

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 آن دسته داده‌های تجربی را که این نظریه‌ها در پی تبیین آن‌ها هستند به‌نحوی دیگر و با رویکرد دینی تبیین کرد. مدافعان علم دینی می‌خواهند با توسل به این مثال‌ها نشان دهند که پیش‌فرض‌های علم، همان‌گونه که ممکن است از طبیعت‌گرایی متأثر شود، ممکن است از دین نیز اثر بپذیرد و بنابراین علم دینی ممکن است. در بخش‌نهایی مقاله، تلاش می‌شود تا با پاسخ به برخی پرسش‌ها درخصوص علم دینی گامی در جهت تقیح بیش‌تر این بحث برداشته شود؛ پرسش‌هایی از این دست: آیا ایده علم دینی به‌طور غیرمستقیم، صحنه‌گذاشتن 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 به‌معنای نبود مرز مشخص بین علم و دین نیست؟ تطور ویژگی همیشگی نظریه‌های علمی است و علم دینی هم از آن مستثنا نخواهد بود. آیا تطور علم دینی به دین لطمه نمی‌زند؟ آیا استدلال له امکان علم دینی، علاوه بر امکان منطقی، بر امکان استعدادی علم دینی نیز دلالت می‌کند؟ مدافعان علم دینی باید چه چشم‌اندازی برای آرمان خود تعریف کنند؟

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

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

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

۱. مقدمه

در این مقاله، در مرحله نخست، با نقل شواهدی نشان داده می‌شود که محتوای برخی نظریه‌های علمی امروز تحت تأثیر طبیعت‌گرایی قرار گرفته است و می‌توان روایتی دینی از یافته‌های تجربی این حوزه‌ها ارائه کرد. این شواهد گزارشی اجمالی از مثال‌های ارائه‌شده از سوی گلشنی و پلانینگا (Plantinga) است. در مرحله بعد نشان داده می‌شود که چگونه این دو نفر از مفهوم علم دینی (religious science) حمایت می‌کنند. مرحله سوم مقاله شامل ملاحظاتی تکمیلی است با هدف پاسخ به برخی پرسش‌ها و رفع برخی ابهام‌ها در خصوص علم دینی. 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.

در این مقاله برای تبیین موضع مدافعان علم دینی آرای گلشنی و پلانینگا را بررسی کرده‌ایم؛ یکی از جهان اسلام و دیگری از جهان مسیحیت که آرایشان در برخی محافل بین‌المللی بازتاب یافته است. اولی بیش‌تر بر علوم طبیعی تأمل کرده است و دومی بیش‌تر بر علوم انسانی. در مقایسه آرای این دو اندیشمند به چند نکته اشاره می‌کنیم:

نخست، هر دو در جامعه خود در نوع استدلال‌هایی که اقامه کرده‌اند آغازگر بحث علم دینی به حساب می‌آیند؛ دوم، آنان را می‌توان، به ترتیب، نماینده نگاه اسلامی و مسیحی در نظر گرفت؛ سوم، با توجه به تأکید گلشنی بر علوم طبیعی و تأکید پلانینگا بر علوم انسانی می‌توان مثال‌های آن‌ها را مکمل هم قلمداد کرد؛ چهارم، 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 نوشته‌شده در زمینه علم دینی نمی‌کاهد. اما با توجه به تعدد آن‌ها باید فرصتی مجزا برای تبیین اهم آن‌ها 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 این که احتمالاً تلاشی بی‌پایان است، از رسالت و حوصله مقاله حاضر فراتر می‌رود.^۱

۲. شواهد

۱.۲ وحدت‌بخشیدن به دو نیروی هسته‌ای ضعیف و الکترومغناطیس

عبدالسلام، واینبرگ (Weinberg)، و گلاشو (Glashow) برای تبیین وحدت دو نیروی مزبور در سال ۱۹۷۹ به‌طور مشترک جایزه نوبل دریافت کردند، البته با انگیزه‌های متفاوت: جاذبه

نظریه وحدت نیروها برای عبدالسلام دلالت این نظریه بر وحدت تدبیر و در نتیجه وحدت مدبّر بود. گلاشو وحدت بخشی نیروها را برای فایده عملی آن می‌پسندید و واینبرگ آن را به علت ساده شدن قضایا پی می‌گرفت، حال آن‌که جهان از منظر او چیزی جز نقاط پراکنده نیست (گلشنی ۱۳۸۵: ۱۶۰).

۲.۲ توضیح اصل آنتروپیک

در سال‌های اخیر کشف شده است که رابطه ثوابت طبیعت (مانند ثابت پلانک، ثابت گرانش، بار الکترون، و غیره) به گونه‌ای است که اجازه ظهور حیات را در زمین می‌دهد. به دیگر سخن، قوانین طبیعت و قوه نسبی نیروهای طبیعت به گونه‌ای اند که حیات در زمین امکان پذیر می‌شود. برای این مطلب که به «اصل آنتروپیک» (anthropic pinciple) موسوم است دو نوع توضیح ارائه کرده‌اند:

الف) تعداد فراوانی جهان (تریلیون‌ها 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 آن‌ها وجود داشته باشد؛

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

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

جالب این‌جاست که هیچ‌گونه شاهد تجربی له یا علیه وجود این جهان‌های مستقل از هم وجود ندارد و تنها تعهد دانشمند به خداپاوری یا الحاد منجر به انتخاب یکی از این دو توضیح می‌شود. البته در این وضعیت 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 آید، باز موضع خداپاور زیر سؤال نمی‌رود؛ زیرا خدا قادر است همه این جهان‌ها را بیافریند (همان: ۱۶۰-۱۶۲).

۳.۲ گریز از نظریه انفجار بزرگ

برخی فیزیک‌دانان هم‌چون واینبرگ، فیزیک‌دان آمریکایی برنده جایزه نوبل، هویل (Hoyle)، اختر فیزیک‌دان برجسته معاصر، هاکینگ (Hawking)، کیهان‌شناس شهیر انگلیسی، هر جا

شواهدی تجربی به نفع نظریه انفجار بزرگ (Big Bang) ارائه می‌شود، چون فکر می‌کنند که آغاز زمانی جهان مستلزم وجود خداست، برای فرار از این نتیجه‌گیری، به دنبال نظریه‌های بدیلی می‌روند که این شواهد تجربی را به نحو دیگر توضیح دهد.

از طرف دیگر متفکرانی هستند هم‌چون ویتاگر (Whitaker)، فیزیک‌دان خدا باور انگلیسی، و کریگ (Craig)، فیلسوف متأله آمریکایی، که نظریه انفجار بزرگ را دلیلی علمی به نفع خدا باوری قلمداد کرده‌اند. باید توجه کرد که 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 و هوپل و هاکنینگ به آن توجه ندارند (همان: ۱۶۲-۱۶۵).

۴.۲ توضیح تطور انواع

نظریه تکامل داروین بر این مدعا دلالت دارد که انواع از انواع دیگری غیر از خودشان و از طریق انتخاب طبیعی به وجود آمده‌اند. برای تطور انواع، هم توضیح خدا باورانه و هم ملحدانه عرضه شده است. در ره یافت ملحدانه گفته می‌شود اصل «انتخاب طبیعی» و «تصادف» پدیده تکامل را به طور کامل توضیح می‌دهند. اما در ره یافت خدا باورانه از علت این فرایند پرسیده می‌شود که از نظر خدا باوران، جز طراحی الهی نیست.^۲ تعارضی نیست میان این که موجودات زنده را نتیجه تطور از طریق انتخاب طبیعی بدانیم و درعین حال فرض کنیم که چنین تطوری نتیجه طرح‌ریزی و هدف‌گیری خداوند بوده است (همان: ۱۶۵-۱۶۶).

۵.۲ مناقشه بر سر منشأ حیات

حیات چگونه به وجود آمده است؟ آیا حیات حاصل طراحی الهی است یا سازوکارهای صرفاً مادی علت پیدایش آن است؟ در سال‌های اخیر، نظریه‌هایی ابراز شده‌اند که مدعی‌اند در صورت وجود شرایط خاص و نیز ترکیب خاصی از مواد شیمیایی ممکن است سلول‌های زنده به وجود آیند. این کشف به‌دیده ملحدان هم‌چون سندی است بر عدم وجود طراحی الهی و تأثیر عوامل فراطبیعی در پدید آمدن موجودات زنده. اما هم‌چنین می‌توان از دیدگاهی الهی به این نظریه نگریست. آیا کشف سازوکار فیزیکی - شیمیایی اثبات‌کننده وجود داشتن هر عامل فراطبیعی در ورای آن است؟ با فرض وجود سازوکارهای فیزیکی - شیمیایی، می‌توان پرسید کدام اراده این سازوکارها را به وجود آورده است؟ چه کسی شرایط لازم برای مؤثر واقع شدن این سازوکارها را مهیا کرده است؟ این که کل واقعیت را به جنبه‌های محسوس محدود کنیم خود یک موضع‌گیری مابعدالطبیعی است (همان: ۱۶۶-۱۶۸).

۶.۲ مناقشه بر سر غایت‌مندی طبیعت

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

۷.۲ توضیح رفتار نوع‌دوستانه

هربرت سیمون (Herbert Simon)، برنده‌ی جایزه‌ی نوبل در اقتصاد و صاحب‌آثاری در زمینه‌ی مطالعات رایانه‌ای و روان‌شناسی، معتقد است میان نظریه‌ی تکامل و رفتارهای نوع‌دوستانه (altruistic behavior)، مانند رفتار مادر ترزا، تضاد وجود دارد. او بنا بر نظریه‌ی تکامل مدعی است که رفتار معقول رفتاری است که طبق آن هرکس، به شکل مداوم، به دنبال افزایش احتمال تکثیر ژن‌های خود در نسل‌های بعدی باشد، تا به این ترتیب در مسابقه‌ی تکامل برنده شود. اما آدمی در رفتارهای نوع‌دوستانه، نه تنها در فکر چنین تکثیری نیست، ممکن است خود را نیز برای دیگران فدا کند. حال اگر اصل تکامل قانونی از قوانین طبیعت است و با رفتارهای نوع‌دوستانه 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 غیرتکاملی باشند. اشخاص براساس سازوکار تعلیم‌پذیری تمایل پیدا می‌کنند نکاتی را یاد بگیرند که جامعه از آن‌ها می‌خواهد. به این ترتیب محتوای امر آموخته‌شده، از این لحاظ که چه میزان در جهت «برازندگی شخصی» (personal fitness) است، ارزیابی دقیق نمی‌شود. هم‌چنین، این افراد به دلیل سازوکار عقلانیت محدود نمی‌توانند میان رفتار نوع‌دوستانه و رفتار منجر به برازندگی شخصی تمایز بگذارند. اما آیا چنین توضیحی برای رفتار نوع‌دوستانه صحیح است؟ برای مثال، مادر ترزا را در نظر بگیرید. آیا اگر او رفتارهایش را براساس 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 (Plantinga 1996).

۸.۲ توضیح یافته‌های تجربی مؤید نظریه نیای مشترک

یکی از عناصر سناریوی تکاملی بزرگ (grand evolutionary scenario) آموزه نیای مشترک (theory of common ancestry) است. این آموزه مدعی است که حیات از نقطه‌ای روی زمین سرچشمه گرفته است و همه موجودات زنده از راه توارث به نیای مشترک خود می‌رسند که احتمالاً موجودی تک‌سلولی بوده است. 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 نیست که بتواند عطف آموزه نیای مشترک و هریک از سازوکارهای پذیرفته‌شده تکامل را تصدیق کنند. هم‌چنین توسل به مدارک فسیلی نیز بعدها ناچیز شمرده شد؛ با این ادعا که شواهد واقعاً مهم را باید در سطح مولکولی یافت. این شواهد که از طریق پژوهش‌های انجام‌شده در سی و چند سال اخیر در حوزه زیست‌شیمی و زیست‌شناسی ملکولی به دست آمده‌اند، به‌زعم 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 تکاملی بزرگ بدانیم؛ ولی اگر خداباوری را مبنای نظریه‌پردازی خود درباره شواهد ژنتیکی قرار دهیم، در این صورت یکی از احتمال‌ها نظریه نیای مشترک است که به اراده خداوند شکل گرفته است. یک خداباور، علاوه بر این احتمال، می‌تواند احتمال دیگر را این بداند که خداوند برخی اشکال حیات، شاید اشکال اولیه یا نخستین نمایندگان رده یا نخستین نمایندگان برخی رده‌ها یا نخستین نمایندگان برخی طبقه‌ها یا انسان، را به‌طور خاص آفریده است. پلانتینگا این‌گونه می‌خواهد به مسیحیان بقبولاند که مجاز نیستند، فقط به علت تحقیر ایده «خلقت خاص الهی» (special divine creation)، از سوی برخی متخصصان، آن‌هم بدون وجود حجت قاطع، آن را نادیده انگارند (ibid.).

۹.۲ آیا نظریه نیای مشترک قطعی است؟

پلاتینگا با نقل قول‌هایی از آیالا، گولد، داکینز، اسپیت، و مایر نشان می‌دهد که برخی 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، و بلکه بیش‌تر از آن. او چنین مدعایی را بسیار اغراق‌آمیز توصیف می‌کند؛ زیرا شواهد فسیلی با مشکلاتی مواجه است، هم‌چون «شکاف‌های بزرگ»، «نبود 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 (برای 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 شود. پلاتینگا می‌گوید، با وجود این که این ایراد یکی از ایرادات اولیه است، هرگز پاسخی جدی به آن داده نشده است و مردم نیز عادت کرده‌اند با آن کنار بیایند.^۳

پلاتینگا، 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 نشئت گرفته باشد. او به‌طعنه می‌گوید که گویا دانشمندان مدعی قطعی بودن نظریه نیای مشترک احتمال معرفتی این نظریه (براساس شواهد تجربی) را با احتمال آن براساس فرض طبیعت‌گرایی خلط می‌کنند. پلاتینگا تصریح می‌کند که این شیوه ارزیابی شواهد از نگاه خداشناسی مسیحی کاملاً ناخرسندکننده است (ibid.).

۱۰.۲ اعتقاد دینی به مثابه مرض، حمق، عقب‌افتادگی، و جهل غلبه‌ناپذیر

پلاتینگا اشاره می‌کند که در علوم اجتماعی نیز می‌توان نمونه‌های متعددی از نظریه‌های طبیعت‌گرایانه و ضد‌دینی یافت. او برای 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 امری یا علت طبیعی دارد یا به‌طور اتفاقی روی داده است. پلاتینگا تصریح می‌کند که در مطالعات علمی دین، یعنی مطالعات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی دین، این فرض وسیعاً رایج است که اعتقاد دینی جدی باید نشانه مرض، حمق، عقب‌افتادگی، و جهل غلبه‌ناپذیر باشد (ibid.).

۱۱.۲ بشر محصول نظمی عاقلانه نیست؟!

پلاتینگا با اشاره به آرای گولد، فوتویما، و داکینز نشان می‌دهد که برخی معتقدند نظریه فعلی تکامل اثبات می‌کند یا دست‌کم از این رأی حمایت می‌کند که بشر محصول نظمی عاقلانه نیست و خدا یا هیچ‌کس دیگر او را 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.

پلاتینگا از این نتیجه‌گیری ابراز شگفتی می‌کند. او می‌پرسد که آیا مدعیان برای چنین ادعایی شواهد تجربی دارند؟! آیا علم تجربی می‌تواند چنین مدعایی را اثبات کند؟! پلاتینگا در نقد این نتیجه‌گیری نشان می‌دهد که مدعیان بین دو معنا از مفهوم «تصادفی» خلط کرده‌اند. او می‌گوید تصادفی بودن رویداد، مانند جهش تصادفی ژنتیک، بدین معناست که از کارکرد مناسب ارگانیسم نشئت نگرفته است؛ کارکردی که حفظ و ارتقای منافع آن ارگانیسم 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 زیر نظارت و هدایت خداوند نیست و طراحی شده و معلول او نیست. پلاتینگا 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 که بشر به‌دست خداوند طراحی نشده و توانایی‌هایش نه با طراحی الهی، بلکه کُتره‌ای به‌وجود آمده است (ibid.).

۳. استدلال گلشنی در دفاع از علم دینی

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

- فیزیک محلی در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها معتبر است؛
- موضع ما در جهان یک موضع خاص نیست؛
- جهان به‌مثابهٔ 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 متافیزیکی‌اند مبنای استدلال گلشنی در دفاع از علم دینی است. چون این پیش‌فرض‌ها ممکن است از جهان‌بینی دینی

تغذیه 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 پلاتینگا درخصوص علم دینی، با توسل به تفکیک مقام کشف و مقام داوری در علم،^۵ نقدی بر آرای آن‌ها وارد آورده است 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 مسئله، تکون نظریه و کاربرد علم را می‌پذیرد. علاوه‌براین، او حتی می‌پذیرد که ممکن است جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه یا دینی در مقام داوری نظریه‌ها نیز تأثیر داشته باشد. او اذعان دارد که پلاتینگا و گلشنی مثال‌های قانع‌کننده‌ای از گرایش طبیعت‌گرایانه در علم معاصر به‌دست داده‌اند. باوجوداین، او مجاز نمی‌داند که ملاحظات ایدئولوژیک یا دینی در مقام داوری نظریه‌ها مبنایی برای تصمیم‌گیری قرار گیرد. اگر کشف شد که دانشمندی در مقام داوری نظریه‌ای از مبانی ایدئولوژیک اثر پذیرفته و داوری‌اش صرفاً براساس شواهد علمی نبوده است، استنمارک تأکید می‌کند که باید ایده‌های جانب‌دارانه این دانشمندان را طرد کرد (Stenmark 2004: 234). او معتقد است که جامعه علمی نظریه‌ها را فقط باید درپرتو ملاحظات مرتبط با داده‌های تجربی سایر نظریه‌های پذیرفته‌شده و ارزش‌های شناختی نظیر سازگاری، سادگی، و توان توضیح بپذیرد (ibid.: 231).

استنمارک در نقد گلشنی فرض کرده است که آنچه او «شواهد علمی»^۵ می‌نامد برای داوری درخصوص 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 درباره جهان‌بینی‌ها بسازیم، نظریه‌های جهان‌شمول به‌بار 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 به‌دنبال یافتن پاسخ پرسش‌هایی بنیادین‌اند که مشاهدات و آزمایش‌های جزئی نمی‌تواند به آن‌ها پاسخ گوید؛ پرسش‌های درباره مبدأ و منتهای انسان و جهان، تقلیل هستی به ماده، منشأ قوانین هستی، قائم‌به‌خود بودن جهان، و ازاین‌دست. گلشنی تصریح می‌کند که نظریه‌پردازی در این سطح نمی‌تواند در مواجهه با جهان‌بینی‌های مختلف، از جمله جهان‌بینی دینی، بی‌طرف باشد. یک دانشمند می‌تواند درباره پرسش‌های مزبور موضعی لادری‌گرایانه اتخاذ کند؛ درغیراین‌صورت موضع او یا سازگار با جهان‌بینی دینی خواهد بود یا در تعارض با آن. گلشنی تصریح می‌کند که بیش‌تر نظریه‌های

بنیادی معاصر در مواجهه با ادیان بی طرف نیستند و رویکردی طبیعت‌گرایانه دارند (گلشنی ۱۳۸۵: ۱۸۰).

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

۴. استدلال پلانتینگا در دفاع از علم آگوستینی

مباحث اصلی پلانتینگا در خصوص علم دینی یا علم غیرطبیعی (unnatural science) یا علم آگوستینی (Augustinian science) را می‌توان در مقاله او با نام «علم: آگوستینی یا دوئمی؟» (Plantinga 1996) 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، منطبق بر رأی آگوستین، معتقد است که علم، مانند هر فعالیت فکری و نظری جدی، به هیچ‌روی در این نبرد بی طرف نیست. او تصریح می‌کند که بخش اعظمی از آنچه در علوم می‌گذرد، به خصوص در علوم انسانی از جمله اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، زیست‌شناسی و باقی، 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 کرده است و نشان می‌دهد که چگونه نظریه‌های بنیادی جافتاده در علم امروز محفوف به طبیعت‌گرایی متافیزیکی‌اند.

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

۱. با نقادی فرهنگی روشن کنند که طبیعت‌گرایی متافیزیکی چگونه به علم ورود می‌کند؛
۲. درباب علوم گوناگون، به‌ویژه 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، به‌علت تعهدات ایدئولوژیک، نمی‌توانند در آن اختلاف کنند؛ مانند فاصله زمین تا مشتری. اما از نگاه پلانتینگا این‌که در برخی حوزه‌های پژوهشی، به‌خصوص فیزیک و شیمی، می‌توان در مواردی شاهد علم دوئمی بود نمی‌تواند مانع این باشد که در زمینه‌ای وسیع‌تر و در موارد مقتضی نتوان علم دوئمی را با اصول متافیزیکی مبتنی بر دین ادغام کرد و علم آگوستینی به‌وجود آورد. از نظر پلانتینگا علم غیردوئمی آگوستینی ممکن است، همان‌طور که اکنون علم غیردوئمی طبیعت‌گرایانه رواج دارد.

پلانتینگا در مقام توجیه این‌که علم غیردوئمی آگوستینی و طبیعت‌گرایانه، هر دو، امکان‌پذیر است، اشاره مختصری به کوهن می‌کند. پلانتینگا عمد دارد که نظریه سیمون را علم بداند و تصریح می‌کند که نباید وسوسه شویم که نظریه او را خارج از حیطه علم بدانیم. پلانتینگا می‌گوید که 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 به‌انجام‌رساندن آن موافقت بنیاد ملی علوم را جلب کنند و آن را در نشریات علمی منتشر سازند و به‌نحوی استوار و غیرشخصی به‌نگارش درآورند، آیا به‌راستی باز هم می‌توانیم ادعا کنیم که علم نیست.

فلسفه پلانتینگا و آرای علم‌شناختی او با فلسفه علم کوهن جمع نمی‌شود. زیرا به‌سختی می‌توان روایتی غیرنسبی‌گرایانه از تفکر کوهن ارائه کرد؛ درحالی‌که نسبی‌گرایی در اندیشه پلانتینگا جایگاهی ندارد. بنابراین، هدف او از توسل به کوهن نه صحه‌گذاشتن بر کل فلسفه علم او، بلکه استفاده ابزاری از جنبه‌ای از آن است؛ جنبه‌ای از علم‌شناسی کوهن که علم‌بودگی علم را در رأی اعضای جامعه علمی می‌داند. اما تعمد پلانتینگا در علم دانستن نظریه سیمون، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، از این روست تا نشان دهد جامعه علمی امروز جهت‌گیری طبیعت‌گرایانه دارد و این جهت‌گیری در محتوای نظریه‌های علمی تبلور یافته است. این تمهیدی است برای او تا اعلام کند نظریه علمی سیمون که نمونه‌ای از نمونه‌های متعدد علم طبیعت‌گراست از منظر مسیحی نادرست است.

۵. ملاحظات تکمیلی درباره علم دینی

دو ره یافت برای تبیین امکان‌پذیری علم دینی تصورپذیر است. ره یافت نخست امکان‌پذیری به واسطه «نظریه علم» است. در این ره یافت براساس یک نظریه علم شناخته‌شده، یا خودساخته، یا براساس بصیرتی برآمده از چند نظریه علم شناخته‌شده، نشان داده می‌شود که ارزش‌داوری‌ها در مقام‌هایی از مقام‌های علم تأثیر دارند و به این نحو مستمسکی برای دفاع از امکان‌پذیری علم دینی به دست می‌آید.^۶ در ره یافت دوم، مدافع امکان‌پذیری علم دینی نظریه علم را واسطه خود و علم قرار نمی‌دهد و خود را مقید به آن نمی‌کند، بلکه براساس مثال‌ها و شواهدی از علم نشان می‌دهد که چگونه ارزش‌داوری‌ها در مقام‌هایی از مقام‌های علم اثر می‌گذارند، و به این نحو مستمسکی برای دفاع از علم دینی به دست می‌آید. گلشنی و پلاتینگا عمدتاً با اتخاذ ره یافت دوم به دفاع از علم دینی پرداخته‌اند.

در هر دو ره یافت پیش‌گفته، نشان داده می‌شود که وجوهی یا مقام‌هایی از علم خصلت آفاقی ندارند و متأثر از عوامل انفسی‌اند. به این نحو دست‌آویزی فراهم می‌شود تا علم دینی یا یافتن نظریه‌ای دینی از واقعیت‌های فیزیکی، اجتماعی، روانی، زیستی، و غیره ممکن شود. برای استدلال علیه امکان‌پذیری علم دینی توسل به این که علم حاکی از واقعیت مستقل از ناظر شناسا و ارزش‌داوری‌های اوست ره به جایی نمی‌برد؛^۷ زیرا مدافع علم دینی در پاسخ خواهد گفت: نظریه پرداز هر چه قدر هم در به انجام رساندن آزمایش‌های تجربی کوشا باشد، باز هم به واقعیت مورد مطالعه دست‌رسی مستقیم ندارد و پیش‌فرض‌های ذهنی او متأثر از ارزش‌داوری‌هایش در وجوه گوناگون مشاهده و علم نفوذ خواهد کرد. علی‌الپایا استدلال پیچیده‌تری اقامه کرده است که مبتنی بر علم‌شناسی پوپر است (پایا ۱۳۸۶).^۸ او استدلال می‌کند که با نقادی براساس مشاهده و استدلال‌های عقلی می‌توان حدس‌های دانشمندان را به تدریج از ارزش‌داوری‌ها زدود و به حقیقت نزدیک‌تر شد. این استدلال نیز ره به جایی نمی‌برد؛ زیرا مشاهده مسبق به نظریه است و همان‌گونه که مک‌ایتایر با موردکاوی‌های خود نشان می‌دهد، سنت‌های گوناگون از عقلانیت مخصوص خود پیروی می‌کنند (MacIntyre 1998).

ایده علم دینی وجوه تأمل‌برانگیزی دارد که در ادامه و در پی پرسش‌هایی آن‌ها را بررسی می‌کنیم:

آیا ایده «علم دینی» به طور غیرمستقیم 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 غیره را نشان داد. حال پرسش این است که آیا امکان‌پذیری علم منسوب به جهان‌بینی‌های مختلف دلالت بر نسبی‌گرایی نمی‌کند؟ نسبی‌گرایی به این معنا که ممکن است هر منظری علم خود را داشته و مستمسکی آفاقی برای ترجیح علمی میان این علوم وجود نداشته باشد.

امکان‌پذیری چند نظریهٔ بدیل لزوماً به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود. زیرا به راحتی می‌توان امکان‌پذیری نظریه‌های بدیل را چنین توضیح داد که پوشیده‌بودن و جوهی از واقعیت منجر به نظریه‌پردازی به انحای مختلف دربارهٔ آن می‌شود. نسبی‌گرا برای دفاع از موضع خود، علاوه بر این که باید رقیب پیش‌گفتهٔ خود را از صحنه به‌در کند، باید بتواند نشان دهد که در 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 و جوهی از علم خود که از منبع دینی الهام گرفته است پای خواهد فشرد. در این صورت، پرسشی در همین خصوص مطرح می‌شود: «علم دینی» با توسل به تجربه توجیه می‌شود یا با توسل به دین، یا هر دو؟ در صورتی که در توجیه «علم دینی» توسل به دین دخیل باشد، آیا رفتار مؤمنانه به فعالیت علمی راه نمی‌یابد؟

بی‌تردید پدیدآورندهٔ علم دینی باید بتواند نشان دهد که نظریه‌اش از عهدهٔ توضیح آزمایش‌ها و مشاهده‌های تجربی برمی‌آید. اما از طرفی چون علم او دینی است و آموزه‌های دینی در تقویم و تعیین نظریهٔ او کم‌وبیش تأثیر داشته‌اند، او در مقام توجیه علم دینی خود با مسئلهٔ توجیه آموزه‌های دینی هم مواجه خواهد شد. حال پرسش این است: چگونه باید آموزه‌های دینی را توجیه کرد؟

اگر پاسخ این باشد که پدیدآورندهٔ علم دینی بدون اقامهٔ دلایل همه‌پذیر، فقط به صرف این که دین می‌گوید، آموزه‌های دینی مقوم نظریه‌اش را صحیح می‌انگارد، این اعتراض را در پی خواهد داشت که ایدهٔ علم دینی، در عمل، رفتاری را در جامعهٔ علمی رواج می‌دهد که با روح علمی سازگار نیست؛ رفتاری که طبق آن احکامی را بدون دلایل همه‌پذیر می‌پذیریم، صرف این که مرجع ذی‌نفوذی مثل دین گفته است! 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 کمابیش استفاده شده‌اند مبتنی بر دلایل همه‌پذیر بوده‌اند یا با رفتار مؤمنانه به‌دست آمده‌اند. 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 به‌سامان رسانده‌اند، عده‌ای دیگر نیز می‌توانند، به‌همان‌نحو، علم مبتنی بر جهان‌بینی خود را پی بگیرند.

اگر از این پاسخ که به‌سبکی جدلی داده شد بگذریم، جای خالی طرح پرسشی اصیل به‌چشم می‌خورد: آیا اسلام از انسان انتظار دارد که جهان‌بینی اسلامی را بی‌حجت بپذیرد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم آن است که بپرسیم: آیا اسلام در توجیه آموزه‌هایی که ارائه می‌کند دارای نظام معرفت‌شناختی مخصوص خود است؟ مدافع علم دینی باید به پاسخ صحیح این پرسش علاقه‌جلی داشته باشد؛ زیرا اگر این نظام معرفت‌شناختی وجود داشته باشد، درمقام توجیه علم دینی نقش ایفا خواهد کرد.^۹

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

پاسخ آری یا خیر مناسب این پرسش نیست و توضیح بیش‌تری لازم است. مشاهده امور واقعی و طراحی آزمایش برای مشاهده و جهی از واقعیت که در حالت طبیعی امکان مشاهده آن‌ها وجود ندارد^{۱۰} شرط اساسی نظریه‌پردازی‌های رایج علمی است. اما نظریه‌پرداز در فرایند مشاهده متأثر از چهارچوب شناختی‌ای است که آگاهانه یا ناآگاهانه به آن متعهد است. منظور از چهارچوب شناختی پیش‌فرض‌هایی است که با تقویم و هدایت مشاهدات بر گفتمان حاکم بر گزاره‌های مشاهدتی اثر می‌گذارد. علاوه‌براین، چهارچوب شناختی در تقویم و تعیین نظریه‌های علمی نقش ایفا می‌کند. چهارچوب شناختی یا جوهری از آن ممکن است صحیح باشد، ولی خصلت آفاقی ندارد. از آموزه‌های دینی تا آموزه‌های خرافی ممکن است در شکل‌گیری چهارچوب‌های شناختی مؤثر باشد. به این ترتیب، عناصر مقوم چهارچوب شناختی ممکن است ریشه در اعماق تاریخ اندیشه داشته باشد و از آن تغذیه کند. حال می‌توان پرسید: چهارچوب شناختی به علم تعلق دارد یا به غیر آن؟

نمی‌توان پاسخ مشخصی به این پرسش داد؛ زیرا چهارچوب‌های شناختی در فعالیت علمی نقش اساسی و انکارناپذیر بازی می‌کند و بنابر ماهیت مشاهده و آزمایش نمی‌توان از آن‌ها رهایی یافت. درعین‌حال این چهارچوب‌ها ریشه در عقایدی دارند که خصلت آفاقی

ندارد و ممکن است متأثر از عوامل انفسی شکل گیرد. به این ترتیب، از اساس، 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 تمیز داد. در فعالیت علمی بسیار بیش‌تر از دیگر فعالیت‌های شناختی بشر بر مشاهده تأکید می‌شود. همین تأکید بر مشاهده و آزمایش دست‌آویزی قوی برای نقادی ایده‌های شناختی عالمان تجربی به‌دست می‌دهد که ممکن است برآمده از چهارچوب‌های شناختی ناصحیح باشد.

برای توضیح بیش‌تر مطلب اخیر باید به این نکته اساسی توجه کرد که مشاهده فقط با چهارچوب شناختی مشاهده‌گر تقویم نمی‌شود، بلکه اقتضانات امر واقع نیز در شکل‌گیری مشاهده نقش بازی می‌کنند. بنابراین باین‌که 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*؛ به‌خصوص آن‌جا که از بُعد گذرا و ناگذاری (transitive and intransitive) علم سخن می‌راند (Bhaskar 2008: 14).

تطور ویژگی همیشگی نظریه‌های علمی است و علم دینی هم از آن مستثنا 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 به دین لطمه بزند؟

یک حالت این است که ادعا شود ممکن است واقعیت با توصیف دین از آن مغایر باشد، مانند زمانی که در متن مقدس دینی می‌آید که به‌زودی حکومت الف بر حکومت ب غلبه می‌کند، ولی، در واقع، نه‌تنها الف بر ب غلبه نمی‌کرد، بلکه ب، الف را نابود می‌کرد و تا قرن‌ها هم از تجدید حیات الف خبری نبود. در این حالت فرض شده است 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 به‌دور 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 مشاهده و آزمایش می‌شود که غالباً دین درباره‌اش احکام جزئی و انضمامی 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 می‌تواند مثال مناسبی باشد. قبل از تولد نظریه کوانتوم، در نگرش کلاسیک، نگاه موجبیتی حاکم بود، اما ظهور تعبیر کپنهاگی از نظریه کوانتوم نگرش احتمالی یا گتره‌ای به هستی را رسمیت بخشید و در صورت‌بندی نظریه نیز بروز کرد. نگرش کتره‌ای به هستی با روح این آیه ناسازگار است که «خورشید و ماه بر حسابی در کارند» (الرحمان: ۵).

درباره این حالت باید گفت که این همان دغدغه مدافعان علم دینی است. آری، ممکن است نظریه علمی به‌گونه‌ای 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 چهارچوب 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 چهارچوب شناختی برآمده از دین ممکن است در شکل‌گیری مفاهیم علمی مؤثر و الهام‌بخش باشد. در این صورت با تطور علم و زیرسؤال‌رفتن نظریه قبلی، ممکن است این مفاهیم ریشه‌دار در جهان‌بینی دینی هم زیر سؤال رود و به این نحو دین زیر سؤال رود. آری، مقدمه این ادعا ممکن است. مثلاً مفهوم پتانسیل کوانتومی در نظریه بوهمی کوانتوم ریشه در واقع‌گرایی و اصل علیت دارد که از عناصر مقوم چهارچوب شناختی این نظریه است. حال پرسش این است: اگر نتایج آزمایشی به‌گونه‌ای 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 چهارچوب شناختی خود تغذیه می‌کند، لزومی ندارد با جای‌گزینی نظریه‌های قدیمی با نظریه‌های جدید چهارچوب شناختی زیر سؤال رود. ممکن است نظریه‌پردازی، در پی نتایج مشاهدات و آزمایش‌هایش یا بدون لحاظ آن‌ها، تصمیم فلسفی بگیرد که روی چهارچوب شناختی نظریه تجدید نظر کند و حتی کل آن را با چهارچوب شناختی دیگری جای‌گزین کند. این یک تصمیم فلسفی است، همانند این‌که شخصی، درست یا غلط، تصمیم فلسفی می‌گیرد که به جهان‌بینی دینی عقیده بورزد یا نوزد.

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

«علم، متأثر از چهارچوب شناختی - هنجاری است» و «چهارچوب شناختی - هنجاری ممکن است از دین اثر پذیرد»، در نتیجه «علم دینی ممکن است». اگر منظور از استدلال له امکان‌پذیری علم دینی استدلال پیش‌گفته باشد، این استدلال فقط عدم‌امتناع منطقی علم دینی را نشان می‌دهد و درخصوص امکان استعدادی آن سکوت می‌کند. چگونه می‌توان به این نتیجه رسید که علم دینی امکان استعدادی دارد؟ اگر بتوان نشان داد که چهارچوب شناختی - هنجاری برآمده از دین می‌تواند چهارچوبی 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 راه‌حل پیشینی وجود ندارد و فقط با وقوف بعد از وقوع می‌توان آن را نشان داد. این همان کاری است که مدافعان علم دینی، تاحدی، در انجام آن توفیق داشته‌اند. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، 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 نمونه‌های محدود رخ نخواهد داد و فعالیت بسیار گسترده می‌طلبد؛ فعالیتی که نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف دانش بشری را با ره‌یافت دینی در برگیرد.

در ادامه این بحث نکته‌ای شایان ذکر است: نباید تصور کرد نسبت علم با چهارچوب شناختی - هنجاری آن مثل نسبت انسان با لباس اوست. تغییر لباس انسان منجر به تغییر خود او نمی‌شود، اما ممکن است با بازنگری در چهارچوب شناختی - هنجاری علم شاهد تغییرات جدی در علم باشیم.^{۱۱} 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 براساس چهارچوب شناختی - هنجاری دینی به‌وجود آید.

مدافعان «علم دینی» باید چه چشم‌اندازی برای آرمان خود تعریف کنند؟ چشم‌انداز آینده مطلوبی است که برای امری ممکن تصویر می‌کنند.^{۱۲} امروزه بحث‌های فراوانی درخصوص امکان‌پذیری علم دینی به‌انجام رسیده است و حتی درباره‌ی آرای طرح شده در این باره نقدهایی هم انتشار یافته است (حسنی و هم‌کاران ۱۳۹۰). ولی باید دانست که کارهای انجام‌گرفته، هرچند ضروری است، ولی کافی نیست. باید به این پرسش پاسخ دهیم که وضعیت مطلوب درمورد آرمان علم دینی چیست؟ چه کارهایی باید به‌انجام برسد تا آرمان علم دینی به تحقق نزدیک‌تر شود؟ طرح‌نکردن این پرسش و ارائه‌نکردن پاسخ مناسب به آن ممکن است برای برخی این توهم را پدید آورد که صرف توصیف چهارچوب شناختی - هنجاری علمی خاص، یا به‌زبان دقیق‌تر، صرف تبیین مبانی فلسفی

علمی خاص به منزلهٔ ارائهٔ نسخه‌ای دینی از آن علم است. نکته این جاست که تا چهارچوب شناختی - هنجاری علمی خاص انضمامی نشده باشد،^{۱۳} نمی‌توان ادعا کرد که روایتی دینی از توصیف واقعیت‌های مربوط به آن علم خاص ارائه شده است. انضمامی شدن یک چهارچوب شناختی - هنجاری ممکن است چند قرن طول بکشد. بد نیست از خود پرسیم که چند قرن طول کشید تا چهارچوب شناختی - هنجاری موردحمایت بیکن و دکارت انضمامی شود تا درعمل زندگی و تمدن بشری را دست‌خوش تحولات اساسی کند؟ برخی از لوازم انضمامی شدن چهارچوب شناختی - هنجاری از این قرار است:

- تدقیق مفاهیم به کاررفته در نظریهٔ برخاسته از چهارچوب شناختی - هنجاری؛
- تدقیق مدعای تجربی این نظریه؛
- شکل‌گیری جبههٔ مدافع و منتقد نظریهٔ مزبور در جامعهٔ علمی؛
- شکل‌گیری نهادهای علمی، هم‌چون متولی سیاست‌گذاری و بودجه‌ریزی، نشریات پژوهشی، نظام آموزشی و پژوهشی، و غیره درخصوص نظریه‌پردازی مبتنی بر چهارچوب دینی؛
- به‌کارانداختن 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 است و برای تحقق این آرمان باید به سمت انضمامی کردن چهارچوب شناختی - هنجاری دینی حرکت خود را ادامه دهد. بخش نخست این حرکت بیش‌تر از جنس فعالیت‌های علم‌شناختی و فلسفی است و بقیهٔ مسیر، به‌خصوص هرچه به انتها نزدیک‌تر می‌شویم، بیش‌تر از جنس سیاست‌گذاری است. سیاست‌گذاران علم در جوامع اسلامی برای تحقق آرمان علم دینی باید از ابزارهای سیاستی بهرهٔ لازم را ببرند.

۶. نتیجه‌گیری

گلشنی و پلانتینگا با بیان شواهدی نشان داده‌اند که علم امروز متأثر از نگرش طبیعت‌گرایانه است. در چنین اوضاعی طبیعی است که دین‌داران چنین علمی را نپسندند و درپی ارائهٔ روایتی دینی از داده‌های تجربی باشند. ارائهٔ علمی بی‌طرف یا به‌بیان پلانتینگا علم دوئمی نیز، هم از منظر گلشنی و هم از منظر پلانتینگا، همیشه ممکن نیست. آن‌ها معتقدند در

نظریه‌پردازی‌های کلان، آن‌جا که پای پرسش‌های اساسی در خصوص انسان و جهان پیش کشیده می‌شود، نمی‌توان در برابر جهان‌بینی دینی موضع بی‌طرف گرفت. در این مقاله و در گام نخست، با پرداختن به آرای گلشنی و پلاتینگا، نشان داده شد که آن‌ها چگونه و با چه استدلالی در برابر علم طبیعت‌گرا موضع گرفته‌اند و از علم دینی دفاع کرده‌اند.

در گام بعدی، در قالب پاسخ به شش پرسش اساسی درباره علم دینی که فهرست آن در پی می‌آید، برخی وجوه مبهم و پرسش‌برانگیز آن بررسی شد:

۱. آیا ایده «علم دینی»، به‌طور غیرمستقیم، صحنه‌گذاشتن بر نسبی‌گرایی در علم نیست؟
۲. «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؟
۳. آیا امکان‌پذیری «علم دینی» به معنای نبود مرز مشخص بین علم و دین نیست؟
۴. تطور ویژگی همیشگی نظریه‌های علمی است و علم دینی هم از آن مستثنا نخواهد بود. آیا تطور علم دینی به دین لطمه نمی‌زند؟
۵. آیا استدلال له امکان‌پذیری «علم دینی»، علاوه بر امکان منطقی یا عدم امتناع منطقی، بر امکان استعدادی «علم دینی» نیز دلالت می‌کند؟
۶. مدافعان «علم دینی» باید چه چشم‌اندازی برای آرمان خود تعریف کنند؟

بر اساس آنچه در مباحث پیش‌گفته آمد، به‌خصوص دو پرسش آخر، می‌توان گفت جوامع اسلامی و دانشمندان خدا‌باور در دو سطح می‌توانند با علم طبیعت‌گرا برخورد کنند و به‌نفع رشد علم دینی گام بردارند. در سطح نخست، نشان داده می‌شود که نظریه‌های مهمی در علم امروز محفوف به ایده‌های طبیعت‌گراست و می‌توان از منظر دینی، طوری دیگر، به نحوی سازگار با جهان‌بینی دینی، شواهد تجربی موجود را توضیح داد. با توجه به تلاش‌های فکری گلشنی و پلاتینگا می‌توان قضاوت کرد که آن‌ها در چنین سطحی با علم طبیعت‌گرا مبارزه کرده‌اند و بر اساس جهان‌بینی دینی روایتی متفاوت از داده‌های تجربی موجود به دست داده‌اند. نتیجه تلاش آن‌ها صرفاً نشان‌دادن امکان منطقی علم دینی نبوده است، بلکه آن‌ها توانسته‌اند امکان استعدادی این نوع علم را نیز نشان دهند.

اما آیا جهان‌بینی دینی در تقویم و تعیین نظریه‌های علمی همین مقدار باروری دارد که حامیان فعلی علم دینی، اعم از گلشنی و پلاتینگا، نشان داده‌اند؟ تلاش‌های این دو نشان می‌دهد که برنامه پژوهشی علمی مبتنی بر جهان‌بینی دینی برنامه‌ای امیدبخش است. اما این

تلاش‌ها که در عرض یک یا دو دهه به‌انجام رسیده‌اند، به‌طبع، نمی‌توانند همه استعداد جهان‌بینی دینی را در تقویم و تعیین نظریه‌های علمی نشان دهند. ما به‌درستی نمی‌دانیم که اگر جهان‌بینی دینی در میدانی وسیع از مطالعات تجربی مبنای نظریه‌پردازی قرار گیرد و این پافشاری بر جهان‌بینی دینی به‌قدر 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، به‌طبع، در امتداد سطح نخست و متصل به آن رخ خواهد داد. این همان فعالیتی است که حامیان طبیعت‌گرایی به‌تدریج، آگاهانه یا ناآگاهانه، به‌خصوص در چند قرن اخیر، بر شدت آن افزوده‌اند و نتیجه آن شده است که اکنون در جهان علم شاهد آنیم.

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

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه در خصوص ابعاد معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، و الهیاتی طبیعت‌گرایی بنگرید به Craig and Moreland 2000. هم‌چنین، برای بررسی نقش طبیعت‌گرایی در علم بنگرید به Gordon and Dembski 2011.
۲. سیدحسین نصر با روایت اسلامی از تکامل موافق نیست. برای مطالعه اجمالی موضوع او بنگرید به Nasr 2008: 151.

۳. پلانینگا به روایت جدید و بسیار قدرت‌مند بیه (Behé) از ایراد میواریت اشاره می‌کند، ولی آن را در مقاله «علم: آگوستینی یا دوئمی؟» توضیح نمی‌دهد.
۴. تفکیک بین این دو مقام در علم ایده‌رایش‌ناخ است و برسر این که چنین تفکیکی امکان‌پذیر است یا خیر بحث‌های فراوانی در گرفته است. گلشنی در پاسخ به استنمارک مستقیماً این تفکیک را نقد نکرده است، ولی لازمه پاسخ او به استنمارک زیرسؤال‌بردن 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 مسئله 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، به‌شيوه‌های متفاوتی، ارزش‌داوری را در مقام‌هایی از مقام‌های علم مؤثر دانسته‌اند.
۷. ملکیان از مخالفان امکان‌پذیری علم دینی در معنای مدنظر این مقاله است. یکی از مهم‌ترین استدلال‌های ایشان علیه علم دینی مبتنی بر تفکیک مقام کشف و داوری در علم است. او امکان تأثیر آموزه‌های دینی در مقام کشف را می‌پذیرد، ولی تصریح می‌کند که نظریه پیشنهادی متأثر آموزه‌های دینی باید از بوتۀ آزمایش معیارها و موازین روش‌شناختی سربلند بیرون آید تا مقبول و معقول تلقی شود و این نظریه سربلند در مرحله داوری نمی‌تواند به صفت دینی متصف شود (ملکیان ۱۳۹۰: ۸۱-۸۵). دخالت‌ندادن ارزش‌داوری‌ها در مقام داوری پیش‌فرض غیرالزام‌آور ایشان در اقامه این استدلال است که شواهد متعددی علیه آن وجود دارد.
۸. راقم این سطور در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی» این مقاله را نقد کرده است.
۹. با داغ‌شدن بازار مباحث معرفت‌شناختی در ایران، صدراپژوهان از این منظر نیز به حکمت متعالیه پرداخته‌اند (بنگرید به عبودیت ۱۳۸۶: ۱۹-۱۴۴؛ خسروپناه و پناهی‌آزاد ۱۳۸۸). البته آن‌چه به معرفت‌شناسی صدراالمتألهین مشهور شده است بیش‌تر هستی‌شناسی ادراک اوست. هم‌چنین نباید فراموش کنیم که این مقدار پژوهش درخصوص 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 و آن را مشاهده می‌کند، مانند وقتی که پدیده‌های لیزری مشاهده می‌شوند. لیزر در طبیعت بکر وجود ندارد و انسان در آزمایشگاه با کنش روی ماده و تغییر آن موجب ظهور چنین پدیده‌ای می‌شود. بسکر در علم‌شناسی خود این نکته را بررسی کرده است، طوری که یکی از ستون‌های نظریه علم او را شکل داده است (Bhaskar 2008).

۱۱. باوجود این که کوهن و فایریند علم‌شناسی متفاوتی ارائه کرده‌اند، هر دو بر قیاس‌ناپذیری برخی نظریه‌ها صحنه 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 فناوری» توضیح داده‌ایم که منظور از انضمامی شدن چهارچوب شناختی - هنجاری چیست.
۱۴. بی‌تردید برخی از فعالیت‌های فنی، به‌وضوح، با هنجارهای دینی سر‌ناسازگاری دارد؛ مانند ساخت تسلیحات کشتار جمعی..

کتاب‌نامه

- پایا، علی (۱۳۸۶)، «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، حکمت و فلسفه، س ۳، ش ۲-۳.
- حسنی، سیدحمیدرضا و مهدی علی‌پور، و سیدمحمدتقی موحد ابطحی (۱۳۹۰)، علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات)، قم: حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی‌آزاد (۱۳۸۸)، نظام معرفت‌شناسی صدرائی، تهران: فرهنگ اندیشه اسلامی.
- عبودیت، عبدالرضا (۱۳۸۶)، درآمدهای بر نظام حکمت صدرائی، ج ۲، تهران: سمت؛ مؤسسه امام خمینی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰)، راهی به رهایی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت)، تهران: نگاه معاصر.

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

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

Gorden, B. L. and W. A. Dembski (eds.) (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.

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