

## علم دینی: واکنشی در برابر علم طبیعت‌گرا

مصطفی تقوی\*

### چکیده

در این مقاله ابتدا با بیان مثال‌هایی از علوم جدید نشان داده شده است که برخی نظریه‌ها متأثر از پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایی بوده‌اند و می‌توان داده‌هایی تجربی که این نظریه‌ها در پی تبیین آنها هستند را به نحوی دیگر با رویکرد دینی تبیین کرد. مدافعان علم دینی، با توسل به این مثال‌ها، می‌خواهند نشان دهند که پیش‌فرض‌های علم، همان‌گونه که ممکن است از طبیعت‌گرایی متأثر شود، ممکن است از دین اثر بپذیرد و بنابراین علم دینی ممکن است. در بخش‌نهایی مقاله تلاش می‌شود که با پاسخ به برخی پرسش‌ها در خصوص علم دینی گامی در راستای تنقیح بیشتر این بحث برداشته شود: آیا ایده علم دینی به طور غیر مستقیم، صحنه گذاشتن بر نسبی‌گرایی در علم نیست؟، علم دینی با توسل به تجربه توجیه می‌شود یا با توسل به دین، یا هر دو؟ در صورتی که توسل به دین در توجیه علم دینی دخیل باشد، آیا رفتار مؤمنانه به فعالیت علمی راه نمی‌یابد؟، آیا امکان علم دینی به معنای نبود مرز مشخص بین علم و دین نیست؟، تطور ویژگی همیشگی نظریه‌های علمی بوده و علم دینی هم از آن مستثنی نخواهد بود. آیا تطور علم دینی به دین لطمه نمی‌زند؟، استدلال له امکان علم دینی، آیا علاوه بر امکان منطقی، بر امکان استعدادی علم دینی نیز دلالت می‌کند؟، مدافعان علم دینی چه چشم‌اندازی را باید برای آرمان خود تعریف کنند؟

**کلیدواژه‌ها:** علم دینی، علم طبیعت‌گرا، نسبی‌گرایی در علم، مرز بین علم و دین.

### ۱. مقدمه

در این مقاله، در مرحله نخست، با نقل شواهدی نشان داده می‌شود که محتوای برخی از نظریه‌های علمی امروز، تحت تأثیر طبیعت‌گرایی قرار گرفته است و می‌توان روایتی دینی از

\* استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، taghavi11@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۳

یافته‌های تجربی این حوزه‌ها ارائه کرد. این شواهد گزارشی اجمالی از مثال‌های ارائه شده توسط گلشنی و پلانینگا (Plantinga) است. در مرحله بعدی مقاله نشان داده می‌شود که چگونه این دو، از مفهوم علم دینی (Religious Science) حمایت می‌کنند. مرحله سوم مقاله شامل ملاحظات تکمیلی است که هدف از آن پاسخ به برخی پرسش‌ها و رفع برخی ابهام‌ها در خصوص علم دینی است. هدف از این مقاله، ارائه تصویری مناسب از منطقی است که در پس جریان علم دینی قرار دارد؛ جریانی که واکنشی به علم طبیعت‌گرا به حساب می‌آید.

برای تبیین موضع مدافعان علم دینی، در این مقاله، آرای گلشنی و پلانینگا را مورد توجه قرار داده‌ایم؛ یکی از جهان اسلام و دیگری از مسیحیت که آراءشان در برخی محافل بین‌المللی انعکاس یافته است. اولی بیشتر علوم طبیعی را مورد تأمل قرار داده و دومی بیشتر علوم انسانی را.

نخست اینکه هر دو در جامعه خود در نوع استدلال‌هایی که اقامه کرده‌اند، آغازگر بحث علم دینی به حساب می‌آیند. دوم اینکه آنان را می‌توان به ترتیب، نماینده نگاه اسلامی و مسیحی در نظر گرفت. سوم اینکه با توجه به تأکید گلشنی بر علوم طبیعی و تأکید پلانینگا بر علوم انسانی، مثال‌های آنها را می‌توان مکمل هم قلمداد کرد. چهارم اینکه تبیین استدلال آنها در مقام دفاع از علم دینی، تقریباً روح حاکم بر آثار دیگر نویسندگان مدافع علم دینی را ارائه می‌دهد. البته، این دلایل از اهمیت دیگر آثار نوشته شده در زمینه علم دینی نمی‌کاهد. لیکن با توجه به تعدد آنها فرصتی مجزا برای تبیین اهم آنها باید در نظر گرفت.

در این مقاله، طبیعت‌گرایی (Naturalism) نگاهی است که عالم را به عالم شهادت محدود می‌داند. تلاش برای ارائه تعریفی دقیق از این اصطلاح، سوای اینکه احتمالاً تلاشی بی‌پایان است، از رسالت و حوصله مقاله حاضر فراتر می‌رود.<sup>۱</sup>

## ۲. شواهد

### ۱.۲ مثال نخست) وحدت بخشیدن به دو نیروی ضعیف هسته‌ای و نیروی

#### الکترومغناطیسی

عبدالسلام، واینبرگ (Weinberg) و گلاشو (Glashow) به خاطر تبیین وحدت دو نیروی مزبور در سال ۱۹۷۹ مشترکاً جایزه نوبل را دریافت کردند. لیکن انگیزه آنها در این پژوهش

علمی بزرگ بسیار متفاوت بود: جاذبه نظریه وحدت نیروها برای عبدالسلام دلالت این نظریه بر وحدت تدبیر و در نتیجه وحدت مدبّر بود. گلاشو وحدت‌بخشی نیروها را به خاطر فایده آن در عمل می‌پسندید و واینبرگ آن را به خاطر ساده شدن قضایا پی می‌گرفت، و آلا جهان از منظر او چیزی جز نقاط پراکنده نیست (گلشنی ۱۳۸۵: ۱۶۰).

## ۲.۲ مثال دوم) توضیح اصل آنتروپیک

در سال‌های اخیر کشف شده که رابطه ثوابت طبیعت (مانند ثابت پلانک، ثابت گرانشی، بار الکترون و ...) به گونه‌ای است که اجازه بروز حیات را در زمین می‌دهد. به دیگر سخن، قوانین طبیعت و قوه نسبی نیروهای طبیعت به گونه‌ای هستند که حیات در زمین امکان‌پذیر می‌شود. برای این مطلب که به «اصل آنتروپیک» (Anthropic Principle) موسوم شده دو نوع توضیح ارائه کرده‌اند:

۱.۲.۲) تعداد زیادی جهان، تریلیون‌ها تریلیون جهان، وجود دارد که ثوابت طبیعت در آنها متفاوت است. بنابر این فرض، جای تعجب نخواهد بود که در یک یا چند جهان نسبت ثوابت فیزیکی به گونه‌ای باشد که امکان حیات در آن وجود داشته باشد.

۲.۲.۲) فقط یک جهان داریم و آن طراحی شده است.

پیتر اتکینز (Atkins)، استاد شیمی فیزیک دانشگاه آکسفورد، از ملحدان معروف، «الف» را می‌پسندد. از طرف دیگر تریگ (Trigg)، فیلسوف معاصر و معروف انگلیسی و جاسترو (Jastrow)، رئیس مؤسسه و رصدخانه مونت ویلسون امریکا «ب» را می‌پسندند و توضیحی خداپاورانه از اصل آنتروپیک ارائه می‌دهند.

جالب اینجاست که هیچ شاهدهی تجربی له یا علیه وجود این جهان‌های مستقل از هم وجود ندارد و تنها تعهد دانشمند به خداپاوری یا الحاد منجر به انتخاب توضیح «الف» یا «ب» می‌شود. البته در این شرایط توضیح «ب» بر «الف» این برتری را دارد که متوسل به هستی‌شناسی عجیب طرفداران توضیح «الف» نمی‌شود. اگر هم زمانی شواهدی تجربی به نفع وجود این جهان‌های متعدد به دست آمد باز موضع خداپاور زیر سؤال نمی‌رود، زیرا خدا قادر است همه این جهان‌ها را بیافریند (همان: ۱۶۲-۱۶۰).

### ۲.۳ مثال سوم) گریز از نظریه انفجار بزرگ

برخی از فیزیک‌دانان همچون واینبرگ، فیزیک‌دان امریکایی برنده جایزه نوبل، هوپل (Hoyle)، اخترفیزیک‌دان برجسته معاصر، هاکنینگ (Hawking)، کیهان‌شناس شهیر انگلیسی، هر جا شواهدی تجربی به نفع نظریه انفجار بزرگ (Big Bang) ارائه می‌شود، چون فکر می‌کنند که آغاز زمانی داشتن جهان مستلزم وجود خدا است، برای فرار از این نتیجه‌گیری به دنبال نظریه‌های بدیلی می‌روند که این شواهد تجربی را به نحوی دیگر توضیح دهد.

از طرف دیگر متفکرانی همچون ویتاکر (Whitaker)، فیزیک‌دان خدا‌باور انگلیسی و کریگ (Craig)، فیلسوف متاله امریکایی، هستند که نظریه انفجار بزرگ را به عنوان دلیلی علمی به نفع خدا‌باوری قلمداد کرده‌اند. باید توجه کرد، حتی اگر نظریه انفجار بزرگ صحیح نباشد و جهان آغاز زمانی نداشته باشد، باز هم جهان بی‌نیاز از خدا نیست. نکته‌ای که فیزیک‌دانانی چون واینبرگ، هوپل و هاکنینگ به آن توجه ندارند (همان: ۱۶۵-۱۶۲).

### ۲.۴ مثال چهارم) توضیح تبدل انواع

نظریه تکامل داروین مدعی است که انواع از انواع دیگری غیر از خودشان، از طریق انتخاب طبیعی، به وجود آمده‌اند. برای تبدل انواع هم توضیحی خدا‌باورانه و هم ملحدانه عرضه شده است. در رهیافت ملحدانه گفته می‌شود اصل انتخاب طبیعی و تصادف پدیده تکامل را به طور کامل توضیح می‌دهند. اما در رهیافت خدا‌باورانه، از علت این فرآیند پرسیده می‌شود و علت وجود این فرآیند از نظر خدا‌باوران چیزی جز طراحی الهی نیست.<sup>۲</sup> تعارضی نیست که موجودات زنده نتیجه تحول از طریق انتخاب طبیعی تلقی شود و در عین حال فرض شود که که چنین تحولی نتیجه طرح‌ریزی و هدف‌گیری خداوند بوده است (همان: ۱۶۶-۱۶۵).

### ۲.۵ مثال پنجم) مناقشه بر سر منشأ حیات

حیات چگونه به وجود آمده است؟ آیا حیات حاصل طراحی الهی است یا سازوکارهای صرفاً مادی علت پیدایش آن هستند؟ در سال‌های اخیر، نظریه‌هایی ابراز شده‌اند که مدعی‌اند در صورت وجود شرایطی خاص و نیز ترکیب خاصی از مواد شیمیایی ممکن

است سلول‌های زنده به وجود آیند. این کشف، به دیده ملحدان، همچون سندی است بر عدم وجود طراحی الاهی و تأثیرگذاری عوامل فراطبیعی در پدید آمدن موجودات زنده. اما همچنین می‌توان از دیدگاهی الاهی به این نظریه نگریست. آیا کشف سازوکاری فیزیکی-شیمیایی، اثبات‌کننده عدم وجود هر عامل فراطبیعی در ورای آن است. با فرض وجود سازوکارهای فیزیکی-شیمیایی باز می‌توان پرسید کدام اراده این سازوکارها را به وجود آورده است؟ چه کسی شرایط لازم برای در کار افتادن و مؤثر واقع شدن این سازوکارها را مهیا کرده است؟ اینکه کل واقعیت را به جنبه‌های محسوس محدود کنیم، خود یک موضع‌گیری مابعدالطبیعی است (همان: ۱۶۸-۱۶۶).

### ۲.۶ مثال ششم) مناقشه بر سر غایت‌مندی طبیعت

بانیان علم جدید خداپرست بودند و منکر غایت‌مندی طبیعت نبودند. اما با اوج‌گیری سکولاریزم در محیط‌های علمی و رواج علم‌زدگی در آنها، غایت‌انگاری زمینه‌خداجویی تلقی شد و به همین دلیل برخی از دانشمندان ملحد، همچون اتکینز، شیمی-فیزیک‌دان آکسفوردی و داکینز (Dawkins)، زیست‌شناس آکسفوردی، بر انکار غایت‌مندی طبیعت اصرار ورزیدند. اما باید پرسید اگر شیمی‌دان و زیست‌شناس ملکولی در مشاهدات و آزمایش‌های خود در سطح میکروسکوپی، نمی‌تواند غایت‌مندی طبیعت را استنباط کند، دلیل بر این است که طبیعت بی‌هدف است؟ پل زدن از ندانستن به نبودن از فلسفه‌ای بر می‌آید که هستی را به محسوسات محدود می‌کند (همان: ۱۶۹-۱۶۸).

### ۲.۷ مثال هفتم) توضیح رفتار نوع‌دوستانه

هربرت سیمون (Herbert Simon)، برنده جایزه نوبل در اقتصاد و صاحب آثاری در زمینه مطالعات کامپیوتری و روان‌شناسی، معتقد است میان نظریه تکامل و رفتارهای نوع‌دوستانه (Altruistic Behavior)، مانند رفتار مادر ترزا، تضادی وجود دارد. او بنا بر نظریه تکامل مدعی است که رفتار معقول، رفتاری است که طبق آن هر کس باید دائماً به دنبال بالا بردن احتمال تکثیر ژن‌های خود در نسل‌های بعدی باشد تا به این ترتیب در مسابقه تکامل برنده شود. اما در رفتارهای نوع‌دوستانه، آدمی نه تنها در فکر چنین تکثیری نیست، بلکه ممکن است خود را نیز برای دیگران فدا کند. حال، اگر اصل تکامل قانونی از قوانین

طبیعت است و در رفتارهای نوع دوستانه نقض می‌شود، باید علتی قانع‌کننده برای این اتفاق وجود داشته باشد. سیمون دو سازوکار «عقلانیت محدود» (Bounded Rationality) و «تعلیم‌پذیری» (Docility) را پیشنهاد می‌کند که به نظر او می‌توانند توضیحی برای این نوع رفتارهای غیر تکاملی باشند. بر اساس سازوکار تعلیم‌پذیری، اشخاص تمایل پیدا می‌کنند چیزی را یاد بگیرند که جامعه از آنها می‌خواهد. به این ترتیب محتوای امر آموخته شده به این لحاظ که چه میزان در راستای «برازندگی شخصی» (Personal Fitness) است، مورد ارزیابی و نظارت دقیق قرار نمی‌گیرد. همچنین، این افراد به دلیل سازوکار عقلانیت محدود نمی‌توانند میان رفتار نوع دوستانه و رفتار منجر به برازندگی شخصی تمایز بگذارند. اما، آیا چنین توضیحی برای رفتار نوع دوستانه صحیح است؟ برای مثال، مادر ترزا را در نظر بگیرید. اگر او رفتارهایش را بر اساس معیار برازندگی شخصی تنظیم می‌کرد، به کلی سبک زندگی‌اش تغییر می‌یافت؟ از منظر کسی مانند سیمون عمل مادر ترزا از عقلانیت محدود ناشی می‌شود. اما، آیا یک مسیحی نیز رفتار مادر ترزا را چنین می‌بیند؟ از نظر یک مؤمن مسیحی، رفتار او جلوه‌ای از روح مسیح‌وار است و کار او عقلانی است (پلاتینگا ۱۹۹۶).

## ۲.۸ مثال هشتم) توضیح یافته‌های تجربی مؤید نظریه نیای مشترک

یکی از عناصر سناریوی بزرگ تکامل (Grand Evolutionary Scenario)، آموزه نیای مشترک (Theory of Common Ancestry) است. این آموزه مدعی است که حیات از نقطه‌ای روی زمین سرچشمه گرفته و همه موجودات زنده از راه توارث به جد مشترک خود که احتمالاً یک موجود تک سلولی بوده، می‌رسد. به این ترتیب، ما عموزاده‌های دور همه موجودات زنده، مانند اسب‌ها، خفاش‌ها، باکتری‌ها و پیچک‌های سمی هستیم. اکنون تقریباً همگان پذیرفته‌اند که مدارک فسیلی در حدی نیستند که بتوانند عطف آموزه نیای مشترک و هر یکی از سازوکارهای پذیرفته شده تکامل را تصدیق کنند. همچنین توسل به مدارک فسیلی بعدها با این ادعا که شواهد واقعاً مهم را باید در سطح مولکولی یافت ناچیز شمرده شد. این شواهد که از طریق پژوهش‌های انجام یافته در سی و چند سال اخیر در حوزه زیست‌شیمی و زیست‌شناسی مولکولی به دست آمده‌اند، به زعم برخی، دلیل و مدرکی قطعی برای تصدیق آموزه نیای مشترک به حساب می‌آید. زیرا این پژوهش‌ها نشان می‌دهند که همه اشکال حیات، از پروکاریوت‌ها (Prokaryote) تا بالا کد ژنتیکی مشابهی دارند.

پلانتینگا معتقد است مبنایی طبیعت‌گرایانه لازم است تا شواهد برآمده از مطالعات ژنتیکی را مؤید سناریوی بزرگ تکامل بدانیم. ولی اگر خداابوری را مبنای نظریه‌پردازی خود در مورد شواهد ژنتیکی قرار دهیم، در این صورت یکی از احتمال‌ها نظریه نیای مشترک است که به اراده خداوند شکل گرفته است. یک خداابور علاوه بر این احتمال، می‌تواند احتمال دیگر را این بداند که خداوند برخی از اشکال حیات، شاید اشکال اولیه یا نخستین نمایندگان رده یا نخستین نمایندگان برخی رده‌ها یا نخستین نمایندگان برخی طبقه‌ها یا انسان را به طور خاص آفریده است. پلانتینگا به این نحو می‌خواهد به مسیحیان بقبولاند که آنها مجاز نیستند فقط به خاطر تحقیر ایده «خلقت خاص الاهی» (Special Divine Creation) از سوی برخی متخصصان علمی که بدون وجود حجت قاطع صورت می‌گیرد، آن را نادیده انگارند (همان).

## ۲.۹ مثال نهم) آیا نظریه نیای مشترک قطعی است؟

پلانتینگا با نقل قول‌هایی از آیالا، گولد، داکینز، اسپیت و مایر نشان می‌دهد که برخی از متخصصان معتقدند که نظریه تکامل یا دست‌کم نظریه نیای مشترک، با توجه به شواهد تجربی، قطعی است؛ به همان قطعیتی که زمین به دور خورشید می‌چرخد، بلکه بیشتر از آن. پلانتینگا چنین مدعایی را بسیار اغراق‌آمیز توصیف می‌کند، زیرا قرائن فسیلی با مشکلاتی مواجه است، همچون: «شکاف‌های بزرگ»، «عدم وجود هیچ نمونه مستند و غیرقابل مناقشه‌ای به نفع تکامل در مقیاس بزرگ» و «ایراد قدیمی میوارت (Mivart)».

میوارت با اشاره به ساختار فوق‌العاده پیچیده و کارکرد منسجم چشم پستانداران (به عنوان مثال) ادعا می‌کند که به‌سختی می‌توان مجموعه‌ای از اشکال ارگانیک را تصور کرد که از موجودات بدون چشم آغاز و به موجودات دارای چشم منتهی گردد. پلانتینگا می‌گوید با وجود این که این ایراد یکی از اولین ایرادات است، لیکن هرگز پاسخی جدی به آن داده نشد و مردم نیز عادت کرده‌اند با آن کنار بیایند.<sup>۳</sup>

پلانتینگا با توجه به مشکلات پیش‌گفته مدعی است که ادعای قطعی بودن نظریه نیای مشترک بی‌معناست و این‌گونه اعلام صریح قطعیت در خصوص آن باید از منبعی غیر از نگاه خونسرد، مستدل و بی‌تعصب نشأت گرفته باشد. او به طعنه می‌گوید که گویا دانشمندان مدعی قطعی بودن نظریه نیای مشترک، احتمال معرفتی این نظریه بر اساس

شواهد تجربی را با احتمال آن با فرض طبیعت‌گرایی خلط می‌کنند. پلانتینگا تصریح می‌کند که این شیوه ارزیابی شواهد از نگاه خداشناسی مسیحی کاملاً ناخرسندکننده است (همان).

### ۲.۱۰ مثال دهم) اعتقاد دینی به عنوان مرض، حمق، عقب‌افتادگی و جهل غلبه‌ناپذیر

پلانتینگا اشاره می‌کند که در علوم اجتماعی نیز می‌توان نمونه‌های متعددی از نظریه‌های طبیعت‌گرایانه و ضددینی یافت. او به عنوان نمونه به آرای روان‌شناس بزرگ، ژان پیاژه (Piaget) اشاره می‌کند. پیاژه می‌گوید کودک هفت‌ساله‌ای که قوای شناختی‌اش درست کار می‌کند، باور خواهد کرد که همه چیز در جهان در قالب طرحی عظیم، دارای هدفی است. اما فرد بالغی که قوای شناختی‌اش درست کار می‌کند، یاد خواهد گرفت که «علمی بیندیشد» و دریابد که هر چیزی یا علتی طبیعی دارد یا به طور اتفاقی روی داده است. پلانتینگا تصریح می‌کند که در مطالعات علمی دین، یعنی مطالعات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی دین، این فرض وسیعاً رایج است که اعتقاد دینی جدی باید نشانهٔ مرض، حمق، عقب‌افتادگی و جهل غلبه‌ناپذیر باشد (همان).

### ۲.۱۱ مثال یازدهم) بشر محصول نظمی عاقلانه نیست؟!

پلانتینگا با اشاره به آرای گولد، فوتویما و داکینز نشان می‌دهد که برخی معتقدند، نظریهٔ فعلی تکامل اثبات می‌کند یا دست‌کم از این رأی حمایت می‌کند که بشر محصول نظمی عاقلانه نیست و او را خدا یا هیچ‌کس دیگر طراحی نکرده است. این دسته از دانشمندان معتقدند زیست‌شناسی تکاملی اهمیت اساسی عنصر تصادف یا بخت (Randomness or Chance) را در پیدایش و تکامل بشر نشان داده است.

پلانتینگا از این نتیجه‌گیری ابراز شگفتی می‌کند. او می‌پرسد که آیا مدعیان، برای چنین ادعایی، شواهدی تجربی در دست دارند؟! آیا علم تجربی می‌تواند چنین مدعایی را اثبات کند؟! پلانتینگا در نقد این نتیجه‌گیری، نشان می‌دهد که مدعیان، بین دو معنای تصادفی خلط کرده‌اند. او می‌گوید تصادفی بودن و پدید آمدن، مانند جهش تصادفی ژنتیک، بدین معناست که از کارکرد مناسب ارگانیزم نشأت نگرفته است؛ کارکردی که ارتقا و حفظ منافع آن ارگانیزم را هدف گرفته است. اما نتیجه‌ای که نویسندگان مذکور می‌گیرند، مستلزم آن است



که تصادفی بودن در معنایی قوی‌تر در نظر گرفته شود؛ به این معنا قوی‌تر که رویداد مزبور تحت نظارت و هدایت خداوند نبوده و طراحی شده و معلول او نیست. پلانتینگا تأکید می‌کند که شواهد تجربی موجود، نظریه قوی تصادف را بیش از نفی آن حمایت نمی‌کنند. او نگران این است که مبدا شخص بی‌احتیاط گمان کند که علم نشان داده است بشر به دست خداوند طراحی نشده و توانایی‌هایش نه طراحی الهی، بلکه کُتره‌ای به وجود آمده است (همان).

### ۳. استدلال گلشنی در دفاع از علم دینی

گلشنی نظریه‌های علمی را متأثر از پیش‌فرض‌های متافیزیکی نظریه‌پرداز می‌داند. او به عنوان نمونه به چند پیش‌فرض متافیزیکی رایج در کیهان‌شناسی اشاره می‌کند (گلشنی ۱۳۸۵: ۱۵۷):

- فیزیک محلی در همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبر است.
  - موضع ما در جهان یک موضع خاص نیست.
  - جهان به مثابه یک پیوستار فضا-زمانی چهاربعدی است.
  - انتقال به قرمز نورِ واصل از کهکشان‌ها ناشی از انبساط جهان است.
- همین نکته که نظریه‌های علمی متأثر از پیش‌فرض‌های متافیزیکی هستند، مبنای استدلال گلشنی در دفاع از علم دینی است. چون این پیش‌فرض‌ها ممکن است از جهان-بینی دینیتغذیه کنند، پس علم دینی ممکن است. گلشنی علم دینی را علمی می‌داند که مبتنی بر هستی‌شناسی دینی باشد.

استنمارک (Stenmark) با بررسی رأی گلشنی و پلانتینگا در خصوص علم دینی، با توسل به تفکیک مقام کشف و مقام داوری در علم، نقدی بر آرای آنها وارد آورده که بیان آن و نیز بیان پاسخ گلشنی به نقد استنمارک می‌تواند در فهم بهتر استدلال گلشنی در دفاع از علم دینی مؤثر افتد. استنمارک تأثیر جهان‌بینی دینی در مقام طرح مسأله، تکوین نظریه و کاربرد علم را می‌پذیرد. علاوه بر این، او حتی می‌پذیرد که ممکن است جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه یا دینی در مقام داوری نظریه‌ها نیز تأثیر داشته باشد؛ او اذعان دارد که پلانتینگا و گلشنی مثال‌های قانع‌کننده‌ای از گرایش طبیعت‌گرایانه در علم معاصر به دست داده‌اند. با وجود این، او مجاز نمی‌داند که ملاحظات ایدئولوژیک یا

دینی در مقام داوری نظریه‌های بنیادی برای تصمیم‌گیری قرار گیرد. اگر کشف شد که دانشمندی در مقام داوری نظریه‌ای از مبانی ایدئولوژیک تأثیر پذیرفته و داوری‌اش صرفاً بر اساس شواهد علمی نبوده، استنمارک تأکید می‌کند که باید ایده‌های جانبدارانه این دانشمندان را طرد کرد (استنمارک ۲۰۰۴: ۲۳۴). او معتقد است که نظریه‌ها باید توسط جامعه علمی فقط در پرتو ملاحظات مرتبط با داده‌های تجربی، سایر نظریه‌های پذیرفته شده و ارزش‌های شناختی نظیر سازگاری، سادگی و توان توضیح پذیرفته شوند (همان: ۲۳۱).

استنمارک در نقد گلشنی فرض کرده است که آنچه او «شواهد علمی» می‌نامد برای داوری در خصوص نظریه‌های علمی کفایت می‌کند. گلشنی در پاسخ به استنمارک دقیقاً همین فرض را نشانه رفته است. او معتقد است که در صورتی که بخواهیم علم بی‌طرف نسبت به جهان‌بینی‌ها بسازیم، نظریه‌های جهان‌شمول به بار نمی‌آید و چیزی جز مجموعه‌ای از داده‌های جزئی سامان نمی‌یابد. دانشمندان بزرگ معمولاً به این سطح از فعالیت علمی که صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های جزئی ارائه کنند، بسنده نمی‌کنند و در نظریه‌پردازی‌های خود به دنبال یافتن پاسخ پرسش‌هایی بنیادین هستند که مشاهدات و آزمایش‌های جزئی نمی‌تواند به آنها پاسخ گوید؛ پرسش‌های در مورد مبدأ و منتهای انسان و جهان، تقلیل هستی به ماده، منشأ قوانین هستی، قائم به خود بودن جهان و ... گلشنی تصریح می‌کند که نظریه‌پردازی در این سطح نمی‌تواند نسبت به جهان‌بینی‌های مختلف، از جمله جهان‌بینی دینی، بی‌طرف باشد. یک دانشمند می‌تواند نسبت به پرسش‌های مزبور موضعی لادری‌گرایانه اتخاذ کند، در غیر این صورت موضع او یا سازگار با جهان‌بینی دینی خواهد بود یا در تعارض با آن. گلشنی تصریح می‌کند که بیشتر نظریه‌های بنیادی معاصر نسبت به ادیان بی‌طرف نیستند و رویکردی طبیعت‌گرایانه دارند (گلشنی ۱۳۸۵: ۱۸۰).

علاوه بر این، گلشنی با اشاره به تز تعین ناقص نظریه‌ها توسط شواهد تجربی، به امکان پذیر بودن نظریه‌های بدیلی اشاره می‌کند که جز با اتخاذ موضعی متافیزیکی نمی‌توان یکی از آنها را انتخاب کرد. او به عنوان نمونه به نظریه کوانتوم کپنهاگی و نظریه کوانتوم بوهمی اشاره می‌کند که هر دو می‌توانند شواهد تجربی موجود را توضیح دهند ولی موضع یکسانی نسبت به اصل متافیزیکی علیت ندارند (همان).

#### ۴. استدلال پلانتینگا در دفاع از علم آگوستینی

مباحث اصلی پلانتینگا در خصوص علم دینی یا علم غیر طبیعی (Unnatural Science) یا علم آگوستینی (Augustinian Science) را می‌توان در مقاله او با عنوان علم: آگوستینی یا دوئمی؟ (پلانتینگا ۱۹۹۶) یافت که اینک به ایده‌های اصلی طرح شده در آن می‌پردازیم. پلانتینگا با اشاره به دیدگاه آگوستین در خصوص تاریخ بشری، وجه تسمیه علم آگوستینی را روشن می‌کند. از نگاه آگوستین تاریخ بشری صحنه نبرد بزرگ بین دو نیروی عمیقاً متضاد، یعنی شهر خدا (Civitas Dei) و شهر دنیا (Civitas Mundi) است. پلانتینگا، منطقی‌تر رأی آگوستین، معتقد است که علم، مانند هر فعالیت فکری و نظری جدی، به هیچ روی در این نبرد بی‌طرف نیست. او تصریح می‌کند که بخش اعظمی از آنچه که در علوم می‌گذرد، بخصوص در علوم انسانی از جمله اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، زیست‌شناسی و ... مبتنی بر طبیعت‌گرایی متافیزیکی است. دلیل اصلی نیاز به علم آگوستینی همین است. آنچه در علوم کنونی می‌گذرد از منظر خداشناسی مسیحی ناقص و ناپسند است. قلب استدلال پلانتینگا، در دفاع از علم آگوستینی شواهدی است که او عرضه می‌دارد و نشان می‌دهد که چگونه نظریه‌های بنیادی جافتاده در علم امروز محفوف به طبیعت‌گرایی متافیزیکی هستند.

در چنین شرایطی که علم در شهر یا جبهه دنیا قرار گرفته و سر ناسازگاری با شهر یا جبهه الهی دارد، از نگاه پلانتینگا مؤمنان مسیحی دو کار باید به انجام برسانند:

۱. با نقادی فرهنگی روشن کنند که طبیعت‌گرایی متافیزیکی چگونه به علم ورود می‌کند.

۲. در خصوص علوم گوناگون، بخصوص علوم انسانی، موضعی خداشناسانه یا مسیحی برگزینند؛ البته در مواردی که برگزیدن چنین موضعی باعث تفاوت در محصول نظریه‌پردازی شود.

آیا آنچه علم آگوستینی نامیده می‌شود، واقعاً علم است؟ پاسخ پلانتینگا به این پرسش مثبت است. او معتقد است در جامعه علمی که علم محفوف به طبیعت‌گرایی متافیزیکی، علم نامیده می‌شود، چرا علم مبتنی بر جهان‌بینی مسیحی علم نامیده نشود. البته او علم دوئمی (Duhemian Science) را ممکن می‌داند. علم دوئمی، علم همگانی (Public) است، علمی است که متعهدان به جهان‌بینی‌های مختلف، به خاطر تعهدات ایدئولوژیک، نمی‌توانند

در آن اختلاف کنند؛ مانند فاصله زمین تا مشتری. لیکن از نگاه پلانتینگا اینکه در برخی از حوزه‌های پژوهشی، بخصوص فیزیک و شیمی، می‌توان در مواردی شاهد علم دوئمی بود، مانع این نمی‌تواند باشد که در زمینه‌ای وسیع‌تر و در موارد مقتضی نتوان علم دوئمی را با اصول متافیزیکی مبتنی بر دین ادغام کرد و علم آگوستینی به وجود آورد. از نظر پلانتینگا علم غیر دوئمی آگوستینی ممکن است، همان طوری که اکنون علم غیر دوئمی طبیعت‌گرایانه رواج دارد.

پلانتینگا در مقام توجیه این که علم غیر دوئمی آگوستینی و طبیعت‌گرایانه، هر دو امکان‌پذیر است، اشاره مختصری به کوهن می‌کند. پلانتینگا عمد دارد که نظریه سیمون را علم بدانند و تصریح می‌کند که نباید وسوسه شویم که نظریه او را خارج از حیطه علم بدانیم. پلانتینگا می‌گوید بعد از کوهن نمی‌توان پذیرفت که پروژه سیمون خارج از حیطه چیزی است که علم نامیده می‌شود. او تصریح می‌کند که اگر دانشمندان پروژه او را علم بنامند و برای به انجام رساندن آن موافقت بنیاد ملی علوم را جلب کنند و آن را در نشریات علمی منتشر سازند و آن را به نحوی استوار و به سبکی غیر شخصی به نگارش درآورند، آیا باز هم می‌توانیم ادعا کنیم که آن واقعاً علم نیست.

فلسفه پلانتینگا و آرای علم‌شناختی او با فلسفه علم کوهن قابل جمع نیست. زیرا به سختی می‌توان روایتی غیر نسبی‌گرایانه از تفکر کوهن ارائه کرد، در حالی که نسبی‌گرایی جایگاهی در اندیشه پلانتینگا ندارد. بنابراین هدف او از توسل به کوهن، نه صحنه گذاشتن بر کل فلسفه علم او، بلکه استفاده ابزاری از جنبه‌ای از آن است؛ جنبه‌ای از علم‌شناسی کوهن که علمیت علم را ریشه در رأی اعضای جامعه علمی می‌داند. اما تعمد پلانتینگا در علم دانستن نظریه سیمون، همان‌طور که پیشتر اشاره شد، به این جهت است که نشان دهد جامعه علمی امروز، جهت‌گیری طبیعت‌گرایانه دارد و این گرایش در محتوای نظریه‌های علمی تبلور یافته است. این تمهیدی است که او اعلام کند نظریه علمی سیمون که نمونه‌ای از نمونه‌های متعدد علم طبیعت‌گرا است از منظر مسیحی نادرست است.

## ۵. ملاحظات تکمیلی درباره علم دینی

دو رهیافت برای تبیین امکان‌پذیری علم دینی قابل تصور است. رهیافت نخست تبیین امکان‌پذیری به واسطه «نظریه علم» است. در این رهیافت بر اساس یک نظریه علم شناخته‌شده، یا خود ساخته، یا بر اساس بصیرتی برآمده از چند نظریه علم شناخته‌شده،

نشان داده می‌شود که ارزش داوروی‌ها در مقام‌هایی از مقام‌های علم تأثیر دارند و به این نحو مستمسکی برای دفاع از امکان‌پذیری علم دینی به دست می‌آید.<sup>۶</sup> در رهیافت دوم، مدافع امکان‌پذیری علم دینی، نظریه علم را واسطه خود و علم قرار نمی‌دهد و خود را مقید به آنمی‌کند، بلکه بر اساس مثال‌ها و شواهدی از خود علم نشان می‌دهد که چگونه ارزش داوروی‌ها در مقام‌هایی از مقام‌های علم تأثیرگذارند، و به این نحو مستمسکی برای دفاع از علم دینی به دست می‌آید. گلشنی و پلاتینگا، عمدتاً با اتخاذ رهیافت دوم به دفاع از علم دینی پرداخته‌اند.

در هر دو رهیافت پیش‌گفته نشان داده می‌شود که وجوهی یا مقام‌هایی از علم خصلت آفاقی ندارد و متأثر از عوامل انفسی هستند. به این نحو مستمسکی فراهم می‌شود تا علم دینی یا یافتن نظریه‌ای دینی از واقعیت‌های فیزیکی، اجتماعی، روانی، زیستی و ... ممکن تلقی شود. برای استدلال علیه امکان‌پذیری علم دینی، توسل به اینکه علم حاکی از واقعیت مستقل از ناظر شناسا و ارزش داوروی‌های اوست، ره به جایی نمی‌برد<sup>۷</sup>، زیرا مدافع علم دینی در پاسخ خواهد گفت: نظریه‌پرداز هر چقدر هم در به انجام رساندن آزمایش‌های تجربی کوشا باشد، باز دست‌رسی مستقیمی به واقعیت مورد مطالعه ندارد و پیش‌فرض‌های ذهنی او در وجوه گوناگون مشاهده و علم، متأثر از ارزش داوروی‌هایش، نفوذ خواهد کرد. استدلالی پیچیده‌تر از این توسط پایا مبتنی بر علم‌شناسی پوپر اقامه شده است (پایا ۱۳۸۶)<sup>۸</sup>. او استدلال می‌کند که با نقادی بر اساس مشاهده و استدلال‌های عقلی می‌توان حدس‌های دانشمندان را به تدریج از ارزش داوروی‌ها زدود و به حقیقت نزدیک‌تر شد. این استدلال هم ره به جایی نمی‌برد، زیرا مشاهده مسبق به نظریه است و همان‌گونه که مک‌ایتایر با موردکاوی‌های خود نشان می‌دهد، سنت‌های گوناگون‌از عقلانیت مخصوص خود پیروی می‌کنند (مک‌ایتایر ۱۹۸۸).

ایده علم دینی وجوه تأمل‌برانگیزی دارد که در ادامه، در پی پرسش‌هایی به آنها می‌پردازیم:

آیا ایده «علم دینی» به طور غیر مستقیم، صحه گذاشتن بر نسبی‌گرایی در علم نیست؟  
نوع استدلال له امکان‌پذیری علم دینی (علم اسلامی) به گونه‌ای است که می‌توان آن را له امکان‌پذیری علم منسوب به جهان‌بینی‌های دیگر نیز به کار بست و در نتیجه امکان‌پذیری علم تائوئیستی، علم فمینیستی، علم آگوستینی، علم طبیعت‌گرایانه و ... را نشان داد. حال پرسش این است که آیا امکان‌پذیری علم منسوب به جهان‌بینی‌های مختلف دلالت بر

نسبی‌گرایی نمی‌کند؛ نسبی‌گرایی به این معنا که هر منظری ممکن است علم منسوب به خود را داشته باشد و مستمسکی آفاقی برای ترجیح‌علمی از میان این علوم وجود ندارد. امکان‌پذیری چند نظریه بدیل لزوماً به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود. زیرا به راحتی می‌توان امکان‌پذیری نظریه‌های بدیل را به این نحو توضیح داد که مجهول و پوشیده بودن وجوهی از واقعیت، منجر به نظریه‌پردازی به انحای مختلف در مورد آن می‌شود. نسبی‌گرا برای دفاع از موضع خود علاوه بر اینکه باید رقیب پیش‌گفته خود را از صحنه به در کند، باید بتواند نشان دهد که مشاهده که مبنایی برای نظریه‌پردازی علمی است، فقط توسط عوامل انفسی تقویم و تعیین می‌شود.

البته باید تأکید کرد که حامی علم اسلامی بر صدق وجوهی از علم خود که از منبع دینی الهام گرفته پای خواهد فشرد. در این صورت، پرسشی در ارتباط با همین بحث مطرح می‌شود:

«علم دینی» با توسل به تجربه توجیه می‌شود یا با توسل به دین، یا هر دو؟ در صورتی که توسل به دین در توجیه «علم دینی» دخیل باشد، آیا رفتار مؤمنانه به فعالیت علمی راه نمی‌یابد؟

بی‌تردید مقتضای علم دینی باید بتواند نشان دهد که نظریه‌اش از عهده توضیح آزمایش‌ها و مشاهده‌های تجربی برمی‌آید. اما از طرفی چون علم او دینی است و آموزه‌های دینی در تقویم و تعیین نظریه او کم‌ویش تأثیر گذاشته است، او در مقام توجیه علم دینی خود با مسأله توجیه آموزه‌های دینی هم مواجه خواهد شد. حال پرسش این است: آموزه‌های دینی را چگونه باید توجیه کرد؟

اگر پاسخ این باشد که مقتضای و پدیدآورنده علم دینی بدون اقامه دلایل همه‌پذیر، فقط به صرف اینکه دین می‌گوید، آموزه‌های دینی مقوم نظریه‌اش را صحیح می‌انگارد، این اعتراض را در پی خواهد داشت که ایده علم دینی عملاً رفتاری را در جامعه علمی رواج می‌دهد که با روح علمی سازگار نیست؛ رفتاری که طبق آن احکامی را بدون دلایل همه‌پذیر، به صرف اینکه مرجع ذی‌نفوذی مثل دین می‌گوید می‌پذیریم. در پاسخ باید گفت که این رفتار در هر نوع علمی، چه علم مبتنی بر جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه و چه علم مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی دیده می‌شود. پیشتر با بیان شواهدی نشان داده شد که نشانه‌هایی از نفوذ طبیعت‌گرایی در علم رایج وجود دارد. در برابر پرسش انتقادی پیشین می‌توان این پرسش را طرح کرد که آیا آموزه‌های طبیعت‌گرایانه‌ای که در تقویم و تعیین علم رایج

کم‌وبیش مورد استفاده قرار گرفته‌اند، آیا مبتنی بر دلایل همه‌پذیر بوده است یا با رفتاری مؤمنانه اخذ شده‌اند. این اندیشه که همه احکام و آموزه‌های به‌کاررفته در تقویم و تعیین علم مبتنی بر دلایل همه‌پذیر و آفاقی است، افسانه‌ای بیش نیست. اگر در جهان امروز عده‌ای علم مبتنی بر جهان‌بینی خود را به سامان رسانده است، عده‌ای دیگر به همان نحوی تواند علم مبتنی بر جهان‌بینی خود را پی بگیرد.

اگر از این پاسخ که به سبکی مجادله‌ای طرح شد، بگذریم، جای خالی طرح پرسشی اصیل به چشم می‌خورد: آیا اسلام این انتظار را از انسان دارد که جهان‌بینی اسلامی را بی‌حجت بپذیرد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم آن است که پرسیم: آیا اسلام دارای نظام معرفت‌شناختی مخصوص خود در مقام توجیه آموزه‌هایی که ارائه می‌کند است؟ مدافع علم دینی باید به پاسخ صحیح این پرسش علاقه جدی داشته باشد. زیرا این نظام معرفت‌شناختی اگر وجود داشته باشد در مقام توجیه علم دینی نقش ایفا خواهد کرد.<sup>۹</sup>

آیا امکان‌پذیری «علم دینی» به معنای نبود مرز مشخص بین علم و دین نیست؟

آری یا خیر، به گونه‌ای سراسر است، نمی‌تواند پاسخ مناسب این پرسش باشد و پاسخ مناسب حاجت‌مند توضیحاتی است. مشاهده امور واقعی و طراحی آزمایش برای مشاهده وجهی از واقعیت که در حالت طبیعی امکان مشاهده آنها وجود ندارد<sup>۱۰</sup>، شرط اساسی نظریه‌پردازی‌های رایج علمی است. اما نظریه‌پرداز در فرآیند مشاهده متأثر از چارچوبی شناختی است که آگاهانه یا ناآگاهانه به آن متعهد است. منظور از چارچوب شناختی پیش‌فرض‌هایی است که مشاهده را هدایت می‌کند، در تقویم مشاهده نقش ایفا می‌کند و گفتمان حاکم بر گزاره‌های مشاهده‌ای را تحت تأثیر قرار می‌دهد. علاوه بر این، چارچوب شناختی در تقویم و تعیین نظریه‌های علمی نقش ایفا می‌کند. چارچوب شناختی یا جوهری از آن ممکن است صحیح باشد، ولی خصلت آفاقی ندارد. از آموزه‌های دینی گرفته تا آموزه‌های خرافی ممکن است در شکل‌گیری چارچوب‌های شناختی مؤثر باشد. به این ترتیب، عناصر مقوم چارچوب شناختی ممکن است ریشه در اعماق تاریخ اندیشه داشته باشد و از آن تغذیه کند. حال می‌توان پرسید: چارچوب شناختی به علم تعلق دارد یا به غیر آن؟

پاسخ مشخصی نمی‌توان به این پرسش داد. زیرا، چارچوب‌های شناختی در فعالیت علمی نقشی غیرقابل انکار و اساسی ایفا می‌کنند و بنابر ماهیت مشاهده و آزمایش نمی‌توان از آنها رهایی یافت، در عین حال ریشه در عقایدی دارند که خصلت آفاقی ندارد و ممکن

است تحت تأثیر عوامل انفسی شکل گیرد. به این ترتیب اساساً نمی‌توان مرز مشخص و قاطعی برای علم در نظر گرفت، اما این بدان معنا نیست که مصادیق بارز علم را نمی‌توان از مصادیق بارز دیگر محصولات شناختی بشر همچون فلسفه مشخص کرد. در فعالیت علمی بسیار بیشتر از دیگر فعالیت‌های شناختی بشر بر مشاهده تأکید می‌شود. همین تأکید بر مشاهده و آزمایش، مستمسکی قوی برای نقادی ایده‌های شناختی عالمان تجربی به دست می‌دهد که ممکن است برآمده از چارچوب‌های شناختی ناصحیح باشد.

برای توضیح بیشتر مطلب اخیر باید به این نکته اساسی توجه کرد که مشاهده فقط توسط چارچوب شناختی مشاهده‌گر تقویم نمی‌شود و اقتضائات امر واقع در شکل‌گیری مشاهده نقش ایفا می‌کند. لذا در عین حال که تمسک به مشاهده برای نقادی نظریه‌حاکمی از واقعیت معنا دارد، نقادی مشاهده، تجدید نظر در آن و بهبود و تکمیل آن نیز معنا دارد. آنچه درباره مشاهده گفته شد، در واقع از مبانی علم‌شناسی بسکر در کتاب نظریه‌ای واقع‌گرا درباره علم است؛ بخصوص آنجا که از بُعد گذرا و ناگذاری (Transitive and Intransitive) علم سخن می‌راند (بسکر ۲۰۰۸: ۱۴).

تطور ویژگی همیشگی نظریه‌های علمی بوده و علم دینی هم از آن مستثنی نخواهد بود. آیا تطور علم دینی به دین لطمه نمی‌زند؟

در پاسخ به این پرسش باید از خود پرسیم که با تطور علم، چه عاملی و چگونه ممکن است که به دین لطمه بزند:

یک حالت این است که ادعا شود ممکن است واقعیت طوری پدید آید که با توصیف دین از آن مغایر باشد. به عنوان مثال، در متن مقدس دینی آمده باشد که به‌زودی حکومت الف بر حکومت ب غلبه می‌کند، ولی در عمل نه تنها الف بر ب غلبه نکند، بلکه ب الف را نابود کند و تا قرن‌ها هم از تجدید حیات الف خبری نباشد. در این حالت فرض شده که در صحت خبر ما از آنچه در واقع رخ می‌دهد شکی وجود ندارد. بررسی این حالت منجر به طرح پرسشی اساسی می‌شود: آیا هستی‌شناسی دین، چه در سطحی انتزاعی و چه در سطحی انضمامی، صحیح است؟ در هر حال پرسش از صحت هستی‌شناسی دینی از رسالت این مقاله به دور است و در این مقاله فرض بر صحت آن است. یعنی فرض بر این است که نه در گذشته، نه در حال و نه در آینده، هستی (چه هستی مشاهده‌پذیر و چه مشاهده‌ناپذیر) طوری نیست که هستی‌شناسی دین نقض شود. البته باید توجه کرد که در



فعالیت‌های علمی، بخش کوچکی از واقعیت مورد مشاهده و آزمایش قرار می‌گیرد که غالباً دین در مورد آن، احکام جزئی و انضمامی ارائه نمی‌دهد.

حالت دیگر این است که ادعا شود ممکن است نظریه علمی، و نه خود واقعیت، طوری متطور شود که با هستی‌شناسی دین اصطکاک یابد. ظهور نظریه کوانتوم مثال مناسبی می‌تواند باشد. قبل از تولد نظریه کوانتوم، در نگرش کلاسیک، نگاه موجیتی حاکم بود، اما ظهور نظریه کپنهاگی کوانتوم نگرش احتمالی یا کتره‌ای به هستی را به رسمیت شناخت و در فرمالیزم آن نیز بروز کرد. نگرش کتره‌ای به هستی با روح این آیه که «خورشید و ماه بر حسابی در کارند» (رحمن/۵)، ناسازگار است.

درباره این حالت باید گفت که این همان دغدغه مدافعان علم دینی است. آری، ممکن است نظریه علمی به گونه‌ای متطور شود که با وجوهی از هستی‌شناسی دینی اصطکاک یابد. مدافعان علم دینی معتقدند هم‌اکنون شواهدی له تأثیر طبیعت‌گرایی (که هستی‌شناسی مغایر با دین است) در علم وجود دارد. با توجه به اینکه علم متأثر از چارچوب شناختی است، مدافع دین علاقه خواهد داشت که علم در بستری از جهان‌بینی دینی نمو یابد و علم که مؤثر در سامان یافتن جامعه است، مصبوغ به نگرش طبیعت‌گرایانه نباشد.

در حالتی دیگر ممکن است ادعا شود که چارچوب شناختی برآمده از دین ممکن است در شکل‌گیری مفاهیم علمی مؤثر و الهام‌بخش باشد، در این صورت با تطور علم و زیر سؤال رفتن نظریه قبلی، ممکن است این مفاهیم ریشه‌دار در جهان‌بینی دینی هم زیر سؤال رود و به این نحو دین زیر سؤال قرار گیرد. آری، مقدمه‌این ادعا ممکن است. به عنوان مثال مفهوم پتانسیل کوانتومی در نظریه بوهمی کوانتوم، ریشه در واقع‌گرایی و اصل علیت دارد که از عناصر مقوم چارچوب شناختی این نظریه‌است. حال پرسش این است: اگر نتایج آزمایشی به نحوی از انجا منجر به ابطال یا تضعیف ایده پتانسیل کوانتومی شد، آیا الزام منطقی وجود دارد که واقع‌گرایی و علیت را زیر سؤال ببریم؟ پاسخ منفی است. درست است که علم از چارچوب شناختی خود تغذیه می‌کند، ولی لزومی ندارد با جایگزینی نظریه‌های قدیمی توسط نظریه‌های جدید، چارچوب شناختی زیر سؤال رود. ممکن است نظریه‌پردازی، در پی نتایج مشاهدات و آزمایش‌هایش یا بدون لحاظ آنها، تصمیم فلسفی بگیرد که چارچوب شناختی نظریه را مورد تجدید نظر قرار داده و حتی کل آن را با چارچوب شناختی دیگر جایگزین کند. این یک تصمیم فلسفی است، همانند اینکه

شخصی، درست یا غلط، تصمیم فلسفی می‌گیرد که به جهان‌بینی دینی عقیده بورزد یا نوزرد.

استدلال له امکان‌پذیری «علم دینی»، آیا علاوه بر امکان منطقی یا عدم امتناع منطقی، بر امکان استعدادی «علم دینی» نیز دلالت می‌کند؟

«علم متأثر از چارچوب شناختی-هنجاری است» و «چارچوب شناختی-هنجاری ممکن است از دیتا تأثیر پذیرد»، در نتیجه «علم دینی ممکن است». اگر منظور از استدلال له امکان‌پذیری علم دینی، استدلال پیش‌گفته باشد، این استدلال فقط عدم امتناع منطقی علم دینی را نشان می‌دهد و در خصوص امکان استعدادی آنسکوت می‌کند. چگونه می‌توان به این نتیجه رسید که علم دینی امکان استعدادی دارد؟ اگر بتوان نشان داد که چارچوب شناختی-هنجاری برآمده از دین می‌تواند چارچوبی شناختی-هنجاری برای علم واقع شود، امکان استعدادی علم دینی نشان داده شده است. مدعایی که استدلال پیش‌گفته فاقد آن است. برای توجیه این مدعا راه‌حلی پیشینی وجود ندارد و فقط با وقوف بعد از وقوع می‌توان آن را نشان داد. این همان کاری است که مدافعان علم دینی، تا حدی، توفیق به انجام رساندن آن را داشته‌اند. همان‌طور که پیشتر گذشت، گلشنی و پلاتینگا با بررسی نمونه‌هایی نشان داده‌اند که اتخاذ رویکرد دینی چه تغییری در نظریه‌های علمی ایجاد می‌کند. البته وقوع کامل علم دینی، با بررسی نمونه‌هایی محدود رخ نخواهد داد و فعالیتی بسیار گسترده می‌طلبد؛ فعالیتی که نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف دانش بشری با رهیافت دینی را در بر گیرد.

در امتداد این بحث نکته‌ای شایان ذکر است: نباید تصور کرد نسبت علم با چارچوب شناختی-هنجاری آن، مثل نسبت انسان با لباس او است. تغییر لباس انسان منجر به تغییر خود او نمی‌شود، لیکن وقتی چارچوب شناختی-هنجاری علم مورد بازنگری قرار می‌گیرد، ممکن است علم بسیار متفاوتی به وجود آید.<sup>۱۱</sup> نمونه‌هایی که اکنون مدافعان علم دینی برای توجیه نسبی امکان استعدادی علم دینی بررسی می‌کنند، نمونه‌هایی از علم روز است. اگر علم دینی در معنایی حداکثری امکان استعدادی داشته باشد، ممکن است علم بسیار متفاوتی بر اساس چارچوب شناختی-هنجاری دینی به وجود آید.

مدافعان «علم دینی» چه چشم‌اندازی را باید برای آرمان خود تعریف کنند؟

چشم‌انداز آینده مطلوبی است که برای امری ممکن تصویر می‌کنند.<sup>۱۲</sup> امروزه بحث‌های فراوانی در خصوص امکان‌پذیری علم دینی به انجام رسیده است و حتی درباره‌ی آرای طرح

شده در این خصوص نقدهایی هم صورت گرفته و انتشار یافته است (حسنی و همکاران ۱۳۹۰). ولی باید دانست که کارهای انجام گرفته، هر چند ضروری است ولی کافی نیست. باید به این پرسش پاسخ دهیم که وضعیت مطلوب در مورد آرمان علم دینی چیست؟ چه کارهایی باید به انجام برسد تا آرمان علم دینی به تحقق نزدیک‌تر شود؟ عدم طرح این پرسش و پاسخ مناسب به آن ممکن است برخی را به این توهم بیندازد که صرف تبیین چارچوب شناختی-هنجاری علمی خاص یا به زبانی رایج‌تر، صرف تبیین مبانی فلسفی علمی خاص، به منزله ارائه نسخه‌ای دینی از آن علم است. نکته اینجاست که چارچوب شناختی-هنجاری علمی خاص تا انضمامی نشده است<sup>۱۳</sup>، نمی‌توان ادعا کرد که روایتی دینی از توصیف واقعیت‌های مربوط به آن علم خاص ارائه شده است. انضمامی شدن یک چارچوب شناختی-هنجاری ممکن است چند قرن طول بکشد. بد نیست از خود پرسیم، چارچوب شناختی-هنجاری مورد حمایت بیکن و دکارت چند قرن طول کشید تا انضمامی شود و عملاً زندگی و تمدن بشری را دست‌خوش تحولات اساسی کند؟!

برخی از لوازم انضمامی شدن چارچوب شناختی-هنجاری از این قرار است:

- تدقیق مفاهیم به کار رفته در نظریه برخاسته از چارچوب شناختی-هنجاری  
- تدقیق مدعای تجربی این نظریه

- شکل‌گیری جبهه مدافع و منتقد نظریه مزبور در جامعه علمی

- شکل‌گیری نهادهای علمی، همچون متولی سیاست‌گذاری و بودجه‌ریزی، نشریات پژوهشی، نظام آموزشی و پژوهشی و ... در ارتباط با نظریه‌پردازی مبتنی بر چارچوب دینی

- به کار انداختن روش‌های برآمده از این نظریه و بازخوردگیری از عمل برای ارزیابی کارآمدی روش‌ها

و ...

جنبش یا جریان مدافع آرمان «علم دینی»، حرکت خود را با استدلال له امکان استعدادی علم دینی آغاز کرده و برای تحقق این آرمان باید به سمت انضمامی کردن چارچوب شناختی-هنجاری دینی حرکت خود را ادامه دهد. بخش نخست این حرکت، بیشتر از جنس فعالیت‌های علم‌شناختی و فلسفی است و بقیه مسیر، بخصوص هر چه به انتها

نزدیک تر می شویم، بیشتر از جنس سیاست گذاری است. سیاست گذاران علم در جوامع اسلامی برای تحقق آرمان علم دینی باید از ابزارهای سیاستی بهره لازم را ببرند.

## ۶. نتیجه گیری

گلشنی و پلاتینگا با بیان شواهدی نشان داده اند که علم امروز متأثر از نگرش طبیعت گرایانه است. در چنین شرایطی طبیعی است که دینداران چنین علمی را نپسندند و در پی ارائه روایتی دینی از داده های تجربی برآیند. ارائه علمی بی طرف، یا به اصطلاح پلاتینگا علم دوئمی نیز هم از منظر گلشنی و هم از منظر پلاتینگا همیشه ممکن نیست. آنها معتقدند در نظریه پردازی های کلان، آنجا که پای پرسش های اساسی در خصوص انسان و جهان پیش کشیده می شود، نمی توان نسبت به جهان بینی دینی خنثا بود و موضعی بی طرف اخذ کرد. در گام نخست این مقاله با پرداختن به آرای گلشنی و پلاتینگا، نشان داده شد که آنها به چه نحوی و با چه استدلالی در برابر علم طبیعت گرا موضع گرفته اند و از علم دینی دفاع کرده اند.

در گام بعدی، در این مقاله، در قالب پاسخ به شش پرسش اساسی درباره علم دینی که فهرست آن در پی می آید، برخی وجوه مبهم و پرسش برانگیز آن مورد بررسی قرار گرفت:

۱. آیا ایده «علم دینی» به طور غیر مستقیم، صحنه گذاشتن بر نسبی گرایی در علم نیست؟

۲. «علم دینی» با توسل به تجربه توجیه می شود یا با توسل به دین، یا هر دو؟ در صورتی که توسل به دین در توجیه «علم دینی» دخیل باشد، آیا رفتار مؤمنانه به فعالیت علمی راه نمی یابد؟

۳. آیا امکان پذیری «علم دینی» به معنای نبود مرز مشخص بین علم و دین نیست؟

۴. تطور ویژگی همیشگی نظریه های علمی بوده و علم دینی هم از آن مستثنی نخواهد بود. آیا تطور علم دینی به دین لطمه نمی زند؟

۵. استدلال له امکان پذیری «علم دینی»، آیا علاوه بر امکان منطقی یا عدم امتناع منطقی، بر امکان استعدادی «علم دینی» نیز دلالت می کند؟

۶. مدافعان «علم دینی» چه چشم اندازی را باید برای آرمان خود تعریف کنند؟

بر اساس آنچه در مباحث پیش گفته آمد، بخصوص دو پرسش آخر، می‌توان گفت جوامع اسلامی و دانشمندان خدا‌باور در دو سطح می‌توانند با علم طبیعت‌گرا برخورد داشته باشند و به نفع رشد علم دینی گام بردارند. در سطح نخست، نشان داده می‌شود که نظریه‌های مهمی در علم امروز محفوف به ایده‌های طبیعت‌گرا است و می‌توان از منظر دینی، طوری دیگر، به نحوی سازگار با جهان‌بینی دینی، شواهد تجربی موجود را توضیح داد. با توجه به تلاش‌های انجام گرفته توسط گلشنی و پلانتینگا می‌توان قضاوت کرد که آنها در چنین سطحی با علم طبیعت‌گرا مبارزه کرده، بر اساس جهان‌بینی دینی روایتی متفاوت از داده‌های تجربی موجود به دست داده‌اند. نتیجه تلاش آنها صرفاً نشان دادن امکان منطقی علم دینی نبوده است، بلکه آنها توانسته‌اند امکان استعدادی این نوع علم را نیز نشان دهند.

اما آیا جهان‌بینی دینی همین مقدار باروری در تقویم و تعیین نظریه‌های علمی دارد که حامیان فعلی علم دینی، اعم از گلشنی و پلانتینگا، نشان داده‌اند؟ تلاش‌های گلشنی و پلانتینگا نشان می‌دهد که برنامه پژوهشی علمی مبتنی بر جهان‌بینی دینی، برنامه‌ای امیدبخش است. لیکن این تلاش‌ها که در عرض یکی دودهه به انجام رسیده است، طبعاً، نمی‌تواند همه استعداد جهان‌بینی دینی را در تقویم و تعیین نظریه‌های علمی نشان دهد. ما به درستی نمی‌دانیم که اگر جهان‌بینی دینی در میدانی وسیع از مطالعات تجربی مبنای نظریه‌پردازی قرار گیرد و این پافشاری بر جهان‌بینی دینی به قدر کافی استمرار یابد، چه پیامدهایی برای علم خواهد داشت. این نحوه پرداختن به علم دینی، هنوز رخ نداده است و جوامع اسلامی و دانشمندان مسلمان می‌توانند با تدوین سیاست‌های صحیح آموزشی و پژوهشی، آن را در سطحی وسیع و با مشارکت تعداد کثیری از محققان و نظریه‌پردازان مسلمان پی گیرند. این سطح دوم از پرداختن به علم دینی، اگر رخ دهد، طبعاً در امتداد سطح نخست و متصل به آن رخ خواهد داد. این همان فعالیتی است که حامیان طبیعت‌گرایی به تدریج، آگاهانه یا ناآگاهانه، به‌خصوص در چند قرن اخیر، بر شدت آن افزوده‌اند و نتیجه آن شده است که اکنون در جهان علم شاهد آن هستیم.

اما خالی از لطف نیست، در انتهای این مقاله، پرسشی آسان طرح شود: دغدغه اصلی حامیان علم دینی چیست؟ بی‌تردید آنان دغدغه دینی دارند و نمی‌خواهند در تمدنی که علم ارج بسیار دارد، شاهد روایتی طبیعت‌گرا از آن باشند. حال نوبت طرح پرسش بعدی است که بسیار تأمل‌برانگیز است: آیا در تمدن امروز، برای مبارزه با طبیعت‌گرایی در

محیط‌های علمی و آکادمیک کافی است که در پی روایتی دینی از علم باشیم؟ پاسخ صریحاً منفی است. دغدغه‌مندان دین نباید از تکنولوژی غفلت کنند. تأثیر تکنولوژی در تمدن امروز اگر بیشتر از علم نباشد، کمتر از آن نیست. بی‌تردید، تکنولوژی، امروزه، شیوه عمل انسان‌ها را سخت متحول کرده است. آیا این شیوه عمل با نظام هنجاری دین سر سازگاری دارد؟!<sup>۱۴</sup> به این ترتیب به نظر می‌رسد دغدغه دین مدافعان علم دینی، علاوه بر دو سطح پیشین، سطح سوم را می‌طلبد. سطحی که در آن به بررسی و نقد نظام نظری-عملی طبیعت‌گرا بپردازند و تلاش کنند روایتی دینی از نظام نظری-عملی فراهم آورند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه در خصوص ابعاد معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و الاهیاتی طبیعت‌گرایی رجوع کنید به ( کریگ (Craig) و مورلند (Moreland) (۲۰۰۰). همچنین، برای بررسی نقش طبیعت‌گرایی در علم رجوع کنید به (گوردن (Gordon) و دمسکی (Dembski) (۲۰۱۱)
۲. سید حسین نصر با روایت اسلامی از تکامل موافق نیست. برای مطالعه اجمالی موضع او، به (نصر ۲۰۰۸: ۱۵۱) مراجعه کنید.
۳. پلانتینگا به روایت جدید و بسیار قدرت‌مند بیه (Behe) از ایراد میواریت اشاره می‌کند، ولی آن را در مقاله علم: آگوستینی یا دوئمی؟ توضیح نمی‌دهد.
۴. تفکیک بین این دو مقام در علم، ایده رایشنباخ بوده و بر سر اینکه چنین تفکیکی امکان‌پذیر است یا خیر، بحث‌های فراوانی در گرفته است. گلشنی در پاسخ به استنمارک، مستقیماً خود این تفکیک را مورد نقد قرار نداده است، ولی لازمه پاسخ او به استنمارک زیر سؤال رفتن چنین تفکیکی است.
۵. بگذریم از این نکته که خود مفهوم «شواهد تجربی» محل مناقشه بوده است.
۶. در مقاله علم منسوب به جهان‌بینی خاص: بررسی مسأله امکان‌پذیری با مروری اجمالی بر آرای ایر، کواین، پوپر، کوهن، لاکاتوش، فایرابند و بسکر نشان داده شده است که بعد از پوزیتیویست‌ها، نظریه‌های علم فیلسوفان نام‌برده، به شیوه‌های متفاوتی، ارزش‌داوری را در مقام‌هایی از مقام‌های علم مؤثر دانسته‌اند.
۷. ملکیان از مخالفان امکان‌پذیری علم دینی در معنای مد نظر این مقاله است. یکی از مهم‌ترین استدلال‌های ایشان علیه علم دینی، مبتنی بر تفکیک مقام کشف و داوری در علم است. او امکان تأثیرگذاری آموزه‌های دینی در مقام کشف را می‌پذیرد، ولی تصریح می‌کند که نظریه پیشنهاد

شده تحت تأثیر آموزه‌های دینی، بالاخره باید از بوتۀ آزمایش معیارها و موازین روش‌شناختی سربلند بیرون آید تا مقبول و معقول تلقی شود و چنین نظریۀ سربلند بیرون آمده از مرحلۀ داوری نمی‌تواند به صفت دینی متصف شود (ملکیان ۱۳۹۰: ۸۵-۸۱). عدم دخالت ارزش‌داوری‌ها در مقام داوری، پیش‌فرض غیر الزام‌آور ایشان در اقامۀ این استدلال است که شواهد متعددی علیه آن وجود دارد.

۸. این مقاله در مقاله‌ای با عنوان *تقدی بر «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»*، به قلم راقم این سطور، مورد نقد قرار گرفته است.

۹. با داغ شدن بازار مباحث معرفت‌شناختی در ایران، صدراپژوهان از این منظر نیز به حکمت متعالیه پرداخته‌اند. برای نمونه: (عبودیت ۱۳۸۶: ۱۹-۱۴۴) و (خسروپناه و پناهی آزاد ۱۳۸۸). البته آنچه به معرفت‌شناسی صدرالمآلهین مشهور شده است، بیشتر هستی‌شناسی ادراک اوست. همچنین نباید فراموش کنیم که این مقدار پژوهش در خصوص ایده‌های معرفت‌شناختی متفکران اسلامی، جای خالی تلاش برای تبیین نظام معرفت‌شناختی اسلامی را پر نمی‌کند.

۱۰. در برخی موارد، مشاهده‌گر بدون کنش با امر واقع آن را مشاهده می‌کند، مانند وقتی که اجرام آسمانی رصد می‌شود، و در برخی موارد، مشاهده‌گر با امر واقع کنش می‌کند و آن را مشاهده می‌کند، مانند وقتی که پدیده‌های لیزری مورد مشاهده قرار می‌گیرد. لیزر در طبیعت بکر وجود ندارد و انسان در آزمایشگاه با کنش روی ماده و تغییر آن موجب ظهور چنین پدیده‌ای می‌شود. این نکته در علم‌شناسی بسکر (Bhaskar) مورد تأمل جدی قرار گرفته و یکی از ستون‌های نظریه علم او را شکل داده است (بسکر ۲۰۰۸).

۱۱. کوهن و فایریند با وجود اینکه علم‌شناسی متفاوتی ارائه کرده‌اند، هر دو بر قیاس‌ناپذیری برخی نظریه‌ها صحه گذاشته‌اند.

۱۲. در دانش آینده‌پژوهی چشم‌انداز را مطلوب‌ترین آینده ممکن در افق زمانی مشخص تعریف می‌کنند. در این متن با اندکی مسامحه از این مفهوم استفاده شده است.

۱۳. در مقاله‌ای دیگر با عنوان *دو سطح بدیل‌اندیشی برای تکنولوژی توضیح داده‌ایم که منظور از انضمامی شدن چارچوب شناختی-هنجاری چیست*.

۱۴. بی‌تردید برخی از فعالیت‌های تکنیکی، به وضوح، با هنجارهای دینی سر ناسازگاری دارد؛ مانند ساخت تسلیحات کشتار جمعی.

## کتابنامه

- پایا، ع. (۱۳۸۶). ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی. حکمت و فلسفه. سال سوم، شماره‌های دوم و سوم، صص ۷۶-۳۹.
- حسنی، س.، علی‌پور، م. و موحدابطحی، س. (۱۳۹۰). علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، ع. و پناهی‌آزاد، ح. (۱۳۸۸). نظام معرفت‌شناسی صدرائی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عبودیت، ع. (۱۳۸۶). درآمدی بر نظام حکمت صدرائی (جلد دوم). تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- گلشنی، م. (۱۳۸۵). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملکیان، م. (۱۳۹۰). راهی به راهی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت). تهران: نگاه معاصر.

Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. London and New York: Routledge.

Craig, W. L. & Moreland, J. P. (Edts.). (2000). *Naturalism: A Critical Analysis*. London and New Yourk: Routledge.

Gorden, B. L. & Dembski, W. A. (Edts.). (2011). *The Nature of Nature (Examining the Role of Naturalism in Science)*. Wilmington: ISI Books.

MacIntyre, A. C. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Nasr, S. H. (In Conversation with Muzaffar Iqbal) (2008). *Islam, Science, Muslims, and Technology*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Plantinga, A. (1996). Science: Augustinian or Duhemian? *Faith and Philosophy*. Vol. 13, No.3, Pages 368-394.

Stenmark, M. (2004). *How to Relate Science and Religion (A Multidimensional Model)*. Grand Rapids: Eerdmans.