Third edition.
39. Reese, William, L (1980). **Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought**, Harvester Press Limited.

40. Solomon Robert C. (1998). **Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self**, Oxford University Press.
41. Taylor, Charles (2007). **A Secular Age; USA**: Harvard University Press.
42. Williams, Raymond (1985). **Keywords: A Vocabulary of Culture and Society**, Oxford University Press.