

در جستجوی هماهنگی

تفسیر الهیات و علم معاصر

ویسلی وایلدمن

ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی*

اشاره

بحث درباره علم و دین در دوران معاصر می‌تواند به طرزى موجه نشان‌دهنده روایتی تاریخی از پیشرفت‌های عمده علمی و جنبش‌های کلامی در قرن بیستم، همراه با تحولات کلیدی در تخصصی‌سازی سریعاً در حال رشد دین و علم باشد. این رویکرد مبادی تخصصی‌سازی و رویدادهایی را که بدان شکل دادند، روشن می‌سازد. رویکرد دیگر، بررسی ارتباط میان پژوهش معاصر در علم و دین و محیط فرهنگی غربی آن است. در این رویکرد، روایت تاریخی از اهمیت کمتری برخوردار است، اما تفسیر و برهان برجسته‌تر هستند. اما، چنین تحلیلی، وعده بینش‌هایی مطلوب در مورد اهمیت بالقوه تخصصی‌سازی دین و علم را می‌دهد. این رویکردی است که در این مقاله برگزیده شده است.

نخستین بخش این مقاله، نگاهی گذرا به آن ابعاد فرهنگ غربی معاصر است که با ظهور و تعدیل «روحیه نقادی» ارتباط بیشتری دارد. هدف بخش دوم،

*. کارشناسی ارشد فلسفه علم از واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد.

مرتبط ساختن علم، دین و مطالعه‌ی تعامل آنها با این تحلیل فرهنگی، به شیوه‌ای دوسویه است.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، الاهیات

بحث درباره‌ی علم و دین در دوران معاصر می‌تواند به طرزى موجه نشان‌دهنده روایتی تاریخی از پیشرفت‌های عمده علمی و جنبش‌های کلامی در قرن بیستم، همراه با تحولات کلیدی در تخصصی‌سازی سریع‌اً در حال رشد دین و علم باشد. این رویکرد مبادی تخصصی‌سازی و رویدادهایی را که بدان شکل دادند، روشن می‌سازد- و یقیناً، ظهور گفتگوی منظم و بین‌المللی در میان دانشمندان، فیلسوفان و متکلمان، تا آنجا که به دین و علم مربوط می‌گردد، بزرگ‌ترین داستان قرن بیستم است.

رویکرد دیگر، بررسی ارتباط میان پژوهش معاصر در علم و دین و محیط فرهنگی غربی آن است. در این رویکرد، روایت تاریخی از اهمیت کمتری برخوردار است، اما تفسیر و برهان برجسته‌تر هستند، اما، چنین تحلیلی، وعده بینش‌هایی مطلوب در مورد اهمیت بالقوه تخصصی‌سازی دین و علم را می‌دهد. این رویکردی است که در این مقاله برگزیده شده است. ارائه رابطه میان پژوهش معاصر در باب علم و دین و محیط غربی آن، به ناگزیر شامل مقدار معینی از تحلیل فرهنگی می‌شود. در هر کوششی برای ویژه‌سازی چنین واقعیت بی‌شکلی به مثابه فرهنگ، خطراتی وجود دارد که برخی از آنها بدیهی است و بعضی چنین نیست. اما، اهمیت تعامل میان علم و دین، وسیعاً ریشه در وضعیت معاصر دارد و این نکته را فقط با پذیرش آشفتگی‌ها و مخاطرات تحلیل فرهنگی و برخی داوری‌های کلی درباره‌ی زمینه فرهنگی غربی می‌توان منتقل نمود.

به همین دلیل، نخستین بخش این مقاله، نگاهی گذرا به آن ابعاد فرهنگ غربی معاصر خواهد بود که با ظهور و تعدیل آنچه می‌توان «روحیه نقادی» خواند، بیشتر ارتباط دارد. هدف بخش دوم، مرتبط ساختن علم، دین و مطالعه تعامل آنها با این تحلیل فرهنگی، به شیوه‌ای دوسویه است. از یک سو، چشم انداز فرهنگی وسیع، اهمیت رابطه میان علم و دین را روشن می‌سازد و بدین ترتیب، اهمیت مطالعه سیستماتیک آن را روشن می‌سازد. از

سوی دیگر، رابطه میان علم و دین، در مورد فرهنگ غربی معاصر بسیار آگاهی‌بخش است. رابطه میان علم و دین شگفت‌انگیز است، تا حدی بدان دلیل که به نحوی فشرده نوعی نگرانی شیذوفرنیک را در درون غرب معاصر در کل، منعکس می‌نماید: ما چگونه می‌توانیم در عین حال علمی و کلامی، نقادانه و عابدانه، فناورانه و اخلاقی بیندیشیم و عمل کنیم؟ این پدیده بارها مورد توجه و بحث قرار گرفته است. من برای توصیف آن به اصطلاح «شیذوفرنیک» چندان علاقه‌ای ندارم، اما این تشبیه مزایایی دارد. در روان‌شناسی بالینی، شیذوفرنی به معنای تمایل به دور شدن از واقعیت است. اما، در معنای رایج خود، به معنای گسستی در شخصیت است که در آن انزوا نه ظاهری که باطنی است - آنچه روان‌شناسان ممکن است بی‌نظمی چندگانه شخصیتی بنامند. این دو کاملاً از یکدیگر مستقل نیستند، زیرا جدایی از واقعیت، اغلب نتیجه کوشش برای دوری از آگاهی نسبت به تنش یا گسستی داخلی است و برعکس. من از «شیذوفرنی» به مثابه تشبیهی به هر دو معنا استفاده می‌کنم. تنشی که معمولاً در غرب در میان انگیزه‌های نقادانه و معنوی در درون زندگی انسانی تجربه می‌شود، شبیه گسست شخصیتی درونی است. تصویر دوری از واقعیت، در تشبیه، با عجز از درک دقیق ماهیت زندگی انسانی که از ناراحتی در لحظات توأماً معنوی و انتقادی حاضر ناشی می‌شود، منطبق است. این عجز از ادراک، مثلاً، در انسان‌شناسی‌ها و متافیزیک‌هایی ابراز می‌گردد که از ادغام هر دوی این لحظات در تبیین خود از ماهیت بشری و جهانی که این ماهیت در آن بروز کرده عاجزند یا (از آن سرباز می‌زنند).

ممکن است مثالی عینی و خودمآئی از این تنش مفید باشد. این مثال در چند مرحله در فیلم *آخرین فرد قبیله* / *او* که در سال ۱۹۹۲ توسط Home Box Office Entertainment تولید گردید، به خوبی نشان داده شده است. گفتگوی زیر از آن فیلم، در انتقال کرختی نسبی معنوی که دست کم در برخی از اذهان که نقادی و مشاهده سیستماتیک رها کرده‌اند رسوخ نموده، موفق بوده است. فردی که در تعامل فاقد تحرک معنوی و ابتکار است، جز در این موارد، انسان‌شناسی جوانمرد و فکور است، اما همین تمایل را می‌توان در نزد متکلمان و دانشمندان علوم طبیعی و حتی شاید در نحوه کلی زندگی در غرب نیز یافت. آلفرد کروئبر، انسان‌شناس، معتقد است که آخرین فرد قبیله یاهی - که کروئبر به وی نام

ایشی می‌دهد- او و برخی از همکاران را به سرزمین‌های یاهی هدایت می‌کند. در آنجا، در برابر کلبه قدیمی خود، ایشی اخراج مردم خود را به یاد می‌آورد و سعی می‌کند همراه خام و ناشی خود را از حس خود آگاه سازد:

ایشی: دست خود را بروی زمین بگذار (کروئبر، در حالی که تا زانو در خاک فرو رفته است، ناراحت و نگران برای آنکه این لحظه را با جدیت مناسب در نظر بگیرد، به ایشی می‌پیوندد).

ایشی: احساس می‌کنی که نفس می‌کشد؟

کروئبر (آشفته و نامطمئن): آه ... بله

ایشی: می‌شنوی که می‌خواند؟

کروئبر: من ... نمی‌دانم ... فکر می‌کنم

ایشی: چه می‌خواند؟ (کروئبر ساکت است).

ایشی (ناگهانی): بخوان.

کروئبر (که دیگر نمی‌تواند ظاهر همراهانه خود را حفظ کند): من ... آه ... نمی‌توانم.

ایشی (بلندتر): بخوان!

کروئبر (این بار از عمق وجود خود) ایشی، من نمی‌توانم.

ایشی (پس از مکث، با قدرتی اندوه آور): ایشی، آخرین یاهی (ایشی خاک را محکم با

مشت‌های چنگ شده برمی‌گیرد، می‌گیرد و با لحنی سوزناک می‌خواند).

ناراحتی فرهنگ غربی معاصر در مورد ترکیب ابعاد نقادانه و معنوی حیات، همان

ناراحتی کروئبر در مقیاسی بزرگ‌تر است. همین خامی است که عمیقاً با مبادی تاریخی و

فرض‌های کاری آن فرهنگ ارتباط دارد.

برهان نخستی که باید در اینجا اقامه نمود این است که تعامل میان علم و دین در درون

غرب مدرن، همان تنش دردناکی را نشان می‌دهد که فرهنگ را در کل تحت فشار قرار

داده است. رابطه علم و دین، به هیچ روی، تنها تجلی این آشفتگی فرهنگی دردناک نیست.

هرگاه که انگیزه‌های دینی یا اخلاقی یا هنری با انگیزه‌های انتقادی یا تحلیلی یا کنترل‌ی

تلاقی کنند، نشانه‌هایی از این امر وجود دارد. در نتیجه، مطالعه سیستماتیک علم و دین از نظر اهمیت خود، منحصر به فرد نیست. با بهره‌گیری مجدد از تشبیه، هر نشانگان شیزوفرنیکی پنجره درکی است به تنش زیربنایی و در بسیاری از موارد، فرصتی برای تسهیل آن. اما، تعامل علم و دین نشان‌دهنده تنش میان تمایلات دینی و نقادی زندگی بشری است که، به دلیل تضاد میان تمایلات معنوی و نقادی عقلانیت بشری که بی‌درنگ در آنجا آشکار است، جهت جالبی را در پیش گرفته است.

۱- شرایط معاصر

روح غرب مدرن: انتقادگری

مدرنیته در تمدن غربی به وقوع پیوست. این نامی است که به مجموعه‌ای از تحولات چشمگیر زندگی داده شده است که ماده خام هر تفسیری از شرایط معاصر ما هستند: از نظام‌های اقتصادی فئودالی تا اقتصادهای صنعتی شده بازار آزاد؛ از قدرت سیاسی متمرکز در دست تعدادی اندک تا نهادهای دموکراتیک که توزیع اطلاعات و مسئولیت را تشویق می‌نمایند؛ از علم طبیعی به مثابه عمدتاً طبقه‌بندی و توصیف تا جستجوی هماهنگ بین‌المللی برای یافتن نظریه‌های پیشرو با پشتیبانی تجربی که پیشینی و کنترل را ممکن می‌سازند؛ از شمع و خیشی که گاو می‌راند تا مجموعه شگفتی‌های فناورانه‌ای که استاندارد متوسط زندگی و شیوه ارتباط ما با جهان اطراف خود را متحول ساخته است؛ از خرافات و سبعت گسترده که تعدادی اندک برای استعمار دیگران به خدمت خود گرفته بودند و جهل پایدار نسبت به واقعیات اجتماعی و روان‌شناختی تا روحیه به همین اندازه گسترده انتقادگری که به آزادی بیان و آزادی مطبوعات منتهی گردیده، تا نهادهای اجتماعی و سیاسی با ظرفیتی ناقص برای انتقاد و تصحیح خود و تا مطالعه سیستماتیک روان‌شناسی انسان، دین و حیات اجتماعی.

اما، مدرنیته ثابت کرده که هم نعمت است و هم نعمت. این تحولات چنان قدرتمند و نافذند، که در هر جای جهان که زندگی کنی، گریز از تأثیر آنها به سختی ممکن است: به نظر می‌رسد که غرب مدرن، با تسخیر یا درهم شکستن تصور بسیاری از مردم در

فرهنگ‌های دیگر، همه را در برابر آن له می‌کند و خوب یا بد، زندگی را تغییر می‌دهد. برای بسیاری از فرهنگ‌های غیر غربی که کمتر درگیر توسعه و مصرف هستند، این مسئله باعث نگرانی شدید است. زیرا می‌بینند که تحت تأثیر غرب، به سرعت در حال تغییرند، اما برای ارزیابی، هضم، کنترل آنچه روی می‌دهد یا مقاومت در برابر آن، ظرفیت داخلی اندکی دارند.

دوسویگی مدرنیته از دیدگاه داخلی غربی نیز آشکار است. مثلاً، به رغم فروپاشی اقتصاد اتحاد شوروی که مبتنی بر برنامه‌ریزی متمرکز بود، آینده اقتصادهای سرمایه‌داری مبتنی بر بازار آزاد، به هیچ وجه روشن نیست: آنها سرسختانه به روش‌هایی چسبیده‌اند که منابع اخلاقی و طبیعی لازم برای تداوم خود آنها را تحلیل می‌برد و در نتیجه موجب این تهدید هستند که باعث سقوط بسیاری از جوامع غربی در آشوب و کل سیاره در فاجعه زیست‌بومی شوند. به همین نحو، نهادهای سیاسی دموکراتیک غربی، اغلب، بیهوده تلاش می‌کنند تا رهبری مورد نیاز اجزای خود را ارائه نمایند، زیرا در تحلیل نهایی، نتوانسته‌اند نهادهای اجتماعی مانند خانواده، آموزش و دین را که برای حفظ آهنگ سالم زندگی سیاسی، لازم هستند، شکوفا نمایند و از آن حمایت کنند.

این نشانه‌های عینی‌تر و نهادینه‌تر از دوسویگی، با نشانه‌های مبهم‌تر و ذهنی‌تر در زندگی مفهومی فرهنگ غربی همراه هستند. شاید در این میان، مهم‌ترین آنها، اتکای بیش از حد بر تخصص تحلیلی و کنترلی ما است، تا حدی که احساس ما برای طبیعت، برای جامعه، برای تاریخ، و برای معنویت به شدت تضعیف گردیده است. اغلب ما در غرب، دیگر، افسانه و تاریخ را با هم خلط نمی‌کنیم، اما از این نکته نیز بی‌خبریم که چگونه داستان‌های اسطوره‌زدایی شده خود را بازیابیم. ظاهراً در مورد شیوه کار انسان‌ها و جهان بسیار می‌دانیم، اما اغلب نمی‌دانیم چگونه معنای وجود خود را در این جهان مثلاً خوب درک شده تأیید کنیم، مگر از طریق رجعت به آن سادگی که بدین فریبندگی در بنیادگرایی دینی و تعصب سیاسی راست و چپ مستتر است.

از برخی جهات، مدرنیته، فرزند ناخلف غرب است، مجموعه‌ای از نیروهایی که به طرز فزاینده غیرقابل کنترل هستند و تهدید می‌کنند که رها از منبع آفریننده خود، پرواز نمایند. این سؤال مهم که آیا این فرزند فرهنگی ناخلف، به خانه بازخواهد گردید،

بی جواب مانده است. یافتن پاسخی مثبت برای این سؤال، به رغم غربی بودن زادگاه آن، یکی از فوری‌ترین چالش‌های جهانی است. اغلب نگرانی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تحت آن قرار می‌گیرند و تداوم قسمت اعظم حیات بر روی این سیاره به حل آن بستگی دارد.

این محیط واقعی تهدیدگری است که علم و دین در درون آن با یکدیگر تعامل دارند. هم علم و هم دین، به شیوه متمایز خود، باید با این مجموعه بحران‌ها کنار بیایند و باید با یکدیگر، راه‌هایی برای حمله بدانها پیدا کنند. نقطه آغازی نویدبخش، برای این کار مشترک، آگاهی از این امر است که علت ریشه‌ای خصلت جنجال‌برانگیز فرهنگ غربی مدرن، آشفتگی، عدم قطعیتی شیزوفرنیک در مورد چگونگی بودن در جهان است.

قلب غرب معاصر: انتقاد از خود

همان‌طور که خوشبینی مدرن، به طرزی فزاینده، جای خود را به بی‌میلی به سمت تاریک مدرنیته می‌دهد که به طرزی غم‌انگیز در قرن بیستم آشکار است، روحیه نقادی مدرنیته نیز به طریقی پایدار و نافذ به سمت درون معطوف گردیده است. این امر، دیدگاهی متوازن‌تر به تغییرات در زندگی غربی را، که دوران مدرن را از دوره‌های قبلی متمایز می‌سازند، ممکن ساخته است: این تغییرات، دارای بعدی آفریننده و درخشان و بعدی تاریک‌تر و شاید انتحاری هستند.

این نحوه انتقاد از خود تشدیدشده، گاهی همان‌طور که در برخی فرقه‌ها و دسته‌های دینی افراطی‌تر غربی دیده می‌شود، به خشم یا نفی نومیدانه هر چیز غربی و مدرن منتهی گردیده است. این امر تا حدی نیز در حمایت از ادیان غیرغربی در میان غربیان، در شکوفایی جنبش‌های زیست‌محیطی و در اندوه خودویرانگر برای فرهنگ‌هایی که در توسعه غربی لگدکوب گردیده‌اند و رمانتیک جلوه دادن آنها، هویدا است. مسیحیت بنیادگرا را، که رویهم رفته از انتقادگری روی گردانده است، می‌توان تا حدی به منزله نفی اطمینان مدرن به انتقادگری مستقل و بنابراین، شکل حدی و ناپایدار اصلاح خودنقادانه دانست. این روحیه انتقاد از خود فرهنگی، به شیوه‌هایی کمتر حاد مانند جستجوی عمومی فزاینده برای

شیوه زندگی ساده‌تر و خودبسنده‌تر نیز جلوه‌گر می‌شود. در حالت کلی تر، رسانه‌های خبری از مراتب بالای نارضایتی از تجزیه نسج اخلاقی جوامع مدرن غربی و وحشت گسترده از فقدان ظاهری راه‌حل‌های عملی، گزارش می‌دهند.

از محیط اجتماعی به زندگی فکری جدید فرهنگ برویم، چرخش روحیه نقادانه مدرنیته برعلیه اصول و دستاوردهای خود، به شیوه‌هایی به همین اندازه متنوع، نمود پیدا کرده است. ظهور «شیوه» ساختارشکنانه، یکی از شایان ذکرترین آنها است. فیلسوفان ساختارشکن، با انعکاس تمایلاتی که به چندپارگی و احتراز از ساختارهای قابل شناخت آشکار در هنر و ادبیات قرن بیستم وجود دارد، ساخت اجتماعی و فلسفی را تقبیح نموده‌اند و مهارت‌های تحلیلی خود را معطوف کشف برنامه‌ها و ساختارهای مستتر قدرت در نظرات، نهادها و روش‌های فرهنگی نمودند. فرهنگ نیز در بزرگ مقیاس، سوءظن گسترده‌ای را - که پهلوی به عیب‌جویی می‌زند - در مورد امکان آفرینش اجتماعی و فکری که انتقادپذیر و آماده کشف پیامدهای اجتماعی منفی خود باشد، ابراز نموده است.

دومین تظاهر روحیه انتقاد از خود مدرنیته، بازارزیایی نافذ نهادهای غربی مدرن از قبیل خانواده، آموزش، سیاست و دین است. در اقتصاد غربی، نماینده روحیه ارزیابی مجدد، کتاب جدید دالی و کوب، برای خیر عموم، است. هرچند همیشه انتقادهای بیرونی نسبتاً بی‌اثری از سرمایه‌داری وجود داشته است، برای خیر عموم مثالی از زمره بسیار قدرتمند انتقادات داخلی است که از بازار آزاد سرمایه‌داری و انگیزه سود، حمایت می‌کند و در همان حال برله تحول بازار آزاد در جهت پایداری استدلال می‌نماید. تازگی برهان کوب و دالی بر بیان این نکته مبتنی است که بازار آزاد تمایل دارد پایه‌هایی را که بر آن ایستاده است، بفرساید. مثلاً، بازار محدودیت‌های ذاتی در منابع طبیعی و زیستبوم را که زندگی‌داناها وابسته است، به طرز مؤثر نمی‌پذیرد. و خودخواهی فردگرایانه‌ای که انگیزه بازار است، فضایل اخلاقی جامعه، درستکاری، آزادی، ابتکار و پشتکار را از بین می‌برد یعنی همان فضایی که بدون آنها، بازار به شدت تضعیف می‌گردد. از آنجا که بازار نمی‌تواند فضایل اخلاقی را تولید یا حتی این فضایل را حفظ کند، برای تولید آنها به نهادهای اجتماعی وابسته است.^۲

تشخیص وابستگی اقتصادهای سرمایه‌داری به زیست سپهر و به نهادهای اجتماعی، در دیگر زمینه‌ها نیز معتبر است. مثلاً، آثار جامعه‌شناختی نظیر جامعه خوب، نوشته رابرت بلا و همکاران، در تحلیل فساد نهادهای حیاتی غربی و در اصرار بر بحث بیشتر در مورد این موضوعات به مثابه نخستین گام در وارونه‌سازی پیامدهای هشداردهنده، راه‌گشا هستند.^۳ توهّمات ضروری نوام چامسکی، نماینده جدید انتقاد در حال ظهور از خود دموکراسی است - یکی از انتقادات جدید از درون که انتقادات دیرپا از آن را که از بیرون به عمل می‌آید، کامل می‌سازد.^۴

اگر این اشکال انتقاد از خود اجتماعی و سیاسی غربی، در جستجوی دیدگاه یکی شده و هم‌نوای جامع‌تری به جامعه باشند، این نیز برای آنها مقدر گردیده که الگوی تأمین مصنوعی این هم‌نوایی را با پیشنهاد نظریه‌هایی که به طور سطحی از شرایط عینی و بهم بستگی انداموار حیات انتزاع شده اند، ادامه ندهند. بدون در نظر گرفتن زیست‌سپهر و نهادهای اجتماعی، ما نمی‌توانیم اقتصاد خوبی داشته باشیم و بدون کار کردن بر روی خانواده، دین و آموزش، نمی‌توانیم سیاست را تجدید حیات کنیم.

در تمام این مثال‌ها و از طریق آنها، چه در محیط علمی و چه در جامعه وسیع‌تر، مدرنیته تمایل به انتقاد از خود، شناخت خود و ویرانگری تمایلات مصرف‌گرایانه و توسعه‌طلبانه خود، و به نوبه خود، رویارویی با ناتوانی ناقص نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و دینی خود را - در کنار بهره‌مندی از موفقیت ناقص آنها - را نشان می‌دهد. این تغییر تشویق‌کننده است و امیدواری به آینده‌ای را ایجاد می‌کند که به طرق متعدد نمایش داده می‌شود. جای شگفتی نیست که رابطه در حال تغییر در میان علم و دین به این امر گواهی می‌دهد. اگر روحیه انتقادی نامقید مدرنیته متقدم هر امر دیگری غیر از نزاع میان علم و دین یا جدایی اکید میان آنها را تصور ناپذیر ساخت، بعداً، مرحله خودانتقادی‌تر مدرنیته رابطه‌ای غنی‌تر و مبهم‌تر در میان این دو را کشف نمود. در این مرحله جدید، ظاهراً امکان وحدت مجدد ظرفیت عظیم انتقادی مدرنیته با وجه معنوی زندگی انسانی، که عادتاً به حاشیه رانده می‌شود، وجود دارد.

پسامدرنیته، عبارت رایج برای این بازسازی ذهنیت غرب است. همان طور که خود این نام نشان می‌دهد، این تغییرات رابطه بسیار نزدیکی با مدرنیته دارند. این نشان می‌دهد که

پسامدرنیته را به مثابه جهش اساساً مدرن و خودانتقادگر مدرنیته بر علیه خود، گامی ضروری به سوی تخصیص سازگارتر اصل انتقاد مستقل روشنگری، بهتر می‌توان درک نمود. برخی نویسندگان ترجیح می‌دهند تغییرات گسترده را نشانه دورانی جدید بدانند، به همان نحو که تصور می‌شود مدرنیته با تحولاتی که قبلاً بدانها اشاره شد، از فرهنگ اروپایی قرون وسطایی جدا شده باشد. در هر صورت، از آنجا که مسائل رویاروی انسانیت با سرعتی هشداردهنده جدی‌تر می‌شوند، فقط می‌توان امیدوار بود که «جهان‌بینی پسامدرن» در کمک به غرب در تسهیل این مسائل، مؤثر باشد.

از جهتی درگیری غرب مدرن به این نحوه انتقاد از خود نافذ، به طرزی ناامیدکننده، دیر هنگام بوده است. آیا این نشانه‌ای از آن است که مدرنیته و به همراه آن جریان قدیمی فرهنگ غربی، به بلوغی هرچه تمام‌تر دست می‌یابد، هرچند بلوغی که پیامدهای منفی نبوغ مهارشده آن، رفتار بی‌پروای آن با فرهنگ‌های دیگر، تمایل بی‌پروای آن به آینده‌ای غیرقابل دفاع بر آن تحمیل کرده است؟ آیا این صرفاً بیان این حقیقت است که تمایل به بقا، قوی‌تر از تمایل به مصرف است؟ اگر این بحران‌های سرکش، فروکش می‌نمودند، آیا نشانه‌های بلوغ تازه یافته غرب مدرن، داشتن قدرت مداوم را اثبات می‌نمودند؟ هرچند من مایل به پذیرش بلوغ آزمایشی در و از طریق این انتقاد از خود در قرن گذشته (قرن نوزدهم) یا در همین حدود هستم، اما اساسی‌ترین نکته در باب طبیعت بشری - که از لحاظ دینی مثلاً در افسانه یهودی باغ عدن، نظریه مسیحی گناه نخستین و آموزه بودایی کلیت دکا (رنج) بیان گردیده است - بر این نکته تأکید دارد که این بلوغ در بهترین حالت، امری است شکننده. مانند تمام پدیده‌های فرهنگی نامحسوس، بقای آن به تجسم نهاده آن بستگی دارد و حتی پس از آن هم ممکن نیست تضمینی وجود داشته باشد. خانواده‌ها، جوامع دینی، مدارس، اقتصادها و سنن علمی و فنی هر یک باید بینش‌های خودانتقادگری نسبت به نحوه‌های عادی عملیات خود ایجاد نمایند. بینش دینی در این فرآیند، معمولاً به حاشیه رانده می‌شود. اما، در پرتو ارزیابی بسنده از بهم بستگی زندگی انسانی - آن زندگی که شیفتگی مدرنیته به عینیت و عقلانیت انتقادی آن را معوج نساخته است - گریز ناپذیر است.

این توصیفی از چند جنبه مهم از جهان معاصر غرب است و تردیدی نیست که هر خواننده‌ای آنچه را من گفته‌ام در برخی نقاط تغییر می‌دهد. این تفسیر، بر روحیه مدرن انتقاد- و غنای مداوم آن در قرن بیستم به مثابه خودانتقادگری فرهنگی- به مثابه نیروی محرکی که پشت انگیزه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و دینی شیوه وجود غربی در جهان وجود دارد، تأکید می‌نماید. اگر فرصت بیشتری داشتم، مایل بودم نظر خود را دربارهٔ چند گرایش برجسته دیگر در چهل تکه فرهنگی معاصر ما، از جمله نگرش‌های مربوط به محیط زیست طبیعی، انواع مسائل مربوط به عدالت بشری، ظهور علوم روان‌شناختی و اجتماعی و پیشرفت‌های شگفت‌آور در علوم فیزیکی، بیان نمایم. در مورد اهمیت نسبی‌گرایی تاریخی و پلورالیسم فرهنگی و دینی نیز بحث می‌نمودم.

مهم نیست که این تصویر چقدر کامل است، اما آشکار است که غرب راهی به شدت متمایز برای نگرستن به جهان پدید آورده است. این راه بر سنگ خارا نقش بسته و بارها و بارها تغییر خواهد کرد. همان‌طور که هایدگر به ما یادآوری نموده است، ما انسان‌ها، مخلوقاتی هستیم که همیشه تلاش می‌کنیم تا خود را بشناسیم و خودشناسی ما همیشه در حالتی از دگردیسی است. پس این شیوه وجود در جهان، تنها شیوه نیست و یقیناً لزوماً بهترین یا پیشرفته‌ترین شیوه نیست. با این همه، جهان-اندیشه ما، جهانی که ما عملاً در آن منزل داریم و در نتیجه عرصه تعامل علم و دین است. آنگاه که رابطه علم و دین را در این زمینه غنی و مسئله خیز در نظر می‌گیریم، دو محور تفکر خود را نشان می‌دهد و من نیز به همین نحو، اندیشه‌های خود را تحت دو عنوان، جمع می‌کنم: این تعامل آگاهی بخش است و مطالعه منظم آن، مهم است.

تعامل میان علم و دین آگاهی بخش است

شکل معاصر تعامل در میان علم و دین، در مورد تمام غرب مدرن، به یک شیوه آگاهی‌بخش است. ماهیت این تعامل در گذشته اخیر، به همراه شیوه‌ای که فرهنگ ما برای

نمایاندن این تاریخ به خود بدان متمایل بوده است، به طریقی متفاوت، روشنگر است. من با بررسی گذشته آغاز خواهم نمود و سپس به اوضاع فعلی بازخواهم گردید.

داستان نزاع میان علم و الهیات مسیحی، افسانه‌ای رایج است، که حتی امروز نیز در مدارس و در رسانه‌ها گفته می‌شود و بازگفته می‌شود. چند روشنفکر منتقد با اصرار بر ضعف عقلانی ایمان دینی یا الهیات کلیسا، اخگرهای پذیرفتنی بودن را که در زیر این داستان قرار دارند، فروزان نگه می‌دارند. هرچند مصادیق بالفعل نزاع کمیاب هستند، اما مثال‌های معاصر - مانند آفرینش‌گرایان دینی، آموزش‌گران و دانشمندانی که در گفتگوهای تلویزیونی موضوع را زنده نگه می‌دارند - برای حفظ اطمینان عامه به صحت داستان، کافی هستند. این داستان رایج که اغلب بدان باور دارند، چه می‌گوید؟ داستانی درباره‌ی این که چگونه متکلمین مسیحی غرب را فریب دادند تا از روایات مقدس خود آنها حمایت نمایند: نخست، الهیات اصرار داشت که نکات معینی در مورد جهان درست هستند؛ سپس، علم کشف کرد که این باورها نادرست هستند؛ و سپس، الهیات در مقابل این معرفت جدید مقاومت نمود، تا سرانجام وادار شد که ادعاهای نادرست خود را درباره‌ی جهان یک به یک کنار بگذارد. داستان چنین ادامه می‌یابد که کلید این پیروزی علم در برابر دعاوی دین، روش بی‌طرفانه آن و قطعیت متناظر در نتایج آن است. دین چه بختی داشت؟ احکام ایمانی که محل تردید و به طرزی خودسرانه بر تفسیرهای نادرست از افسانه‌ها و روایات زیبای انجیلی مبتنی بودند، سرانجام ناچار شدند در برابر احکام عینی و وثیق علوم طبیعی سر فرود آورند.

این فقط یک داستان است. اما، از جهات متعدد با واقعیت فاصله دارد. در این داستان، با رشد عقلانیت انسانی در غرب، تنش ژرفی در درون این عقلانیت جریان دارد، که تحت تأثیر کاریکاتورهای کارتون مانند به شدت تحریف گردیده، تا جایی که داستان درباره‌ی آنچه به راستی روی داده، اطلاعات مفید اندکی ارائه می‌کند. در عوض، مانند هر داستان خوبی، هر آیینی که آن را بازگوید، صرفاً تنش زیرین را به تفصیل بیان می‌کند.

نشانه‌های این فاصله [از واقعیت] فراوان است. آشکارتر از همه این است که بسیاری از مردم معمولی متدین، که امروز نیز مانند یک قرن پیش، مرعوب آن چیزی هستند که داستان

به طریقی کلی دربارهٔ ایمان آنها می‌گوید، متحیرند که این همه هیاهو بر سر چیست، زیرا خود آنها شخصاً در آشتی دادن اغلب کشفیات علمی خاص با ایمان خود، به نحوی که آنها را اقناع نماید، مشکلی ندارند. البته، روش استغاصه، به نحوی ملموس تحت تأثیر نظرات علم دربارهٔ جهان است که مثلاً تصور فعل خداوندی را در آن دشوارتر می‌سازد. افزون بر این، از لحاظ کلامی کافی نیست که مانند بسیاری از افراد متدین، صرفاً با گفتن این که «خدا از طریق تکامل می‌آفریند»، چنان که گویی این امر مسائل عمیق‌تر مثبت یا فعل الهی را حل می‌کند، مسئله را کنار بگذاریم. اما، همین نکته که این پاسخ چنین بدیهی بوده و هست، نشان می‌دهد که در افسانه نبرد، اغراق شده است. اغلب مردم، اثر کشفیات علمی را بر باور دینی خود نزاعی نمی‌دانند که در آن علم، ایمان ایشان را به باد دهد.

حال که این را گفتیم، باید تأکید نمود که گهگاهی هم نزاع‌هایی واقعی وجود داشته است. اما، نشانه دیگر فاصله این است که نمونه‌های خصومت بدان فراوانی یا آشکاری که داستان می‌گوید، نیستند. مثلاً تصور می‌شود که، در نیمه دوم قرن نوزدهم، به دلیل انتشار منشأ انواع چارلز داروین (۱۸۵۹)، دشمنی متقابل در اوج خود بوده است. اما، کلود ولس در تفکر پروتستانی در قرن نوزدهم^۵ به سهولت نسبی پذیرش کشفیات علمی در این دوره اشاره کرده است. در داستان نبرد، فرضیات کلامی که خدا جهان را تمشیت می‌کند، که افسانه‌های یهودی آفرینش رویدادهای واقعی را توصیف می‌کنند و زندگی انسانی، اوج آفرینش است، چنان نمایانده می‌شوند که گویی با قطعیتی سراسر توسط متکلمان و مؤمنان متدین به یکسان پذیرفته شده و سپس، نتایج نامنتظره کشفیات انجام گرفته در زمین‌شناسی و زیست‌شناسی آنها را به چالش گرفته‌اند و این امر به مجادلات طولانی منتهی گردیده است. در واقعیت، این همه هماهنگی در مورد امری در الهیات مسیحی، یهودی یا اسلامی وجود نداشته است، تا چه رسد به گروه‌های متدین. افزون بر این، آمادگی بسیار برای شیوه جدید نگاه به طبیعت و تاریخ، به دلیل اثر انتقادگری تاریخی، تغییر فلسفه تاریخ توسط شلینگ و هگل و کارهای انجام‌شده در عرصه تاریخ طبیعی، مانند اصول زمین‌شناسی چارلز لایل (۱۸۳۰-۱۸۳۳) و تاریخ طبیعی آفرینش رابرت چمبرز (۱۸۴۴)، که تمام آنها راه را برای پذیرش عمومی و علمی کارهای خلاقانه‌ای مانند کار داروین گشودند، وجود داشت.

البته در مورد لایل و داروین همانند هگل، اشتراوس، فوئرباخ، مارکس، دورکهایم و فروید، مجادلاتی وجود داشت. می‌بایست هم وجود داشته باشد، زیرا مسائل کلامی بسیار مهم، مورد بحث بودند. اما، اغلب مردم، فقط مجادله را تماشا می‌کردند و فقط با بحث‌های خیابانی یا بر سر میز شام در آن شرکت می‌نمودند، یا راه‌حل‌ها بررسی نمی‌شد یا رسیدن به آنها آسان بود. حتی در محافل کلامی، عمر یک مجادله خاص کوتاه بود و کشفیات علمی فقط اندکی دشوارتر از بحث‌های اتفاقی آماتوری پذیرفته می‌شدند. عجیب و گویا است که به‌رغم مقاومت اندک از جانب جریان اصلی الهیات در برابر آن کشفیات علمی، در این باره تا کنون هیاهوی چنین عظیم راه انداخته‌اند. شکسپیر به یاد آدمی می‌آید: «هیاهوی بسیار برای هیچ» یا «تصور می‌کنم که بانو بسیار اعتراض می‌کند». آنچه باعث شهرت این داستان می‌گردد، نه وفاداری آن به حقایق امور بلکه، ارزش نمادین آن است.

این نتیجه را می‌توان با توجه به سومین نشانه فاصله تأیید نمود. تغییرات بزرگ در الهیات کدام تغییرات بودند که پذیرش آسان کشفیات علمی را در الهیات ممکن ساختند؟ برداشت‌های حاصله و جدید از مشیت، انسان‌شناسی، رستگاری، کلیسا و آفرینش کدام بودند؟ شگفتا که در آن زمان به ندرت تغییر بزرگی وجود داشت - هرچند، این سخنان برای دانشجویان تاریخ روابط میان علم و دین، سخنان تازه‌ای نیستند. البته، سرانجام، تغییرات کلامی اساسی روی داد، اما فقط در برخی زمینه‌ها و در این زمینه‌ها هم فقط به طور جزئی. بسیاری از حادترین مسائل هنوز هم موجب صرف نیرو و زمان بسیار می‌شوند؛ برخی از آنها به زحمت مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نتیجه می‌شود که سرعت پذیرش، خود، ناشی از کشف راه‌حل‌های کلامی اساساً جدید برای چالش‌های پیشاروی الهیات نبوده است. در واقع، از این دیدگاه، ترشروی میان علم و دین در قرن نوزدهم و در قرن بیستم، باید بیش از آن باشد که بود. در اینجا هم شکسپیر به ذهن متبادر می‌گردد، اما در جامه کلماتی که هرگز به رشته تحریر درنیامورد: «من چنین می‌اندیشم که بانو بسیار کم اعتراض می‌کند» یا «در برابر این همه، کاری چه اندک». این پذیرش آسان، تأیید حضور حیرتی عمیق‌تر و حل‌ناشده، همان مسئله‌ای که باعث اغراق در بزرگداشت صمیمانه داستان جنگ می‌شود، است، مسئله‌ای که باید هرچه تخفیف پیدا کند، هرچند راه‌حل‌های کلامی

بسنده‌ای در دست نیست.

تنش فریبنده در شیوه مدرن بود غربی در جهان را می‌توان به طرق مختلف بیان نمود: از نظر عقلانی، ما نمی‌دانیم چگونه به طرز سازگار درباره جهان بیندیشیم؛ از نظر اخلاقی، نمی‌دانیم چگونه به بهترین نحو عمل نماییم؛ و از نظر زندگی دینی - آنچه آن را پارسایی می‌خوانند - نمی‌دانیم وفاداری معنوی ما در کجا قرار دارد یا سرانجام به چه چیزی می‌توانیم اطمینان کنیم. این تنش، در شکل به شدت حادی که مدرنیته به تمام مسائل کلامی کلاسیکی: مسائل خدا و طبیعت، ایمان و تاریخ، رحمت و آزادی، ابدیت و زمان، داده است، نمایان می‌شود. تقریرهای مدرن برخی از چیستان‌های فلسفی کلاسیک نیز این تنش را بیان می‌کنند: مسئله جسم و ذهن، آزادی و جبر، مطلق و نسبی، جوهر و فرآیند، جامعه و فرد.

البته اندیشیدن به این مسائل، سرگرمی بسیاری از جوامع بوده است، بنابراین، چنان به نظر می‌رسد که عمیقاً در جستجوی انسانی برای درکی مجسم شده باشند که تا حدی میان فرهنگی است. در این معنا، در مورد آنها هیچ نکته بدیعی وجود ندارد. آنچه در غرب مدرن جدید است، مشوش ساختن راه‌حل‌های قدیمی غربی و قالب‌ریزی مجدد مسائل با ضوابطی قطعی‌تر و به لطف عادت به انتقادگری، کنجکاوای سامانمند است. در طول قرن‌ها، غرب، بارها و بارها، جواب‌های آزمایشی الهیات و فلسفه را زیر و رو کرده، بررسی نموده و مورد انتقاد قرار داده، و جستجو و کنکاش کرده است. اما، در دوران روشنگری این کنجکاوای منفجر گردید و تثبیت‌شده‌ترین پاسخ‌ها، یکی پس از دیگری، از درجه اعتبار ساقط شدند.

درباره الهیات، سه مثال مهم از راه‌حل‌های غالب که توان خود را از دست داده‌اند - هرچند، امروزه هم هنوز به طور کامل از بین نرفته‌اند - عبارت است از درک سراسر از فعل الهی، پذیرش ساده شخص تاریخی عیسی ناصری و پذیرش بدون سؤال جایگاه برجسته انسان‌ها در نظام طبیعی. در هر مورد، روحیه کنجکاو و نقاد روشنگری، نشانگر یک نقطه عطف است.

مکانیک نیوتنی، که با حملات فلسفی دئیستی ولتر، هیوم و دیگران بر معجزه تکمیل

گردید، نظریه مسیحی دربارهٔ خدا را برای ابد تغییر داد. مکانیک کوانتومی جزئیات را تغییر می‌دهد، اما راه‌حل راحت خدایی که به طرزی معجزه‌آسا و برخلاف سیر طبیعت دخالت می‌کند، دیگر ممکن به نظر نمی‌رسد.

ظهور تاریخ مدرن و به همراه آن انتقادگری ادبی و انجیلی، آب‌هایی را که قبلاً می‌شد با اطمینان بدانها خیره شد و در آنها زندگی و شخصیت عیسی را دید (تا حدی به واسطه انعکاس) به طرزی دائمی گل‌آلود ساخته است. تلاش بین‌رشته‌ای برای عیسی تاریخی که به طرزی بین‌المللی هماهنگ گردیده، فقط تهذیب جعبه ابزار انجیلی - انتقادی است؛ محدودیت‌های ذاتی در منابع فعلاً موجود، تضمین می‌کند که عیسی تاریخ، معمایی باقی خواهد ماند.

درک این که خورشید ما یکی از بسیار ستارگان این کیهان عظیم است در کنار فهم سن کیهان و تولید تصادفی و تکاملی انسان در آن، به امکان تفسیر انسان - مرکز آفرینش پایان داد. یک بار دیگر، اصل انسان‌شناختی، جزئیات خود را به طرزی شگفت‌آور تغییر می‌دهد، اما رانده شدن انسان را از صحنه مرکزی کیهان تغییر نمی‌دهد.

در هر سه مورد، نوک پیکان کنجکاوی نقادانه ما - علوم طبیعی، انتقادگری تاریخی و در این اواخر، حتی علوم انسانی - بعد ناملموس و دینی طبیعت‌های ما را به مبارزه طلبیده است: «آیا تو واقعی هستی؟»، «جایگاه تو کدام است؟»، «آیا باید از بین بروی؟»، «آیا تو اهمیتی داری؟». این چالش عمیقاً ناراحت‌کننده است و تاریخ علم و دین در دوران مدرن، غرب نگرانی را نشان می‌دهد که در جستجوی یافتن تضمینی برای این امر است که «اوضاع روبراه است». با تصور این که ما چیزی نمی‌شنویم مگر انعکاس صدای خود را در جهانی به تازگی اسطوره‌زدایی شده، احساس محرومیت می‌کنیم و بنابراین به توانایی‌های خود در کنترل و انتقاد روی می‌آوریم و به شدتب داناها وابسته می‌گردیم. در این اثنا، برای مراقبت از خود و جهانمان، به شدت از استعدادهای خود بهره گرفته‌ایم و در خطر عظیم نابودی فرهنگی‌های انسانی و آن جریان‌های دیگر زندگی هستیم که سیارهٔ منزلگاه خود را با آنها سهیم هستیم. چالش به این امر تبدیل گردیده که اکنون که در تحقیق و کنترل طبیعت نسبتاً کارآمد شده‌ایم، دوباره کشف کنیم که در این جهان چقدر احساس راحتی می‌کنیم. این یک مسئله اساساً دینی است و مادامی که خودشناسی مدرن ما به نحوی یک‌سویه بر

توانایی ما در کنترل و انتقاد مبتنی است، شیزوفرنی‌ای که بدان مبتلا هستیم، باز هم گزینه‌های آتی ما را محدود خواهد ساخت.

گمراه‌کننده است که علوم طبیعی را موجب این بحران‌های وجودی و قراین کلامی و فلسفی آنها بدانیم. به همین نحو، فایده‌ای ندارد که تصور کنیم باید علوم تاریخی یا اجتماعی را مقصر دانست. این کار به همان اندازه بیهوده است که فرض می‌کردیم تقسیم‌بندی واضح و آشکاری میان انواع علمی و دینی دستگاه عقلانی وجود دارد. در این سناریوی تخیلی، تصور می‌شود که ذهنیت «انتقادی، علمی» مستقلاً از ناکجاآباد سر بر می‌زند تا با ذهنیت «وجودی، دینی» به چالش پردازد، بی‌آنکه به خود آسیبی برساند. اما، این آشکارا غیر واقع‌گرایانه است. عقلانیت انسانی با هر جنبه دیگری از زندگی انسانی، در وحدتی زیستی، احساسی، معنوی و عملی، یگانه شده است. انحای علمی و کلامی تفکر، هر دو جنبه‌هایی از آن واقعیت غنی و در نهایت ژرفش ناپذیری هستند که عقلانیت انسانی است. این وحدت عقلانی با خود در تنش است و همین - نه نزاعی تصویر شده از بیرون - است که باعث پدید آمدن بحران در نفس غرب مدرن و سوءتعبیر از واقعیت و زندگی انسانی که ملازم با آن است، می‌گردد. بسیاری از انواع کلام‌های مدرن و علوم طبیعی، همه و همه، محصول روح پرتنش غرب مدرن هستند و داستان رابطه هیجان‌انگیز و متناقض آنها، نشانه‌ای از این تنش عمیق‌تر است که به طرزی نامعمول گویا است.

اگر چیزی به عنوان روان‌درمانی فرهنگی وجود داشت - جامعه‌شناسان هنگام تقرب به موضوع کار خود، گاهی به چنین امری متمایل می‌شوند - بداهت فاصله از واقعیت، که داستان نبرد میان علم و دین بر آن مبتنی است، فوراً و جداً باعث جلب توجه می‌گردد. در مورد پدیده جذب بسیار سریع نیز همین نکته مصداق دارد. آنها خیانت‌های کامل، سرپوش‌های ساده‌لوحانه و نیمه‌صمیمانه زخمی عمیقاً دردناک در نفس غربی معاصر هستند، زخمی که خود را به طرق بسیاری نشان می‌دهد که با علم و دین ارتباط اندکی دارند. از دیدگاه «روان‌درمان‌گرانه فرهنگی»، سه سوال عجیب در مورد این ویژه‌سازی ذهن غربی مدرن خود را جلوه گر می‌سازند که همه یادآور نگرانی‌های فریدریش نیچه هستند: این تنش درونی چگونه در غرب پدید آمد؟ امکان پیدایش آن، در مورد ماهیت واقعیت،

چه معنایی دارد؟ آیا می‌توان انتظار داشت که این وضعیت به شیوهٔ یگانه‌تر و آرام‌تر وجود در جهان تبدیل گردد؟ با گذر از دو سؤال اول، می‌توانیم با بررسی آنچه در و از طریق شکوفایی فعلی تعامل میان علم و دین دربارهٔ غرب معاصر آشکار گردیده است، امکان پیشبینی خوشبینانه را ارزیابی نماییم.

تاکنون، مطالعه علم و دین از ویژه‌سازی‌های ساده‌ای مانند «نبرد» و «نزاع» در گذشته است. جذب آسان نیز، همان گونه که هست، تاکتیک اجتناب بیهوده‌ای تلقی گردیده است. خوب، وضعیت فعلی رابطه میان علم و دین، در مورد شیوزوفرنی آشکار و خطرناک غرب مدرن، چه چیزی را نشان می‌دهد؟ آیا تعامل معاصر، میان علم و دین باز هم سرآسیمگی و اضطراب غرب مدرن را منتشر می‌نماید؟ تصور می‌کنم با شرط مهمی، که اکنون بدان خواهیم رسید، پاسخ مثبت باشد.

در وهله اول، به لطف پیدایش تخصصی که به مطالعه سیستماتیک رابطه میان علم و دین اختصاص دارد، در درک رابطه میان این دو در دو دهه گذشته، پیشرفت‌های چشمگیری صورت گرفته است. اکنون، با همگرایی و واگرایی میان نظرات علمی و کلامی آشنا هستیم. آموخته‌ایم که اعتقادات دینی می‌توانند در کشف و تکوین نظریه‌های علمی و داوری در باب این نظریه‌ها، نقش ایفا کنند و می‌کنند، هرچند نظریه‌پردازی دینی به شیوه‌های متعدد به واسطه علم طبیعی مشروط شده است. در شیوه ساخت نظریه‌های علمی و نظریه‌های کلامی، شباهت‌های مهمی کشف کرده‌ایم - که با توجه به وحدت انداموار فرآیندهای عقلانی انسانی شگفت‌آور نیست - و نتیجه آن برداشت غنی‌تر از پیچیدگی‌های روش علمی و عقلانیت سازه کلامی است. دریافته‌ایم که الهیات و علم، نه فقط به واسطه نظرات متافیزیکی. فلسفی - که شاید «گزاره‌های بینابینی» برای آنها توصیف مناسبی باشد - بلکه از طریق گزاره‌های اخلاقی، زیباشناختی و دینی نیز با یکدیگر تعامل دارند.

بنابراین، درک ما از تعامل میان علم و دین، به طرق متعدد گسترش و ژرفا یافته است، تا جایی که نمی‌دانیم اصلاً چگونه کسی توانسته آن را «نبرد» بخواند. دست کم در حوزه مطالعه آن - هرچند، این که این بینش چقدر در ماورای مرزهای آن گسترش می‌یابد، محل نزاع است - به تبدیل داستان شگفت‌آور علم و دین به قربانی نمادین اضطراب‌های مدرن

ما، نیاز اندکی احساس می‌گردد. همین است که هست: سره و ناسره در هم آمیخته‌اند، دانشمندان و متکلمان در کنار یکدیگر کار می‌کنند، گاهی محکم و با احتیاط بیش از حد و گاهی با غروری بسیار به خود مطمئن. این امر، نشان‌دهنده بهبود عمده‌ای نسبت به بحث علم و دین در سال‌های نخست و نسبت به بحث‌هایی است که حتی هم اکنون در عرصه‌های بسیاری خارج از تخصص علم-دین انجام می‌گیرد.

پس می‌توان پذیرفت که مطالعه علمی علم و دین- من از واژه معمول استفاده می‌کنم و آن را «دانش مضبوط» می‌خوانم- دیگر با اعلام دیدگاهی به تعامل میان این دو که از واقعیت فاصله دارد، بحران‌های مدرن روح را جار نمی‌زنند. اما، این بحران فرهنگی باز هم وجود دارد. تفاوت نسبت به سال‌های نخست آن است که دانش مضبوط [رابطه میان] علم و دین، آشکارتر به این موضوع می‌پردازد، هرچند بدون تردید اشتغال به جزئیات بارها و بارها مانع آگاهی از این امر گردیده است. مثلاً، ایجاد پل‌های روشی میان علم و الهیات، به کوشش برای دریافتن این نکته منتهی گردیده است که چگونه ممکن است، یک انسان با استفاده از ظرفیت عقلانی ثابت در محیط وجودی یکسان، به فعالیت‌هایی مشغول گردد که در سطح، چنین متفاوت هستند. این کوششی برای درک وحدت عقلانی خود ماست. باز هم، کوشش برای درک این که علم چگونه با موضوعات کلامی منفرد تعامل می‌کند، معادل با گلاویز شدن با شیذوفرنی فرهنگی ما، تحت شرایط نسبتاً کنترل‌شده و کوشش برای یکی ساختن تمایلات جداگانه فکری ما، تحت چشم‌اندازی یگانه، بسنده و عقلانی است. نتیجه می‌شود که دانش مضبوط و معاصر علم و دین، باز هم، اطلاعات ارزشمندی در مورد وضعیت شیذوفرنیک ذهن غربی مدرن می‌دهد، اما به شیوه‌ای مستقیم‌تر و امیدوارم سالم‌تر از قبل.

اکنون به آن شرط موعود می‌رسیم، که ممکن است شرطی مبارک باشد. امروزه دین، کمتر مستعد آن است که با هر نمونه‌ای از کشف علمی که به حال نظرات کلامی زیان‌مند است، بر خود بلرزد. در واقع، در کل، الهیات در مقایسه با جزمیت عرفی، منعطف‌تر به نظر می‌رسد. علت این تغییر، مؤلفه‌های سطحی و عمیق دارد. در سطح، تا حدی ناشی از این امر است که محتوای مادی علوم طبیعی در کل به طرز بی‌امعنا، بیش از آنچه یک قرن پیش

به نظر می‌رسید، در مقابل مفاهیم کلامی، رام هستند. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که از آنچه زمانی می‌پنداشتیم، جالب‌تر، کمتر صلب و مبهم‌تر است. نظریه بی‌نظمی، مکانیک کوانتومی و ارزیابی مجدد علیت که مکانیک کوانتومی موجب آن می‌گردد، اصل انسان‌مداری کیهان‌شناختی و درک در حال ژرفش از نقش تصادف در نظام‌های زیستی فقط چهار تحول مهم در سال‌های اخیر هستند. این تحولات، هم همگرایی و هم واگرایی با بعد دینی خودشناسی ما را نشان می‌دهند، اما یقیناً مهم‌تر آن است که این امید را تأیید می‌نمایند که دین نیازی ندارد هر گاه که به نظر می‌رسد نزاعی میان باورهای آن و نتایج موقتی علم وجود دارد، وحشت کند. می‌توان به جرئت گفت که زمینه علمی برای الهیات ورزیدن، همان گونه که در گذشته تغییر کرده، در آینده نیز تغییر خواهد نمود و اذهان نظام‌مند و خلاق می‌توانند تقریباً در هر شرایطی میان دین و علم، ارتباط برقرار نمایند. بدینی بی‌دلیل به رابطه میان علم و دین، به همان اندازه خوش‌بینی بی‌اساس، نادرست است.^۱

اما، این توجیهی ناپایدار برای اعتماد به نفس دینی است. در سطح عمیق‌تر، این اعتماد در حال رشد، آنچه را قبلاً مورد بحث قرار گرفت، تأیید می‌نماید: غرب مدرن، به تدریج، و به طرز خودانتقادگر، از آزار خود با تیزفهمی خود خسته می‌شود و نیازهای خود به معنا، سعادت و عدالت را جدی‌تر می‌گیرد. امروزه بیش از پیش قابل تصور است که ممکن است الهیات از لحاظ علمی مسئول، در مورد امری، به رغم اجماع علمی، موضعی بگیرد - مثلاً بر مبنای تشخیص اعتبار تجربه دینی انسانی - و در انتظار بنشیند و ببیند که علم چه می‌کند. این ارزش فوری جدی گرفتن ابعاد احساسی و معنوی زندگی انسانی است. اشارات اغلب مبهم به پسامدرنیسم، در این تحول ویژگی در کار هستند، که به تحول به سوی داشتن شجاعت بیشتر در جستجوی تمامیت زندگی و فکر منتهی می‌گردد. پس، به نظر می‌رسد که تعامل میان علم و دین، باز هم در مورد ماهیت متنازع‌فیه قسمت اعظم خودشناسی غربی مدرن، آگاهی‌بخش است، اما مبادی پیامی جدید و بالقوه مبارک‌تری را می‌توان تشخیص داد.

دانش مضبوط علم و دین مهم است

نکته مضحک در این جزمیت دینی در حال رشد، آن است که در غیاب نقاط عطف کلامی عمده بنا می‌شود. این امر در مورد روابط میان تفکر دینی و انتقادیگری تاریخی و علوم انسانی نیز صحیح است. برای بیان این نکته، موضوعی را که نیازمند نقطه عطف است - مسئله فعل الهی - به اختصار شرح خواهیم داد و استدلال خواهیم کرد که در شکل این مسئله، تغییراتی که دارای اهمیت زیادی باشند، بسیار کم روی داده اند. نتیجه خواهیم گرفت که سطح بی سابقه توجه منظم و میان‌رشته‌ای که دانش مضبوط علم و دین به این مسائل می‌کند، دارای بیشترین اهمیت است.

نظریه خدا به مثابه علتی فاعلی مانند هر علت فاعلی دیگر در جهان، هرگز برداشتی پذیرفتنی از فعل الهی نیست، زیرا نمی‌تواند احترام تنزیه خداوندی را حفظ نماید. اما، چیزی مانند این، از اوایل قرون وسطی، سودمندی خود را نشان داده است. این راه حل سستی، امکان دو شیوه فاعلیت الهی را تشخیص داده است: علیت اولیه، که با تشبیه به فاعلیت علی انسانی فهمیده می‌شود که بدان معنا است که خدا مستقل از هر فاعل علی دیگری عمل می‌کند و علیت ثانویه، که با تشبیه به پادشاهی فهمیده می‌شود که از طریق نایب‌السلطنه عمل می‌کند، که بدان معنا است که خدا از طریق انسان‌ها و طبیعت عمل می‌نماید. این نظریه که طبیعت به وسیله قوانین به نظم درآمده است برای این دیدگاه عمومی به فعل خداوندی مشکلاتی ایجاد نموده است، همان گونه که منازعات قرون وسطایی در مورد برهان‌های «فاعل نخست» نشان می‌دهد. اما، علیت الهی اولیه، پذیرفتنی باقی ماند، زیرا مفهوم «قانون طبیعت» آن قدر قوی نبود که یا معجزات را محل نزاع سازد یا تشخیص گره اصلی تعامل خداوند با طبیعت را به مسئله‌ای مبهم تبدیل نماید. حتی شخصی که طبیعتاً مایل به تردید در گزارش‌های معجزات بود، باز هم می‌توانست علیت الهی اولیه را به وسیله پیوندی علی که در پوشش اسرار قرار دارد - نقطه‌ای که فعل خدا بر جهان اثر می‌گذارد - تأیید نماید. این شخص شکاک، باز هم می‌توانست، با تصور این که فاعلیت علی انسانی برای دستیابی به اهداف الهی مورد استفاده قرار گرفته است، فعل الهی را، علت ثانویه بدانند، زیرا این مستلزم این تصور نبود که فعل الهی زنجیره علی رویدادها

را از هم می‌گسلد.

راه‌حل سستی به قدر کافی متقاعد کننده بود که سه رقیب عمده خود را، که هر یک ریشه در غرب داشتند، هرچند سنن دیگر نیز علائمی از آنها را نشان می‌دادند، از میدان به در کند.

تبیین دئیستی از فعل الهی - فرض خدایی که مسئول نظم جهان طبیعی است اما در آن فعلی انجام نمی‌دهد - در فلسفه متقدم یونانی و به ویژه در نزد ارسطو، مشهود است.

تبیین پانته‌ئیستی را در غرب می‌توان به فیثاغورس رساند که معتقد بود، جهان با هماهنگ‌های ریاضی - موسیقایی برانگیخته شده است - که، اگر بخواهیم از زبانی استفاده کنیم که در اختیار ایشان نبود، در و از طریق طبیعت عظیم و اسرارآمیز خود، الهی است.

رقیب عمده دیگر در برابر تبیین سستی را می‌توان به مبادی غربی جنینی آن در تنش افسانه‌ای میان سقراط و پروتاگوراس سوفسطایی رساند. پروتاگوراس، که از دعاوی عقل خسته بود و جهان ظواهر را ترجیح می‌داد، با اعتماد سقراط به عقل و شک در ظواهر مخالف بود. این تظاهر کلاسیک عدم قطعیت در این مورد که تا چه میزان می‌توان به عقل یا ظواهر اعتماد نمود، باعث پدید آمدن دیدگاهی لادری شد مبنی بر این که نه آزادی انسانی و نه فعل الهی را در نهایت می‌توان با قطعیت تأیید نمود.

دئیسم، پانته‌ئیسم و لاردیگری، در این اشکال ابتدایی یا در تحولات آتی آنها، امکان فعل الهی خاص را که برخی از ادیان عمده غربی برای با معنا ساختن وحی خاصه، نجات و دعای مظلومه بدان نیاز دارند، حذف نمی‌کنند. بدین ترتیب، راه‌حل سستی برای مدتی دراز، قانع‌کننده باقی ماند.

این دیدگاه رضایت‌بخش به فعل الهی، با ظهور همزمان وجدان طبیعت‌گرایانه و تاریخی و مکانیک نیوتنی، با "قوانین" متناظراً صلب "طبیعت" مانند علیت عام، ناپذیرفتنی شد. علیت عمومی، علیت اولیه خداوندی از هر نوعی را مشکل‌ساز ساخت و حساسیت‌های طبیعت‌گرایانه، تاریخی، به طور متوسط، مایل به باور به فعل الهی از طریق معجزاتی که قانون طبیعت را به حال تعلیق در می‌آورند، نبودند. از دست رفتن ظاهری درک و وثیق از خدا به عنوان فاعل علی نخست - و وابستگی بسیار شدید به افعال الهی به

مثابه علل ثانویه حاصله - به رستاخیز قدرتمند بدیل‌های سستی منتهی گردید.

بدیهی‌ترین پاسخ - هرچند برای الهیات سستی یهودی، مسیحی و اسلامی، محل نزاع - از آن دئیست‌های عصر روشنگری بود که برهان نظم را براساس جهانی که به وسیله خدایی دوست داشتنی و ساعت‌ساز به حرکت در آمده که تا ابد ناظری صبور است، احیا نمودند. بدین ترتیب، دئیست‌های مدرن هم علیت اولیه و هم علیت ثانویه را پس از فعل آفرینش، نفی نمودند.

اسپینوزا، شلینگ و هگل، نمایندگان پیچیده پانته‌ئیسم مدرن بودند و با این [فرض] که خدا در و از طریق هر چیزی عمل می‌کند، علیت ثانویه را به فضیلتی عظیم مبدل ساختند؛ اما امکان پیش بینی نیت خداوندی جداً پنهان مانده بود.

کانت، راه‌حل لادری‌گرانه سستی را تا نهایت اساساً امیدوارانه آن پیش برد: ما که چنین مخلوقاتی هستیم، گزینه‌ای نداریم جز آنکه جهان را شبکه‌ای علی‌بسته‌ای تصور کنیم، اما معرفت ما فقط تجربه‌ای است که از اموری در جهانی ناشی شده که فرض می‌شود در خارج وجود دارد و نه از اشیای فی‌نفسه، که از آنها نه تجربه‌ای داریم و نه معرفتی نظری. این گروه که با چنین شدتی میان تجربه و واقعیت رانده شده بود به کانت امکان داد تا همزمان علیت صلب (به مثابه سهم ناگزیر ما در تجربه) و آزادی اراده انسانی و فعالیت خداوند را (به مثابه فرضیه‌ای لازم برای تبیین زندگی اخلاقی ما و توانایی انجام فعلی)، تأیید نماید.

هریک از این سه بیان مدرن راه‌حل‌های بدیل کلاسیک، در فرآیندی آشفته برای دریافتن این امر که اکنون که راه‌حل سستی قسمت اعظم پذیرفتنی بودن خود را از دست داده است، به انحاء مختلف توسط متکلمان مورد حمله قرار گرفته یا به طرز مشروط تأیید گردیده است. اما هیچ یک از برداشت‌های کلامی از این بدیل‌ها، به ویژه تابع نظریه غربی سستی خدای منزله - مشبه نیستند. این امر باعث گردید که جریان اصلی الهیات در بهترین حالت در الگویی به شدت بازدارنده متوقف بماند. البته، در اصول، نمی‌توان علیت ثانویه الهی را با اکتشافی علمی حذف نمود، اما تا حدی به همین دلیل، آنگاه که تصور می‌شود فعل الهی را به پایان خود می‌رساند، نظریه‌ای به شدت ضعیف است. بدین ترتیب، جریان اصلی الهیات، با تصور ساز و کاری برای علیت اولیه الهی که یا درک انسانی را به

طرزی دائمی تعالی می‌بخشید یا منتظر بیانی روشن‌تر باقی می‌ماند، به مسئله فعل الهی می‌پرداخت. شاید این راهبرد مناسب و رایج بوده است، اما به واقع از مسئله در حادترین شکل آن پرهیز می‌نمود، به احتمال زیاد به امید آنکه تبیینی قانع‌کننده و سستی‌تر از فعل الهی در راه باشد. پیامدهای این فقدان وضوح برای معنویت معلوم است. دعا برای اغلب مردم بامعنی باقی ماند، اما در اغلب موارد بدان دلیل که دیدگاه باستانی و از لحاظ کلامی ناقص، تشبیهی از فعل الهی زنده است. نادرنده آن یهودیان، مسیحیان یا مسلمانانی که مسئله فعل الهی را رها کرده‌اند و از آن پس، با اطمینانی لرزان به پاسخمندی خدا به نگرانی‌های آنها نیایش نمی‌کنند.

اکنون باید پرسیم آیا افزون بر فروپاشی جزئی دیدگاه سنتی در این داستان رقابت در میان چهار تبیین اصلی غربی از فعل الهی، چیزی تغییر نموده است. آیا تحلیل‌های فلسفی مانند تحلیل‌های آستین فارر و دیگران، به دیدگاهی جدید درباره فعل الهی دست یافته‌اند؟ ابتدا، این تحلیل‌ها، فقط در مورد مسئله به روشنی سخن می‌گویند، مثلاً، هنگامی که فارر می‌گوید تشخیص ذهنی افعال الهی، نحوه فعل الهی را، که لزوماً پوشیده خواهد ماند، روشن نمی‌سازد. آیا با تفسیر فعل الهی به مثابه تلقی ذهنی رویدادهای عادی به منزله رویدادهای «خاص»، در درون عرصه دائمی فعالیت مشیتی خداوند، چیزی افزوده شده است؟ برعکس، این دیدگاه ذهنی‌ساز، نه تنها نحوه رزاقیت روزمره خدا را مبهم رها می‌سازد، بلکه هر معنایی را از فعل ایجابی، خاص، الهی، مستقل از شناخت انسانی از آن می‌گیرد و از فروپاشی فعل الهی به علل ثانویه، فضیلتی ناسره می‌سازد. آیا آن کلام‌هایی که از فلسفه ارگانیزم آلفرد نورث وایتهد استفاده می‌کنند، مسئله را مطرح ساخته‌اند؟ به هیچ روی، زیرا الهیات پویشی، راه‌حل مسئله پانته‌ئیستی ناتوانی از سخن گفتن عینی در مورد نیات الهی را به بهای فرض این نکته پیدا می‌کند که خدا و جهان تا ابد و در فرآیند هم‌تعینی متقابل، به هم تزویج شده‌اند. این راهبرد کلامی فریبنده‌ای است، اما آنچه را قبلاً رقیب تصور می‌شد، به مثابه دیدگاه مسیحی (یهودی، اسلامی) غسل تعمید می‌دهد، بنابراین باید آن را نه به عنوان یک نقطه عطف، بلکه به مثابه اصلاحی انقلابی تلقی نمود. این دیدگاه نیز مانند هر دیدگاه دیگری، مشکلات مفهومی خود را دارد.

متافیزیک پویشی (نماینده مدرن رویکرد پانته‌ئیستی)، دنیسم در شکل پساروشنگرانه آن

(که در میان دانشمندان متدین معاصر رایج است) و تحول مبتکرانه کانتی لادریگری سنتی (که در میان متکلمان رایج است)، در کنار هم سه رقیبِ تا حدی مطمئن و تا حدی مسئله‌ساز مدرن برای تبیین تئستی فعل الهی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، این بار، سرانجام، هرچند بسیاری از جزئیات تغییر کرده است، مسئله کلامی فعل الهی تا حدود زیادی همان شکل و حدتی را حفظ نموده که برای ۲۵۰۰ سال داشته است، فقط بی‌پرواترین تبیین-اصرار یهودی/مسیحی/اسلامی بر این که خدا در تاریخ و طبیعت فعل انجام می‌دهد- کاملاً از نظر دور شده است. در مورد اغلب مسائل کلامی دیگر نیز که جدیداً به وسیله کشفیات علمی قالب‌ریزی شده است، همین نکته درست است.

تشخیص عجز قابل توجه تفکر دینی مدرن در ایجاد توضیحات الزم‌آور و وسیعاً پذیرفته‌شده از بسیاری از تأییدات کلاسیک خود نخستین دلیل است که چرا دانش مضبوط علم و دین مهم است. این عرصه‌ای است که در آن بحث‌های مفیدی انجام می‌شود که به تدریج بر غفلت گسترده متفکران دینی از علوم طبیعی غلبه می‌کند. مثلاً، در عرصه علم و دین است که فیلسوفان پویشی، تئیس‌های کلاسیکی از چندین دین، فیلسوفان کنش‌پندار، فیزیکدانان کوانتومی، نظریه‌پردازان بی‌نظمی و فیلسوفان علم در کنار یکدیگر تلاش می‌کنند تا دریابند آیا در جزئیات متغیر مسئله فعل الهی، نکته مفیدی وجود دارد. در اینجا است که فیلسوفان پویشی، دئیست‌ها و لادریون کانتی دعوی خود را مبنی بر اینکه آنان شایسته‌ترین وارثان درک کلامی سنتی از فعل الهی هستند، مطرح می‌سازند. و این تخصص علم و دین است که سازه‌های عمده راه‌حل‌های سنتی از قبیل کاربرد نظریه بی‌نظمی توسط جان پوکینگ‌هورن، ترسیم ظریف عدم قطعیت کوانتومی به مثابه محل از لحاظ معرفتی نفوذناپذیر علیت اولیه الهی توسط رابرت راسل و مدل‌سازی علیت اولیه الهی از روی کنترل نزولی ذهن بر بدن^۷، را ایجاد نموده و مورد انتقاد قرار داده است. همه این دیدگاه‌ها با مشکلاتی جدی روبرو هستند، اما هریک وعده می‌دهند که تبیین سنتی را احیا نمایند، و فقط در دانش مضبوط علم و دین، منابع بررسی آنها، با جامعیت علمی و کلامی لازم وجود دارد.

تولید راه‌حل‌های به طرز قابل تحمل پذیرفتنی برای مسائل کلامی مهم است، و باورپذیری به هرچه جدی‌تر گرفتن آنچه درباره جهان می‌دانیم، وابسته است. فقط با توجه

به علوم طبیعی با همان درجه دقتی که در مورد متون مقدس، تاریخ تعلیم دینی یا ماهیت تجربه دینی بذل می‌شود، می‌توان راه‌حل‌های قانع‌کننده، واقع‌گرایانه و با دوام تولید نمود. البته همین شرط، علاوه بر علوم طبیعی، در مورد ابعاد خودشناسی مدرن، به ویژه انتقادگری تاریخی، روان‌شناسی اجتماعی، ادبیات و هنر، ادیان تطبیقی و انسان‌شناسی فرهنگی نیز مصداق دارد. قابل درک، اما غم‌انگیز است که قسمت اعظم تفکر دینی معاصر، در نحوه‌ای از «تفرقه بینداز و دوام بیاور» به سر می‌برد که به طرز مؤثر نابسندگی فکری آن را در زیر انبوه علائق نسبتاً خودگنجا، به شدت متمرکز و از لحاظ فردی مهم خاص عیان می‌سازد. کار کردن در ملتقای علم و دین، یک شیوه است که در آن تفکر دینی می‌تواند کمتر دفاعی و بیشتر بسنده باشد. این تنها راه نیست، اما راهی نسبتاً مؤثر است.

این به شیوه دومی منتهی می‌گردد که دانش مضبوط علم و دین مهم است: این راهی خوب برای آموزش خودمان به خودمان است. در این مورد که خودشناسی عمیق‌تری لازم است، ممکن نیست تردیدی وجود داشته باشد. بدون درک روشن‌تر از فرهنگ غربی معاصر، احتمالاً نمی‌توانیم به معنایی به شدت وسیع‌تر از ادغام فردی و اجتماعی دست یابیم، نهادهای دینی غربی با زهم، مثلاً برای زمینه‌های خود، اهمیت تحولی اندکی خواهند داشت و ما یقیناً نمی‌توانیم جداً امیدوار باشیم که فجایعی را که بی‌وقفه بر جوامع و زیست‌بوم ما فشار وارد می‌آورند، دفع کنیم. این عبارت بدان معنا نیست که اگر بخواهیم بدین مزایا دست یابیم، هر غربی باید درک پیچیده‌ای از وضعیت معاصر پیدا نماید. به این معنا هم نیست که دانش مضبوط علم و دین ناگزیر است. اما، بدین معنا هست که افراد بسیاری باید به بینش‌های روشن‌تر و اجماع در مورد مسائل کلیدی دست یابند. دانش مضبوط علم و دین، عامل بلندمدت مهمی در شکوفایی این نوع اجماع است. نقش خاص آن، پیوند دادن نیروها با تلاش‌های فکری و آموزشی دیگر در کمک به افراد برای درک این نکته است که علائق دینی و معنوی، مکمل و نه متناقض علائق انتقادی و علمی هستند. یقیناً، چنین کار فکری و آموزشی ارزش محدودی دارد. زیرا مسائل عملی با عمل بهتر حل می‌شوند. اما، عمل مؤثر و پایدار مستلزم وضوح دیرپای فکر و راهبردهای آموزشی، با نگاهی به بعد رقابتی، است. یقیناً، اثر موضوعات عملی آموزش بر روی دانش مضبوط

الهیات و علم، غیر مستقیم، اما در بلندمدت قدرتمند است.

برای دانش مضبوط الهیات و علم، سه وظیفه وجود دارد. نخست، جامعه علمی، به ارزیابی روشن غنای عقلانیت انسانی و وحدت اساسی آن، به رغم تنش شدیدی که آن را آزار می‌دهد، موظف است. خاموش ساختن ابعاد دینی و عاطفی زندگی انسانی به نام ابعاد انتقادی و علمی بیهوده است. این نگرش، هرچند کم‌تر از گذشته رایج است، هنوز هم در میان دانشمندان غالب است. دانش مضبوط علم و دین برای تصحیح این تمایل افراطی در وضعیت خوبی قرار دارد. به همین نحو، این دانش مضبوط آن قدر مجهز است که با تسهیل دشواری‌های جریان اصلی الهیات آکادمیک با علم طبیعی و عقب‌نشینی از آن، اصلاحاتی در این الهیات به عمل آورد. دیگر نیروهای اصلاحگر نیز باید برای دیگر عرصه‌های معرفت بشری، همین کار را انجام دهند.

دومین وظیفه آموزشی شامل گروه‌ها و مدارس دینی می‌شود که رهبری خود را آموزش می‌دهند. مؤمنان متدین باید درک کنند چرا نیایش نسبت به زمان پدربزرگ‌های شان، بیهوده‌تر به نظر می‌رسد، چرا تأیید زندگی ابدی دشوارتر است و چرا سپردن آینده زمین به مشیت الهی سخت‌تر و شاید غیرمسئولانه تلقی می‌گردد. نشانه‌های زیادی وجود دارد که مؤمنان عادی عمیقاً از تمایلات شیو فرنیك محیط غربی مدرن خود متأثر هستند. در واقع، همان گونه که در بالا اشاره کردم، می‌توان برهانی اقامه کرد مبنی بر این که ظهور بنیادگرایی در غرب (و شاید در جاهای دیگر نیز)، تا حدی مدیون آگاهی تعمیم یافته از خصلت متنازع فیه زندگی و تفکر غربی است. در اینجا، دانش مضبوط علم و دین، سخن بسیار برای گفت دارد، هم با معقول ساختن نتایج خود برای مؤمنان متدین و هم با پرورش آگاهی از علم و دین در محیط‌های آموزشی دینی. یک بار دیگر، نیروهای دیگر باید به اهداف مشابه برای دیگر ابعاد معرفت معاصر دست یابند.

بدون این تلاش آموزشی در حوزه‌های علمیه و محل‌های دیگر تعلیم رهبران دینی، کیشان و خاخام‌های تحصیل کرده چگونه می‌توانند تبیینی از ایمان شخصی خود ارائه نمایند- ایمانی که به‌رغم این واقعیت خارجی برای برخی از عاملان بدان که دیدگاه مدرن علمی به جهان، داستان‌های سنتی در مورد موسی، عیسی و قرآن را به افسانه تبدیل

می‌نماید، از لحاظ تاریخی مسئول است؛ ایمانی امیدوار، به رغم دشواری باور بدین امر که زندگی در صورتی که منشأ آن وجود زیستی باشد، تا ابد ادامه می‌یابد؛ ایمانی مرتبط، به رغم تصورناپذیری خنده‌آور مفاهیم ستناً مطلق نجات و وحی در پرتو کشش‌های گسترده زمان و مکان که ما را در خود می‌گیرند؛ ایمانی که ریشه در کتاب مقدس دارد، به‌رغم آنکه فراطبیعت‌گرایی انجیل و قرآن، با دیدگاه علمی ما به جهان به مثابه شبکه علی بسته‌ای که در آن، جایی برای معجزه وجود ندارد. این رهبران که چندان مجهز نیستند، چگونه می‌توانند احتمالاً به پیروان دانشمند خود کمک کنند پیروانی که احساس می‌کنند، از آن روی که نمی‌توانند راهی طبیعی برای مرتبط ساختن ایمان و تحقیقات علمی خود بیابند، وادار شده‌اند که این دو را از هم جدا سازند؟ چگونه می‌توانند امیدوار باشند که، بی‌جهل بسیار و ساده‌لوحی خنده‌آور، غنای حیرت و کشف علمی را در سخنان و آموزه‌های خود اثر دهند؟ نکته غم‌انگیز آن است که رهبران دینی ما قادر نیستند چنین کنند، مگر آنکه داوطلبانه به جستجوی دانشی برآیند که فاقد آن هستند. جای شکرش باقی است که برخی از آنها برای پرداختن به معماهای کلامی که دیگر ابعاد جهان‌اندیشگی مطرح ساخته‌اند، اندکی مجهزتر هستند. اما، پاسخ از لحاظ کلامی آگاهانه به ماهیت علمی دوران ما، هنوز مطرح نشده است.

سومین وظیفه آموزشی، کمتر خاص است. باید توده مردم را تشویق کرد تا انگیزه‌های دینی خود را جدی بگیرند، نه آنکه عدم حساسیت نسبت به آنها را در خود پرورش دهند. البته، با با رشد عرفی‌گری، تجربه و علاقه دینی چندان کاهش نیافته است. اما حضور در کلیسا و کنیسه، که مستلزم موافقت فکری از طریق مشارکت در جامعه‌ای از لحاظ دینی آگاه است، در تمام غرب، به درجات مختلف کاهش یافته است. در اینجا، دانش مضبوط علم و دین به نیروها و گروه‌های متعدد دیگری می‌پیوندد که هدفی یکسان دارند. در این محیط، توسعه راهبردهای آموزشی دشوار است و اثرات هر تلاش عینی پراکنده و ارزیابی آن دشوار است. اما، تلاش مهم است، زیرا راهی است که در آن نحوه یک فرهنگ - یا دست کم خرده‌فرهنگی مورد توجه - تغییر می‌یابد، امیدواریم تا آن حد که دین سامانمند بتواند نقشی مهم‌تر و مثبت‌تر در نگهداری و تحول نهادهای اجتماعی و سیاسی ما به عهده گیرد.

این به نوبه خود، به معنایی نهایی منتهی می‌گردد که دانش مضبوط علم و دین مهم است: بررسی این عرصه، در عمل، می‌تواند به تسکین تنش بنیادینی بینجامد که بدان گواهی می‌دهد. ما در این جا دیگر، صرفاً، از آموزش مؤمنان متدین یا توده مردم سخن نمی‌گوییم، از برخی اصلاحات در جامعه آکادمیک هم سخن نمی‌گوییم، بلکه از تخفیف یکی از بحران‌های فکری و عملی خود سخن می‌گوییم. بدین معنا است که تخصص معاصر علم-دین، جستجوی هماهنگی، برای درک یکی شده و منسجم از ماهیت بشری و جهانی است که در آن بروز یافته است.

در نگاه اول، این هدفی به نظر می‌رسد که به طرزی نامناسب بزرگ است. اما، هرچند این هدف بدون تردید بزرگ است، اما به هیچ روی غیرواقع‌گرایانه نیست. هرچند شیزوفرنی غرب مدرن در زندگی فکری و عملی آن نمایان است، فقط عرصه‌های اندکی به قدر کافی مجهز هستند تا امکانات آشتی میان علم و دین را به مثابه پژوهشی منظم در باب آنها بررسی نمایند. همان گونه که من تلاش کرده‌ام تا نشان دهم، این تناسب، تا حد زیادی ناشی از وضوح گریزناپذیری است که این تعامل، خصلت توأمان در هم شکسته و هیجان‌انگیز جهان غرب مدرن را متجلی می‌سازد. موفقیت‌هایی که در این عرصه به دست آمده، به سادگی در تخفیف تنش ناراحت‌کننده و برانگیزاننده‌ای به کار می‌رود که در زیر سطح زندگی مدرن غربی می‌خزد. یقیناً، موفقیت‌های عمده، نادر هستند. اما ما در دورانی خطرناک زندگی می‌کنیم که آینده تمدن غربی و سرنوشت سیاره در دستان انسان قرار گرفته است. ماجراهای فکری تنها راه به جلو نیستند، بلکه مشتی کارهای علمی هم وجود دارد که هر یک از آنها در جستجوی هماهنگی در خودشناسی انسانی گریزناپذیر و برای مذاکره در مورد آینده‌ای رام، حیاتی است. من استدلال کرده‌ام که تخصص علم و دین یکی از این کارها است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «تلاش مشترک علم و دین برای محیط زیست» (واشنگتن، می ۱۹۹۲) و رویدادهای مشابه دیگر، نتایج اجماع محکم در میان رهبران دینی و دانشمندان دربارهٔ نیاز به دفع فجایع زیست‌بومی است که در افق

پدیدارند. مقاله جدید در *Parade* (لایی آخر هفته بسیاری از روزنامه های ایالات متحده از جمله اکلند تریبون) مورخ ۱ مارس ۱۹۹۲، صص. 10ff. به قلم کارل ساگان، تحت عنوان «دفع خطر مشترک: دین و علم، دشمنان آشتی ناپذیر قدیمی، ائتلافی جدید تشکیل می دهند»، تبیینی از این رویکرد همکارانه ارائه می کند.

2. Herman E. Daly and John B. Cobb, Jr. *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future* (Boston: Beacon Press, 1989). See esp. ch. 2, pp. 49-52
3. Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *The Good Society* (New York: Alfred A. Knopf, 1991)
4. Noam Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* (Boston: South End Press, 1989)
5. Cluade Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vols. (New York: Yale University Press, 1972, 1985).

مقاله ولش در این کتاب، برهان را گسترش می دهد. جان هدلی بروک نیز در مقاله خود برای این کتاب، به نکته مشابهی در رابطه با دوره روشنگری اروپایی اشاره نموده است.
۶. برای مثالی جالب از موازنه میان چشم انداز همگرایی و تهدید واگرایی، نگاه کنید به مقاله رابرت جان راسل در بخش سوم از این کتاب.
۷. نگاه کنید به

Robert John Russell, "Theistic Evolution", *CTNS Bulletin XV.2* (Spring, 1995).

هم چنین نگاه کنید به مقالات پالکینگورن و پیکاک در همین کتاب.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی