

یافته‌های کیهان‌شناختی نیکلاس کپرنیک در قرن شانزدهم، آغاز مهم‌ترین کشاکش‌ها میان علم و دین در غرب مسیحی بود، اما با توجه به بسط علم مدرن در سراسر کره خاکی، رابطه علم و دین با صورت‌بندی‌های جدید و متنوعی شکل گرفته است.

در این مقاله، در بخش ابتدایی، به تشریح سیر تاریخی منازعات میان علم و دین پرداخته می‌شود. این مسئله، در قرن شانزدهم و هفدهم، از نجوم و کیهان‌شناسی آغاز شد و در قرن هجدهم، فیزیک نیوتنی عمق آن را بیشتر نشان داد. قرن نوزدهم، قرن زیست‌شناسی و اندیشه تکامل است که منازعه میان علم و دین را به حادترین صورت خود تبدیل می‌کند. در قرن بیستم، از سویی انگاره‌های فلسفی گذشته در صورت‌بندی رابطه میان علم و دین مورد تردید قرار گرفت و از سوی دیگر، یافته‌های علمی، بالاخص در فیزیک کوانتوم، قطعیت تضاد میان علم و دین را تعدیل نمود. بسط علم مدرن، جهان اسلام را نیز درگیر صورت جدید این منازعه کرد. در این مقاله، پس از مروری تاریخی بر این مسائل، به تکمیل و مستندسازی سنخ‌شناسی جان اف هات (۱۳۸۵) در «علم و دین: از تعارض تا گفت‌وگو» پرداخته می‌شود. در این اثر، رابطه میان علم و دین در قرن بیستم، در چهار رویکرد تعارض، تمایز، تکمیل و تأیید بررسی شده است و در مقاله حاضر به رویکرد جدیدی که علم را با عمل اجتماعی پیوند می‌زند، نیز توجه خواهد شد.

■ واژگان کلیدی:

علم مدرن، علم و دین، رویکرد تعارض، رویکرد تمایز، رویکرد تکمیل، رویکرد تأیید، عمل اجتماعی، اسلام، مسیحیت

# نظریه‌ها و آراء

## در باب نسبت علم و دین

### مقدمه‌ای بر پژوهش درباره امکان علم دینی

محمدرضا قائمی‌نیک

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه تهران

ghaeminik@gmail.com

## درآمد

پیشینه بحث از نسبت علم و دین و تعارض یا تضاد این دو، بیش از آنکه در عالم اسلامی ریشه داشته باشد، در غرب یهودی-مسیحی رخ نمود. در سنت فلسفی غرب، سخن از رابطه میان علم و دین، اغلب با پرسش از امکان رابطه این دو آغاز می‌شود. اینکه نحوه مواجهه با این مسئله، چرا اغلب با پرسش همراه است، مسبوق به فهم رابطه تاریخی میان علم و دین است. روایت مشهور شورای مقدس کلیسای کاتولیک رومی، در محکومیت خورشیدمحوری عالم از منظر کپرنیک<sup>۱</sup>، اگر چه اولین نزاع‌های میان معارف بشری و معارف مسیحی در غرب نیست، اما مشهورترین مواجهه میان علم تجربی<sup>۲</sup> و معارف موجود در کتاب مقدس مسیحیان و تفسیر کلیسا از آن بوده است. این نزاع، با پیشرفت علوم، به نفع علم تجربی ادامه یافت و تا پایان قرن نوزدهم، این دین بود که در حاشیه قرار گرفت. در فلسفه نیز، فیلسوفانی مانند هیوم، دکارت، کانت و دیگران، ارتباط نزدیکی با این تحولات برقرار می‌کردند. از اوایل قرن بیستم، وقوع تحولاتی در عرصه علم تجربی و علوم انسانی، ارتباط میان علم و دین را از تعارض صرف، به رابطه تمایز یا تکامل بدل ساخته است.

با این حال، به موازات بسط و گسترش تمدن غربی به سایر نقاط عالم، الزاماتی معرفتی و معضلاتی معرفت‌شناختی، نظیر تعارض میان علم و دین، تبدیل به مسئله‌ای برای دیگر نظام‌های معرفتی شد که اگر از منظر درونی، به آنها بنگریم، دچار چنین مسائلی نبوده‌اند. به بیان دیگر، این ظهور تجدد و الزامات معرفتی آن بوده که جوامعی مانند جوامع شرقی را دچار تعارضاتی نظیر تعارض علم و دین و کوشش برای حل آن نموده است.

با توجه این مقدمه، نوشتار پیش روی، در دو بخش اصلی، در ابتدا به مروری تاریخی در مورد نحوه تعامل علم و دین در زمینه تاریخی خاص خود دست خواهد زد و پس از آن است که در نحوه تعامل‌های اخیر این دو، در عالم یهودی - مسیحی و عالم اسلامی، تأملاتی را خواهد داشت. لازم به ذکر است که مراد از «علم» در اینجا، علوم طبیعی و اجتماعی است که هر دو به نحوی با روش تجربی سر و کار دارند؛ دایره این بحث در مورد دین نیز محدود به مشترکات ادیان ابراهیمی - مسیحیت، یهودیت و اسلام - است. آنچه در پی می‌آید، بنا به اقتضاء مقاله، گزارشی از اهم روابط تعریف شده میان علم و دین، تا زمان حاضر است.

1- Nicolaus Copernicus (1473-1543)

2- Science



نمودار ۱: دسته‌بندی آراء متفکران درباره روابط میان علم و دین

## ۱. زمینه تاریخی رابطه علم و دین؛ از کپرنیک تا قرن بیستم

### ۱.۱. قرن هفدهم: ظهور تعارض از دامان کیهان‌شناسی

آغاز نزاع علم و دین در غرب را از محاکمه گالیله<sup>۱</sup> در قرن شانزدهم می‌دانند (پترسون، ۱۳۸۷: ۳۵۹)، اما به لحاظ تاریخی، سرآغاز این منازعه را باید قبل از این جست. علم یا به تعبیر عام‌تر، معرفت، در قرون وسطی، اولاً سعی در تبیین یک امر یا یک مقوله بر وفق صورت حقیقی یا

1- Galileo Galilei (1564-1642)

ذات معقول آن و غایتی که در پی آن بود و هدفی که بر می‌آورد، داشت؛ ثانیاً رفتار هر مخلوقی از طبیعت ذاتی‌اش ناشی می‌شد و در نهایت، اینکه جهان، عقلانی و معقول بود و قصد و غایت درونی داشت (باربور، ۱۳۸۸: ۲۰-۱۸). این خصایص، نه تنها مختص به عالم مسیحی بوده، بلکه، غلبه صورت قیاسی علم بر وجه استقرایی آن در یونان باستان هم، مبین این امر است.

با این حال، تغییر در نگرش به دین، توسط خود دین‌داران ایجاد شد. هم کپرنیک و هم گالیله، کشیش یا متدین مسیحی بودند که یافته‌های علمی آنان، بیش و پیش از آنکه با سنت دینی مسیحی ناسازگار باشد، با نظام ارسطویی و نجوم بطلیموسی ناسازگار بود (گوستلر، ۱۳۶۱: ۵۶۸ و وستفال، ۱۳۸۷: ۱۵۳). برای فهم این رابطه، باید شرایطی را در نظر داشت که دانشگاه‌های اروپایی را به وجود آورد؛ وظیفه دانشگاه‌ها، متأثر از سده‌های پیش، تعلیم سنت ارسطویی بود. “محاکمه گالیله نیز نه از سوی متألّهان، بلکه، از جانب دانشگاهیان سنگر گرفته‌ای انجام شد که روش زهرآگین ضدارسطویی او را تهدیدی برای منافع خویش می‌دیدند” (وستفال، ۱۳۸۷: ۱۵۶). به هر صورت، در سده هفدهم میلادی، علمی در حال شکل‌گیری بود که مشخصاتی به غایت متفاوت از قرون وسطی داشت. سنت علمی، مبتنی بر استدلال ریاضی و مشاهده تجربی که از کپرنیک و کپلر آغاز شده بود، در گالیله به اوج خود رسید و مسئولیت اثبات ادعای علم مدرن بر عهده او قرار گرفت (گوستلر، ۱۳۶۱: ۵۱۰). در حقیقت، در گالیله، تمام ویژگی‌هایی نظیر مشخص بودن مفهوم، ترکیب نظریه و آزمایش، میل به بیان قوانین طبیعت همچون روابط ریاضی فی‌مابین متغیرهای قابل اندازه‌گیری و جانشینی و تبیین توصیفی به جای تبیین علی، که از خصایص علم مدرن شمرده می‌شود، جمع است (باربور، ۱۳۸۸: ۳۰-۲۷). این تغییر و تحولات، تنها در علم طبیعی محدود نماند. فلسفه دکارت نیز آینه فهم علم گالیله‌ای است. تمایز کیفیات اولیه و ثانویه در فلسفه دکارت و غلبه روش ریاضی در استنتاج طبیعت از درون سوژه انسانی، در راستای علم مدرن، قابل فهم است. اندیشه‌های علمی، به موازات فلسفه دکارتی، هم اعتبار کتاب مقدس را به چالش کشید و هم اعتبار ارسطو را از میان برد؛ با این حال، خود گالیله، معارف علمی و معارف دینی را از یکدیگر متمایز می‌ساخت. او طبیعت را تنها منبع معرفت علمی می‌دانست و دین را منبع معارف عرفانی می‌پنداشت (کاپلستون، ج. ۴، ۱۳۸۵: ۱۷۳-۱۵۹ و برت، ۱۳۶۹: ۱۱۲-۱۰۷). در فلسفه دکارت نیز تلاش برای الفت دادن بین تصویر یک جهان مکانیکی یا ماشین‌وار و اعتقاد به خداوند در گرفته بود (کاپلستون، ج. ۴، ۱۳۸۵: ۱۷۳-۱۵۹ و برت، ۱۳۶۹: ۱۱۲-۱۰۷). تنش‌هایی که میان علم و دین در غرب، با کیهان‌شناسی و مسئله کپرنیک و گالیله آغاز شده بود، در قرن هجدهم در عطف به طبیعت ادامه یافت.

## ۱.۲. قرن هجدهم: تعارض تفسیر فیزیک جدید از طبیعت با تفسیر دین

نیوتن<sup>۱</sup>، هنوز طبیعت را همچون تصویر قرون وسطی، حاکی از نظم و نظامی یگانه و هماهنگ

می‌دید، هر چند بیش از آنکه در پی غایات باشد، در جست‌وجوی ترکیب نیروها و جرم‌ها بود. با این حال، "نیوتن در قرن هجدهم، تنها یک عالم تجربی نبود؛ تأثیر او و تفسیری که از طبیعت به دست می‌داد، او را صاحب مابعدالطبیعه‌ای جدید نمود و ولایتی هم پایه ارسطو یافت" (برت، ۱۳۷۴: ۲۰۴ و گوستلر، ۱۳۶۱: ۶۰۱). در نیوتن، یک فن در حال تبدیل شدن به یک پژوهش بود که در هیئت یک توصیف کامل از جهان سربرآورد. یک روش می‌رفت که به یک متافیزیک تبدیل شود. "مضمون نوشته‌های دینی رایج در این قرن نیز نوعی از برهان اتقان صنع و هماهنگی با فیزیک نیوتنی در قالب الهیات طبیعی<sup>۱</sup> بود" (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۳۰۵). "طبیعت و عقل، بهترین راهنمای طریق تعالی بشریت بودند. خوش‌بینی نسبت به انسان در بسیاری از نوشته‌های قرن هجدهم، فرق و فاصله عمده‌ای را از سنت [گذشته] نشان می‌دهد. آنها تصور می‌کردند که علم و پیشرفت مادی، خودبه‌خود خوشبختی و فضیلت به بار می‌آورد. در مجموع، فلسفه تاریخ نوینی طرح شد که قائل بود انسان، در همین زندگی، فقط به مدد تلاش خود، به کمال دست خواهد یافت و تکنولوژی، منشاء این رستگاری خواهد بود" (باربور، ۱۳۸۸: ۷۸). اگر چه نیوتن، در تبیین نظم جهان، قائل به عللی فراطبیعی نیز بود، لاپلاس به فاصله کمتر از یک قرن بعد، در پاسخ به ناپلئون، خدا را فرضیه‌ای می‌داند که در تبیین قوانین عالم، نیازی به آن نمی‌دیده است (هلزی‌هال، ۱۳۷۶: ۲۱۴ و گلشنی، ۱۳۷۹: ۴). دیدگاه نیوتن در امانوئل کانت صورت‌بندی شد. احترام کانت به فیزیک نیوتن، او را مجاب کرد که دعای معرفت را محدود به روابط مبتنی بر تجربه، بین پدیده‌های طبیعی نماید. او "با توجه به واقعیت‌های پیشرفت علمی و قبول فیزیک نیوتنی، خود را مجبور دید سؤال کند که آیا فقدان پیشرفت مشابه علم در مابعدالطبیعه و قبول عام نیافتن یک نظام مابعدالطبیعی واحد، ایجاب نمی‌کند که در ماهیت و وظایف مابعدالطبیعه تجدید نظر شود؟" (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۰۷). تحدید عقل محض او نیز، برخاسته از این مسئله بود که می‌خواست در عین پایبندی به اصالت تجربه هیومی، اعتقاد خود به قانونمندی فیزیک نیوتنی را حفظ نماید.

### ۱.۳. قرن نوزدهم: نظریه تکامل داروین و اوج تعارض علم و دین

تفسیر داروین<sup>۲</sup> از انسان، سرگردانی و تنزل مقامی که از کیهان‌شناسی کپرنیک، برای انسان غربی آغاز شده بود، به حدّ اعلاّی خود رساند. انسانی که تا پیش از کپرنیک در مرکز عالم قرار داشت، اکنون صورت تکامل‌یافته‌ای از موجودات پست‌تر معرفی می‌گردید (باربور، ۱۳۸۸: ۱۱۴). این تفسیر، افزون بر آنکه عرصه را برای جدی‌ترین تعارض میان آموزه‌های دینی و کشفیات علمی فراهم آورد، بر انسان‌شناسی، فرهنگ و جامعه، اخلاق و فلسفه تاریخ این قرن، تأثیرگذار بود. تفسیر داروینی از طبیعت، آن را امری در جریان معرفی می‌کرد که در یک وابستگی متقابل

1- Natural theology

2- Charles Robert Darwin (1809-1889)

و زنده‌وار، تصویر می‌شد. با این حال، این سیلان، قانون‌مندی خاص خود را داشت. تصویر همین قانون‌مندی است که اغلب رشته‌ها، از اخترشناسی تا اخلاق، آن را الگوی خود قرار می‌دهند. “نظریه تکامل که انسان را از طبیعت استنتاج می‌کرد، با تکیه بر دو اصل تغییر اتفاقی و انتخاب طبیعی، تفسیری از انسان ارائه می‌داد که او را حاصل تکامل حیوانات می‌دانست. انسانی که در پرتو اصل تنازع بقا، به چنین مرتبه زیستی‌ای دست یافته است” (مهدوی نژاد، ۱۳۸۴: ۱۴۰). با این همه، مهم‌ترین بازنمود اصل تکامل در این بود که اندیشه ترقی تکاملی، جانشین دنیوی مشیت الهی شده بود. ایمان به ترقی، جای اعتقاد به خلقت و مشیت را گرفته بود و همانند آنها، اطمینان می‌داد که جهان واقع، بی‌هدف و بی‌سرانجام نیست. “ایمان به ترقی اجتماعی در عصر روشنگری، تا حد اعتماد و امید به یک جهان متری، توسعه یافته بود” (باربور، ۱۳۸۸: ۱۱۷). اندیشه تکامل، خواه از منظر انسان‌شناسی و خواه از منظر تأثیری که بر تفاسیر قرن نوزدهمی بر فلسفه تاریخ و تفاسیر دینی گذارد، نگرسته شود، ناقض باورهای دینی سده نوزدهم بود. این اندیشه، براهین نظم را متزلزل ساخت و نیز در تضاد جدی با نظریه خلقت مسیحی قرار گرفت؛ انسان‌شناسی تکاملی، دلالت بر موجودی طبیعی داشت که بر خلاف انسان‌شناسی مسیحی، انسان را موجودی جاودان قلمداد نمی‌کرد و داروین‌یسم اجتماعی نیز خوشایند دیگر مکاتب اجتماعی قرار نگرفت (مهدوی نژاد، ۱۳۸۴: ۴۱ و مورفی، ۱۹۹۸).

رمانتیسیسم، به لحاظ نگاه منتقدانه‌ای که به عقل روشنگری داشت، کوشید سازگاری بیشتری را با یافته‌های علمی برقرار سازد. الهیات لیبرال مسیحی و شلایرماخر<sup>۱</sup> با تأکیدی که بر تجربه دینی به عنوان گوهر مسیحیت داشت، فرصت و فرجی را برای رفع تعارض مسیحیت و اندیشه تکاملی فراهم آورد. “به طور کلی، لیبرال‌ها، می‌توانستند سهل‌انگاری بیشتری در قبال تکامل داشته باشند؛ زیرا، به نظر آنان معرفت به خداوند بیش از آنکه از کتاب مقدس یا جریان تکاملی سرچشمه بگیرد، از سرچشمه آگاهی دینی و اخلاقی انسان، آب می‌خورد” (باربور، ۱۳۸۸: ۱۳۳). در واقع، این خود الهیات مسیحی بود که زمینه دگرگونی در نسبت میان علم و دین را فراهم آورد.

## ۲. قرن بیستم: تعامل‌های گوناگون علم و دین

رابطه علم و دین از اوایل قرن بیستم، دچار دگرگونی‌هایی شده است. می‌توان این دگرگونی‌ها را معلول دو دسته از عوامل “معرفتی” و “غیرمعرفتی” دانست؛ اواسط قرن بیستم، شاهد مجموعه‌ای از عوامل درون علمی و فلسفی است که صورت تعاملات علم و دین را از گذشته خود دگرگون نمود؛ ظهور نظریه فیزیکی آشوب<sup>۲</sup>، فیزیک کوانتوم، تجدید نظر در اصل

1- Fredrich E. Schleiermacher (1768-1834)

۲- Chaos Theory؛ نظریه‌ای ملهم از آراء ریاضیدان فرانسوی، هانری پوانکاره، که نشان می‌داد که مقادیر کوچک خطا در یک مرحله مقدماتی محاسبه می‌تواند به مقادیر عظیم خطا در مراحل بعد منتهی شود. از این روی، پیش‌بینی میسر نیست.

علّیت و اصلِ آنتروپیک<sup>۱</sup> همراه با نقد معرفتی خرد فلسفی تجدد، حجیت معرفتی علم در برابر دین را تنزل بخشید (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۳۱۶). از سویی دیگر، برخی عوامل غیر معرفتی و به طور مشخص، ظهور انقلاب‌های سیاسی - اجتماعی، بر این تغییر رویه، تأثیر نهاده‌اند. این نوع رویکرد به جایگاه معرفتی علم و دین، تنها معطوف و محدود به تفکر مسیحی و غرب نمانده است؛ از این رو، نگاهی به رویکردهای شکل گرفته در جهان اسلام نیز خواهیم داشت. آنچه در پی می‌آید، پژوهشی در تعاملات علم و دین در تفکر دینی - فلسفی غرب و عالم اسلامی در قرن بیستم، با استعانت و بسط سنخ‌شناسی جان اف. هات (۱۳۸۵) در کتاب «علم و دین: از تعارض تا گفت‌وگو» است. در این اثر، رابطه میان علم و دین در قرن بیستم، در چهار رویکرد تعارض، تمایز، تلاقی<sup>۲</sup> و تأیید به خوبی بیان شده است و بررسی‌های ما نشان خواهد داد که مقوله‌بندی‌های «هات»، توان قابل ملاحظه‌ای در بازگو نمودن برخوردهای فکری در موضوع علم و دین دارد. در عین حال و در ادامه مقاله، علاوه بر تکمیل این چهار رویکرد، به رویکرد جدیدی که علم را با عمل اجتماعی پیوند می‌زند، توجه نشان خواهیم داد.

۱۰۱

## ۲.۱. رابطه تعارض

رقابت و تعارض میان علم و دین، به مانند گذشته، منوط به یکسانی موضوع، غایت و روش است (پترسون، ۱۳۷۸: ۳۶۲). با عنایت به این شرط، تعارض میان علم و دین در صورت‌های زیر در قرن بیستم، رخ نموده است:

### ۲.۱.۱. نمونه طبیعت‌گرایی تکاملی

پیش‌تر، از تناقضات میان دین و اصل تکامل در قرن نوزدهم گفتیم. اما، جولین هاکسلی<sup>۳</sup>، بر خلاف ماتریالیست‌های اصالت تحویلی اواخر قرن نوزدهم، تفسیری جدید از نظریه تکامل ارائه داده است. اصل سنتی تکامل، به این مسئله اشاره داشت که انسان از میمون‌های عالی‌تر، فقط اندکی متفاوت است، اما هاکسلی، «مفهوم پیوستگی انسان با صور موجودات پست‌تر را بر اثر بی‌توجهی‌ای که به موارد بی‌همتایی انسان دارد، تعدیل نمود» (باربور، ۱۳۸۸: ۴۴۰). در واقع، هاکسلی، تکامل فرهنگی را جانشین تحول ژنتیک به عنوان روش عمده انتقال گذشته و حال، تفسیر کرد. آنچه او از تفسیر جدید تکاملی ارائه می‌دهد، از جهاتی، شبیه تلاش‌های هربرت اسپنسر<sup>۴</sup> است که می‌خواست در بقای اصلح، توجیهی برای اقتصاد رقابت‌گرانه بیابد (کوزر، ۱۳۸۳: ۱۴۹). «هاکسلی، نه تنها به دین سنتی می‌تازد، بلکه، یک شناخت بدیل از ارج و اعتبار

۱- Anthropic principle؛ اصلی دائر بر اینکه هر موجود زنده در جهان، به طرز معناداری خواص مادی جهان را محدود می‌کند.

۲- مترجم اثر فوق، عبارت «رویکرد تلاقی» را برای رویکرد سوم بیان داشته است که در این مقاله، اطلاق عنوان «رویکرد تکمیل» را به این نوع مواجهه، مناسب‌تر دیدیم.

3- Julian Huxley (1975-1887)

4- Herbert Spencer (1820-1903)

و سرنوشت انسانی پیش می‌نهد که منبع جانشین‌شونده‌ای از امید و دلگرمی است، یعنی یک طریق تکامل‌مدار که خود، آن را “دین نوین” می‌خواند” (باربور، ۱۳۸۸: ۴۴۰). او نتیجه می‌گیرد که رستگاری انسان، در تکیه بر ارزش‌ها و توانش‌های خود اوست. علاوه بر تلاش‌های هاکسلی، دانیل دنت<sup>۱</sup> و ریچارد داکینز<sup>۲</sup>، از برجسته‌ترین افرادی هستند که با تأسی به اصل تکامل، نیاز به تبیین دینی را امری موهوم می‌پندارند (پلانتیجا، ۲۰۰۷). بر طبق این دیدگاه، “تصادف و انتخاب طبیعی، قادر به توجیه همه دوره‌های زمانی بسیار طولانی، برای تفسیر تمام انواع متنوع حیات و از جمله حیات خود ما، خواهد بود” (هات، ۱۳۸۵: ۹۳). داکینز، در ساعت‌ساز کور<sup>۳</sup> معتقد است این نظریه، هر گونه توسلِ بجا، به فرضیه وجود خدا را رد می‌کند؛ “زیرا در طبیعت، تنها ساعت‌ساز، همان نیروهای بی‌هدف فیزیک است که به نحو بسیار خاص، به کار گرفته شده است. انتخاب طبیعی، فرایند بی‌هدف، بی‌شعور و خودکاری که داورین کشف کرد و ما امروزه آن را تبیینی برای وجود تمام انواع حیات و شکل ظاهری هدف‌دار آن می‌دانیم، هدفی در ذهن ندارد. اگر بتوانیم بگوییم که انتخاب طبیعی، نقش یک ساعت‌ساز را ایفا می‌کند، آن، یک ساعت‌ساز کور خواهد بود” (داکینز، ۱۹۸۶: ۵). مسئله مشترک در این نظرات، اطمینان به توانایی علم در حل مشکلات انسانی و بی‌نیازی به توجیهات دینی است.

#### ۲.۱.۲. نمونه دوگانه‌انگاری علم مدرن/علم سنتی

رویکرد تعارض میان علم و دین، از منظرهای گوناگون قابل بررسی است. سیدحسین نصر<sup>۴</sup> از منطقی متفاوت با رویکردهای پیش‌گفته، قائل به تعارض میان علم مدرن و جهان‌بینی اسلامی است. او در مقابل علم مدرن، علم سنتی را قرار می‌دهد. علم مدرن که از قرن هفدهم و از دلِ رنسانس شکل گرفته، “قطب عینی‌اش، از ترکیب روانی - جسمی جهان طبیعی محیط با انسان و قطب ذهنی‌اش، از تعقل بشری که به نحوی صرفاً انسان‌گونه تصور می‌شود و از منبع نور عقل کاملاً جدا شده است، فراتر نمی‌رود” (نصر، ۱۳۸۲: ۱۳۰). این علم، در تقابل کامل با جهان‌بینی و علوم سنت‌های هندی و اسلامی قرار دارد.

ولی علم سنتی، “بر تغییرناپذیری، دوام و معرفت به نظام اصیل و مابعدالطبیعی اشاره دارد. سخن گفتن از علم سنتی به عنوان یک معرفت، از این جهت معنادار است که مابعدالطبیعه محض نیست و در عین حال، سنتی است؛ یعنی، با اصول مابعدالطبیعی مرتبط است و هر چند علم، به معنای نظام‌مند، به قلمرو خاصی از واقعیت است، از تغییرناپذیری‌ای که مشخصه نظام اصیل است، جدا نیست” (نصر، ۱۳۸۲: ۱۶۸). نصر، علم سنتی را نه گسسته از مابعدالطبیعه می‌داند و نه عیناً همان مابعدالطبیعه می‌پندارد. در این امور، به‌رغم تمایزات درونی، “همیشه گرایشی به سوی امر مقدس وجود دارد” (نصر، ۱۳۸۲: ۱۷۰)؛ در علم سنتی، امر انسانی در

1- Daniel Dennett (1942-)

2- Richard Dawkins (1986-2003)

3- The Blind Watchmaker

4- Seyyed Hosein Nasr (1312-)



حاشیه و امر مقدس در کانون توجه قرار می‌گیرد. او با تعریف این دو نوع علم، بر این باور است که "جذب کامل علم غربی، فقط با جذب جهان‌بینی آن انجام می‌شود، که در آن صورت، پیامدهای آن برای نگرش اسلامی به واقعیت طبیعی و فوق طبیعی، یقیناً فاجعه‌آمیز خواهد بود" (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۶). نصر، میان علم مدرن و دین - خصوصاً اسلام - قائل به نوعی تعارضی حل‌ناشدنی است.

اگر دیدگاه نصر در باب نظریه انفجار بزرگ جهانی<sup>۱</sup> را با دیدگاه استنفن هاکنینگ<sup>۲</sup> مقایسه کنیم، تعارضی که میان علم مدرن و دین می‌نهد، روشن‌تر خواهد شد. هاکنینگ با توسل به نظریه کوانتوم، ثابت می‌کند که صرف باور به وجود مبدائی برای جهان، به معنای قبول حضور خالق برای جهان نیست و جهان می‌تواند خودبه‌خود و بدون علت به وجود آمده باشد (هات، ۱۸۱: ۱۳۸۵). نصر نیز بر این عقیده است که این نظریه، اگر چه امروزه با آموزه خلقت سازگار دانسته می‌شود، اما این آموزه نیز بعدها، تغییر خواهد کرد و دل بستن به آن برای سازگاری علم مدرن و دین، سودی ندارد (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۵). در واقع، هاکنینگ و نصر به رغم تضاد در اعتقاد به حضور خالق برای جهان، در این نکته مشترک‌اند که علم مدرن و دین، با یکدیگر، در تعارضی حل‌ناشدنی قرار دارند.

## ۲.۲. رابطه تمایز

در مقابل این تلقی، که دین و علم در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند، می‌توان آنها را متعلق به دو ساحت جداگانه تلقی کرد. برای تحکیم این دیدگاه، می‌توان به نحوی از انحاء، استدلال کرد که تمایز چشمگیر علم و دین، ناشی از تمایز موضوعات، روش‌ها و غایات آنها است. این تمایز در چهار صورت، در قرن بیستم نمود یافته است:

### ۲.۲.۱. نمونه الهیات نوار تدوکسی مسیحی

تأکید نهضت الهیات نوار تدوکسی مسیحی که در تقابل با الهیات لیبرال مسیحی در غرب، توسط کارل بارت<sup>۳</sup> آغاز گردید، بر این است که ذات خدا در مسیح از طریق کتاب مقدس منکشف شده است (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۲۱۳). بارت با تأکید بر دیگربودگی خدا، تفسیر شلایرماخر را که مبتنی بر تجربه دینی بود، مورد نقد قرار داد. او بر این باور است که ذات احدیت، "هرگز

۱ - Bing-Bang theory؛ بر مبنای این نظریه، پانزده میلیارد سال قبل در جریان انفجار کیهانی یک مرکز کوچک و بسیار چگال و پرحرارت به وجود آمد. ذرات پراکنده طی میلیون‌ها سال شروع به جمع شدن در نقاط مختلف کرد و نخستین کهکشان‌ها شکل گرفت. اخترشناسان، سیگنال‌های ضعیفی را کشف کرده‌اند که آنها را تشعشع پس‌زمینه‌ای می‌خوانند. تصور می‌رود که این سیگنال‌ها اشیائی از انرژی‌اند که از انفجار بزرگ باقی مانده‌اند. در سال ۱۹۹۲ میلادی ماهواره کاوشگر پس‌زمینه کیهانی کوبه (COBE) موج‌های کوچکی با تشعشع هموار پس‌زمینه‌ای دریافت کرد. این، نخستین دلیل عینی مؤید انفجار بزرگ را در اختیار دانشمندان گذاشت.

2- Stephen Hawking (1942)

3- Karl Barth (1886-1968).

نمی‌تواند به ادراک درآید و اگر بتواند، باز بر خود روا نخواهد داشت که موقفی اختیار کند که به استناد آن لازم آید تا اطلاعاتی صریح و بی‌واسطه درباره آن حقیقت، به دست دهد" (بارت، ۱۹۲۸: ۲۰۶). نزد بارت، شناخت خدا، چیزی نیست که انسان طبق میل خود و با استفاده از بعضی استدلال‌های زیرکانه فلسفی به آن دست یابد. به باور بارت، "موضوع الهیات، تجلی خداوند در مسیح است و موضوع علم، جهان طبیعت" (مهدوی نژاد، ۱۳۸۴: ۳۲۳). فهم بهتر رابطه‌ای که الهیات نوارتدوکسی مسیحی، با علم مدرن برقرار می‌سازد، با ذکر مثالی وضوح می‌یابد؛ "باید میان ایمان به خلقت و نظریه‌های فیزیکی مانند نظریه انفجار بزرگ، تمایز قائل شد. آموزه خلقت، حاکی از ایمان به صرف وجود است و اطلاعی از آغاز زمانی جهان نمی‌دهد؛ آموزه خلقت تنها حاکی از این است که وابستگی هستی‌شناختی به خدا، چگونه است" (هات، ۱۳۸۵: ۱۸۷).

به همین جهت، هرگونه تبیین علمی از آن، مورد انکار قرار می‌گیرد.

#### ۲.۲.۲. نمونه اگزیستانسیالیسم

جداانگاری روش در الهیات و علم، در درجه اول، ناشی از تقابل بین حوزه خودآگاهی انسان و حوزه اعیان و امور فاقد آگاهی است (باربور، ۱۳۸۸: ۱۴۸). اگزیستانسیالیسم، در همه صورش، چنین حکم می‌کند که ما فقط وقتی می‌توانیم وجود انسانی اصیل خود را بشناسیم که شخصاً به عنوان یک موجود مستقل دارای احساس، در ماجرا و مسئله‌ای درگیر شویم و تصمیم بگیریم و انتخاب کنیم (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۸ و سارتر، ۱۳۴۴: ۴۳-۲۷). از این قرار، در اگزیستانسیالیسم تقابل و تضاد اصلی، بین آگاهی انسانی و شیئیت یا عینیت ناآگاه و غیر انسانی است.

از نظر کی‌یرکگور<sup>۱</sup>، وحی، نه تنها برتر از عقل است، بلکه، در تضاد با آن نیز هست و از این رو، اثبات یقینی با روش عقل و علم در حوزه دین، نه ممکن و نه مطلوب است؛ به نظر وی، ایمان امری انفسی است، در حالی که علوم، اموری آفاقی‌اند و این دو، نه تنها با یکدیگر جمع نمی‌شوند، بلکه، توجیه امر دینی توسط علم، شورمندی ایمان را زایل می‌گرداند. به بیان خود او، "اینک مسئله، محاسبه این است که حق، بیشتر به جانب کدام است؛ به جانب کسی که خدای حقیقی را به روش آفاقی می‌جوید و در طلب حقیقت تقریبی و تخمینی اندیشه خداست، یا به جانب کسی که دل‌نگرانی بی‌حد و حصر در باب ارتباط با خدا، او را به پیش می‌راند. کسی که علم او را فاسد نساخته باشد، در این مسئله شک نمی‌تواند داشت" (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴: ۷۳). رودولف بولتمان<sup>۲</sup> نیز به شیوه‌ای مشابه، همین منطق را پی‌گیری می‌کند؛ الهیات که به حوزه خودی و استعلا و تعالی می‌پردازد، هیچ نقطه تماسی، با علم که اشیاء بی‌جان را در جهان خارج، بدون التزام و اشتغال خاطر و درگیر شدن قلبی و عاطفی دانشمند می‌پژوهد، ندارد (باربور، ۱۳۸۸: ۱۵۱). در اگزیستانسیالیسم، دین و علم، ساکنان دو سرزمین جداگانه‌اند

1- Soren Kierkegaard (1813-1855)

2- Rudolf Bultman (1884-1976)

و هرگز نمی‌توان میان آنها ارتباطی قائل شد.

این جدا انگاری، تا حدی است که اصل آنتروپیک نیز به هیچ‌وجه، نمی‌تواند پیوند دهنده میان علم و دین تلقی گردد. اصل آنتروپیک به رغم پیچیدگی‌های بسیاری که دارد، اولین بار توسط براندون کارتر<sup>۱</sup> تنسیق یافت (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۳۱۹). این اصل، در پی پاسخ به این پرسش است که “آیا شعور (ذهن)<sup>۲</sup>، واقعاً بخشی از طبیعت است یا خصوصیتی است که ما را از جهان مادی جدا می‌کند؟” (هات، ۱۳۸۵: ۲۰۲). سنت‌های دینی، عموماً قائل‌اند که جهان، به وسیله چیزی از قبیل یک ذهن متعالی شکل گرفته است. فیزیک کلاسیک نیز در جریان شکل‌گیری ایده علم فیزیک محض، نه تنها برای ذهن متعالی، بلکه، برای ناظر و مشاهده‌گر نیز، هیچ نقشی در مشاهده علمی قایل نیست. بنا بر این، در موارد بسیاری، میان تبیینی که قوانین فیزیکی ارائه می‌دهند و آموزه‌های دینی، تمایز عمیقی شکل می‌گرفت.

۱۰۵

اما فیزیک کوانتوم و نظریه نسبیت، دانشمندان را بر آن داشت تا اعلام کنند ناظر علمی، به لحاظ فیزیکی، از جهان مشاهده شده، جدایی‌ناپذیر است. ذهن، یک جنبه ضروری از تصویر علمی از جهان شده است و دیگر، مداخله‌گری بیگانه نیست (هات، ۱۳۸۵: ۲۰۵). فیزیک کوانتوم و نظریه نسبیت، سعی دارند تا با شریک کردن ناظر در مشاهدات علمی، نشان دهند که ماده، می‌تواند ذی‌شعور باشد. به عبارتی دیگر، ذهن و شعور ارزش و اعتبار پیشینی ندارد و “ارزش، در مراحل گوناگون شکل‌گیری و تکامل طبیعی شکل می‌گیرد” (رولستون، ۱۹۸۶: ۶۷). از این روی، عینیت گذشته فیزیک، مورد سؤال قرار گرفته است و شعوری متعالی می‌تواند در قوانین فیزیکی مداخله نماید. فیزیک کوانتوم و نظریه نسبیت، زمینه طرح اصل آنتروپیک را فراهم آورده‌اند. “اصل آنتروپیک با فرض وجود شعور در ماده، می‌تواند مدعی وجود یک مشیت سامان‌بخش متعالی باشد. این بدان معنا است که ما در حال رسیدن به یک روایت جدید از برهان قدیمی نظم که در الهیات طبیعی در اثبات وجود خدا آمده است، هستیم” (هات، ۱۳۸۵: ۲۱۰؛ حسنی، ۱۳۸۷: ۸۳ و رولستون، ۱۹۸۶: ۴۷). برهان نظم که در فیزیک کلاسیک و فلسفه هیوم مورد تردید قرار گرفته بود، اکنون با تکیه بر اصل آنتروپیک، می‌تواند احیا شود. بنابراین، در ارتباط میان آموزه‌های دینی و اصل آنتروپیک، پرسش این است که “نسبت‌های معین ثوابت بنیادین طبیعت و وجود شرایط مناسب برای ظهور حیات و جهان فعلی و نیز ظهور موجودات واجد شعور، به طور صدقه و اتفاقی مرتب شده‌اند یا اینکه از جانب ناظمی متعالی از طبیعت، تنسیق و تنظیم شده‌اند؟” (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۳۲۱). بر اساس این استدلال، تنظیم و تنسیق طبیعت به اراده خدا صورت گرفته است، زیرا، وجود چنین نظم دقیقی به طور اتفاقی ممکن نیست و تنها یک خالق طراح می‌توانسته است جهان را این چنین ظریف و منسجم تنظیم کرده باشد؛ به نحوی که ماده، نهایتاً منجر به شعور شود (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۳۲۱ و هات، ۱۳۸۱: ۲۱۹).

1- Brandon Carter

2- Mind

اصل آنتروپیک با این تقریر، می‌کوشد برهان نظم سنتی را در صورتی جدید صورت‌بندی کرده و توجیهی علمی، برای باور به خدا در قرن بیستم، فراهم آورد. اما این موضع از سوی اگزیستانسیالیست‌ها، رد خواهد شد. اگر بر اساس آموزه‌های کی‌یرکگور، به این اصل بنگریم، می‌توان اذعان داشت که “چنین ایمانی، عمق خود را، به دلیل علمی‌شدن از دست می‌دهد. اصل آنتروپیک اصلی علمی است در حالی که اعتقاد به ماورائی بودن شعور، اصلی ایمانی است” (هات، ۱۳۸۵: ۲۲۳-۲۱۸). منظر اگزیستانسیالیستی، اگر چه همچون قائلین به اصل آنتروپیک، به وجود موجودی متعالی عقیده دارد، جستن او را از درون استدلال‌های علمی این اصل، بیهوده و بلکه نادرست می‌داند.

### ۲.۲.۳. نمونه پوزیتیویسم منطقی<sup>۱</sup>

نظریه تصویری معنا<sup>۲</sup>، لب‌لباب رساله منطقی - فلسفی لودویک ویتگنشتاین<sup>۳</sup> و سرچشمه دیدگاه افرادی است که در حلقه وین در نیمه اول قرن بیستم، فضای مسلط فکری غرب را رقم می‌زدند. سه گزاره از رساله، بیانگر نحوه مواجهه پوزیتیویسم منطقی با گزاره‌های دینی است: “مرزهای زبان من، به معنای مرزهای جهان من است” (رساله، ۵. ۶).

“گزاره، تصویر واقعیت است. زیرا، که در صورت فهمیدن معنا گزاره، می‌توان وضعی را که مجسم می‌کند، به جا آورد و گزاره را می‌فهمیم، بی آنکه معنایش را به ما توضیح داده باشند” (رساله، ۴. ۰۲۱).

“تطابق یا عدم تطابق معنای تصویر با واقعیت، صدق یا کذب تصویر را تعیین می‌کند” (رساله، ۲. ۲۲۲).

از تفاسیر مطرح در باب رساله و امر رازآمیز یا ناگفتنی که بگذریم، تفسیر پوزیتیویست‌های منطقی از رساله بیانگر چند نکته است:

نخستین وجه این نظریه، معطوف به این است که زبان ما، روایت‌گر جهان ماست و شناخت ما از جهان، وابسته به شناخت زبان ماست. دوم، اینکه گزاره‌هایی که نتوان به لحاظ تجربی مورد آزمون قرار داد، معنادار/صادق نیستند؛ حال یا به بیان رساله، رازآمیزند و یا به عقیده پوزیتیویست‌های منطقی، مهمل و بی‌معنایند. ریشه‌های آنچه به اصل تحقیق‌پذیری شهرت دارد، در غلبه علم تجربی در میان اعضای حلقه وین است. این اصل، معناداری/صدق هر گزاره را منوط به قابلیت آزمون تجربی آن گزاره می‌کند. “خدا وجود دارد” گزاره‌ای بی‌معنا است و به سبب بی‌معنایی‌اش، نمی‌توان در باب صدق/کذب آن هیچ‌گونه داوری‌ای داشت. پوزیتیویسم منطقی از رهگذر بی‌معنا دانستن گزاره‌های دینی، حمایت آشکاری از علم در مقابل دین می‌نماید. به عنوان مثال، دین سنتی، جهان را به صورت سلسله مراتبی از سطوح متمایز وجود، به تصویر می‌کشد که در آن موجودات، بر حسب اهمیت و در نسبت با خدا، درجه‌بندی شده‌اند.

1- Logical Positivism

2- The Picture Theory of Meaning

3- Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

گیاهان چون زنده‌اند، مهم‌تر از ماده محض در نظر گرفته می‌شوند؛ حیوانات با ارزش‌تر از گیاهان و انسان‌ها با ارزش‌تر از حیوانات‌اند. در این سلسله مراتب، بالاتر می‌تواند پایین‌تر را درک کند، اما پایین‌تر نمی‌تواند به ادراک بالاتر نائل آید (هات، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

اما بر اساس تفسیر پوزیتیویسم منطقی، نظریه قدیمی سلسله مراتب جهان، معنایی ندارد. بر این اساس، نه تنها حیات، بلکه، شعور انسانی نیز می‌تواند بر حسب علم شیمی، فیزیک و دیگر علوم تجربی تبیین شود؛ در مقابل نیز، سطوح به ظاهر بالاتر، مانند حیات، ذهن و حتی اعتقادات دینی راجع به خدا، قابل تحویل به سطوح پایین‌ترند.

#### ۲.۲.۴. نمونه تفکیک زبان دین و زبان علم (تحلیل زبانی)

پوزیتیویسم منطقی، علاوه بر تأکید بر اصالت تجربه و استعانت از سنت علمی جدید، بر ساخت منطقی زبان تأکید می‌ورزید. اگر از منظری بالاتر بنگریم، فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، به لحاظ روش‌شناسی، دو رهیافت اصلی را دنبال کرده است؛ در رهیافتی که با برتراند راسل و ویتگنشتاین متقدم، ردولف کارنپ، ویلارد کواپن و دونالد دیویدسون پی‌گیری شده است، به رابطه زبان و واقعیت پرداخته می‌شود و در رهیافت دوم، ویتگنشتاین متأخر، جان آستین، جان سرل و پیتر استراوسن به رابطه میان ذهن (فرد) و زبان می‌پردازند (عبداللهی، ۱۳۸۵: ۱۷). پرسش اصلی در رهیافت دوم، این است که نسبت میان معنا<sup>۱</sup> و کاربرست<sup>۲</sup> یا معنای الفاظ و مقاصد گوینده چیست؟ بنابراین، معنا، با توجه به کاربرست و یا به تعبیر ویتگنشتاین، در «بازی»، تعریف و مشخص می‌شود: «گویی در کاربرد همان واژه یا همان مهره، اگر این‌همانی<sup>۳</sup>، عَرَضی و غیر اساسی نباشد، مقصودی هست. گویی مقصود، این بوده که شخص بتواند مهره را تشخیص دهد و بداند که چگونه با آن بازی کند. آیا اینجا درباره یک امکان فیزیکی صحبت می‌کنیم یا منطقی؟ اگر دومی باشد، پس این‌همانی چیزی است که با بازی ربط دارد» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۵۶۶). بنابراین، در سنت تحلیل زبانی، از تنوع وظایف و نقش‌هایی که زبان بر عهده دارد، سخن گفته می‌شود. «زبان علمی، مانند دیگر زبان‌ها، یک نقش محدود و اساساً فنی دارد که همواره منوط و مقید به نوع مشخص مشاهدات علمی است» (باربور، ۱۳۸۸: ۱۵۴). اما، این انگاره، شبیه آموزه پوزیتیویستی است. تحلیل‌گران زبانی، اگر چه زبان‌های دیگر را نیز به رسمیت می‌شناسند، اما ایمان دینی را از نه تنها از دایره علم، بلکه اساساً از حوزه فلسفه و هر گونه معرفت معتبری، بیرون می‌رانند.

دی. زد. فیلیپس<sup>۴</sup>، بریث ویت<sup>۵</sup>، دن کیوپیت<sup>۶</sup> و فیلسوفان دینی که در سنت تحلیلی از آنها

1- Meaning

2- Usage

3- Identity

4- Dewi Zephaniah-Phillips (1934-2006)

5- R. B. Brauthwaite

6- Don Cupitt(1934-)

با عنوان ناواقع‌گرایان<sup>۱</sup> یاد می‌شود، با تأثیر از ویتگنشتاین دوم، رابطه گزاره‌های دینی با واقعیت را نفی می‌کنند. بریث‌ویت، گزاره‌ها و اعتقادات دینی را چیزی جز اندیشه‌های اخلاقی نمی‌داند و معتقد است «این احکام، صرفاً بیانگر قصد گوینده است برای عمل کردن به شیوه‌ای خاص که در حکم، مشخص گردیده است» (بریث‌ویت، ۱۹۹۵: ۱۲). از این منظر، گزاره‌های دینی چون با واقعیت سر و کار ندارند، از آزمون‌های علمی در امان‌اند و پیوسته، قدرت بقای معرفتی دارند. به عنوان مثال، دی. زد. فیلیپس با تعریف دعا<sup>۲</sup> به عنوان امری اخلاقی و درونی، تعریف سنتی از آن را که حاکی از درخواست از وجود متعلق به نام خدا است، برابر با خرافه‌پنداری دعا می‌داند (فیلیپس، ۱۹۸۱: ۱۲۰). دستاورد سنت تحلیل زبانی در باب رابطه علم و دین، به دلیل تأکید بر تمایز گزاره‌های علمی از گزاره‌های دینی، بی‌معنا دانستن گزاره‌های دینی است. به بیان راجر تریگ، «سایه اصل تحقیق‌پذیری به گونه‌ای دیگر در اینجا نمودار است» (تریگ، ۱۳۸۵: ۲۵۰) و به این معنا، سنت تحلیل زبانی، با قطع ارتباط گزاره‌های دینی با واقعیت، هم ناخودآگاه، قلمرو واقعیت را به علم واگذار کرده و هم گره‌ای را از مسائل معرفتی رابطه علم و دین باز ننموده است.

#### ۲.۲.۵. تفکیک دین از معرفت دینی

نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، با طرح تمایز دین از معرفت دینی، از رهگذر ثابت دانستن دین و متغیر دانستن معرفت دینی، می‌کوشد میان علم و دین تمایز قائل شود. عبدالکریم سروش<sup>۳</sup> برای تبیین این نظریه بر سه اصل تکیه می‌کند: اصل تغذیه و تلائم، اصل قبض و بسط هماهنگ و اصل تحول (سروش، ۱۳۷۳: ۳۴۷).

نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را می‌توان در چند بند تشریح کرد: دین، غیر از معرفت دینی است؛ «دین یا شریعت، مجموعه ارکان، اصول و فروعی است که بر نبی، نازل گردیده است؛ اما معرفت دینی، فهم روش‌مند و مضبوط آدمیان از شریعت است و مانند سایر معارف در مقام تحقق، هویتی جمعی و تاریخی دارد» (سروش، ۱۳۷۳: ۴۴۰). بنابراین، کتاب و سنت (دین) یک چیز است و فهم بشری از آن، چیزی دیگر است. «بشر هیچ‌گاه به دین دسترسی ندارد و همواره به نوعی از معرفت دینی دست می‌یابد» (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۴۲). این اصل، مبتنی بر صامت دانستن دین است. «عالمان دین، در هر عصر، در برابر شریعت، پرسش‌های تازه می‌نهند و از او، پاسخ‌های تازه دریافت می‌کنند. مجموعه این پرسش‌ها و پاسخ‌ها، عین معرفت دینی عصری است» (سروش، ۱۳۷۳: ۴۴۲). بنابراین، روشن است که دین، امری مقدس، کامل و ثابت است و معرفت دینی، امری ناقص، متغیر و بشری است.

بنا بر اصل تغذیه و تلائم، «معرفت دینی، سراپا مستفید و مستمد از معارف بشری غیر دینی

1- Non-realists

2- Prayer

۳- عبدالکریم سروش (۱۳۲۴-)

و مرتبط و متلائم است" (سروش، ۱۳۷۳: ۴۴۷). بنابراین، دسترسی ما به دین ناگزیر از معارف بشری غیر دینی است.

اصل بعدی این نظریه، اشاره دارد که "همه معارف بشری، از جمله معرفت دینی، در ارتباط با یکدیگرند" (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۴۶) و بنابراین، به طور هماهنگ، دچار قبض و بسط می‌شوند. سروش، از طرق منطقی - تولیدی، روش‌شناختی و معرفت‌شناختی، به عنوان مهم‌ترین طرق ارتباط معارف بشری با یکدیگر یاد می‌کند (سروش، ۱۳۷۳: ۴۶۷).

سروش، از اصول یاد شده نتیجه می‌گیرد که "معارف بشری غیر دینی، تحول می‌یابند و دست‌خوش قبض و بسط می‌شوند؛ لذا، معرفت دینی نیز به تبع آنها، متحول و دست‌خوش قبض و بسط می‌شود" (سروش، ۱۳۷۳: ۴۸۸). معارف بشری در مسیر تکامل، ما را به فهم عمیق‌تر معرفت دینی هدایت می‌کنند. با این حال، مشخص نمی‌کند این جهت تکامل، آیا به فهم عمیق‌تر اصل دین کمک می‌کند یا از آن دور می‌شود؟

معرفت دینی در دیدگاه سروش، برخاسته از نوعی کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی است (باقری، ۱۳۸۲: ۱۰۹)؛ مراد او از کثرت، "کثرت واقعی در مقام تدلیل یا تعلیل است، نه کثرت ظواهر و وحدت باطن" (باقری، ۱۳۸۲: ۱۰۹). این، کثرت معرفت‌شناختی در ادیان است که اجازه تفسیرهای سازگار با علم مدرن را به سروش می‌دهد. به عبارت دیگر، سروش با تمایز میان معرفت دینی و معرفت بشری و قبول کثرت معرفت‌شناختی در معرفت دینی، علوم را با معارف دینی سازگار می‌داند. از آنجا که ما به گوهر دین دسترسی نداریم، معرفت دینی که وجه کثرت‌گرایانه دارد، در پیوند با معارف بشری سازگار خواهد بود.

#### ۲.۲.۶. تبیین رابطه بر اساس پیش‌فرض‌ها

صورت‌بندی گونه‌ای از رابطه میان علم و دین را می‌توان منوط به تعریف و تحدید علم و دین بر اساس پیش‌فرض‌های آنها دانست. ملکیان<sup>۱</sup> در باب علم دینی معتقد است که علم و دین، تعارضی با یکدیگر ندارند و از این روی، نیازی به طرح علم دینی نمی‌بیند. علم، در نظر ملکیان "حاصل به کارگیری مجموع قوای ادراکی‌ای است که در اختیار همه افراد بشر، بلااستثناء و البته به درجات متفاوت نهاده شده است" (ملکیان، ۱۳۸۱: ۸۱). علوم اسلامی نیز علوم‌می‌اند که در جهت تبیین یا دفاع از کتاب و سنت به کار می‌آیند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۵۸). ملکیان با این تعریف از علوم، میان علم مدرن و دین، قائل به تمایز است. فهم این تمایز در آراء او، از رهگذر دیدگاهش نسبت به دین حاصل می‌گردد.

تأملی که او در تحدید و تعریف اسلام دارد، تنها برخاسته از مراجعه به علوم درون دینی مانند علم رجال، علم حدیث و تفسیر باقی نمی‌ماند، بلکه، به روش‌شناسی تاریخی علوم نیز توجه می‌کند. "روش‌شناسی تاریخی علوم، قالب و لفظ اسلام را در اختیار ما قرار می‌دهد و در زمینه احادیث، بسیار مؤثر است؛ اما در زمینه قرآن مؤثر نیست؛ چون متن قرآن، همان

متنی است که از دهان پیامبر بیرون آمده است" (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۷۵). او نتیجه می‌گیرد که "ممکن است به خاطر برخی از امور، بسیاری از روایات را قطعی الصدور به حساب آوریم، اما اگر روش‌شناسی تاریخی علوم در مورد آنها اعمال شود، از قطعیت می‌افتند. بنابراین، در ابتدا باید، روش‌شناسی را اعمال نموده و به هر چه که پس از اعمال روش‌شناسی تاریخی، قطعیت یافت، توجه نماییم و بر آنهایی که هنوز هم مظنون و مشکوک‌اند، زیاد پافشاری ننماییم" (سروش، ۱۳۷۳: ۱۷۵). ملکیان، بر این عقیده است که برای فهم محتوا و معنای دین و گزاره‌های دینی، تنها رجوع به علم تفسیر، شرح‌الحديث، اصول فقه، لغت، صرف و نحو و علوم بلاغی، شرط کافی نیست؛ بلکه، باید علمی مثل زبان‌شناسی منطقی، زبان‌شناسی طبیعی و معناشناسی را نیز دانست (ملکیان، ۱۳۸۱: ۸۹).

از منظر ملکیان ارتباط علم با دین، منوط به تعریف حاجت بشر به دین است. پرسش از حاجت بشر به دین، سه پاسخ در بر دارد: ۱- دین آمده است که دانش داده و از واقع خبر بدهد. ۲- دین آمده است که ارزش داده و فرد را به مقوله‌ای امر و نهی کند. ۳- دین آمده است که علاوه بر دانش، ارزش بدهد. او با اضافه کردن مقوله روش، تقسیم جدیدی را طرح می‌کند. "اگر معتقد باشیم دین تنها معطی دانش است، بحث روش، مطلقاً طرح نمی‌شود. اما، اگر بگویید دین آمده است تا ارزش بدهد، بحث روش مطرح می‌شود. در قول سوم، هم ممکن است روش داشته باشیم و هم بی‌روش عمل کنیم. اگر فرض روش داشتن را قبول کنیم، آنگاه دو فرض پیش می‌آید: ۱- دانش‌های ارائه شده در دین، صرفاً دانش‌هایی است که به انضمام ارزش‌ها، روش می‌سازد. ۲- دانش‌های ارائه شده در دین اعم از دانش‌هایی است که به انضمام ارزش‌ها، روش می‌سازد و دانش‌هایی که منضم به هیچ ارزشی نمی‌شود و هیچ روشی نمی‌شناسد (حسنی، ۱۳۸۸: ۱۸۳). او دیدگاه متفکرین مسلمان و قائلین به علم دینی<sup>۱</sup> را مطابق با دسته‌بندی اخیر خود می‌داند. "در نظر آنها، دین، دانش‌ها، ارزش‌ها و روش‌هایی را در اختیار ما گذاشته است و همه این دانش‌ها به درد روش‌سازی نمی‌خورد" (حسنی، ۱۳۸۸: ۱۸۳).

ملکیان با دو فرض در این دیدگاه متفکرین مسلمان مناقشه می‌کند. اول اینکه دین، تنها ارزش می‌دهد و علوم انسانی معطی دانش‌اند. بنابراین، میان این دو تعارضی رخ نمی‌دهد. اما، به فرض، اگر "علوم انسانی صرفاً دانش نباشند و شامل گزاره‌های ارزشی هم بشوند، باید توجه داشت که از واقع، هیچ‌گاه نمی‌توان ارزش انتزاع کرد" (حسنی، ۱۳۸۸: ۱۸۷). بنا بر همین اصل، گر چه برخی بر این باورند که از علوم نمی‌توان ایدئولوژی‌زدایی کرد، اما این باور، به لحاظ منطقی درست نیست. به تعبیری دیگر، اگر به لحاظ منطقی، نمی‌توان از واقعیت ارزش بیرون کشید، به همین صورت، نمی‌توان مدعی علم مارکسیستی یا علم اسلامی شد، هر چند

۱- به نظر می‌رسد منظور ملکیان از قائلین به علم دینی کسانی‌اند که میان علم و دین نه تنها تعارض یا تمایزی نمی‌بینند، بلکه این دو را سازگار با یکدیگر می‌پندارند و از این لحاظ می‌توان آنها را در رویکرد تأیید قرار داد که در ادامه خواهد آمد.



در عالم خارج وجود داشته باشد (حسنی، ۱۳۸۸: ۱۸۷). بنابراین، تعارض میان علم و دین معنایی ندارد. علم امری ناظر به واقع است و ارزش در آن راه نمی‌یابد و بهتر آن است که بگوییم علم و دین دو امر متمایزند.

### ۲.۳. رابطه تکمیل

پیش‌تر گفته شد که رابطه علم و دین از اواسط قرن بیستم، صور متنوع‌تری به خود دیده است. این تغییر رویه، گاه از سوی متکلمین بوده و گاه از سوی عالمان و یافته‌های علم مدرن، صورت گرفته است. این رابطه جدید را در دو رویکرد «تکمیل» و «تأیید»، بررسی خواهیم کرد. با این حال، تاکنون روشن شده است که رویکردهای «تعارض» و «تمایز»، بنا به مبانی معرفت‌شناختی که خود را مقید به آن معرفی می‌کنند، امکان علم دینی را در منطق معرفتی خود، ممتنع می‌دانند. در این میان، در رویکرد تکمیل، فرض بر این است که «دانش علمی، می‌تواند افق ایمان دینی را وسعت بخشد و دیدگاه ایمان دینی، می‌تواند شناخت ما را از جهان، عمیق‌تر سازد» (هات، ۱۳۸۵: ۵۰). دستاورد رویکردهای تکمیلی را از نظر می‌گذرانیم:

#### ۲.۳.۱. نمونه الهیات پویشی<sup>۱</sup>

فلسفه پویش، که گاه از آن با عنوان الهیات پویشی نیز یاد می‌شود، متافیزیک منظمی است که در قرن بیستم و توسط آلفرد نورث وایتهد<sup>۲</sup> صورت‌بندی شد و بعدها توسط چارلز هارتشورن<sup>۳</sup> بسط یافت (باربور، ۱۳۸۸: ۱۵۸). متافیزیک پویشی، اشاره به دستگاه نظری نظام‌مندی دارد که می‌کوشد در سایه تفسیری متفاوت از جهان، خالق جهان و رابطه این دو، تجربه علمی و تجربه دینی را در سطحی تازه پوشش دهد. در این متافیزیک، جهان، یک جریان صیورت و سیلان حوادث است. اقتضای این صیورت این است که شبکه‌ای از حوادث مرتبط با هم، بر یکدیگر مؤثر واقع شوند. مفهوم دیگری که در این جهان‌بینی مورد باز تعریف قرار می‌گیرد، خداوند است. «خدا در این دیدگاه، خدای متعالی قادر مطلق الهیات سنتی نیست، بلکه، در تعاملی پایدار با طبیعتی رو به تکامل است که نه به لحاظ ابدی و نه به لحاظ سرمدی، مخلوق خدا نیست. خدا و طبیعت، هر دو، به یکدیگر محدود و بر هم مؤثرند» (رولستون، ۱۹۸۶: ۳۱۵). به تعبیر وایتهد، «خداوند، رفیق اعلی و شریک رنج‌های آدمیان است» (وایتهد، ۱۹۷۸: ۳۵۱). «این مدعا، که خداوند، از جهان متعالی است، همان قدر درست است که بگوییم جهان، از خداوند متعالی است. این مدعا که خداوند، جهان را آفرید، همان قدر درست است که بگوییم جهان، خداوند را آفرید» (وایتهد، ۱۹۷۸: ۳۸۴). این تفاسیر از خدا و جهان، راه جدیدی را پیش‌روی مسئله علم و دین می‌نهد. «این نظام، با متافیزیک ماتریالیسم تجزیه‌گرایانه قرن هجدهم و اصالت طبیعی تکاملی قرن نوزدهم فرق دارد و این

1- Process Theology

2- A. N. Whitehead (1947-1861)

3- Charles Hartshorne (1897-2000)

فرق، هم در بینش متحول‌تر و باریک‌تر آن نسبت به طبیعت است و هم، در ملحوظ داشتن طیف وسیعی از تجربه بشری" (باربور، ۱۳۸۸: ۱۶۱). وحدتی که فلسفه پویشی، در پی رسیدن به آن است، نه ذهن را به ماده و نه ماده را به ذهن فرو می‌کاهد، بلکه، وحدتی را در پویش میان این‌دومی جوید (باربور، ۱۳۸۸: ۴۶۹).

الهیات پویشی، در مواجهه با جهان پساداروینی و جهان در حال تحول، دست به تغییر در آموزه‌های دینی می‌زند و معتقد است که الهیات، باید به زبان تکاملی بیان شود. خدا، موجودی عاشق و دوستدار است و با "روشی اقناعی و نه قاهرانه عمل می‌کند" (پترسون، ۱۳۷۸: ۱۱۶) و از این‌رو، رخداد تصادف در عالم، حاصل فقدان جبر مستقیم الهی و آزادی طبیعت است.

تفسیر نوشونده‌ای که الهیات پویشی از خدا ارائه می‌دهد، منتج به این می‌شود که همان خدایی که جهان را به متحول شدن، دعوت می‌کند، خود، به طور دقیق، در فرایند تکامل درگیر است (هات، ۱۳۸۵: ۱۲۴). فلسفه پویش، با تعبیری جدید از الهیات، راه هر گونه تعارض یا تمایز میان علم و دین را می‌بندد.

#### ۲.۳.۲. نظریه تعلقات و تقویم دینی علوم

چیستی علم مدرن، اگر از منظر معرفت‌شناسی فلسفه تحلیلی، مورد بررسی قرار گیرد، پای‌گزاره‌های تجربی و مشاهدتی به میان می‌آید. زیباکلام<sup>۱</sup>، از این منظر، به تحلیل علوم مدرن پرداخته است و تفسیری از علم مدرن ارائه می‌دهد که با فاقد جوهر دانستن آن، راه را برای نفوذ تعلقات و تمنیات دینی در علوم گشوده است. او، از زبان رودولف کارنپ<sup>۲</sup>، در کتاب درآمدی بر فلسفه علم، مدعی است که "در تمامی حوزه‌های علوم، دانشمندان هنگام مطالعه یا تبیین پدیدارها، ابتدا عواملی را که به نظرشان ممکن است در آن پدیدارها دخالت داشته باشند، به اتکال بینش‌ها، نظریه‌ها و آموزه‌هایی که در آن حوزه خاص وجود دارد، حدس می‌زنند. پس، از این حدس اولیه، آنها می‌کوشند تا دریابند که آیا این حدس‌ها درست بوده‌اند یا خیر؟ و برای این امر، آزمایش‌هایی را ترتیب می‌دهند و پس از مشخص شدن تأثیر عوامل حدس زده، چگونگی و میزان دقیق‌تر ارتباط این عوامل را در آزمایش‌های بعدی مورد مطالعه قرار می‌دهند" (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۰۸). این نکته حکایت از این دارد که اولاً، آزمایش‌ها نوعاً بیانگر عوامل مؤثر یا مورد غفلت قرار گرفته در مطالعه پدیدارهای علمی نیستند. ثانیاً، یکی از محدودیت‌های آزمایش‌ها، این است که پیوسته نمی‌توان همه عوامل ممکن در یک پدیدار را مورد تجربه و آزمون قرار دهیم (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۰۹).

زیباکلام، نتیجه می‌گیرد که توجه یا طرد برخی عوامل، نشان از وجود و حضور پیش‌فرض‌هایی در این حدس‌ها است. لذا، او معتقد است "که موضوعات تحقیق عالمان اجتماعی یا واقعیات

۱- سعید زیباکلام (۱۳۳۹-)

2- Rudolf Carnap (1891-1970)

و پدیدارهای اجتماعی، توسط چارچوب ارزشی و بینشی ایشان تعیین می‌شود و به همین دلیل، این موضوعات ابداً به "صورت یکسانی" به مشاهده افراد مختلف در نمی‌آید؛ چارچوبی که نه استمرار و دوام همیشگی دارد و نه جامعیت و شمول همگانی و عمومی؛ نه در طول تاریخ تبعات و تحقیقات اجتماعی و نه در عرض اجتماع عالمان اجتماعی" (زیباکلام، ۱۳۷۷). بنابراین، پیوسته، حضور عقائد فرهنگی در عرصه تمام علوم تجربی و به‌ویژه در مرحله تقویمی و شکل‌گیری آن، حضوری جدی و تعیین‌کننده است. او، در جایی دیگر، این تأکید را از منظر نظریه توماس کوهن نیز بررسی می‌کند: "بنابراین دیدگاه، حواس، نماینده مستقیم اشیای مادی در محیط جغرافیایی‌شان نیست؛ از این‌رو، مشاهدات دانشمند نیز مجموعه‌ای از داده‌های خام از طبیعت نیست، بلکه، این مشاهده در میدانی حاصل می‌شود که شامل طبیعت، دانشمند و محیط فرهنگی - اجتماعی خاصی است که دانشمند در آن به پژوهش می‌پردازد" (زیباکلام، ۱۳۸۲). زیباکلام بر این باور است که بنا به معرفت‌شناسی پوپر، در وهله اول، گزاره‌های مشاهدتی، گرانبار از نظریه‌اند؛ دوم اینکه در یک وضعیت ابطالی، نه منطق و نه تجربه، هیچ کدام نمی‌گویند کدام یک از طرفین تعارض، کاذب یا خطا و یا نامقبول و ناصواب است و نتیجه اینکه، انتخاب گزاره‌های مشاهدتی، توسط انتخاب عالمان بر اساس قرارداد میان آنها، تعیین می‌شود. علاوه بر این، قرارداد مذکور، بنا به گفته پوپر، متأثر از ملاحظات نفع‌انگارانه است (حسنی، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۱). آنچه در اینجا نهایت اهمیت را دارد، این است که انتخاب نظریه‌ها هنگام آزمون، نه امری منطقی و نه امری تجربی، بلکه، نهایتاً امری عملی است (حسنی، ۱۳۷۸: ۱۱۷). زیباکلام، به مسئله معرفت‌شناختی دیگری در پوپر اشاره می‌کند. پوپر، در تمییز علم از غیر علم، معتقد است که علم، جوهر خاصی ندارد تا بر اساس آن، بتوان این دو را از یکدیگر متمایز ساخت، بلکه معیار تمایز، حاصل قرارداد میان عالمان و فیلسوفان آن علم است (حسنی، ۱۳۷۸: ۱۱۹).

زیباکلام، بر اساس این دو منظر از معرفت‌شناسی پوپر، نتیجه می‌گیرد که این تعلقات و تمینات، می‌توانند تعلقات و تمیناتی باشند که متأثر از آموزه‌های وحیانی‌اند. به عنوان مثال، آموزه‌های الهی، می‌توانند از یک منظر فراتاریخی و فراانسانی و فرااجتماعی و به تعبیر کلی‌تر، "از منظری فارغ از تعلقات و ارزش‌ها و بینش‌های بشری و انسان‌ساخته و تاریخ‌ساخته و جامعه‌ساخته، دو رکن رकिन و مقوم جمیع علوم انسانی و اجتماعی، یعنی کیستی انسان و چیستی سعادت و کمال انسان را در اختیار نهند" (حسنی، ۱۳۷۸: ۱۲۱). زیباکلام، این دیدگاه خود را در مورد سایر علوم انسانی، بسط می‌دهد. او تمامی علوم انسانی موجود را بر خاسته از نظام‌های ارزشی می‌داند و از این‌رو، معتقد است که می‌توان به جای ارزش‌های غیر وحیانی علوم موجود، ارزش‌های وحیانی را در آنها نفوذ داد. دیدگاه زیباکلام، در باب رابطه علم و دین، حاکی از این است که دین و آموزه‌های دینی، در قالب تعلقات و تمینات عالمان بر پژوهش‌های علمی و علم تولید شده، نقش مؤثری دارند.

### ۲.۳.۳. نمونه رویکرد تهذیبی و تکمیل علوم موجود

این رویکرد، اگر چه میان علم مدرن و اسلام قائل به تعارض است، اما از این جهت در رویکردهای تکمیلی آورده شده که می‌کوشد تا با تهذیب علوم غربی، صورتی اسلامی از آنها را عرضه بدارد. تعارض علم مدرن و اسلام از آن جهت است که این علوم با نظر به اندیشه اسلامی، مشمول ناخالصی‌ها و انحرافات هستند که باید پیراسته شوند و احتمالاً بخش‌هایی نیز بر آن افزود گردد. العطاس<sup>۱</sup>، بر این نظر است که علوم غربی معاصر، علم راستین را در اختیار ما قرار نمی‌دهند و این، به سبب آغشتگی علم غربی به عناصر و مفاهیمی نظیر دوگانگی در باب واقعیت و حقیقت، دوگانگی فکر و جسم یا شکاف میان خردگرایی و تجربه‌گرایی، انسان‌گرایی و نظایر آن است (العطاس، ۱۳۷۴: ۷۰).

تعریف العطاس از دین نیز منوط به وجود هسته‌ای مرکزی است. در این هسته، علومی نظیر تفسیر و تأویل قرآن، سنت، شریعت یا فقه، کلام و مابعد الطبیعه اسلامی (تصوف) و علوم زبان‌شناختی (زبان عربی) قرار گرفته‌اند و در پیرامون این هسته مرکزی، علوم طبیعی انسانی و کاربرستی تعریف شده‌اند (باقری، ۱۳۸۲: ۲۳۷). العطاس بر این باور است که علم و دین، هر دو باید به روش تفسیری و تأویلی که در علوم اسلامی تعریف شده است، مورد تفسیر قرار گیرند. از این روی، با در نظر گرفتن اینکه «علم در جهان اسلام، نهایتاً با نوعی تأویل یا تفسیر رمزی موجودات تجربی شکل می‌گیرد که جهان را می‌سازد» (العطاس، ۱۳۷۴: ۲۳۹)، به این نتیجه می‌رسد که یافته‌های علمی غرب را پس از پیراستن از مفاهیم غربی، باید در این قالب قرار داد تا به صورت علم راستین در آید.

آنچه از این تعریف از علم بر می‌آید، این است که حقیقت علم راستین، صرفاً از طریق مطابقت با واقع و با نظر به شواهد تجربی، تعیین نمی‌شود؛ بلکه، باید امور واقع و شواهد تجربی مربوط به آنها، در قالب تفسیر رمزی جهان قرار گیرند و به سخن دیگر، با حقیقت نهایی و نهانی امر مورد مطالعه، هماهنگ باشند و در نهایت، با نظام یکپارچه‌ای از حقایق مرتبط با یکدیگر که روح، درک‌شان می‌کند، متلائم باشند. حقیقت، در این بیان، تنها صفت گزاره‌های مطابق با واقع ما نیست، چنان که در فلسفه علم غربی بیان می‌شود، بلکه در عین حال و در اصل، ویژگی سرشت اشیاء است (العطاس، ۱۳۷۴: ۸۴). در غیر این صورت، یافته‌های مربوط به امور واقع، گر چه مبتنی بر شواهد تجربی باشند، کاذب تلقی می‌شوند.

هسته دیدگاه العطاس در باب علم و دین در این است که او میان واقعیت و تفسیر آن، تمایز قائل می‌شود. در مقام واقعیت، سخن گفتن از اسلامی یا غیراسلامی و دخالت دین، معنایی ندارد؛ اما در تفسیر واقعیت، دین، مکمل تفسیر از واقعیت می‌شود (حسنی، ۱۳۸۷: ۲۲۲). از این روی، العطاس می‌کوشد تا با نقد عناصری نظیر «پدیداری بودن علم مدرن»، انتساب صفت «حقیقت» به ماهیت اشیاء و نظایر آن، از منظری فلسفی، با پیراستن علم مدرن، راهی برای علم دینی-اسلامی فراهم آورد.

## ۲.۴. رویکرد تأیید

رویکرد تأییدی دین برای علم، در صورت بیان‌های مختلفی که دارد، می‌کوشد میان علم و دین پیوند برقرار سازد. در این رویکرد، رابطه میان علم و دین، نه تنها تعارض یا تمایز نیست، بلکه، دین و آموزه‌های دینی، مؤید علم و پژوهش علمی‌اند. سه دیدگاه در این رویکرد، قابل تشخیص است:

۲.۴.۱. نمونه رئالیسم انتقادی<sup>۱</sup>

مسئله‌ای که از اواسط قرن بیستم در ارتباط میان علم و دین طرح شد، رابطه هر یک از این دو، با واقعیت بوده است. طرح بازی‌های زبانی و تفارق میان زبان علم و زبان دین، اغلب به سود بازی زبانی علم، به سرانجام می‌رسد. این زبان علم است که ناظر به واقع بوده و زبان دین، محدود به کاربست اخلاقی یا عرفانی می‌شده است. رئالیسم انتقادی، با فرض تعلق واقعیت به زبان علم و دین، سعی دارد تا میان این دو سازگاری برقرار سازد. الهامات این رویکرد با روی باسکار<sup>۲</sup>، راجر تریگ<sup>۳</sup>، آرتور پیکاک<sup>۴</sup> و ایان باربور<sup>۵</sup> شناخته می‌شود. ایان باربور، در بیان خود از واقع‌گرایی، الگوهای دینی را همچون الگوهای علم، “نه توصیفات حقیقی واقعیت و نه افسانه‌های مفید، بلکه، ساخت‌های انسانی می‌داند که به ما کمک می‌کنند تا با تخیل امور غیر قابل مشاهده، تجربه را تفسیر کنیم” (باربور، ۱۳۸۸: ۴). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که “علم و دین، کاملاً متمایز نیستند، حتی نمی‌توان آنها را مکمل یکدیگر دانست، بلکه، هر دو، در تبیین حقایق می‌کوشند و معرفت آورند. اما، در عین حال، هر دو، یعنی هم معرفت دینی و هم معرفت علمی، حاصل تجربه و تفسیر بوده و در هر دو حوزه، باید ملتمز به نوعی رئالیسم انتقادی بود” (احمدی، ۱۳۸۵: ۳۱۰). در حقیقت، باربور سعی دارد بر ویژگی موقتی و غیر حقیقی بودن باورهای دینی و علمی تأکید کند (تریگ، ۱۳۸۵: ۱۵۴). به نظر می‌رسد مسئله این باشد که برداشت‌های واقعی ما از دنیای واقعی، احتمالاً چگونه باید باشند و چگونه باید آنها را نقد کنیم. برای مثال، ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که علم، به حقیقت کامل رسیده است تا از روش‌های آن به عنوان معیاری برای داوری، علیه آنچه کاستی‌های مفروض دین به شمار می‌آید، استفاده کنیم. در ارتباط با رابطه علم و دین، می‌توان چنین بیان داشت که رئالیسم انتقادی، با فراهم آوردن امکان مواجهه انتقادی و امکان تفسیر واقعیت، برداشت‌های علمی و دینی از واقعیت را، نه تنها با یکدیگر سازگار می‌داند، بلکه، تعامل میان آنها را ضروری می‌پندارد.

## ۲.۴.۲. مدل تأسیسی علم دینی

پیش‌تر بیان شد که رویکرد «تأیید» دین برای علم، از این نکته حکایت دارد که رابطه علم و دین، در هم تنیده‌اند. این در هم تنیدگی، امکان سخن گفتن از علم دینی را فراهم

1- Critical realism

2- Roy Bhaskar

3- Roger Trigg

4- Arthur Peacocke

5- Ian Barbour

می آورد. باقری<sup>۱</sup> با قبول پیش فرض های خاصی، مدل تأسیسی علم دینی، با تأکید بر علوم انسانی را ارائه داده است. از منظر او، «هر نوع تلاش علمی، باید از یک سوی، در پرتو قدرت الهام بخشی پیش فرض های خاص خود و از دیگر سو، در گیر و دار تلاش تجربی ممکن، تکوین یابد» (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

باقری بر این عقیده است که دین، به عنوان پیش فرض های متافیزیکی علم، نقش خود را ایفا می کند. این پیش فرض ها، در تکوین فرضیه علمی مؤثر خواهند بود. این فرضیات تکوین یافته، به محک تجربه گذارده خواهند شد و نظریه ای علمی تولید می شود. این نظریه از سوئی علمی است، چون از بوته آزمون تجربی بیرون آمده است و از سوئی، دینی است، چون رنگ تعلق به پیش فرض های دینی را بر خود دارد (باقری، ۱۳۸۲: ۲۵۱-۲۵۰). بنابراین، می توان نتیجه گرفت که تلقی باقری از علم، تلقی مابعد اثبات گرایی از علم است. در تلقی مابعد اثبات گرایی، مشاهدات علمی، گرانبار از نظریه اند. از این رو، متافیزیک دینی، مشاهده علمی را از خود متأثر می سازد. تلقی باقری از دین، به این نکته اشاره دارد که کار اصلی دین، هدایت انسان به ساحت الهی است. در واقع، دین نه چندان صامت است که قابل هر گونه تفسیری باشد و نه چندان جامع که نیازی به تولید علم از پشتوانه متافیزیکی آن نباشد.

در مدلی که باقری از علم دینی ارائه می دهد، ابطال پذیری در قیاس با همان پیش فرض های متافیزیکی دینی، تعیین می شود. یک نظریه، بدین جهت ابطال می شود که پردازش های خام و نامناسبی از پیش فرض های دینی انجام داده است و عالمان و نظریه پردازان نتوانسته اند با توجه به پیچیدگی موضوع مورد مطالعه، ارتباط مناسبی میان آن و آموزه های دینی برقرار کنند؛ از این روی، ابطال یک نظریه علمی، لطمه ای به دین وارد نخواهد ساخت (باقری، ۱۳۸۲، ۲۵۵-۲۵۴). در واقع، برداشت باقری از رابطه علم و دین، بسیار نزدیک به رویکرد رئالیسم انتقادی است. مطابق این دیدگاه، «واقعیت پیچیده آدمی» در علوم انسانی، بر حسب فرصتی که پیش فرض ها و دیدگاه های دانشمندان به دست می دهد، به میزان معینی به دام تحقیق می افتد. دیدگاه باقری در عین نقد علم مدرن، قائل به علم دینی در چارچوب جهان بینی دینی است.

#### ۲.۴.۳. نظریه علم سکولار/علم دینی

رابطه علم و دین در این رویکرد، بر اساس سازگاری گزاره های علمی و گزاره های دینی، اهداف دینی علم و پیش فرض های دینی جهت دهنده به فعالیت و پژوهش علمی، تعریف می شود. گلشنی<sup>۲</sup>، حضور پیش فرض های دینی و تأثیر آنها بر علم را پژوهیده است. اولین موضعی که در آن، پیش فرض های دینی بر علم مؤثر است، در انجام فعالیت علمی و «انتخاب مسئله» نمودار می شود. دانشمند با انگیزه دینی، به دنبال اثبات نظریاتی می رود که سبقه دینی دارند (حسنی، ۱۳۸۷: ۷۹). دانشمند در «انتخاب آزمایش» و «گزینش مشاهدات» نیز متأثر از پیش فرض های

۱- خسرو باقری (-۱۳۳۶)

۲- مهدی گلشنی (-۱۳۱۷)

دینی است. برای مثال، هایزنبرگ<sup>۱</sup> که با توجه به دیدگاه‌های فلسفی‌اش با ایده تجزیه‌ناپذیری نامحدود اشیای اتمی مخالف بود، با ساختن دستگاه‌های شتاب‌دهنده قوی مخالفت کرد. روشن است که این دیدگاه، مستلزم اتخاذ رویکرد ایدئالیستی به علم است (حسنی، ۱۳۸۷: ۸۰). علاوه بر این، در «گزینش ملاک‌های ارزیابی» و «نقد نظریات علمی» نیز عقاید دینی در گزینش نظریه‌های علمی مؤثرند. وقتی دانشمندی به دنبال این است که از میان نظریه‌های موجود، یکی را انتخاب کند، ذهنیات قبلی او در انتخابش مؤثر واقع می‌شود (حسنی، ۱۳۸۷: ۸۲).

دین، علاوه بر تأثیر مستقیمی که بر علم می‌گذارد، در قالب جهان‌بینی نیز بر «تعبیر نظریه‌ها» و یافته‌های علمی، مؤثر واقع می‌شود. «نتایج یک تجربه را می‌توان در پرتو جهان‌بینی‌های مختلف به صورت‌های مختلف تعبیر کرد و این طور نیست که برداشتی که توسط دانشمندان از تجارب عرضه می‌شود، تماماً نتیجه تجربه باشد» (حسنی، ۱۳۸۷: ۸۳). جهان‌بینی دینی، علاوه بر تعبیر نظریه‌ها، در جهت‌دهی به «کاربست علم» نیز مؤثر است. گلشنی، در راستای رویکرد تکمیلی به این رابطه، بر این عقیده است که «اگر کار علمی در پرتو جهان‌بینی الهی انجام شود، نتیجه‌اش در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر خواهد بود؛ ولی، اگر این فعالیت، در پرتو جهان‌بینی سکولار انجام شود، تضمینی بر مخرب‌بودن آن وجود نخواهد داشت» (حسنی، ۱۳۸۷: ۸۴).

#### ۲.۴.۴. زمینه‌های تاریخی علم مدرن

این رویکرد را می‌توان نوعی جامعه‌شناسی معرفت علم مدرن قلمداد کرد. پرسش اصلی در این رویکرد، این است که چه پیش‌فرض‌های معرفتی موجب شکل‌گیری علم مدرن شده است؟ و به بیانی دیگر، علم مدرن، در چه جهانی به وجود می‌آید؟ این رویکرد دو تفسیر متفاوت ارائه می‌کند که در یکی، علم مدرن با مسیحیت سازگار است و در دیگری، علم مدرن برای فائق آمدن بر جهان‌بینی خاصی پدید آمده که مبتنی بر برداشت «گنوسی» از مسیحیت است. رویکرد اول: متفکرین یونانی، بر این باور بوده‌اند که «جهان، نظم‌ی معقول است و تفکر عقلانی می‌تواند صورت را تحمیل کند. در واقع، علم ارسطویی، مبتنی بر این اعتقاد بود که طبیعت، بالضروره از عقل خدا صادر شده است. غایات الهی تمام پدیده‌های جهان را بالضروره متعین کرده و پدیده‌ها نمی‌توانند به نحو دیگری، جز آنچه هستند، باشند. بنا بر این، علم ارسطویی، در پی آن بود که از طریق استدلال عقلی و مستقل از پژوهش تجربی، علل غایی و معقول اشیاء را در ذهن خداوند کشف کند» (پترسون، ۱۳۷۸: ۳۸۵). اما، آموزه خلقت مسیحی، این اجازه را به علم تجربی می‌داد که به پژوهش علمی در جهان طبیعت بپردازد. به بیان مایکل فاستر<sup>۲</sup>، جهانی که مخلوق خدای مسیحیت است، هم حادث خواهد بود و هم منتظم. این جهان، تجسد نظم و سامان‌مندی خواهد بود، زیرا، صانعش موجودی عاقل است. اما، به نحو پیشین نمی‌توان نظم و سامان‌های خاص این جهان را پیش‌بینی کرد، زیرا، او مختار است؛ این نظم و سامان‌ها را فقط می‌توان به مدد آزمون

1- Werner Heisenberg

2- Michael Foster (1905-1959)

کشف کرد. بنا بر این، جهان، مطابق تلقی خداشناسی مسیحی، بهترین قلمروی است که می‌توان روش علمی را بر آن اطلاق کرد (ماسکال، ۱۹۵۶: ۱۳۲). در واقع، جهان‌بینی مسیحی، سه شرط لازم برای پژوهش علمی را فراهم آورده است؛ طبیعت در نگاه مسیحی، «قابل فهم»، «مستقل از ما» و «یکنواخت» است (پترسون، ۱۳۷۸: ۳۸۴ و الیاده، ۱۳۷۵: ۳۹۵-۳۹۰).

بر اساس این دیدگاه، می‌توان اصل تکامل را نیز توجیه دینی نمود. «ایمان دینی، بخش عمده‌ای از زمینه اصلی را که ایده‌های داروینی در وهله اول در آن ریشه دارند، فراهم می‌کند و لذا، نظریه تکامل، نمی‌توانست در زمینه فرهنگی غیر از تصویر کتاب مقدس از زمان شکوفا گردد» (هات، ۱۳۸۵: ۱۲۵). این زمینه، توسط کتاب مقدس فراهم شده است که زمان را براساس به وجود آمدن آینده‌ای جدید و شگفت‌انگیز توسط خدا، معنا می‌کند و همین تصویر از زمان‌مندبودن، بود که به علم مدرن این امکان را داد که تصویر تکاملی از جهان را بپذیرد. تصویر کتاب مقدس از زمان، بیانگر تحقق آینده‌ای کاملاً جدید است (هات، ۱۳۸۵: ۱۲۷).

رویکرد دوم: در رویکرد دوم، پیدایش علم مدرن، حاصل رؤیای «گنوستیکی» دانسته می‌شود. مطابق فکر گنوستیکی، عالم، عالم ظلمانی است و این خلقت، خلقت مطلوب و خوبی نیست و «آفریده قوای اهریمنی است» (هندرسن، ۱۳۷۷: ۷۹). از این منظر، این جهان، نمی‌تواند محصول خدای خیر و خدای خوبی‌ها باشد.

عنصر اصلی در نگاه گنوستیکی، نقش و موقعی است که برای «Gnos» یا دانش، در نجات‌بخشی انسان قائل است. نگاهی را که فرقه «غنوسیه» نسبت به دنیا دارد، عمدتاً در مسیحیت می‌توان یافت. در واقع، مسیحیت غنوسی شده است که دنیا را مذموم و منفی تلقی می‌کند. به هر صورت، گنوس در واقع، آن دانشی است که جنبه دست اول و مستقیم دارد. دانش جریان‌های گنوستیسیم، دانشی است که رمز و رازهای خروج از این عالم را به دست می‌دهد. رؤیای گنوستیکی، رؤیای رهایی از عالم و خلقت و نجات از آن چیزی است که به طور مطلق، «شر» تلقی می‌شود و راه نجات نیز دانش و آگاهی خاصی است که توسط گروه ویژه‌ای از نخبگان تحصیل می‌شود. بنابراین دیدگاه، راه حل یا نجاتی که انسان برای رهایی از این عالم می‌جوید، تخریب و انهدام عالم یا گریز از عالم نیست (مانند تفکر برخی از فرقه‌ها نظیر صوفیه)، بلکه، تغییر این عالم به هر قیمتی است؛ این بدان معنا است که دخل و تصرف در عالم به قصد مناسب‌سازی این عالم و تحقق خشنودی و رضا، باید صورت گیرد. ابزار این کار، «دانش» است، اما نه دانشی که از جای دیگر آمده باشد، بلکه، دانشی که از ساختار موجود عالم آمده است (کچویان، ۱۳۸۶). «گنوسی‌ان در واقع، تجددخواهان روزگارشان بودند که مسیحیت را بر حسب علم مدرن تأویل و تفسیر می‌کردند» (هندرسن، ۱۳۷۷: ۶۹). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که علم مدرن راه منحصر به فرد صلاح و رستگاری برای چنین انسانی است.<sup>۱</sup>

۱- این منظر، سازگار با رویکرد تأییدی نیست و تنها از آن جهت در اینجا آورده شده که به زمینه‌های پیدایی علم مدرن اشاره داشته است.



## ۲.۵. رویکرد علم دینی در عمل اجتماعی

رویکرد پایانی، که آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد، می‌کوشد برداشتی از علم ارائه دهد که از بنیان با روش‌شناسی، منطق و محتوای علم مدرن متفاوت است و هیچ‌گونه قرابتی میان علم مدرن و دین برقرار نمی‌داند؛ با این حال، بر اساس همین منطق، قائل به علم دینی در پیوند با عمل اجتماعی است. تنها متن مکتوب از این دیدگاه، مصاحبه مکتوبی در کتاب علم دینی (۱۳۷۸) است که ما نیز تقریر خود را از این منبع آورده‌ایم.<sup>۱</sup> مهم‌ترین نظریه‌پرداز این رویکرد، میرباقری<sup>۲</sup> است. در این رویکرد، پیش‌نیاز تولید علم دینی، ظهور انقلاب فرهنگی و دستیابی به انقلاب فرهنگی نیازمند وقوع انقلاب سیاسی است (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۳۴). ایجاد تحول فرهنگی، بسته به زمینه اجتماعی است که در آن، ضرورت علم دینی احساس شود. به عنوان مثال، «پیدایش نظریه کوانتوم، منوط به پیدایش ظرفیت گرایش به دنیا، دنیاپرستی، ظرفیت تعلق به حیات مادی و لذت حسی در جامعه بشری بوده است و تا این ظرفیت، محقق نشده بود، این نظریه نه تولید می‌شد و نه رشد پیدا می‌کرد» (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۳).

مرحله بعد، اقدام به تولید مبانی و نظریه‌های دینی است. این مبانی و نظریه‌ها معطوف به فلسفه «عملی» است که از یک سوی، مستند به مبانی دینی بوده و از سوی دیگر، قدرت رهبری علوم را دارا است، یعنی می‌تواند به فلسفه‌های مضاف (فلسفه روش‌ها) منتهی شود. تولید این فلسفه روش، مهم‌تر از تولید خود فلسفه و نظریات فلسفی و علمی تلقی می‌شود (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۳۶). این فلسفه روش، مشتمل بر دو بخش است: فلسفه عمل اسلامی و فلسفه شدن و دیگر، روش عامی است که بتواند زیرساختی برای روش‌های خاص در حوزه‌های خاص علوم قرار گیرد (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

برای رسیدن به مرحله سوم، یعنی تحقق علم دینی، باید توجه داشت که این مسئله، نیازمند ایجاد یک فرهنگ وحدت رویه و هماهنگی میان علوم مختلف است. برای تحقق علم دینی، مجبور به ایجاد یک شبکه یا مدل هستیم که بر اساس آن هماهنگی موردنظر میان علوم به دست آید؛ این مدل، باید مدلی دینی بوده و بر پیش‌فرض‌های دینی استوار باشد (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). این روش عام، به این نکته اشاره دارد که شکل‌گیری فلسفه علم اسلامی، در رفت‌وآمد میان علم و فلسفه علم تکمیل شده و گسترش می‌یابد و علم هم می‌تواند از آن بهره گیرد. فلسفه علم، از یک طرف در کنش بین فلسفه‌های موجود و علم و تاریخ علم، تکمیل می‌شود و از طرف دیگر، می‌تواند مبنایی برای حرکت‌های علمی بعدی قرار گیرد (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). این فلسفه روش، حاکی از این است که باید میان علم و دین، رابطه منطقی برقرار شود و به صرف دین‌دار بودن عالمان، مسئله‌ای حل نخواهد شد.

«فلسفه شدن»، به زمینه‌های اجتماعی علم اشاره دارد. در این رویکرد، طرح نظریه‌ای مبتنی

۱- مقالات و مصاحبه‌هایی از این دیدگاه در پایگاه اینترنتی فرهنگستان علوم اسلامی (www.foec.ir) آمده‌اند.

۲- سیدمحمد مهدی میرباقری (۱۳۴۰-)

بر ایمان و پذیرش آن توسط جامعه، نیازمند رشد انگیزه‌های ایمانی در سطحی است که خواستار تحقق باورهای دینی در عرصه حیات اجتماعی گردد. «اگر یک چنین انگیزه‌هایی پیدا نشود و چنین رشد ایمانی در جامعه جهانی محقق نگردد، آن نظریه‌ای که می‌خواهد دنبال تحقق دین در عینیت جامعه باشد، مورد اقبال عمومی قرار نمی‌گیرد. در این رویکرد، رشد نظریه‌های علمی مبتنی بر دین، فقط بستر فرهنگی نیست، بلکه، بستر سیاسی و اقتصادی را هم لازم دارد. اگر تمام بسترهای لازم به عنوان عوامل برون‌زا فراهم نشود، این نظریه تولید نشده و رشد نمی‌کند» (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۳). بنابراین دیدگاه، «علم، اصولاً کشف نیست، بلکه، حاصل یک نوع «فعالیت» است و جنبه ابزاری دارد. بر این اساس، علوم هم در اصل و هم در شکل خود تابع انگیزه‌های مختلف هستند» (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۷). به همین جهت است که می‌توان نکته ابتدایی را تبیین نمود. از آنجا که علم دینی، حاصل پیوند عقل عملی و عقل نظری است، پیدایش علم دینی، نیازمند تحقق انقلاب سیاسی - فرهنگی و نیز پیدایش ظرفیت اجتماعی در جامعه دینی است. این برداشت از علم، به این نکته اشاره دارد که «تحقق علم دینی، در رفت و آمد میان زمینه اجتماعی و فلسفه علم است. این پیوند تا جایی است که نمی‌توان ادعای عینیت در علوم مانند ریاضیات را هم داشت. «انسان یک سری تمایلات مستقل از هم ندارد که بگوئیم کشف علمی را بر اساس تمایل به حقیقت‌یابی انجام داده است و فلان کار را با انگیزه و تمایل دیگری مرتکب گردیده است» (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۷). «البته کاشفیت قائل نشدن برای علم، به معنای سلب کامل حقیقت‌یابی در علم و وهمی بودن و خیالی دانستن آن نیست؛ بلکه، به این معناست که انسان همواره واقعیات پیرامون خود را از عینک تمایلات فردی و اجتماعی ملاحظه کند و با استفاده از ابزارهای ذهنی، یا عینی به تجزیه و تحلیل بپردازد. به همین جهت تکامل ایمان و ارتقاء ابزارها، می‌تواند به تغییر یافته‌های گذشته منجر شود» (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۸).

در اینجا، دیگر نمی‌توان تأثیرگذاری اراده بر فهم انسان را نادیده گرفت. بنابراین، باید رابطه انسان با جامعه را تعریف کرد؛ و پس از آن، رابطه جوامع را با هم و شکل‌گیری تمدن‌های تاریخی را تبیین نمود. بر این اساس، علم این‌گونه تعریف نمی‌شود که بشر صرفاً با انگیزه کاوشگری به تحقق علم پرداخته و این، تنها پیش‌فرض او برای تحقیق و نظریه‌پردازی بوده است. امروزه این تلقی از علم مورد مناقشه است (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

در این رویکرد، رابطه میان علوم و زمینه اجتماعی آنها، تنها محدود به «پیدایش» مسئله‌های عملی نخواهد ماند و در حوزه «ارزیابی و نقد» نیز دخیل خواهد گردید. از این روی، «ملاک صدق و کذب»، در هماهنگی میان علوم مختلف تعریف می‌شود و صرفاً به مطابقت یک گزاره با واقعیت، محدود نمی‌گردد.<sup>۱</sup> «از سویی در معرفت‌شناسی، باید به جای صدق و کذب از حق و باطل بهره برد.

۱- به نظر می‌رسد در این رویکرد، ملاک صدق و کذب قضایا، بیشتر مطابق با تئوری انسجام در تئوری‌های سه گانه معرفت‌شناختی باشد. توضیح آنکه دست‌کم سه تئوری در باب صدق و کذب قضایا، در حوزه معرفت‌شناسی دیده می‌شود: تئوری مطابقت، تئوری انسجام و تئوری پراگماتیسم یا صلاح عملی. برای مشاهده بحثی مبسوط از این نظریات، می‌توان به «شمس، ۱۳۸۴: ۱۳۸-۱۱۸» مراجعه کرد.

بنابراین، معیار حقانیت نظریه‌های علمی، هماهنگی آنها با جهت حق است” (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۶۱). با توجه به این نگاه به علم و رابطه‌ای که با جهان اجتماعی دینی و فلسفه تاریخ حاکم بر آن برقرار شده است، این رویکرد، معتقد است که داوری نظریه علمی نیز امری بی‌طرف نیست. “در عرصه بین‌المللی، ما با یک جنگ فرهنگی مواجهیم و نه صرفاً یک گفت‌وگوی فرهنگی. فرهنگ دینی و فرهنگ دنیاپرستی با هم جنگ فرهنگی دارند و تنها از طریق این جنگ فرهنگی، رشد می‌کنند” (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۴۸). بنابراین، “در آینده، مدرنیته‌های مختلفی شکل خواهد گرفت که یکی از آنها، مدرنیته اسلامی خواهد بود. مهم این است که بتوان در این جنگ فرهنگی، که در دنیا در حال اتفاق افتادن است، مفاهیم کارآمد و روش‌آزمون و خطای هماهنگ با مبانی دینی را پدید آورد” (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۴۹). این مدرنیته اسلامی که علم دینی بر اساس آن به محک خواهد خورد، مبتنی بر فلسفه تاریخ اسلامی است (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۲). در فلسفه تاریخ دینی، تنها پس از ظهور حضرت مهدی (عج) است که علم دینی، در کل جهان به وجود می‌آید. بنابراین، تولید علم دینی، به صورت کامل، موقوف به ظهور حضرت خواهد شد و اتفاقاً، این مسئله با سایر معارفی که از معصومین، رسیده، مطابق است. اما، تا زمان ظهور، وظیفه معتقدین به علم دینی است که در راستای همین علوم گام بردارند. بنا بر این، فلسفه علمی که این رویکرد به دنبال آن است در صدد تأسیس تمدن دینی است که در آن، حکومت حق و باطل نمودار می‌شود (حسنی، ۱۳۸۷: ۱۶۳).

در این رویکرد، بنا به پیوند میان عمل اجتماعی و علم، هیچ یک از علوم، حائز استقلال از دین نیستند. این رویکرد، علوم اسلامی سنتی را که در تمدن اسلامی سده‌های گذشته، شکل گرفته نیز علوم اسلامی نمی‌داند.

### ۳. نتیجه‌گیری و طرح مسئله‌های امروزی

علم مدرن، با تکیه بر دانش مستقل بشری، سعی در تفسیر واقعیت، فارغ از توجه به مبادی مابعدالطبیعی جهان داشته است و به همین جهت، قضایا و گزاره‌های معرفتی خود را بر مبنای قراردادهای بشری، میان عالمان همان علم و البته بی‌نیاز از آموزه‌های وحیانی مبتنی کرده است؛ به عنوان مثال، قوانین تکامل، بدون توجه به کلیت نظام آفرینش، به تفسیر تک بعدی از عالم پرداخت و قوانین علمی خود را بر مبنای قراردادهای صرفاً بشری، تبیین و تنظیم نمود. این تفسیر تک بعدی از عالم در قرن بیستم، دچار تردیدهای معرفت‌شناختی گردید که در این مقال، به آنها اشاره شد. از این روی، معضله علم مدرن در مواجهه با آموزه‌های ادیان، برخاسته از تفسیر تک بعدی عالمان از طبیعت بوده است. به دلیل همین نوع تفسیر بود که علم مدرن، در مواجهه با دین، در عالم مسیحی غرب، دچار تعارضاتی شد که مهم‌ترین آنها، از قرن هفدهم تا اوایل قرن بیستم رخ نمود. در قرن بیستم، قطعیت معرفتی علم مدرن دچار

تردید شد؛<sup>۱</sup> از رهگذر این تردید معرفتی، ادعای احیای علمی متمایز از علم مدرن دوباره طرح شده است. در حقیقت، فضای نسبی‌گرایانه پسامدرن، زمینه تردید در قطعیت علم مدرن را فراهم آورده است و چنان‌که در بسیاری از رویکردهای قرن بیستمی در این نوشتار نشان داده شد، بی‌طرفی علم مدرن، ادعای موجهی شمرده نمی‌شود؛ از این رو، می‌توان از علم اسلامی، مسیحی و نظایر آن نیز سخن گفت. با این حال، این نسبیت، از همان جهتی که علم مدرن را مورد تردید و تشکیک قرار می‌دهد، تهدیدی برای علم دینی نیز خواهد بود.

با این حال، تحقق علم دینی، نیازمند اخذ رویکرد فرانظری به آن است. این رویکرد فرانظری، امکان یافتن مبنایی مشترک برای مفاهیم و گزاره‌های علم و دین را فراهم می‌کند. تعارض میان علم و دین، از زمانی رخ نمود و بسط یافت که علم تجربی، فارغ از طرح مابعدالطبیعی جهان طبیعت، انگاشته شد و حقیقت گاليله‌ای - نیوتنی، خود را از چهارچوب مابعدالطبیعی خویش جدا کرد و در عین این استقلال‌طلبی، مبانی روشی تجربی خود را جایگزین مابعدالطبیعه پیشین نمود. از این روی، تحقق علم دینی، نیازمند بازگشت به همان منظر مابعدالطبیعی به علم است. در این منظر، علم و دین، در واقع و نفس‌الامر، هیچ‌گونه تعارضی ندارند. علم، کشف طبیعت است و دین، وحی گویای حقیقت. بنابراین، تحقق علم دینی، نیازمند یافتن مابعدالطبیعه‌ای است که در آن، مفاهیم کلی علم و دین، در ارتباط با یکدیگر فهم گردد. به نظر می‌رسد آموزه‌های ادیان ابراهیمی، چنین مابعدالطبیعه‌ای را به دست می‌دهند. این آموزه‌ها به جهت اتصال به وحی، آموزه‌هایی جهان‌شمول و دور از نسبیت معرفت‌شناختی‌اند. به لحاظ روشی نیز، رئالیسم انتقادی، با قبول حکایت‌گری دین و علم از واقعیت، امکان تفسیر آموزه‌های علمی و دینی از واقعیت را به دست می‌دهد. اتخاذ چنین رویکردی، از سویی، از دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه فاصله می‌گیرد و از سویی، به دلیل امکان تفسیر، به تعارض یافته‌های علمی و آموزه‌های دینی منجر نخواهد شد.

منظور این نوشتار، یافتن راهی برای تحقق یا تأسیس علم دینی نبوده است، بلکه، سعی داشته با پژوهشی جدید و با تدارک مستدرکات مناسب برای نوع‌شناسی عمومی جان‌هات در نسبت علم و دین در تاریخ منازعه میان این دو، راهیایی برای تحقق علم دینی مطرح کرده و از تکرار راه‌های گذشته ممانعت نماید. سودمندی این دسته‌بندی، فی‌نفسه به این جهت است که رویکردهای قائل به «تعارض» یا «تمایز» میان علم و دین، با مبانی معرفت‌شناختی که دارند، امکان بحث از علم دینی را منتفی می‌دانند و امکان جستجوی علم دینی، در رویکردهای «تکمیل» و «تأیید» محتمل‌تر است.

۱- یکی از مهم‌ترین آثاری که در این باره نوشته شده، تلاش میشل فوکو (۱۹۶۹) در دیرینه‌شناسی دانش است.

## منابع

۱. احمدی، محمدامین. (۱۳۸۵). **انتظار بشر از دین**. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). **دین پژوهی**. بهاءالدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. باربور، ایان. (۱۳۸۸). **علم و دین**. بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). **هویت علم دینی**. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. برت، ادوین آرثر. (۱۳۷۴). **مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین**. عبدالکریم سروش. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۷). **عقل و اعتقاد دینی**. احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: انتشارات طرح نو.
۷. تریگ، راجر. (۱۳۸۵). **عقلانیت و دین**. حسن قنبری. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. حسنی، سیدحمیدرضا و دیگران. (۱۳۸۷). **علم دینی**. تهران: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. دانلان، ک. س. (۱۳۸۶). **فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان**. شاپوراعتماد و مرادفرهادپور. در **ارغنون**. شماره ۸ و ۹.
۱۰. زیباکلام، سعید. (۱۳۷۷). **آیا علوم اجتماعی باید از روش‌های علوم طبیعی تبعیت کند؟** در **نقد و نظر**. شماره ۲۰.
۱۱. زیباکلام، سعید. (۱۳۸۲). **علم‌شناسی کوهن و نگرش گشتالتی**. در **حوزه و دانشگاه**. شماره ۳۴. صص ۲۸-۱۰.
۱۲. سارتر، ژان پل. (۱۳۴۴). **اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر**. تهران: انتشارات مروارید.
۱۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). **قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی**. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. شمس، منصور. (۱۳۸۴). **آشنایی با معرفت‌شناسی**. تهران: طرح نو.
۱۵. عبداللهی، محمدعلی. (۱۳۸۱). **علم و دین**. در: **جستارهایی در کلام جدید**. تهران: انتشارات سمت.
۱۶. عبداللهی، محمدعلی. (۱۳۸۵). **مقدمه بر ترجمه کتاب افعال گفتاری جان سرل**. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. العطاس، سید محمدتقی. (۱۳۷۴). **درآمدی بر جهان‌بینی اسلامی**. جمعی از مترجمان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۵). **تاریخ فلسفه**. از دکارت تا لایبنیتس. ج ۴. تهران: انتشارات سروش.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۵). **تاریخ فلسفه**. از **ولف تا کانت**. ج ۶. تهران: انتشارات سروش.
۲۰. کچویان، حسین. (۱۳۸۶). **علم و مدرنیته: رویای گنوستیکی**. در **برداشت اول**. شماره سوم. صص ۵۰-۵۳.
۲۱. کوزر، لوئیس. (۱۳۸۳). **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی**. محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
۲۲. کی‌یرکگور، سورن (۱۳۷۴). **انفسی بودن حقیقت است**. مصطفی ملکیان. **نقد و نظر**. سال اول. شماره ۳ و ۴.
۲۳. گلشنی، مهدی. (۱۳۷۷). **علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. گوستلر، آرتور. (۱۳۶۱). **خوابگردها**. منوچهر روحانی. تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۵. مک‌کواری، جان. (۱۳۷۷). **فلسفه وجودی**. محمدسعید حنایی‌کاشانی. تهران: انتشارات هرمس.
۲۶. مک‌گراث، آلیستر. (۱۳۸۴). **درسنامه الهیات مسیحی**. بهروز حدادی. قم: مرکز مطالعات و تحقیق ادیان و مذاهب.
۲۷. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). **راهی به رهایی**. تهران: نشر نگاه معاصر.

۲۸. مهدوی نژاد، محمدحسین. (۱۳۸۴). *دین و دانش*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
۲۹. نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). *نیاز به علم مقدس*. حسن میاننداری. قم: انتشارات طه.
۳۰. وستفال، ریچارد. (۱۳۸۷). *تاریخ پیدایش علم مدرن*. عبدالحسین آذرنگ و رضا رضایی. تهران: نشر نی.
۳۱. ویتگنشتاین، لودویک. (۱۳۷۹). *رساله منطقی - فلسفی*. میرشمس الدین ادیب سلطانی.
۳۲. ویتگنشتاین، لودویک. (۱۳۸۰). *پژوهش های فلسفی*. فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز.
۳۳. هات، جان. اف. (۱۳۸۵). *علم و دین، از تعارض تا گفت وگو*. بتول نجفی. قم: انتشارات طه.
۳۴. هلزی هال، لوئیس ویلیام. (۱۳۷۶). *تاریخ و فلسفه علم*. عبدالحسین آذرنگ. تهران: انتشارات سروش.
۳۵. هندرسن، ایان. (۱۳۷۷). *رودلف بولتمان*. محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات گروس.

36. Barth, Karl. (1928). *The Word of God and The Word of Man*. Trans. Douglas Horton.
37. Braithwaite, R. (1955). *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
38. Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker; why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*. NewYork: Norton.
39. Griffin, David Ray and Donald W. Sherburne. (1978). *Process and Reality*. corrected. NewY-ork: Free Press.
40. Mascal, E. L. (1956). *Christian Theology and Natural Science*. NewYork: Ronald Press.
41. Murphy, Nancy. (1998). *Religion and Science*, published in Routledge Encyclopedia of philoso-phy.
42. Philips, D. Z. (1981). *The Concept of Prayer*. Oxford: Basil Blachwell.
43. Plantinga, Alvin. (2007). *Religion and Science*. published in Estanford Encyclopedia of philoso-phy.
44. Roulston, Holms. (1986). *Science and Religion*. Tample University Press.
45. Smart, J. J. C. (1964). *Religion and Science*. in Paul Edwards (ed.). *Encyclopedia of philosophy*, macmillan publishing.