



نقد و بررسی دیدگاه اندیشمندان مغرب‌زمین دربارهٔ رابطهٔ علم و دین

منیره سیدمظهری*

چکیده

جدایی علم و دین در قرون وسطا و ابتدای رنسانس مطرح نبود، چرا که در آن اعصار بسیاری از دانشمندان علوم طبیعی، همزمان متکلمان و عالمان دینی جوامع خود نیز بودند. با ظهور علوم تجربی در قرن هفدهم، کم‌کم احساس استغنا از دین در دانشمندان علوم به وجود آمد و منجر به پیدایش خداباوری فارغ از وحی و سپس جریان روشنگری فرانسوی و در نهایت ماتریالیسم علمی شد. در قرن‌های هجدهم و نوزدهم به نظر رسید که علوم به پایان راه خود رسیده‌اند و به زودی جای دین را خواهند گرفت. چنین برداشتی تا نیمهٔ اول قرن بیستم نیز ادامه داشت. در این بین فیلسوفان، متکلمان و حتی دانشمندان بر آن شدند تا با ارائهٔ راه‌حلهایی، مشکل تعارض علم و دین را حل کنند. این نوشتار پس از مرور جریان‌های عمدهٔ فکری مرتبط با موضوع، راه‌حل‌های ارائه‌شده برای رفع تعارض علم و دین را نقد و بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ماتریالیسم علمی، پوزیتیویسم منطقی، نظریهٔ تکامل، نوارتدوکسی، فلسفهٔ تحلیل زبان، ابزارانگاری

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج



مقدمه

روزگاری منابع و روش‌های دستیابی انسان به واقعیت، محدود و منحصر بود؛ اما امروز بشر به منابع متعدد و ابزارها و روش‌های متنوعی برای کشف حقایق عالم دست پیدا کرده است که این دستیابی از یک سو، بسیاری از مشکلات حل‌نشده‌ی پیشین را حل کرده و از سوی دیگر، سایه‌ای از تردید و اضطراب بر حیات و اندیشه‌ی او افکنده است. مولود این اضطراب و تشویش خاطر پرسش‌هایی است که ذهن بشر امروز را به خود مشغول داشته است: مقام و منزلت دین در عصر علم و فناوری چیست و چگونه می‌توان بین باور به تعالیم دینی و پذیرش داده‌های علم جدید جمع کرد؟ آیا هیچ حوزه‌ی مشترکی بین علم و دین وجود دارد؟ آیا زبان علم و دین در آن حوزه‌ی مشترک، واحد است؟ در فرض تعارض ظواهر دین با یافته‌های علمی چه باید کرد؟

در دنیای جدید سه حادثه‌ی مهم اتفاق افتاد که تأثیرات بسزایی در حوزه‌ی الهیات نهاد و متکلمان را در برابر پرسش‌هایی به کلی متفاوت از پرسش‌های پیشینیان قرار داد. این سه حادثه عبارت بود از: رشد و شکوفایی چشمگیر علم جدید، رشد نظام‌های فلسفی جدید معارض و امکان برقراری دیالوگ هرچه بیشتر ادیان با یکدیگر (پیدایش دین‌شناسی تطبیقی).

به طور کلی، پیدایش مدرنیسم و توفیقات روزافزون علم جدید در دو قرن هفدهم و هجدهم که به هیچ روی با حرکت‌های کند و درازآهنگ تمام قرون پیشین مقایسه‌پذیر نبود، سرآغاز ظهور نظریه‌های جدانگاری علم و دین از یکدیگر شد. از آن پس بسیاری از مردم فقط علم تجربی را امری عینی، کلی، عقلانی و مبتنی بر شواهد تجربی، استوار و محکم می‌شمردند درحالی‌که دین امری احساسی، شخصی، محدود و مبتنی بر سنت‌ها و وثاقت‌های متعارض با یکدیگر انگاشته می‌شد. به دیگر سخن، این تصور به وجود آمد که هر معرفتی را علم در اختیار ما قرار می‌دهد و دین که مدعی تولید معرفت درباره‌ی مسائل فوق‌طبیعی است فقط شبه‌معرفت را ارائه می‌کند (حقیری، ۱۳۸۵: ۲۲)



تعارض روان‌شناختی میان روحیه علمی و دینی

نخستین چالش علم جدید با دین بیشتر جنبه روان‌شناختی داشت و از موفقیت‌های سرسام‌آور علم جدید ناشی شده بود. برق تأثیرات روان‌شناختی کامیابی‌های علمی بشر در کمتر از نیم قرن، چنان چشمان او را کور کرده بود که گمان می‌کرد با علم می‌توان بهشت موعود ادیان را در روی زمین بنا نهاد. بر همین اساس، تنها راه رسیدن به واقع، راه علم بوده و این علم است که تنها روش کلی و بین‌الذهانی، قابل اعتماد و برای وصول به حقیقت را در اختیار ما می‌نهد، درحالی‌که دین، معرفتی شخصی، آزمون‌ناپذیر، ارائه‌نشده و اثبات‌ناپذیر برای دیگران شمرده می‌شد. این تعارض که بعدها به صورت نظام فلسفی خاصی درآمد ماتریالیسم علمی یا پوزیتیویسم منطقی نام گرفت.

ماتریالیسم علمی مدعی دو ادعای مهم بود: ۱. روش علمی تنها روش قابل اعتماد برای وصول به واقعیت است. ۲. ماده و انرژی، تنها واقعیت بنیادین در جهان خارج است. مدعای نخست، معرفت‌شناسانه است درحالی‌که مدعای دوم مدعایی وجودشناختی است. هیچ‌یک از این دو ادعای بزرگ، علمی نیستند و از خود علم، استنتاج نمی‌شوند.

ماتریالیسم علمی هرچند نقطه عزیمت خود را علم قرار می‌دهد، از این نقطه فراتر می‌رود و دامنه ادعاهای خود را به حوزه متافیزیک و معرفت‌شناسی نیز می‌کشاند.

بسیاری از صور ماتریالیسم علمی در قالب تحویل‌گرایی اظهار می‌شوند. تحویل‌گرایی معرفت‌شناختی مدعی است که قوانین و نظریه‌های همه علوم را در بن و بنیاد، می‌توان به قوانین فیزیک و شیمی ارجاع داد. تحویل‌گرایی متافیزیکی معتقد است که اجزای تشکیل‌دهنده هر سیستمی، واقعیت بنیادین آن سیستم را تشکیل می‌دهد. ماتریالیسم بر این باور است که تمام پدیده‌های عالم سرانجام باید در پرتو اعمال اجزای مادی تبیین شوند که تنها علل مؤثر در جهان خارج‌اند. بر طبق ماتریالیسم علمی، تنها راه و روش کسب معرفت به جهان، راه و روش تجربی است و سایر روش‌ها ارزش علمی ندارند، مطمئن نیستند و معرفت واقعی ما را نسبت به جهان خارج افزایش نمی‌دهند (گلشنی، ۱۳۸۵: ۲۶ و





طرفداران پوزیتیویسم منطقی بعدها گامی فراتر نهادند و مدعی شدند که نه تنها به سخنان دینی، فلسفی و اخلاقی نمی‌توان اعتماد کرد و ارزش علمی ندارند، بلکه این سخنان را چون نمی‌توان اثبات یا تأیید تجربی کرد، اساساً بی‌معنا و خالی از هرگونه مضمون معرفت‌بخشی هستند (استینزی، ۱۳۸۶: ۲۷).

قبل از ظهور پوزیتیویسم منطقی، تمام نزاع متدینان و منکران پیرامون صدق و کذب ادعاهای دینی بود، اما با ظهور پوزیتیویسم، آنها نزاع را یک قدم به عقب بردند و مدعی شدند که اساساً ما دلیلی نداریم که به موجب آن، سخنان دینی و فلسفی را معنادار بدانیم. به موجب ملاکی که طرفداران اولیه این گروه مطرح کردند، تنها سخنی علمی و معنادار است که راهی تجربی برای اثبات یا ابطال قطعی آن بتوان نشان داد. بر این اساس نه تنها همه قضایای دینی بلکه بسیاری از قضایای اخلاقی، فلسفی و حتی بسیاری از بخش‌های نظری علوم تجربی از گردونه معناداری خارج می‌شوند و نه تنها دین و اخلاق و فلسفه، که خود علم نیز دچار بحران بی‌معنایی می‌شود (آیر، ۱۳۵۶: ۶۷).

توجه به مشکلاتی که اصل تحقیق‌پذیری تجربی برای علم، فلسفه، دین و مانند آن پیش آورد و مشکلاتی که در شأن و منزلت منطقی خود این اصل وجود داشت، فیلسوفان را بر آن داشت تا تعدیل‌ها و تفسیرهای لازم را در این اصل به وجود آورند، بنابراین تلاش شد تا از راه تأییدپذیری یا ابطال‌پذیری، مرز علم را از غیر علم تفکیک کنند.

قصد ما در این مقدمه، قضاوت درباره صحت و سقم ادعاهای ماتریالیست‌های علمی نیست، بلکه غرض این است که بگوییم هیچ‌یک از این ادعاها علمی نیست و از راه اعمال ابزارها و روش‌های علمی نمی‌توان بدانها دست یافت. همه این ادعاها صبغه فلسفی دارند و مدعیانی فلسفی به شمار می‌روند. این ادعا که جهان خارج، از ماده و انرژی تشکیل شده و ورای این دو چیزی وجود ندارد، خود ادعایی متافیزیکی است که علم تجربی از اثبات و انکار آن ناتوان است (گلشنی، ۱۳۸۰: ۵۳ و ۵۴). حتی همین ادعا که تنها روش کلی قابل اعتماد، روش تجربی است ادعایی معرفت‌شناسانه است که از راه تجربی نمی‌توان به اثبات یا نفی آن پرداخت.



تمام بنیادهای پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی، به‌ویژه رکن رکین آن، یعنی اصل تحقیق‌ناپذیری با همهٔ تقریرها و جرح و تعدیل‌هایش، بنیادهایی نامتحد از علم‌اند که یا بدیهی و بی‌نیاز از اثبات عقلانی انگاشته شده‌اند، یا به صورت پیش‌فرض‌های اثبات‌ناشده، قبول شده‌اند، یا اینکه باید دلایل فلسفی بر اثبات آنها اقامه شود.

در این مرحله از تعارض، اگر تعارضی وجود دارد بین دین و علم نیست، بلکه بین دین و نظام‌های فلسفی است که با شعار علمی بودن وارد میدان شده‌اند و به ناحق ادعاهای گستاخانهٔ فلسفی خویش را به نام علم قلمداد می‌کنند. حساب این ادعاهای فلسفی را که به لحاظ روان‌شناختی با موفقیت‌های علمی قرن‌های هفده تا نوزده حمایت می‌شدند، باید از حساب علم و قوانین علمی جدا کرد. باید توجه داشت که از هیچ نظریهٔ علمی نمی‌توان نظام فلسفی جامع و شاملی استنتاج کرد. لازم است در بحث از علم و دین، بین نظریات علمی تأییدشدهٔ این دانشمندان و ادعاهای فلسفی اثبات‌ناشدهٔ آنان تمایز قائل شویم. هیچ دانشمندی نمی‌تواند نظریات تجربی خود را به نظام جامع و مانع و جهان‌شمولی مبدل و از درون یک نظریهٔ علمی خاص، متافیزیک استنتاج کند. در ادامهٔ مطالب خواهیم دید که بسیاری از تعارض‌های علم و دین از تعمیم‌های بی‌جای نظریات علمی به حوزه‌های غیرتجربی ناشی می‌شود.

نمونهٔ بارز این امر، «تبیین مکانیکی از جهان» بود. در پی کشف قوانین نیوتن و دستیابی بشر به فیزیک مکانیک و به دنبال موفقیت روزافزون این فیزیک جدید دربارهٔ تبیین و تفسیر دقیق و ساده‌تر پدیده‌های تجربی و دادن قدرت کنترل و تسلط هرچه بیشتر به بشر، برخی تصور کردند که این قوانین را بر تمام اجزای عالم می‌توان اطلاق کرد و جهان جز ماشین بزرگ و پیچیده‌ای نیست که از قوانین ثابت، تغییرناپذیر و پیش‌بینی‌شده تبعیت می‌کند (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۵). در این تلقی، جهان مانند ساعتی بزرگ و پیچیده شمرده می‌شود که سازندهٔ آن در زمان خاصی آن را ساخته و به قول پاسکال با تلنگری آن را به حرکت درآورده است. این ساعت به طور خودکار به کار خودش ادامه می‌دهد، مگر اینکه اختلال و رخنه‌ای در کار آن پیش آید، که در این هنگام ساعت‌ساز بزرگ لاهوتی





با دخالت‌های به‌موقع خود این رخنه‌ها را می‌پوشاند و ساعت جهان دوباره به کار خودش ادامه می‌دهد.

این تصویر اجمالی و شتابزده از نحوه نگرش اغلب دانشمندان و فیلسوفان هم‌عصر نیوتن نسبت به جهان، خدا و رابطه خدا با جهان بود. ما اینک درصدد توضیح این دیدگاه و نقد و بررسی آن نیستیم، اما از این پرسش نمی‌توان به سادگی گذشت که تفسیر مکانیکی از عالم چه رابطه و نسبتی با فیزیک نیوتنی داشت؟ بر فرض که ما فیزیک نیوتنی را درست و کامل بشماریم، آیا مجازیم که از آن، تفسیر مکانیکی از جهان را استنتاج و اقتباس کنیم؟

متأسفانه در روزگار نیوتن این اتفاق افتاد و این استنتاج نادرست، زمینه‌ساز تفسیرهای ماتریالیستی و الحادی بعدی شد. پس در این برهه تعارضی اگر هست میان دین با دانش مکانیک نیوتن نبود بلکه این تعارض، درحقیقت میان دین با تفسیر مکانیکی از عالم و از پی آن استنتاج نظام فلسفی جهان‌شمول از یک نظریه علمی خاص بود، درحالی‌که این تعمیم بی‌جا و نادرست چیزی جز مغالطه «عینیت‌زدگی نابجا» نیست (سروش، ۱۳۷۲: ۱۶۳-۱۴۴).

تعارض محتوایی میان یافته‌های علمی و ظواهر دینی

هرچند در اوایل قرن هفدهم و حتی تا اواخر آن بیشتر تعارضی که بین علم و دین احساس می‌شد جنبه روان‌شناختی داشت، کم‌کم با رشد روزافزون نظریات علمی به نظر می‌آمد که بعضی از یافته‌های علمی علوم جدید با محتوای کتاب‌های مقدس سر ناسازگاری دارند. در این مرحله، کار متکلمان تا اندازه‌ای دشوارتر می‌نمود، زیرا در یک‌سو با متون مقدسی روبه‌رو بودند که پایه و بنیاد ایمان مؤمنان را تشکیل می‌داد و فوق‌چون و چرا بود و از مخاطبان خود ایمانی بی‌قید و شرط به محتوای خود را طلب می‌کرد و در سوی دیگر، علم جدید قرار داشت که با موفقیت‌های بی‌شمار خود جای هیچ‌گونه تردید درباره نتایجش باقی نگذاشته بود.



برخی از مهم‌ترین زمینه‌های تعارض گزاره‌های علم جدید با متون مقدس به قرار زیر است:

الف. نخستین نقطه تعارض، کیهان‌شناسی بود. در تصویر قرون وسطایی جهان، زمین با فلک مرکزی متحدالمرکز آسمان احاطه شده بود و سیارات مسیر دایره‌ای را می‌پیمودند که مرکز آن متصل به افلاک جنباننده بود. کائنات و کرات آسمانی، چون کامل و بی‌فساد انگاشته می‌شدند، سزاوار بود که فقط از کامل‌ترین شکل‌ها و مسیرها پیروی کنند. این طرح، به آسانی به تصور درآمد و با تجربه عادی و همگانی صلابت و جامدیت زمین انطباق یافت. بدین‌سان موقعیت زمین و سرنوشت بشر بر هم منطبق بود.

اما در اخترشناسی جدید، زمین فلک مرکزی ثابت شمرده نمی‌شد بلکه خورشید مرکز منظومه شمسی بود. گالیله توانست شواهد بیشتری در تأیید نظام خورشید مرکزی ارائه دهد.

هر کس اخترشناسی جدید را می‌پذیرفت ناگزیر بود از بسیاری جهات در افکار خود تجدید نظر کند. کیهان‌شناسی جدید، تمایز بین سفلی و علوی یا فسادپذیری و فسادناپذیری را محو کرد و مقولات طبیعی متشابهی را به همه جهان نسبت داد. به‌ویژه انسان که مرکز و محور عالم امکان و کانون جهان انگاشته می‌شد تنزل مقام یافت و وابسته به یک سیاره سرگردان حاشیه‌ای شد. در نتیجه هم پاره‌ای از ظواهر و نصوص کتاب مقدس که تا آن روز بر اساس هیئت بطلمیوسی تفسیر می‌شد زیر سؤال رفت و هم بی‌همتایی و اشرفیت انسان و ادعای عنایت مخصوص خداوند به او به مخاطره افتاد (باربور، ۱۳۷۹: ۲۹).

ب. تفسیر مکانیکی از جهان که زمینه‌های پیدایش این نوع نگرش در زمان گالیله فراهم آمد و در زمان نیوتن و پس از او رایج شد، تصویری از خدا، جهان و رابطه خدا با جهان و کیفیت کارسازی و دخالت او در جهان ارائه داد که با آنچه در کتاب مقدس آمده بود و قرن‌های متمادی مورد قبول سنت دینی بود، تعارض آشکاری داشت.

خدای گالیله و نیوتن آفریننده اولیه اتمهایی بود که با یکدیگر هم کنشی دارند. او بیشتر علت فاعلی بود تا علت غایی، علت محدثه بود تا علت مبقیه. درحالی که خدای مقدس





کتاب مقدس، رخنه‌پوش معطلی نبود که هر پیشرفت علمی یک قدم او را به عقب بنشانند. او پدر انسان‌واری بود که لحظه به لحظه در کار خلق مدام، هدایت و رزق‌دهی و تدبیر فعالانه و مستقیم نظام آفرینش است (همان: ۳۸).

پ. زیست‌شناسی جدید نیز با طرح نظریه تکامل انواع داروین، لامارک و دیگر زیست‌شناسان، زمینه تازه‌ای برای تعارض بین داده‌های علمی و ظواهر کتاب مقدس باز کرد.

بر اساس نظریه تکامل، انسان دیگر خلیفه خاص و برگزیده خداوند نبود که او را به طور یکباره آفریده و در زمین جانشین خود قرار داده باشد، بلکه نسلی تکامل یافته از حیوانات پیش از خود بود که با گذشت زمان‌های طولانی و در پرتو تنازع بقا و بقای اصلح به چنین زیستی دست پیدا کرده بود (سبحانی، ۱۳۸۶: ۵۵).

این طرز تلقی، نه تنها با مهم‌ترین فرازهای کتاب مقدس در باب خلقت، تعارض آشکار داشت، بلکه یکی از مهم‌ترین روایات رایج برهان اتقان صنع را که مبتنی بر «سازگاری ساختمان بدن و اندام‌های موجود زنده با وظایف مفیدشان» بود از دست آنها ستانده بود و هماهنگی و نظم را نه در پرتو طرح و تدبیر پیشین الهی و حکمت بالغه او، بلکه از راه علل و عوامل طبیعی‌ای چون تأثیر محیط، وراثت، تنازع بقا و مانند آن توجیه می‌کرد. علاوه بر اینها، این تفسیر از منشأ زیست‌شناختی انسان با مقام و منزلت یگانه و شرافت ذاتی او نیز متعارض بود (همان: ۲۳).

البته مدت‌ها پیش از داروین، دانش علمی سایه تردید و ابهامی بر نص‌گرایی کتاب مقدس افکنده بود، اما در این مرحله برای نخستین بار اصول عقاید مهم کتاب مقدس از قبیل هدف‌داری جهان، شأن و شرافت انسان، نمایش شکوهمند آفرینش انسان و هبوط آدم دستخوش تردید و تهدید شده بود (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۳).

ت. در فیزیک کوانتیک، چنین پنداشته می‌شد که بعضی از تقریرهای اصل عدم قطعیت هایزنبرگ با اصل علیت درمی‌افتد، درحالی‌که اصل فلسفی علیت به‌منزله سنگ زیرین بسیاری از استدلال‌های فلسفی معتبر و نیز مبنای اثبات وجود خدا در بسیاری از



استدلال‌های متکلمان و فلاسفه بود و به لرزه درآمدن آن، تمام فلسفه و الهیات را به لرزش درمی‌آورد (باربور، ۱۳۷۹: ۳۱۵-۳۱۰).

ث. در عرصه روان‌شناسی نوین، فروید با مطرح کردن روان ناخودآگاه بشری سعی کرد تا تمام فعالیت‌های انسان را از راه عقده ادیپ و الکترا توجیه کند. او ریشه همه فعالیت‌های ادبی، هنری و دینی را در سرکوب شدن امیال و شهوات انسانی و به عقب رانده شدن آنها به روان ناخودآگاه و سپس هویت دادن به آنها و بروز و ظهور دوباره آنها در خودآگاه آدمی در قالب و لباس دیگری چون دین، شعر و جز آن می‌شمرد. بر این اساس، دین و عرفان نوعی بیماری روانی خاص بود که از سرکوب شدن غرایز جنسی ناشی می‌شد (هیگ، ۱۳۸۱: ۷۷-۸۸).

همه این موارد و ده‌ها مورد دیگر، متکلمان را در مسیر تازه‌ای قرار داد که با مسیر پیموده‌شده پیشینیان تفاوت بسیار داشت. بنابراین یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متکلمان جدید، حل بنیادین مشکل تعارض علم و دین در همه صحنه‌ها شد، حتی بسیاری از دانشمندان که از یک سو می‌خواستند به علم خویش وفادار بمانند و از سوی دیگر درد دین نیز داشتند، به یاری آنها شتافتند و در این راه تلاش چشمگیری کردند و راه‌حل‌های مختلفی ارائه دادند.

راه‌حل‌های تعارض علم و دین

عمده‌ترین راه‌حلی را که فیلسوفان، متکلمان و حتی دانشمندان برای حل مشکل تعارض عرضه کرده‌اند می‌توان به صورت جدانگاری قلمروهای علم و دین، تفکیک زبان‌های علم و دین، تفکیک تجربه دینی از تعبیر بشری، ابزارانگاری در علم و ابزارانگاری در دین دسته‌بندی کرد.

با تأمل در این راه‌حل‌ها می‌توان دریافت که هر یک، بعضی از گزاره‌های دینی و بخشی از قضایای علمی را در نظر گرفته و آن مورد خاص را به همه موارد دیگر تعارض سرایت داده است. این‌گونه تعمیم‌ها، عموماً این راه‌حل‌ها را معیوب و گاهی عقیم کرده است.





شاید بتوان راه‌حلی ترکیبی - تفصیلی برگزید که محاسن راه‌حل‌های فوق را داشته و از تعمیم‌های نادرست آنها مبرا باشد. ما ابتدا این راه‌حل‌ها را توضیح می‌دهیم و سپس به نقد و بررسی اجمالی آنها می‌پردازیم.

۱. تفکیک قلمروها

یکی از شرایط ضروری برای تحقق تعارض علم و دین این است که این دو حداقل در پاره‌ای از موارد، قلمرو مشترکی داشته باشند و در آن قلمرو مشترک، دیدگاه علم با دیدگاه دین آن‌چنان در تعارض و تقابل باشد که جمع کردن بین ظواهر یا نصوص کتاب مقدس آن دین با داده‌های علمی امکان‌پذیر نباشد. بنابراین، زمینه تعارض علم و دین در دو فرض ممکن است: اشتراک تام در قلمرو و اشتراک جزئی در قلمرو.

اما اگر فرض سومی داشته باشیم که بر طبق آن علم و دین هیچ حوزه مشترکی نداشته باشند، طبعاً تعارض آنها نیز ناممکن خواهد بود. به همین جهت برخی برای فرار همیشگی از مشکل تعارض، به نظریه جدانگاری کلی حوزه‌های علم و دین روی می‌آورند. البته کشیده شدن به این موضع خاص، معلول علل و عوامل فکری متعددی از جمله موارد زیر است (باربور، ۱۳۷۹: ۵ و ۶):

الف. برخورد‌های متعصبانه کلیسا با دانشمندان و نظریات علمی آنها

ب. اظهارنظرهای خام بعضی از دانشمندان علوم جدید درباره پاره‌ای از مقولات

کلامی

پ. برداشت ماتریالیستی از علم جدید

ت. پافشاری کلیسا بر نص‌گرایی و ترک تأویل در کتاب مقدس

بر اساس این دیدگاه، نه علم می‌تواند به تمام پرسش‌ها و نیازهای انسان پاسخ گوید

نه دین. هر یک از این دو تنها به مشکلات خاصی می‌پردازند و ما به‌واسطه یکی از این دو

از دیگری بی‌نیاز نمی‌شویم.

از میان متفکران و مکاتبی که به نحوی سعی در رفع مشکل تعارض از این راه داشتند

می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.



الف. گاليله: گاليله ابتدا بر اين باور بود كه خداوند هم نگارنده كتاب تكوين طبيعت و هم فرستنده كتاب تدوين وحى است. درنتيجه اين دو سرچشمه معرفت نمى‌توانند با هم معارض باشند (كوستلر، ۱۳۵۱: ۵۲۱). اما او به محض برخورد با مشكل تعارض يافته‌هاى كيهان‌شناختى خود با ظواهر كتاب مقدس، درصدد پيشنهاد راه‌حل ديگرى برمى‌آيد. راه‌حل ديگر او، تفكيك قلمرو دين از قلمرو علم بود. وي بيان كرد كه دين براى نشان دادن راه بهشت آمده نه براى نشان دادن مسير و مدار فضا. گاليله در نامه‌اش خطاب به گراندوشس مى‌نويسد:

«به گمان من، هيچ‌يك از حكماى الهى نخواهند گفت كه علوم هندسه و ستاره‌شناسى و موسيقى و پزشكى در كتاب مقدس به طرزى عالى‌تر از آنچه كه در كتاب‌هاى ارشميدس و بطلميوس و بوئتيوس و جالينوس بيان شده است، تشريح گرديده‌اند. بنابرين، احتمال دارد كه عنوان رفيع ملكه علوم به سبب موضوع الهيات و نيز از آن‌رو كه علم به حقايقى است كه به هيچ صورت ديگر به پندار آدمى در باب نيل به سعادت نمى‌توانست بگنجد، به اين علم اطلاق شده باشد» (همان: ۵۲۲).

۹۳

فقد و بررسى دیدگاه اندیشمندان مغرب‌زمین...

با اندكى تأمل در سخن گاليله مى‌توان دريافت كه به اعتقاد او، دين به حقايقى معنوى‌اى مى‌پردازد كه دو ويژگى عمده دارند:

يكى اينكه به سعادت ابدى انسان مربوط‌اند و ديگر آنكه ابزارهاى عادى بشر از شناخت آنها عاجز و ناتوان‌اند. پس اصلى‌ترين سخن دين، نشان دادن راه نجات و رستگارى انسان به سوى خداست، درحالى كه علم به بررسى و شناخت حقايقى تجربى مى‌پردازد. بنابرين او معتقد است كه در بيشتر موارد، قلمرو دين از قلمرو علم جداست و اگر مطالب علمى را در كتاب مقدس مى‌بينيم، عرضى دين تلقى مى‌شود و نبايد شناخت از واقع را از آنها طلبيد، زيرا در اين موارد كتاب مقدس خواسته است با ادراك و زبان مخاطبان عصر نزول، سخن بگويد و درصدد بيان واقع نبوده است (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۱۶۲).

علاوه بر اينكه آفريدگار كتاب تكوين و تشريع يكى است و هر دوى اينها كلمه الله‌اند، بايد آيات متعارض با معارف علمى تأويل و متشابهات كتاب مقدس با كلمات علم جديد تفسير شوند.



بررسی: اگر از این عقیده درست گالیله بگذریم که نباید از متون دینی، پاسخ هر پرسشی را یافت، این راه حل چالش علم و دین را برطرف نمی‌کند، زیرا نه تنها او تعریف دقیقی از معارف علمی و معنوی ارائه نمی‌دهد، بلکه چون در آن زمان هنوز علوم انسانی رشد نیافته بود، توجه گالیله بیشتر به علوم تجربی معطوف بود و احساس می‌کرد حوزه مشترک علم و دین بسیار ناچیز است. این پاسخ گالیله ممکن است در روزگار ما درباره تعارض میان علم و دین قابل توجه باشد، اما با علوم انسانی اصطکاک دارد و از همه مهم‌تر علوم تجربی خود متکی بر اصول غیرتجربی‌اند، پس این علوم چندان که گالیله تصور کرده است یقینی و قطعی نیستند که بتوان متشابهات کتاب مقدس را با محکومات علوم تفسیر کرد.

ب. کانت: ایمانوئل کانت راهبرد تازه‌ای در سازش دادن علم و دین در پیش گرفت. او عمیقاً تحت تأثیر علم نیوتنی و وابستگی آن به مشاهده تجربی قرار گرفته بود (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۵۹) اما بر آن بود که محدودیت‌هایی در روش‌های علم وجود دارد که جا را برای عقاید دینی باز می‌گذارد.

از نظر کانت، قلمرو معرفت علمی منحصر به عالم پدیدارهای تجربی است. ما هرگز نمی‌توانیم اشیای فی‌نفسه را جدا از غبارهای خاص ذهنی و بدون عینک مقولات فاهمه درک کنیم. ذهن انسان صرفاً یک گیرنده منفعل و تأثیرپذیر محض از عالم خارج نیست، بلکه همواره در سیالۀ آشفته داده‌های حسی دخل و تصرف می‌کند و آنها را به شیوه خاصی در قالب مقولات فاهمه تنظیم و همواره قوالب یا مقولات ذهنی را بر مواد خام حسی تحمیل و تطبیق می‌کند. بنابراین، حوزه دخالت علم در حوزه پدیدارهای محسوس است درحالی‌که سرآغاز دین در احساس الزام اخلاقی انسان است (همان: ۲۳۳).

کانت معتقد است که خداوند اصل مسلم نظام اخلاقی است. عقاید دینی در اصل، مسلمانی هستند که آگاهی ما از الزام اخلاقی، آنها را ایجاب می‌کند. وجود یا حضور قوانین اخلاقی مستلزم وجود مقننی است که همانا مبدأ و ضامن آن قوانین است. بنابراین در نظر کانت اخلاق، اختیار انسان، وجود خدا و جز آن در حوزه دین قرار دارد (همان: ۳۲۰).



در این تلقی، دین با علم معارضه‌ای نداشت و هر یک حوزه و وظیفه خاص خود را داشتند. دین ملزم نبود با استناد و توسل به رخنه‌های رو به کاهشی که در تحلیل و توصیف علمی وجود دارد، از خود دفاع کند. در حوزه پدیدارهای تجربی، علم بلامنازع است و قوانینش اطلاق کلی دارد. نقش عقاید دینی، گسترش تبیین‌های علمی نیست، بلکه این است که حیات اخلاقی انسان را با ربط دادن به حقیقت غایی روشن‌تر و ریشه‌دارتر کند. کانت تصریح کرده است که ندیده گرفتن دانش و معرفت را به منظور جا باز کردن برای ایمان، لازم یافته است (باربور، ۱۳۷۹: ۹۱).

بررسی: دقت در آنچه کانت برای رفع تعارض دین و علم مطرح کرده است، اشکالات آن را آشکار می‌سازد، زیرا انحصار دین در ضمانت اجرایی اخلاق با ادیان ابراهیمی که مشتمل بر شریعت، مسائل فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مانند آن است سازگاری ندارد. به علاوه، این ادعا که تنها مواد زمانی و مکانی به صورت‌های ذهنی تلبس می‌یابند، پذیرفتنی نیست چون مطابق معرفت‌شناسی اسلامی، عقل نظری از ادراک کلیات و انطباق آن بر مصادیق ماورای طبیعی ناتوان نیست.

پ. سخت‌کیشی نوین (نوار تدو کوسی): سخت‌کیشی نوین و در رأس آن شخص کارل بارت که تأثیر عظیم و شگرفی بر تفکر پروتستان قرن بیستم نهاده، بر این عقیده است که نه فقط موضوع و محتوای علم و دین هیچ‌گونه وجه اشتراکی ندارد، بلکه شیوه‌های کسب معرفت آن دو نیز چنان ناهمانند است که هیچ قیاس مفیدی بین آنها نمی‌توان کرد. این نظریه تصریح دارد بر اینکه معرفت دینی فقط با مشیت و مبادرت خداوند در تجلی و انکشاف خود بر بشر ممکن است. بدیهی است چنین منبع معرفتی، قرینه‌ای در علم نخواهد داشت.

در این دیدگاه، دفاع از دین در برابر حمله علم، فقط با جداسازی کامل قلمرو و روش آنها میسر است و هر مسئله یا موضوعی از نظر حق قضاوت، یا در قلمرو علم است یا دین، به همین دلیل هیچ‌یک از این دو نمی‌توانند مددی به یکدیگر برسانند (هوردان، ۱۳۶۸: ۱۰۸-۱۱۱).





در این دیدگاه، خداوند همواره وجودی است «به کلی دیگر» که کاملاً با جهان طبیعت متباین است، او را تنها هنگامی که خودش بخواهد خود را بر انسان آشکار کند می‌توان شناخت.

از نظرگاه سخت‌کیشی نوین، فرق بین روش‌های الهیات و علم، ناشی از تفاوت بین موضوع معرفت آنهاست، زیرا الهیات با خداوند متعال و مرموز سر و کار دارد و علم با طبیعت و جهان مادی. این دو موضوع چنان با هم در تباین‌اند که به هیچ وجه روش‌های یکسانی را در هر دو حوزه نمی‌توان به کار برد. بنابراین امکان تعارض بین این دو وجود ندارد، کما اینکه امکان تعاضدی هم در بین نیست (همان: ۱۲۰-۱۱۵).

بررسی: اهمیتی که در این نظریه به وحی داده شده قابل توجه است اما اینکه نمی‌توان وحی را از منظر تجربه معاصر بشر نگریست، پذیرفتنی نیست. وقایع وحیانی هرچه باشند، هم پای بشر را به میان می‌کشند و هم خداوند را، بنابراین هیچ وحی تعبیر نشده‌ای وجود ندارد، علاوه بر آنکه وحی را دقیقاً از روی آن قدر نهاده‌اند که قدرت روشنگری تجربه یا حال کنونی را دارد. خداوندی که به هنگام وحی چنان عمل کرده است، همان خدایی است که قرار و قاعده جهان و زندگی را ساخته و در تجربه فعلی بشر فعال است.

ت. اگزستانسیالیسم: در اگزستانسیالیسم، جداانگاری حوزه علم و دین و روش‌های آنها از تقابل بین حوزه خودآگاهی انسان و حوزه اعیان و امور فاقد آگاهی و اختیار ناشی می‌شود. مارتین بوبر، فیلسوف یهودی، با تفکیک دو نوع رابطه از یکدیگر این تقابل را به بهترین وجهی بیان کرده است:

۱. رابطه من - آن ← که عبارت است از تحلیل برکنارانه و تصرف در اشیای بی‌جان و ناآگاه

۲. رابطه من - تو ← که حاکی است از درگیر شدن همه‌جانبه و همانا ادراک بی‌واسطه و مستقیم و پرداختن به دیگری همچون غایت نه به‌مثابه یک شیء یا وسیله

رابطه من - آن، مستلزم هیچ‌گونه درگیری همه‌جانبه و بازیگری نیست، درحالی که در رابطه من - تو، ما برای برقراری رابطه، مجبور به درگیر شدن و از جان و دل مایه گذاشتن



هستیم. این رابطه زمانی برقرار می‌شود که نوعی همدلی و در نتیجه هم‌زبانی حاصل آید و حوزه دخالت دین در همین محدوده است (باربور، ۱۳۷۹: ۱۴۹).

از نظر بویر مواجهه انسان با خداوند همواره همان اشتغال خاطر معهود در من - تو را داراست، درحالی‌که پژوهش در قلمرو رابطه من - آن، جریان دارد که در این قلمرو، دانشمندان به بررسی عاقلانه پدیده‌های تجربی و تفسیر و تبیین آنها می‌پردازند. بنابراین چون حوزه دخالت علم و دین با هم تفاوت دارد در نتیجه، روش بررسی‌های علمی و دینی نیز متفاوت و جدای از یکدیگرند، بنابراین امکان تعارض بین علم و دین از بین می‌رود.

سورن کیگارد، بنیان‌گذار فلسفه اگزیستانسیالیسم، درباره ارتباط فلسفه با مسیحیت معتقد است:

«مسیحیت دکترینی فلسفی نیست که باید آن را با نظرپردازی‌های عقلی فهمید، زیرا مسیح فیلسوف نبوده و حواریون هم یک جامعه کوچک دانشمندان را تشکیل نداده‌اند و مسیحیت هم به عنوان یک سیستم کوچکی که طبیعتاً به اندازه سیستم هگل خوب نیست ارائه نشده است» (وال، ۱۳۷۲: ۱۱۶).

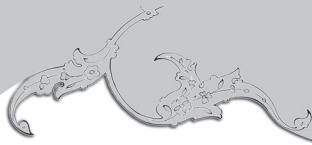
به عقیده او، سعی در توجیه عقلی مسیحیت سعی باطل و بیهوده‌ای است، زیرا چنین کوششی از فقدان ایمان است. کسی که ایمان دارد مستغنی از دلیل و برهان است (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۲۶۸).

کارل یاسپرس نیز با تفکیک سطوح و لایه‌های هستی، به طور آشکاری قلمرو علم، متافیزیک و دین را از یکدیگر تفکیک می‌کند.

هستی را در فلسفه یاسپرس در سه سطح می‌توان بررسی کرد: ۱. هستی تجربی که به حوزه علم تجربی مربوط است و روش مطالعه آن روش تجربی است، ۲. هستی ویژه و مناسب به صورت موجودی انضمامی که می‌توان با روش وجودی آن را مطالعه کرد، ۳. هستی فی حد نفسه که تنها روش بررسی آن متافیزیکی است.

به موازات این سه مرحله، یاسپرس انسان را نیز در سه سطح بررسی می‌کند: نخست، انسان به صورت موجودی تجربی که در این مرحله او شیئی است در زمان و





مکان و بدین لحاظ در قلمرو مطالعه علوم تجربی قرار می‌گیرد. دوم، انسان به صورت وجدان آگاهی محض که قادر به فهم مجردات است که بدین لحاظ در قلمرو مطالعه فلسفی و شناخت‌شناسی قرار می‌گیرد. سوم، انسان به صورت روح یا روانی که با نیازها و مشکلات خاصی روبه‌روست. دین عهده‌دار رفع مشکلات انسان در این لایه خاص است (جمالی‌پور، ۱۳۷۰: ۱۵۱ و ۱۵۲).

بنابراین از آنجا که سطوح وجودی انسان مختلف است و هر سطحی مقتضیات خاص خود را دارد و علم و دین هر یک متولی رفع مشکلات یکی از سطوح خاص انسان‌اند، هیچ نقطه اشتراک و موضوع واحدی باقی نمی‌ماند، پس امکان تعارض علم و دین هم منتفی می‌شود.

بررسی: از مهم‌ترین پیامدهای نظریه اگزستانسیالیسم، شخصی و فردی شدن دین است. انحصار دین در قلمرو انسان یا انحصار علم به حوزه اشیا بی‌جان، هر دو ادعای غیرمدلل این نظریه است. این در حالی است که از یک سو ادله برون‌دینی و درون‌دینی، حاکی از حضور دین در عرصه‌های طبیعت و اشیا بی‌جان است و از سوی دیگر، بسیاری از علوم انسانی نظیر مدیریت، روان‌شناسی و مانند آن گزاره‌هایی را دربردارند که از رابطه انسان با انسان خبر می‌دهند.

ث. فلسفه تحلیل زبانی: گفتیم که پوزیتیویست‌ها به این نتیجه رسیده بودند که تنها زبان معنادار و معرفت‌بخش، زبان علم تجربی است که راهی برای اثبات، ابطال یا تأیید تجربی آن وجود دارد. سایر زبان‌ها که از چنین ویژگی‌ای برخوردار نبودند، خالی از مضمون معرفتی و بی‌معنا انگاشته می‌شدند.

ویتگنشتاین که بر اساس کتاب خود به نام *رساله فلسفی - منطقی بنیادهای نظری پوزیتیویسم منطقی* را فراهم کرد، به زودی متوجه شد که با زبان می‌توان بازی‌های متنوع و متعددی انجام داد که هر یک از این بازی‌ها قوانین خاص و کاربرد ویژه خود را دارد. زبان علم تجربی، تنها یکی از انواع متنوع بازی‌های زبانی ممکن و رایج در جامعه است و نمی‌توان این زبان و قوانین حاکم بر آن را مقیاس و هنجار برای سایر بازی‌های زبانی



قرارداد.

فهرست دیدگاه‌های نحلهٔ تحلیل زبانی را می‌توان چنین بیان کرد (طاهری، ۱۳۸۴: ۱۸۸-۱۸۳):

۱. معیار معناداری یک گزاره، کاربردی بودن آن است نه قابلیت اثبات یا ابطال پذیری تجربی آن.

۲. ما با زبان‌های متعدد و متنوعی روبه‌رو هستیم که هر یک کاربرد و مصرف خاص خود را دارد. زبان علم برای توصیف پدیده‌های تجربی، زبان دین برای هدایت و جز آن. ۳. هر یک از این بازی‌های زبانی، قوانین و اصول مخصوص به خود را دارد و به هیچ وجه نمی‌توان با قوانین و اصول حاکم بر یک بازی زبانی به نقد و ارزیابی بازی زبانی دیگر پرداخت.

۴. هر یک از این بازیهای زبانی از یک نحوهٔ حیات ناشی می‌شوند، مثلاً بازی زبانی دینی از نحوهٔ حیات دینی و بازی زبانی عرفانی از نحوهٔ حیات عرفانی ناشی می‌شوند.

۵. برای فهمیدن هر بازی زبانی خاصی، باید قوانین حاکم بر آن بازی را به درستی شناخت و برای این کار راهی نیست جز اینکه در آن نحوهٔ حیات و دنیای خاص آن زبان وارد شد. مثلاً برای فهم زبان دین باید وارد دنیای متدینان شد و با چشم آنان به جهان، خدا و انسان نگریست.

بر مبنای این اصول، علم و دین دو مشغلهٔ کاملاً متفاوت از هم‌اند که نه با یکدیگر تعارض دارند و نه از یکدیگر حمایت می‌کنند.

بررسی: به نظر می‌رسد آنچه مدعیان فلسفهٔ تحلیل زبانی را واداشته تا گزاره‌های دینی را غیرشناختاری تلقی کنند و زبان دین را از زبان علمی جدا بینگارند، مشکلات خاص دینی از جمله تهافت‌ها و تعارض‌های درون‌دینی، تعارض‌های علم و دین مسیحیت و پیدایش مکاتب فلسفی از جمله پوزیتیویسم منطقی باشد. بر اساس مبانی فلسفهٔ اسلامی، آموزه‌های دینی، گزاره‌هایی شناختاری و مستدل‌اند و بر ایمان مدلل مردم تأکید می‌ورزند. نمادین، احساس‌گرایانه و آیینی دانستن متون دینی با توجه به ظهور آیات شناختاری آنها،





با حکیم و عالم دانستن خداوند مغایرت دارد و درحقیقت عقل از حکمت و علم الهی، واقع‌نمایی زبان دین را استنباط می‌کند.

۲. تفکیک زبان‌های علم و دین

بسیاری از متفکران مغرب‌زمین سعی کرده‌اند تا با تفکیک زبان‌های علم و دین، مشکل تعارض را حل کنند. برخی از طرفداران این راه‌حل بر نمادین بودن زبان دین تأکید کرده‌اند درحالی‌که زبان علم را غیرنمادین می‌شمارند. برخی بر عرفی بودن زبان دین تأکید دارند درحالی‌که زبان علم را زبان دقیق غیرعرفی می‌دانند. بعضی بر انشایی بودن زبان دین و اخباری بودن زبان علم تأکید دارند و برخی دیگر بر اثبات یا ابطال‌پذیری تجربی زبان علم تأکید می‌کنند در صورتی‌که زبان دین را اثبات‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیر و در نتیجه بی‌معنا می‌شمارند (علی‌زمانی، ۱۳۷۷: ۱۷۷).

بررسی: این پیشنهادات هر چه باشد، یک نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت و آن اینکه زبان علم و زبان دین هر دو نقاط مشترک فراوانی دارند، مثلاً هر دو معنادار و ناظر به واقع هستند. در هر دو زبان از مدل‌ها و از نمادها استفاده می‌شود. با این حال زبان دین دارای ویژگی‌هایی است که آن را از زبان علم ممتاز می‌کند. برای نمونه زبان دین برخلاف زبان علم ساختار واحدی ندارد، زبان دین تأویل‌پذیر است درحالی‌که در زبان علم تأویل باطنی معنا ندارد، زبان دین برخلاف زبان علم مشتمل بر کنایه، مجاز و مانند آن است و بالاخره اینکه زبان دین را همه می‌فهمند درحالی‌که زبان علم جنبه شخصی دارد و همه مردم قادر به فهم آن نیستند.

۳. تفکیک تجربه دینی از تعبیر بشری

بر طبق این راه‌حل، ما برای حل مشکل تعارض علم و دین باید دو امر را از یکدیگر تفکیک کنیم: یکی تجربه خاص و بی‌آلایش دینی پیامبران به هنگام وحی و دیگری تعبیر بشری بعدی آنها از آن تجربه دینی.



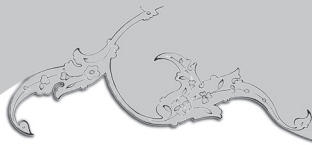
پیامبران به هنگام وحی به تجربه‌ای قدسی دست پیدا می‌کنند که روح اصلی دین را تشکیل می‌دهد و هیچ جنبه بشری در آن راه ندارد، اما ایشان پس از رسیدن به این کشف و شهود تام که از سنخ علم حضوری است وقتی که می‌خواهند آن را تعبیر و تفسیر کنند، چاره‌ای ندارند جز اینکه آن را در قالب مفاهیم و زبان رایج مخاطبان بریزند و در سطح علوم و معارف ایشان بیان کنند. این سبب می‌شود تا پیامبران در مقام بیان آن کشف زلال از عناصر بشری و غیرقدسی کمک بگیرند. در اینجا است که چه بسا بعضی عناصر تعبیری و یافته‌های غیرعلمی روزگار مخاطبان به متون دینی راه می‌یابد و مشکل تعارض علم و دین را به وجود می‌آورد. رسالت احیاگران اندیشه دینی این است که با جدا کردن عناصر و مفاهیم تعبیری برخاسته از دانش، فرهنگ و شرایط خاص زمان نزول وحی، از گوهر اصلی دین و رسیدن به آن تجربه دینی خالص، راه را بر هرگونه تعارض بین علم و دین ببندند (سعیدی روشن، ۱۳۷۵: ۶۷).

۱۰۱

بررسی: این راه‌حل که مبتنی بر بعضی از برداشت‌های متکلمان مسیحی درباره وحی، کتاب مقدس و پیامبری است، اگرچه ممکن است بر حسب ظاهر، مشکل تعارض را در بعضی موارد حل کند، اما بنیاد وثوق و اعتماد به وحی و سخن پیامبران را ریشه‌کن می‌کند و سبب ترویج نوعی بی‌اعتمادی نسبت به محتوای دعوت پیامبران می‌شود. این برداشت، درست نقطه مقابل برداشت خاصی است که در اسلام و به‌ویژه در تشیع درباره وحی، عصمت پیامبران، اعجاز قرآن و مصونیت آن از هرگونه دخل و تصرف بشری وجود دارد. این راه‌حل اگر سودی هم داشته باشد، بی‌گمان مالیات زیادی از متدینان می‌ستاند.

۴. ابزارانگاری در علم

ابزارانگاری در علم به معنای انکار واقع‌نمایی نظریات و تئوری‌های علمی است. در این دیدگاه بر دو ویژگی علم تکیه می‌شود: الف. نظریات علمی واقع‌نما نیستند. ب. این نظریات ابزارهای مفیدی برای کنترل طبیعت و تصرف بیشتر در آن به دست می‌دهند. در این طرز تلقی از خصلت حقانیت و صدق گزاره‌های علمی چشم‌پوشی و بر ویژگی



مفید بودن و کارایی آنها تأکید می‌شود. علم افسانه‌ مفیدی شمرده می‌شود که نیامده است تا جهان خارج را آن‌گونه که هست به ما بنمایاند بلکه هنر علم، ابزارسازی و دادن قدرت محاسبه، کنترل و تصرف در طبیعت به بشر است.

آندرناس اسپاندر، متکلم مسیحی و آلمانی لوتری‌مشرّب، مقدمه‌ای بر کتاب کوپرنیک نگاشت که تا یک قرن این کتاب را از فهرست کتاب‌های ممنوعه خارج کرد. تمام سخن اسپاندر در این مقدمه این بود که عقیده کوپرنیک را نباید حقیقتی به شمار آورد که بیانگر واقع و ناظر به واقع است، سخن او را باید صرفاً فرضیه‌ای از فرضیات علمی دانست. کار فرضیات هم پیش‌بینی، تنظیم و تفسیر ارسادهای نجومی است نه بیان واقع آن‌گونه که هست (کوسترل، ۱۳۵۱: ۱۸۹).

بررسی: آنچه از تحلیل این دیدگاه به دست می‌آید این است که نظریه‌ها نمی‌توانند به صورت قاعده‌ای برای استنتاج به کار روند. وسیله‌انگاری نمی‌تواند به پذیرفتن دو نظریه متناقض — به شرط اینکه هر دو مفید باشند — اعتراضی داشته باشد، حال آنکه سیره دانشمندان این نیست. بسیاری از دانشمندان نظریه‌ها را محصولات مفیدی تلقی نمی‌کنند بلکه کوشش‌هایی برای بازنمود جهان می‌دانند. نظریه‌ها نوعی تبیین یا شناخت را دربردارند که حتی پیچیده‌ترین فرمول پیش‌بینی نیز فاقد آن است. علاوه بر این اکراه آنان از پذیرفتن دو نظریه مفید اما متناقض و علاقه آنان به یکسان‌سازی مفاهیم علوم مختلف نه فقط حاکی از ارزش و اقتصاد فکر است بلکه ناظر به جهان مورد پژوهش نیز هست.

۵. ابزارانگاری در دین

در نقطه مقابل کسانی که مشکل تعارض را از راه ابزارانگاری در علم حل می‌کردند، عده‌ای از دانشمندان و متکلمان این مشکل را از راه ابزارانگاری در دین حل کرده‌اند.

طرفداران این دیدگاه، مجموعه گزاره‌های دینی را افسانه مفیدی می‌شمارند که کاربرد اخلاقی - اجتماعی دارد و ابزاری برای رسیدن به مقصدی دیگر از قبیل تثبیت اخلاق اجتماعی، حل مشکلات روانی و مانند آن است. ابزارانگاری دینی با ستاندن ویژگی



واقع‌نمایی از متون دینی و تبدیل کردن آنها به قصه‌هایی مفید، تعارض علم و دین را حل می‌کنند. از این دیدگاه مسئله معاد و عقاب و ثواب، قصه‌های مفیدی هستند که برای ایجاد و پشتیبانی اخلاق در جامعه ضروری‌اند و ما باید به کارکردهای فردی و اجتماعی این نوع حکایات توجه کنیم تا درست یا نادرست بودن آنها.

از جمله طرفداران این راه‌حل، فیلسوف فیزیک‌دان معاصر انگلیسی، بریث ویت است. او در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های یک تجربه‌گرا درباره ماهیت باور دینی» می‌نویسد: نخست، زبان دین، زبان معناداری است. دوم، زبان دین همچون زبان اخلاق است و معنای انشایی دارد. سوم، در زبان دین باید بیشتر به دنبال کارکردهای این زبان بود تا اثبات محتوای آن. چهارم، کارکرد زبان دین پدید آوردن نوعی احساس تعهد و التزام به یک سلوک کلی اخلاق در زندگی و توصیه دیگران به آن سلوک است (علی‌زمانی، ۱۳۷۷: ۱۸۴).

بررسی: تحلیل بریث ویت از گزاره‌های دینی با آنچه در جامعه دینی و عرف متدینان ساری و جاری است، فاصله بسیار دارد. ویت در این ادعا بر حق است که اعتقادات دینی سبب عوض شدن نحوه معیشت مردم و دگرگون شدن جهت‌گیری وجودی آنان می‌شود اما در مقام تبیین و تحلیل چرایی این عوض شدن، ناکام مانده است. دلیل اینکه اعتقادات دینی سبب عوض شدن نحوه معیشت مردم می‌شوند، تنها در تأثیر تخیلی روان‌شناختی نیست بلکه باور یقینی به صدق این اعتقادات است. علاوه بر این، تعریف ویت از زبان دین تنها بخش کوچکی از گزاره‌های دینی را شامل می‌شود، درحالی‌که بخش اعظم گزاره‌های دینی در تعریف او از داستان نمی‌گنجد.

نتیجه‌گیری

چنان‌که دیدیم راه‌حل‌های ارائه‌شده برای حل مشکل تعارض، هر یک به بعضی از موارد این تعارض و جنبه‌های خاص آن توجه کرده‌اند. ما اگر بخواهیم در این زمینه موضع واقع‌گرایانه و همه‌جانبه‌ای اتخاذ کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه به راه‌حلی ترکیبی - تفصیلی متوسل شویم. برای مثال نمی‌توانیم در قضایای علمی بین قضایای مسلم و مدلل



علمی و نظریه‌های در معرض اثبات یا به اثبات نرسیده تفکیک قائل نشویم. همچنین نمی‌توان در همه موارد تعارض، فتوا داد که زبان دین، نمادین و زبان علم غیرنمادین است. نیز علم و دین هر چند در بعضی موارد حوزه‌های جدای از یکدیگر دارند و قلمروشان تداخل ندارد اما نمی‌توان انکار کرد که در بعضی زمینه‌ها علم و دین حوزه مشترک و وحدت قلمرو دارند. بنابراین، باید در پی رسیدن به راه تفصیلی بود که بتواند تمام موارد تعارض علم و دین را توجیه کند. به نظر می‌رسد که:

۱. راه‌حل تفکیک قلمروهای علم و دین، نسبت به بعضی از حوزه‌ها راهگشا است و مشکل تعارض را در آن موارد حل می‌کند. برای نمونه حوزه مسائل مربوط به مبدأ و معاد و اوصاف الهی و حوزه شریعت و اخلاق به طور کلی در قلمرو انحصاری دین‌اند و علم در این قلمرو نمی‌تواند وارد شود. بنابراین بین علم و دین در خصوص این قلمروهای اختصاصی تعارضی محقق نمی‌شود.

۲. در حوزه‌های مشترک نیز باید بین مواردی که زبان دین نمادین است، با مواردی که زبان دین عرفی یا تاریخی است، تفصیل قائل شد و از آنجا که زبان علم غیرنمادین است، مشکل تعارض ظاهری در این موارد نیز با این اختلاف و زبان‌ها حل می‌شود.

۳. همچنین باید بین قضایای علمی اثبات‌شده و مسلم و قضایای اثبات‌ناشده و غیرمدلل و فرضیات علمی، تفصیل قائل شویم و در بحث تعارض، حکم هر یک از این دو را از هم تفکیک کنیم.

۴. در مورد متون دینی بین ظاهر و نص، موارد تشابه و محکومات دینی، باید تفصیل قائل شویم و در فرض تعارض، حکم هر یک را از دیگری جدا کنیم.

کتابنامه

آیر، ای.جی. ۱۳۵۶. حقیقت، زبان و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: دانشگاه صنعتی شریف
استینزی، درک. ۱۳۸۶. علم، عقل و دین، ترجمه علی حقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
باربور، ایان. ۱۳۷۹. علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
جمالپور، بهرام. ۱۳۷۰. انسان و هستی. تهران: خوارزمی





حقیری، ابوالفضل. ۱۳۸۵. *مجموعه مقالات علم و الهیات*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر

خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۲. *انتظارات بشر از دین*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
 سبحانی، جعفر. ۱۳۸۶. *درونیسم یا تکامل انواع (نقد و تحلیل)*. قم: مؤسسه امام صادق (ع)
 سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۲. *علم‌شناسی فلسفی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
 سعیدی روشن، محمداقبر. ۱۳۷۵. *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه

طاهری، حبیب‌الله. ۱۳۸۴. *درسهایی از کلام جدید*. قم: اسلامی
 علی‌زمانی، امیرعباس. ۱۳۷۷. «تأملاتی در باب رابطه علم و دین». *کیهان اندیشه*، ش ۸۲، صص ۱۶۱-۱۸۵

کورنر، استفان. ۱۳۶۷. *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی
 کوستلر، آرتور. ۱۳۵۱. *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی. تهران: جیبی
 گلشنی، مهدی. ۱۳۸۵. *علم و دین و معنویت در آستانه قرن ۲۱*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

_____ . ۱۳۸۰. *از علم سکولار تا علم دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 وال، ژان. ۱۳۷۲. *پدیدارشناسی فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی
 هوردان، ویلیام. ۱۳۶۸. *الهیات پروتستان*، ترجمه طاووس میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی
 هیک، جان. ۱۳۸۱. *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی. تهران: الهدی

