

علم دینی از دیدگاه پلانتینگا

دکتر محسن جوادی*

چکیده

الوین پلانتینگا معتقد است آنچه در انجمن‌ها و مجلات علمی و مراکز آموزشی و پژوهشی به نام نظریه‌های علمی طرح می‌شود، گاهی تنها، با پیش‌فرض‌های الحادی صادق است و اگر این پیش‌فرض‌ها را کنار بگذاریم، اعتبار آنها از بین می‌رود. در واقع وی می‌کوشد نشان دهد علم امروز بر خلاف آنچه عموماً ادعا می‌شود، از لحاظ دینی، بی‌طرف و خنثی نیست؛ بنا بر این، اگر استفاده از پیش‌فرض‌های الحادی ضرری به ماهیت علمی یک پروژه نمی‌زند، چرا عالمان مسیحی از پیش‌فرض‌های دینی خود در فرایند پژوهش علمی استفاده نکنند؟ این مقاله با رویکردی تحلیلی، دلایل پلانتینگا را در مورد امکان علم دینی (آگوستینی) که از دانسته‌های دینی در فرایند فعالیت علمی بهره می‌گیرد، توضیح داده، با ذکر نمونه‌هایی، ادعای بی‌طرفی روش‌شناختی علم (علم دوئمی) را رد می‌کند. بخش پایانی مقاله، بررسی اشکالات طرح‌شده یا قابل طرح بر تقریر پلانتینگا از علم دینی است.

واژه‌های کلیدی: علم دوئمی، علم آگوستینی، طبیعت‌گرایی فلسفی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

مقدمه

الوین پلانتینگا^۱ یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان دین معاصر است.^۲ الگویی از بحث عقلانیت ایمان که به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده^۳ معروف است، دست کم، در ایران، بیش از همه با نام وی گره خورده است. در چارچوب این تفکر، مهم‌ترین باورهای دینی مانند اعتقاد به وجود خداوند حتی بدون استدلال، موجه و معقول است.

اگرچه طلیعه‌ی این تفکر، در دوره‌ی جدید، اثر ماندگار ویلیام آلستون یعنی ادراک خدا^۴ است که در آن، از موجه بودن اعتقاد دینی با فرض وجود تجربه‌های دینی دفاع می‌شود، بی‌تردید، نقش الوین پلانتینگا در نظم دادن به الگوی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و نشان دادن چگونگی کاربرد آن در الهیات مسیحی، بیش از هر کس دیگری است.

الوین پلانتینگا در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده‌ی خود ابتدا، با استفاده از وجود باورهای پایه در ساختار معرفتی انسان می‌کوشد اعتقادات اساسی دینی را هم در گروه باورهای پایه قرار دهد و بدین ترتیب، آنها را بی‌نیاز از دلیل و استدلال بداند. وی انواع مختلف مبناگرایی را که مدعی حصر باورهای پایه در تعداد محدودی باور از پیش تعیین‌شده است، رد کرده، راه را برای آرایه‌ی باور دینی به عنوان باور به درستی پایه^۵ هموار می‌کند. این رویکرد در آثار اولیه‌ی پلانتینگا و مهم‌تر از همه، در کتاب‌های خدا و اذهان دیگر و عقل و ایمان دیده می‌شود. وی البته، در ادامه‌ی تلاش خود، به تقویت

1. Alvin Plantinga

۲. الوین پلانتینگا در ایران، چهره‌ای شناخته شده است. علاوه بر تعداد زیادی پایان‌نامه، مقاله و مصاحبه که در مورد افکار وی، به زبان فارسی در دسترس است، وی در سال ۱۳۸۱ به ایران آمد و در دانشگاه‌های مختلف سخنرانی کرد. کتاب عقل و ایمان او با مشخصات زیر، به فارسی ترجمه شده است. پلانتینگا، آلوین. عقل و ایمان، ترجمه‌ی بهناز صفری، انتشارات دانشگاه قم و مؤسسه‌ی طه، ۱۳۸۱.

۳. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (Reformed epistemology) به خاستگاه اولیه‌ی این دیدگاه اشاره دارد که به سنت اصلاحی کلیسای کالونی مربوط است. پلانتینگا به کلیسای کالونی وابسته است؛ اما همه‌ی کسانی که از این نوع معرفت‌شناسی دفاع می‌کنند، به کلیسای کالونی وابسته نیستند؛ از جمله ویلیام آلستون که از چهره‌های برجسته‌ی الهیات و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است. برای آشنایی اجمالی با تفسیر پلانتینگا از معرفت‌شناسی اصلاح‌شده رک. جوادی، محسن. «الوین پلانتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، بهار ۱۳۸۱، شماره‌ی ۱۱-۱۲، ص ۲۶-۴۰.

4. Alston, William P. *Perceiving God*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991)

این کتاب هنوز به صورت کامل به فارسی ترجمه نشده است؛ اما برخی از بخش‌های آن به عنوان پایان‌نامه گزارش و بررسی شده است.

5. properly basic belief

رویکرد برون‌گرایی در معرفت‌شناسی می‌پردازد^۱ و سپس با تفسیر ایمان در الگویی که آن را آکویناسی - کالونی^۲ می‌نامد، از جواز یا تضمین باورهای دینی حتی بدون هیچ گونه استدلالی به نفع آنها دفاع می‌کند؛ البته با لحاظ این پیش‌فرض که وجود خداوند ممکن است و هیچ برهانی برای امتناع وی نیست^۳. گرچه شاهکار پلاتینگا نشان دادن جواز ایمان بدون نیاز به استدلال برای درستی آن است، وی درباره‌ی تأثیر اندیشه‌ی دینی در فلسفه و امکان تأسیس فلسفه‌ی مسیحی یا در مورد تأثیر آن بر علوم تجربی و امکان ساختن علم آگوستینی هم آثار مهمی دارد.

دغدغه‌ی اصلی پلاتینگا، در این آثار، پرداختن جدی به این پرسش است که آیا مسیحی بودن یک فیلسوف یا دانشمند علوم تجربی می‌تواند دست‌مایه‌ی ظهور فلسفه یا علمی متفاوت از فلسفه و علم فیلسوفان و عالمان غیر مسیحی (ملحد) باشد؟ البته جواب رایج چنان که پلاتینگا می‌گوید، منفی است؛ زیرا عموماً و به ویژه، در مورد علوم تجربی اعتقاد بر این است که باور دینی ربطی به کاوش‌های علمی ندارد و نمی‌تواند تأثیری در تبیین‌های علمی داشته باشد؛ اما پلاتینگا می‌خواهد نشان دهد که به رغم مقبولیت این دیدگاه، آنچه درست است، دیدگاه دیگری است که پژوهش علمی را آبیستن دیدگاه‌های فلسفی و دینی می‌داند و از این رهگذر، التزام به این دیدگاه‌ها را منشأ ظهور علوم تجربی مختلف می‌داند. وی با وجود آنکه دیدگاه پیشنهادی خود را

۱. این رویکرد به اختصار می‌گوید شخص فاعل شناسا ممکن است بدون آنکه خود بداند و یا دلیلی برای درستی فرایند معرفتی خود داشته باشد، در اعتقاد به چیزی ضمانت داشته باشد؛ چون از فرایند ادراکی قابل اعتمادی در کسب معرفت استفاده کرده است. برای آشنایی اجمالی با مفهوم برون‌گرایی معرفت‌شناختی ر.ک. فتحی زاده، مرتضی. «درون‌گرایی و برون‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره‌ی ۷، بهار و تابستان ۱۳۸۰، ص ۵۸-۳۳.

۲. در این تفسیر، منشأ ایمان وجود نوعی حس الوهی است که در موقعیت مساعد معرفتی به درک خداوند نایل می‌شود. پلاتینگا معتقد است این دیدگاه علاوه بر کالون، در اندیشه‌ی توماس آکویناس ریشه دارد و از آن به مدل آکویناس - کالون یاد می‌کند. ر.ک. عظیمی دخت شورکی، حسین. «معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلاتینگا»، پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.

۳. زیرا اگر از پیش معلوم باشد که وجود خدا ممنوع است با دلیل قانع‌کننده‌ای بر ضد آن وجود دارد، نوبت به نشان دادن جواز اعتقاد دینی بدون استدلال نمی‌رسد؛ همین موضوع تفاوت این دیدگاه با رویکرد ایمان‌گرایانه‌ی کسانی مانند کی برکگور را نشان می‌دهد. پلاتینگا برای نشان دادن ممنوع نبودن وجود خدا یا نبود دلیل قانع‌کننده‌ای برای اعتقاد به نبود خدا (الحاد طبیعی) تلاش زیادی می‌کند؛ برای نمونه ر.ک. پلاتینگا، الوین. خدا، اختیار و شر، ترجمه‌ی محمد سعیدی مهر، انتشارات طه، ۱۳۷۶.

غیر متعارف و بدعت‌آمیز می‌داند، معتقد است قدیس آگوستین، شانزده قرن پیش، مطالب لازم را برای دفاع از اعتبار و درستی آن فراهم آورده است (پلانینگا، ۱۹۹۶). بخش عمده‌ی این مقاله توضیح و تحلیل دیدگاه پلانینگا در این خصوص و چگونگی استفاده‌ی وی از آراء آگوستین قدیس است و در پایان، به اختصار، چندین نکته در ارزیابی آن می‌آورم.

جنگ شهر خدا و شهر زمینی

ادیان آسمانی از جمله مسیحیت معتقدند تمام آنچه در عالم هستی رخ می‌دهد، به اراده‌ی خداوند است. در متون دینی آیات فراوانی دیده می‌شود که همه‌ی حوادث را اعم از خیر و شر و خوشایند و ناخوشایند به اذن و اراده‌ی الهی نسبت می‌دهد؛ اما در همان متون دینی، آیاتی وجود دارد که بر فعالیت گسترده‌ی نیروهای اهریمنی، در متن عالم هستی و دخالت آنها در فعالیت‌های آدمی تأکید می‌کند.

قدیس آگوستین که از چهره‌های مهم الهیات مسیحی است، بیش از دیگر عالمان مسیحی به موضوع درگیری نیروهای اهریمنی با نیروهای الهی، در عالم هستی توجه کرده است. وی با طرح ایده‌ی شهر خدا^۱ یا جامعه‌ای که حاکمیت آن در اختیار نیروهای الهی است و فعالیت نیروهای اهریمنی، در آن، چندان چشمگیر نیست، کتاب پر نفوذی به همین نام نگاشت. شهر خدا بر اساس آموزه‌های اساسی دینی نظم می‌گیرد؛ در حالی که شهر زمینی بر اساس تدبیر شیطانی و فعالیت نیروهای الحادی سامان می‌گیرد.

تاریخ از آغاز تا کنون، همواره عرصه‌ی مصاف این دو نیروی قدرتمند بوده است. به اعتقاد آگوستین، همه‌ی امور و حوادث جاری عالم، ناگزیر در یکی از این دو طرف قرار می‌گیرد؛ زیرا یا بر اساس آموزه‌های دینی و برای تحقق مقاصد الهی جریان می‌یابد یا در جهت ضدیت با دین و آموزه‌های دینی است که از سوی شیطان و سپاهیان او صورت می‌گیرد. پلانینگا می‌کوشد تا نشان دهد علم هم ناگزیر، یا در اردوی شهر خدا قرار می‌گیرد و رنگ و بوی دینی دارد یا در اردوگاه جناح مقابل قرار دارد که رنگ و

۱. آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) که از جمله پدران کلیسای مسیحی است، آثار مهمی دارد که از جمله‌ی آنها اعترافات (Confessions) و شهر خداست (City of God). بر حسب اطلاع، دو تن از مترجمان خوب کشور هم‌زمان در حال ترجمه کتاب شهر خدا هستند.

بوی الحادی دارد. به گمان وی، علم از مهم‌ترین عرصه‌های ظهور فعالیت دینی یا الحادی است و از این روی، بی‌طرفی در آن معنی ندارد.

«آنچه من می‌دانم این است که ما، مسیحیان پیرو کلیسای اصلاحی، عالم اندیشه و فعالیت عقلانی را مجرای خوبی برای ظهور و بروز ویژگی‌های ممتاز دین مسیحیت می‌دانیم» (پلاتینگا، ۱۹۹۰، ص ۵). در واقع وی می‌خواهد بگوید اگر مسیحی شدن در مهم‌ترین حوزه‌ی فعالیت آدمی یعنی علم و فلسفه تأثیری نداشته باشد و مایه‌ی تفاوت حیات دینی از غیر دینی نشود، چگونه ممکن است که در سرنوشت نهایی آدمی اثر بگذارد که برآمده از چگونگی زندگی وی در این دنیا است؟ اگر مسیحیت راه متفاوتی برای سلوک آدمی است، چطور ممکن است در مهم‌ترین جنبه‌های سلوک آدمی یعنی اندیشه تفاوتی ایجاد نکند و علمی را بپذیرد که در فضای الحاد رایج است؟ (همان)

ممکن است این اشکال مطرح شود که علم از آن جهت که علم است، چه در شهر خدا باشد و چه در شهر زمینی تفاوتی ندارد و آنچه مایه‌ی تمایز علم در دو شهر مذکور است، به اموری خارج از ذات علم برمی‌گردد و مثلاً به تعیین مسئله یا نحوه‌ی استفاده از علم مربوط است. در شهر خدا، علم در خدمت انسانیت و در جهت بسط عدالت است؛ اما در شهر زمینی، علم مانند امکانات دیگر در خدمت هوای نفس و بر خلاف عدالت و انسانیت به کار می‌رود.

بر این اساس به نظر می‌رسد پلاتینگا برای نشان دادن امکان تأسیس علم دینی که به ادعای وی ماهیت متفاوتی با علم رایج غیر دینی دارد، باید دلایل دیگری بیاورد؛ غیر از آنچه در مورد جنگ شهر خدا و شهر زمینی مطرح کرد.

احتمالاً پلاتینگا در جواب این اشکال مانند برساختگرایان اجتماعی از تأثیر عوامل بیرونی مانند اهداف و مقاصد عالمان در ماهیت خود علم دفاع کرده، با اشاره به اهمیت علم در حیات تکاملی انسان، ماهیت علم مورد استفاده در شهر خدا را کاملاً متفاوت از علم معمول در شهر زمینی بدانند.

به هر حال وی معتقد است گستره‌ی تاریخ، عرصه‌ی نبرد همیشگی بین شهر خدا و شهر زمینی است؛ اما صورت‌بندی‌های آن، در دوران مختلف، متفاوت است. در دوران جدید، این نزاع در قالب نزاع خداشناسی توحیدی، با دو دیدگاه به ظاهر متفاوت ولی مشترک در تعلق به شهر زمینی در جریان است (همان، ص ۹).

آرایش جدید نیروهای شهر خدا و شهر زمینی

پلانتینگا دوره‌ی جدید تاریخ بشر را عرصه‌ی تقابل خداشناسی توحیدی به نمایندگی از شهر خدا با دو جریان فکری پر نفوذ ماده‌گرایی فلسفی و ناواقع‌گرایی خلاق به نمایندگی از شهر زمینی می‌داند. در خداشناسی توحیدی که ادیان بزرگ مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام منادی آن‌اند، شخصی به نام خداوند، در عالم هستی وجود دارد که نه آغازی داشته، نه فرجامی دارد. هر چه در این عالم هست، اعم از کهکشان‌های بزرگ و حیوانات تک‌سلولی کوچک، همگی مخلوق اوست. او به همه‌ی آنچه در عالم می‌گذرد، آگاه است و درباره‌ی برخی از کارها احساس خوشایندی دارد و آنها را می‌خواهد و از برخی کارها متنفر است و آنها را نمی‌خواهد. انسان اشرف مخلوقات اوست و جایگاه خاصی در آفرینش دارد؛ زیرا به گفته‌ی *انجیل* خدا آدم را به صورت خود آفریده است یا چنان که در *قرآن* آمده است، خداوند از روح خود در او دمیده است.

بر اساس این ویژگی انسان است که با وجود اختلاف بنیادین میان او و خالق متعالی، شباهت‌هایی میان آنها وجود دارد؛ انسان هم قادر است چیزی را از روی علم قصد کرده، بر اساس اراده‌ی آزادش آن را انجام دهد. در تفکر خداشناسی توحیدی، سعادت و کمال آدمی در شهر خداست و هر گونه فعالیتی که وی را از آن دور سازد، موجب بدبختی و شقاوت اوست.

در اندیشه‌ی خداشناسی توحیدی، خداوند عالم را آفریده و آن را بر اساس نوعی نظم و انتظام نگه داشته است و علم و تکنولوژی، در واقع، بر اساس وجود این نظام ممکن شده است؛ اما باید توجه داشت که بر خلاف برخی نظریه‌های فلسفی، خداوند این عالم و نظام موجود در آن را آزادانه آفریده است و هیچ ضرورت و الزامی برای تعیین پیشین موجودات یا رخدادها در آن نیست. در واقع، با توجه به همین نکته‌ی مهم است که می‌توان دریافت علم باید خصلت تجربی داشته باشد و به صورت پسینی فراهم آید؛ به بیان دیگر، آنچه علوم، قوانین طبیعی می‌نامد، اموری امکانی است و از این روی ممکن است با خواست الهی مثلاً برای انجام معجزه به صورت دیگری در آید (پلانتینگا، ۲۰۰۸، ص ۱-۶).

در برابر این رویکرد، دو جریان فکری هست که دیدگاه‌های متفاوتی در مورد عالم و جایگاه انسان در هستی و سعادت او دارد. اگرچه این جریان‌ها قدمت بسیاری دارد، هر کدام نقطه‌های عطفی دارد که در آنها، تحولات مهمی صورت گرفته است.

ماده‌گرایی فلسفی^۱ که خاستگاه اصلی آن قدیمی است و به تفکر کسانی مانند اپیکور و دموکریتیس، در یونان بر می‌گردد، امروزه در دنیای معاصر غرب رایج است (همان، ص ۱۴). در این رویکرد، خدایی در عالم هستی وجود ندارد و انسان اشرف موجودات نیست؛ بلکه اصلاً موجود مهمی نیست و تنها، جزئی از زنجیره‌ی فرایندهای پیچیده‌ی مکانیکی است. در عالم هستی که جز زنجیره‌های کور و بی‌احساس مکانیکی چیزی نیست، کسی نگران سرنوشت انسان نیست و تعلق خاطری به رشد و کمال اخلاقی او ندارد و هیچ‌گونه التزامی به ارزش‌های اخلاقی مانند عدالت، در صحنه‌ی کلان‌گیتی وجود ندارد. اصولاً فضای هستی، در این تفکر، محدود به ماده و عوامل مادی است و از این روی، جایی برای علم دینی نیست؛ یعنی علمی که در پرتو دین نظم یافته، در مجموعه‌ی مؤلفه‌های تبیینی خود به امور غیر مادی مانند خداوند هم توسل بجوید.

برخی از مدافعان ماده‌گرایی فلسفی که عالم هستی را مادی می‌دانند، باز از واژه‌هایی که در زبان دینی به کار می‌رود، استفاده می‌کنند، اما حتماً خدای آنها در همان محدوده‌ی عالم ماده است و بر خلاف خدای ادیان توحیدی، وجودی متعالی ندارد؛ بنا بر این، وقتی کسانی مانند اگوست کنت یا جان دیویی از خدا صحبت می‌کنند، مراد آنها چیزی مانند انسانیت یا سرجمع آرزوهای مادی آدمی است که هنوز تحقق نیافته است^۲ (پلانتینگا، ۱۹۹۶). سابقه‌ی زیاد این نحوه‌ی از نگرش و رده‌های فراوانی که بر آن خورده است، ما را از تفصیل در این باب بی‌نیاز می‌سازد.^۳

اما رویکرد سوم که پلانتینگا آن را ناواقع‌گرایی خلاق^۴ یا پست‌مدرن می‌نامد، هر چند به یک معنی، در تاریخ قدیم یونان و در اندیشه‌ی کسانی مانند پروتاگوراس ریشه دارد که انسان را معیار هر چیزی می‌دانست^۵، در دوران جدید،

1. philosophical naturalism

۲. برای نمونه از کسانی که به رغم بی‌اعتقاد به خدای متعالی و در واقع، در فضای ماده‌گرایی فلسفی، هنوز، از خدا و ایمان به او سخن می‌گویند، ن. گ. کیویت، دان. *دریای ایمان*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، طرح نو، ۱۳۸۵ و برای نقد آن ر. ک. قربانی، رحیم. *نقد کتاب دریای ایمان*، *مجله‌ی معرفت فلسفی*، تابستان ۱۳۸۵، شماره‌ی ۱۲.
۳. پلانتینگا در آثار مختلف خود، به رد این دیدگاه می‌پردازد؛ از جمله در جدیدترین مقاله‌ی خود با عنوان «بر ضد طبیعت‌گرایی» که در کتاب زیر چاپ شده است.

Plantinga, Alvin & Michael Tooley. *Knowledge of God*, Blackwell, 2008.

4. creative Anti-realism

۵. برای آشنایی با نسبی‌گرایی پروتاگوراس و روایت‌های جدید آن ر. ک. فطورچی، *پروژه‌ی نسبی‌گرایی پروتاگوراس در ذهن*، شماره ۵، ص ۹۳-۱۲۰.

به ویژه، در اندیشه‌ی ایمانوئل کانت به بیشترین حد از ظهور و بروز خود رسید (پلانتینگا، ۲۰۰۸a، ص ۱۵).

در واقع، اصل ایده‌ی ناواقع‌گرایی همواره، پیروانی داشته است؛ هر چند محدوده‌ی ناواقع‌گرایی، در تاریخ فلسفه، عموماً، بر خلاف آنچه امروز در جریان است چیز یا چیزهای خاص بوده است. به بیان دیگر، همواره کسانی بوده‌اند که مثلاً در مورد وجود کلیات، ناواقع‌گرا بوده‌اند؛ یعنی وجود کلیات را در خارج از ذهن نمی‌پذیرفته‌اند؛ اینان مدافع ناواقع‌گرایی موضعی^۱ بوده‌اند، اما کم پیش آمده بود که کسانی دامنه‌ی ناواقع‌گرایی را به حدی توسعه بدهند که در همه‌ی وجود همه چیز جز فکر و اندیشه شک کنند و به دام ناواقع‌گرایی فراگیر^۲ بیفتند. قایلان به ناواقع‌گرایی معمولی، چه نوع نادر آن یعنی فراگیر و چه نوع نسبتاً رایج آن یعنی موضعی، به صراحت می‌گفتند که شیء یا اشیای خاص مورد نظر یا کلاً، هیچ چیزی، در خارج از ذهن وجود ندارد و برساخته‌ی ذهن و خیال است (پلانتینگا، ۱۹۸۲، ص ۴۷). پلانتینگا ناواقع‌گرایی پیش از کانت را برای همین که مربوط به وجود شیء یا اشیای مورد نظر است، ناواقع‌گرایی وجودی^۳ می‌نامد.

در ناواقع‌گرایی خلاق (که پس از کانت شایع شد). به صراحت ادعا نمی‌شود که چیزی در عالم هستی و بیرون از ذهن آدمی وجود ندارد؛ بلکه گفته می‌شود نظام عالم را ما می‌سازیم؛ نه خداوند و اگر ذهن ما وجود نداشت، در متن واقع هم، چنین نظامی وجود نداشت. نقطه‌ی عطف ظهور این دیدگاه همان انقلاب کپرنیکی^۴ ایمانوئل کانت است. وی بر خلاف فیلسوفان پیشین، ذهن و نظم و نظام موجود در آن را اصل دانسته، عالم خارج را تابع ذهن می‌سازد. طبق این دیدگاه، اوصاف پدیداری که ما به شیء نسبت می‌دهیم، در واقع، برساخته‌ی ذهن است؛ نه بر آمده از خارج. بدون دخالت ذهن آدمی شیء، فی نفسه، نه در زمان است و نه در مکان؛ نه جوهر است و نه عرض...؛ همه‌ی این اوصاف از ناحیه‌ی قوه‌ی حساسیت یا فاهمه بر قامت شیء خارجی پوشانده

1. local anti-realism

2. global anti-realism

3. existential anti-realism

4. این اصطلاحی است که کانت در مقدمه‌ی چاپ دوم نقد عقل محض از آن استفاده می‌کند و اشاره دارد به توسعه‌ی

الگوی کپرنیک در ستاره‌شناسی به حوزه‌ی فلسفه؛ یعنی بر عکس کردن جایگاه ذهن و عین. رک. مدخل

Caygill, Howard. A Kant Dictionary, Oxford, Blackwell Publisher, 1996. در Copernican Revolution

می‌شود.^۱ در این تفکر، وجود شیء خارجی مستقیماً و به صراحت انکار نمی‌شود و به همین دلیل، پلانتینگا آن را ناواقع‌گرایی وجودی نمی‌نامد؛ اما از آنجا که عالم، در واقع، چیزی نیست جز آنچه قدرت خلاق ذهن ما می‌نمایاند، می‌توان آن را ناواقع‌گرایی خلاق نامید. پلانتینگا نفوذ اندیشه‌ی کانت را در فلسفه‌ی انگلیسی زبان و قاره‌ای فوق‌العاده می‌داند و بسیاری از جریان‌های فلسفی را مانند هرمنیوتیک هایدگر، به نوعی، استمرار این فکر کانتی می‌داند. وی با نام بردن از بزرگان فلسفه‌ی تحلیلی مانند پانام و دیوید سون و تحلیل سخنان آنها، به رهگیری نفوذ کانت در اندیشه‌ی این فیلسوفان تحلیلی می‌پردازد (پلانتینگا، ۱۹۹۰، ص ۶).

البته باید توجه کرد که خود ایمانوئل کانت هم به این نکته توجه داشت که ممکن است تبیین وی از معرفت منشأ برداشت ایده‌آلیستی از سخنان وی گردد و به همین دلیل، نظریه‌ی خود را بر خلاف ایده‌آلیسم موجود در تاریخ فلسفه ایده‌آلیسم استعلایی^۲ می‌نامد تا نشان دهد که در اندیشه‌ی وی، وجود اشیا، فی‌نفسه انکار و اصل هستی آنها به ایده‌های ذهنی ارجاع نمی‌گردد.^۳ در واقع، کانت این جهت از اشیا را نومن یا بود می‌نامد که بر خلاف جهت دیگر شیء یعنی فنومن یا نمود اصلاً، برای آدمی معلوم یا محسوس نیست.

به هر حال، جای این پرسش هست که چرا پلانتینگا برخلاف اصرار خود کانت بر اینکه وی هستی فی‌نفسه و مستقل اشیا از شناسنده را می‌پذیرد، می‌کوشد تا او و به تبع، بسیاری از بزرگان فلسفه را ناواقع‌گرا نشان دهد؟

آنچه از گفته‌های وی برمی‌آید، این است که اگر هیچ نحوه‌ی خاصی از تقریر اشیا در عالم وجود ندارد و همه چیز به نحوه‌ی تقریر ما بستگی دارد، پس ملاکی برای صدق وجود ندارد. با این فرض، سخن گفتن حتی از وجود اشیا نفس‌الامری هم ممکن نیست و این چیزی جز ناواقع‌گرایی نیست (پلانتینگا، ۲۰۰۸، ص ۱۵). شیء فارغ از این اوصاف چیزی نیست که امکان وجود داشته باشد و اگر همه‌ی این اوصاف

۱. قوه‌ی حساسیت با داشتن دو مفهوم زمان و مکان ابتدا، آنچه را به صورت ماده‌ی خام، از بیرون، به ذهن می‌آید، محسوس می‌سازد و سپس فاعله با افزودن مفاهیمی مانند جوهر و عرض و... محسوسات را برای عقل مفهوم می‌سازد.

2. transcendental idealism

۳. ایمانوئل کانت ضمن توضیح انواع ایده‌آلیسم که به نوعی، وجود خارجی اشیا را انکار می‌کند، امتیاز دیدگاه خود را اعتقاد به نومن یا شیء فی‌نفسه می‌داند و از این روی، آن را ایده‌آلیسم استعلایی یا انتقادی می‌نامد؛ اما هیچ توضیحی درباره‌ی چگونگی امکان آن نمی‌دهد؛ رک. کانت، ایمانوئل. تمهیدات، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، انتشارات نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.

برساخته‌ی ذهن است، پس خود شیء هم برساخته‌ی ذهن است؛ زیرا بر حسب فرض چیزی جز اوصاف پدیداری نیست (پلانتینگا، ۱۹۸۲، ص ۴۷).

پلانتینگا برخلاف بسیاری از شارحان کانت، لازمه‌ی ذهنی بودن همه‌ی اوصاف اساسی اشیا را ناواقع‌گرایی می‌داند و چه در اینجا و چه در بحث از عقلانیت ایمان، تفسیری ناواقع‌گرا از کانت ارایه می‌دهد (پلانتینگا، ۲۰۰۳، ص ۳۹-۳۱). به نظر پلانتینگا، انکار ویژگی آینه‌ای ذهن و حکم به اینکه همه‌ی عناصر تعیین‌کننده در شناخت، محصول ذهن خود آدمی است نه انعکاس واقع بیرونی، چیزی جز تن دادن به ناواقع‌گرایی نیست.

احتمالاً چیزی شبیه پدیدارگرایی^۱ در ذهن پلانتینگا، عامل اصلی تفسیر ناواقع‌گرا از کانت است؛ زیرا وی فرض می‌کند همه‌ی آنچه در مورد هستی یک چیز صادق است، همین اوصافی معینی است که در ذهن است و اگر این اوصاف ساخته‌ی خود ذهن است و نه برگرفته از شیء بیرونی، پس چیزی به نام شیء بیرونی وجود ندارد. بدین ترتیب، پلانتینگا نتیجه می‌گیرد انقلاب کپرنیکی کانت در امتداد ماده‌گرایی سستی فلسفی و دینی است و در واقع چیز جدیدی نیست. وی ماده‌گرایی فلسفی و ناواقع‌گرایی خلاق را دو سر یک طیف می‌داند که اولی انسان را اصلاً، تأثیرگذار در عالم نمی‌داند و چنان که گذشت، اسیر ساختارهای از پیش تعیین‌شده‌ی طبیعی می‌داند و دیگری بر عکس، وی را همه‌کاره‌ی عالم می‌داند (همان، ص ۱۷).

بدین ترتیب می‌توان گفت خداشناسی دینی و ماده‌گرایی فلسفی دو زمینه و فضای متفاوت‌اند که می‌تواند موجب شکل‌گیری علوم متفاوت باشد. پلانتینگا برای تفکیک علم و دانشی که در زمین باورهای دینی رویده از آن نوع دانش که در زمینه‌ی الحاد شکل گرفته، از مفهوم علم تجربی غیرطبیعی^۲ استفاده می‌کند (پلانتینگا، ۱۳۸۳). وی این معنی از علم را که می‌توان بر حسب زمینه‌های دینی شکل متفاوتی به آن داد، علم آگوستینی می‌نامد؛ یعنی علم به معنایی که مورد نظر آگوستین بود (همان).

چالش مهمی که برای علم تجربی غیر طبیعی یا علم آگوستینی وجود دارد، برداشتی از علم است که وی آن را علم دوئمی^۳ می‌نامد. پیر دوئم (۱۸۶۱-۱۹۱۶)، از فیزیک‌دانان

۱. بر اساس نظریه‌ی پدیدارگرایی (Phenomenalism)، اشیای مادی به تجربه‌های احساسی ارجاع می‌گردد و جملات ناظر به اشیای مادی بر اساس جملات پدیداری که توصیف‌گر تجربه‌های حسی است، تحلیل‌پذیر است. رک.

Sosa, Ernest. phenomenalism, in *The Oxford Companion to philosophy* p.695.

2. unnatural science

3. duhemian science

و مورخان علم برجسته‌ی فرانسوی بود. وی یک متأله مسیحی بود که برخی منتقدان او را به دخالت دادن آموزه‌های دینی در فیزیک متهم کرده بودند؛ اما خود، به صراحت، این موضوع را انکار می‌کرد و معتقد بود علم جایی نیست که بتوان آموزه‌های دینی یا الحادی را در آن دخالت داد.

دوئم واقف است که دیدگاه‌های فلسفی به دلیل آنکه نظر به ساختار بنیادی عالم طبیعت دارد، می‌تواند موجب گردد در الگوی پژوهش علمی تفاوت به وجود آید و به همین دلیل، علمی که در زمینه‌ی فلسفی ذره‌گرایی سامان گرفت، متفاوت از علمی است که در زمینه‌ی فلسفی دکارتی ظهور یافت. به قول شرودینگر «متافیزیک بخشی از خانه‌ی دانش را تشکیل نمی‌دهد؛ بلکه چارچوبی است که بدون آن، ساختن بیشتر میسر نیست» (به نقل، گلشنی، ۱۳۸۰).^۱ اما وی معتقد است هرچه تأثیر این دیدگاه‌های فلسفی بیشتر باشد، ماهیت جمعی علم آسیب می‌بیند و از این روی، حتی المقدور، باید از دخالت دادن نگرش‌های فلسفی در علم اجتناب کرد؛ به ویژه نگرش‌های دینی که بیشتر مورد اختلاف است.^۲ به اعتقاد وی در علم باید به زمینه‌های مشترک اتکا کرد.

«اما وابسته ساختن نظریات فیزیکی به متافیزیک یقیناً راهی نیست که به این نظریات امکان دهد از امتیاز توافق جمعی بهره‌مند شود. نظریه‌ی فیزیکی را که طرفداران یک مکتب متافیزیکی آن را رضایت‌بخش می‌دانند، حامیان مکتب دیگر رد می‌کنند» (به نقل پلاتینگا، ۱۳۸۳).

البته اصل این دیدگاه یعنی بی‌طرفی علم در جنگ عقاید یا دیدگاه‌های فلسفی سابقه‌ی بیشتری دارد و به دوره‌ی روشنگری می‌رسد. از آن زمان گفته می‌شد که علم کاملاً بی‌طرف است و به هیچ دیدگاه دینی، فلسفی یا اخلاقی خاص متعهد نیست. علم فعالیت خونسردانه، بی‌دغدغه و عقلانی برای تنسيق حقیقت مربوط به خود و پیرامون خود است.

۱. برای آشنایی با امکان استغناء فیزیک (علم تجربی) از فلسفه ر.ک. بخش هشت کتاب‌های دیگر گلشنی (ص ۲۱۷ تا ۲۵۷).

۲. برای آشنایی اجمالی با رأی وی در خصوص رابطه‌ی علم و ما بعد الطبیعه ر.ک. گیلیس، دانالد. فلسفه‌ی علم در قرن بیستم، ترجمه‌ی حسن میاننداری، انتشارات طه، ۱۳۸۱.

پلاتینگا برای توضیح ماهیت علم دوئمی که سابقه‌ای مقدم بر خود دوئم دارد، به توضیح مبنای روش شناختی آن می‌پردازد که به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی^۱ موسوم است.^۲ طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یا به گفته‌ی ویلی الحاد موقت (به نقل از پلاتینگا، ۱۹۹۶، ۱۷۸) فقط، در مورد چگونگی فعالیت علمی صحبت می‌کند و می‌گوید در پروژه‌ی علمی باید فرض را بر این بگذاریم که چیزی جز فرایندهای طبیعی در کار نیست و برای شناسایی آن اقدام کنیم. در واقع، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی اصولاً، هیچ ادعایی درباره‌ی وجود یا نبود موجودات متعالی مانند خداوند ندارد.

مک مولین که یکی از ناقدان دیدگاه علم دینی پلاتینگاست، در توضیح ماهیت طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌گوید: «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی دامنه‌ی پژوهش ما را محدود به طبیعت و فرایندهای طبیعی نمی‌کند؛ بلکه فقط مشخص می‌کند که چه نوع پژوهشی سزاوار نام علم است. اگر کسی می‌خواهد رویکرد پژوهشی دیگری به طبیعت داشته باشد - که البته چندین مورد از این رویکردها ممکن است - هرگز مورد اعتراض یک طبیعت‌گرای روش‌شناختی نخواهد بود؛ عالمان البته، باید به همین روش (طبیعت‌گرایی روش‌شناختی) پژوهش کنند؛ روش‌شناسی علوم تجربی جایی باز نمی‌گذارد که برای تبیین یک واقعه یا دسته‌ای از وقایع مستقیماً، به فعل خلاق الهی استناد کنیم» (مک‌مولین، ۱۹۹۱، ص ۵۷).

برخی مانند مایکل رُس^۳ اصولاً معتقدند طبیعت‌گرایی روش‌شناختی برحسب تعریف صادق است؛ زیرا بر حسب تعریف، علم با چیزی سر و کار دارد که طبیعی، تکرارپذیر و در چارچوب یک قاعده است. علم اصلاً نمی‌تواند به فراسوی طبیعت متوسل شود؛ زیرا با ماهیت تعریفی آن در تعارض است (رس، ۲۰۰۰).

البته علم در مقام تحقق خارجی ممکن است به سوی توسل به برخی اعتقادات دینی یا اصول ما بعد الطبیعی خاص کشیده شود؛ اما به هر مقدار که به این سمت کشیده شود، از حد علم خارج می‌شود. کسانی که از این دیدگاه دفاع می‌کنند، معمولاً

1. methodological naturalism

۲. الوین پلاتینگا مقاله‌ی مفصلی با همین عنوان دارد که ابتدا، در 18:1 *Philosophical Analysis, Origins & Design* چاپ شد؛ ولی در مجموعه‌های دیگری هم چاپ شد. آنچه اینجا مورد ارجاع است، از کتاب زیر است.

Plantinga, A. 'Methodological Naturalism?', in J. van der Meer (ed.), *Facets of Faith and Science*, Lanham, MD: University Press of America, 1996.

3. Michael Ruse

پروژه‌ای موسوم به «تحدید»^۱ علم را جدی می‌گیرند و می‌کوشند حتی المقدور، با روشن کردن حدود علم، آن را از نفوذ باورهای دینی یا فلسفی دور نگه دارند.

پلاتینگا اصل ایده‌ی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را مبهم می‌داند و به این دلیل پرسش‌هایی را مطرح می‌کند؛ مانند اینکه آیا آن گونه که مک مولین می‌گوید، فقط استناد مستقیم به فعل الهی در پروژه‌های علمی جای اشکال دارد و اگر این استناد به صورت غیرمستقیم باشد، دیگر اشکالی پیش نمی‌آید؟

آیا مشکل فقط در تبیین پدیده‌هاست و برای جنبه‌های دیگر فعالیت علمی می‌توان مستقیماً، به فعل الهی استناد کرد؟ آیا می‌توان از دعاوی دینی به عنوان زمینه‌ای بهره گرفت که فرد بتواند در آن، به ارزیابی میزان احتمال فرضیه‌ی مطرح دست یازد؟ به علاوه، آیا واقعاً علم با امور تکرارپذیر سر و کار دارد؟ اگر این طور است، در مورد نظریه‌هایی مانند انفجار بزرگ که به گفته‌ی خود فیزیک‌دانان اصلاً تکرارپذیر نیست، ولی از مهم‌ترین جنبه‌های علوم جدید تجربی است، چه می‌گویید؟ اگر علم به قوانین طبیعی می‌پردازد، پس آن دسته از فیلسوفان علم که منکر وجود قوانین طبیعی در عالم‌اند، نباید به فعالیت علمی اذعان داشته باشند (پلاتینگا، ۱۹۹۶)!

پلاتینگا معتقد است علم واژه‌ای پر دامنه است و در مورد هر مشغله‌ای که به صورت نظام‌وار و مرتبط با تجربه برای کشف حقیقت در رشته‌ی خاصی جریان دارد، استعمال می‌شود؛ اما روشن نیست که چه میزان تجربه لازم است تا یک مشغله‌ی نظری پژوهش تجربی باشد؛ همین موضوع مایه‌ی ابهام در کاربرد کلمه‌ی «علم» است (پلاتینگا، ۲۰۰۸b).

بدین ترتیب پلاتینگا می‌کوشد تا نشان دهد دشواری‌های بسیاری در اصل ایده‌ی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی وجود دارد. اما مهم‌تر اینکه رویکرد مذکور که در قالب پروژه‌ی تحدید علم پیگیری می‌شد، از لحاظ تاریخی شکست خورده است و علم بر خلاف آنچه دوئم و پیروان او توصیه می‌کردند، در مقام تحقق، بسیار فراتر از محدوده‌ی امور مادی رفته، گاهی به صراحت و بیشتر وقت‌ها، به طور ضمنی، از دعاوی ما بعد الطبیعه‌ی خاص و البته، بیشتر الحادی مدد گرفته است.

وی البته، ایده‌ی علم دوئمی را درس‌آموز می‌داند؛ اما می‌گوید چرا آنچه در خارج به نام علم شناخته می‌شود و در مجامع علمی پذیرفته است و در مجلات علمی نمود دارد و حتی بودجه‌های پژوهشی علمی صرف آن می‌شود، ولی برخلاف تصور دوئم‌گرایان از دیدگاه‌های خاص ما بعد الطبیعه‌ای است، علم نباشد؟ حال که پروژه‌ی علم دوئمی را ساکنان شهر زمینی و مدافعان رویکرد ناواقع‌گرا، با استفاده از مبانی الحادی در فرایند کار علمی نقض می‌کنند، چرا ساکنان شهر خدا یا مدافعان خداشناسی توحیدی به صورت‌بندی جدیدی از علم بر مبنای داده‌های وحیانی دست نزنند؟ چرا مؤمنان در تبیین حوادث عالم طبیعت از همه‌ی معلومات خود استفاده نکنند؛ از جمله معلومات دینی که به موضوع مورد بحث مربوط است (پلانتینگا، ۱۹۹۰، ص ۴۰).

بخش مهمی از نوشته‌های پلانتینگا در خصوص علم دینی صرف نشان دادن چگونگی بهره‌گیری عالمان از مفروضات الحادی به صورت صریح یا ضمنی است. الوین پلانتینگا معتقد است به دلیل اینکه تأثیر آموزه‌های دینی بر بسیاری از علوم به گونه‌ای نیست که موجب اختلاف عمیق آنها با صورت‌بندی غیردینی گردد، کار جمعی در علم همچنان ممکن و معمول است؛ اما عالمان مؤمن همواره، باید مراقب باشند که علم، در مسیر خود، از پیش‌فرض‌های الحادی به عنوان احتمال پیش‌بینی^۱ بهره نگیرد. احتمال پیش‌بینی یک نظریه یا فرضیه برای یک فرد عبارت است از احتمال معرفتی آن بر مبنای اطلاعاتی که فرد، قبل از بررسی شواهد خاص در زمینه‌ی مورد نظر، به صورت مستقل از شواهد مذکور دارد (پلانتینگا، ۱۳۸۳).

در میان علوم انسانی، روان‌شناسی و در میان علوم طبیعی، زیست‌شناسی تکاملی بیش از علوم دیگر از علم دوئمی خارج شده، از پیش‌فرض‌های الحادی به عنوان احتمال‌های پیش‌بینی بهره گرفته‌اند. ما در اینجا، به چند نمونه از این نظریه‌های علمی اشاره می‌کنیم که از مفروضات غیر تجربی الحادی در تقویت فرضیه‌ی خود استفاده کرده‌اند.

یکی از نمونه‌های بارز رخنه‌ی پیش‌فرض‌های الحادی در علم، نظریه‌ی نیای مشترک یا به اختصار TCA^۲ است. بر اساس این نظریه، یک درخت توارث تکاملی وجود دارد که تمام موجودات آلی را با رشته‌های شجره‌نامه‌ای به هم پیوند می‌دهد

1. antecedent probability

2. theory of common ancestor

(پلانتینگا، ۱۳۸۳). این نظریه بر خلاف آنچه عموم مؤمنان می‌گویند، معتقد است انسان از طریق زنجیره‌ی تکاملی و به واسطه‌ی میمون‌ها به موجود آلی ساده‌ای می‌رسد. معمولاً دلیل و مدرکی که برای TCA مطرح می‌کنند، این است که همه‌ی اشکال حیات، از پروکاریوت‌ها (باکتری‌ها، جلبک‌های سبز - آبی) تا بالا، کد ژنتیک واحد دارند. ارنست مایر می‌گوید: «این کشف که پروکاریوت‌ها همان کد ژنتیکی موجودات زنده‌ی عالی‌تر را دارند، قطعی‌ترین تأیید فرضیه‌ی داروین است» (مایر، ۱۹۹۱). استدلال این است که احتمال آنکه کد ژنتیکی موجود اول، به صورت تصادفی و نه به صورت توارثی، در اشکال مختلف حیات تکرار شده باشد، بسیار ضعیف است.

الوین پلانتینگا معتقد است وجود کد ژنتیکی واحد در اشکال مختلف حیات فقط، در صورت داشتن اعتقاد اولیه به ماده‌گرایی فلسفی که وجود خداوند و فعالیت آزادانه‌ی وی را نفی می‌کند، احتمال فراوان دارد؛ زیرا گزینه‌ی بدیل انتقال توارثی، وقوع تصادفی آن در اشکال مختلف حیات است که احتمال آن بسیار ضعیف است؛ اما اگر فرض کنیم خدایی وجود دارد که اشکال مختلف حیات را بر اساس اراده و تدبیر خود پدید می‌آورد، چرا باید بگوییم احتمال تکرار کد ژنتیکی واحد، در موجودات مختلف کم است؟ به اعتقاد پلانتینگا، آنچه در نظریه‌ی نیای مشترک تعیین‌کننده است، وجود کد ژنتیکی واحد نیست؛ بلکه آن دیدگاه فلسفی الحادی است که در کنار آن است (پلانتینگا، ۱۳۸۳).

وی آن گاه، به هیاهوی بسیاری از دانشمندان مانند داوکینز اشاره می‌کند که چگونه علم زیست‌شناسی تکاملی و به ویژه، نظریه‌ی نیای مشترک را نشانه‌ی نبود خداوند می‌گیرند و در واقع، مصادره‌ی به مطلوب می‌کنند.

آیا این فعالیت علمی که از لحاظ روشی، مورد قبول بسیاری از عالمان و انجمن‌های علمی است، در متن خود، از باورهای بنیادین فلسفی و الحادی مدد نگرفته است؟ اگر چنین است، چرا ما با آنچه از رهگذر وحی آموخته‌ایم و با موضوع بحث یعنی منشأ پیدایش انسان مربوط است، به سراغ نظریه‌پردازی علمی نرویم؟

نمونه‌ی دوم از رخنه‌ی اعتقادات الحادی به علم، مربوط به روان‌شناسی است. در روان‌شناسی گاهی، بهره‌گیری از پیش‌فرض‌های الحادی صریح‌تر و روشن‌تر است.

ژان پیازه، روان‌شناس معروف، با صراحت بیشتری از مفروضات الحادی در فرایند فعالیت علمی بهره می‌گیرد. وی می‌گوید کودک هفت‌ساله‌ای که قوای ادراکی‌اش به

درستی کار می‌کند، چنین می‌اندیشد که برای هر چیزی در عالم غایتی است که از روی جایگاه آن در نقشه‌ی کلان هستی معلوم می‌گردد؛ اما شخص بالغ و رشید که قوای ادراکی سالم دارد، یاد گرفته که علمی بیندیشد و بر این اساس می‌داند که اگر چیزی علت طبیعی نداشته باشد، تصادفی به وجود آمده است. آیا صریح‌تر از این می‌توان شاهی برای رخنه‌ی الحاد در روان‌شناسی رشد آورد که کسانی مثل پیازه چهره‌های شاخص آن‌اند؟ وی از پیش، فرض کرده که ایمان و اعتقاد دینی یک بیماری است و در واقع، در صدد تبیین چگونگی وقوع آن است.

نمونه‌ی دیگری که به وضوح، رخنه‌ی الحاد را در آن می‌توان یافت، نظریه‌ی فروید در مورد فرافکنی ایده‌ی خدا بر اساس صورت پدر زمینی است که در چارچوب فعالیت علمی روان‌تحلیلی ارایه شده است. وی معتقد است ایمان به خداوند ریشه در ترس‌ها و اضطراب‌های عمیقی دارد که آدمی در مواجهه با دشواری‌های زندگی با آنها درگیر است. به اعتقاد وی، رمز پذیرش خدایی که فرهنگ دینی بر وی عرضه می‌کند، این است که او، در کودکی، شبیه آن را در خانه دیده است و در واقع، نیاز خود به وی را آزموده است.

پلانتینگا در جلد سوم کتاب ضمانت، به تفصیل نشان می‌دهد که تفسیر فروید از ایمان تنها، در صورتی احتمال صدق قابل توجه دارد که واقعاً خدایی نباشد. در واقع، تحلیل فروید اصلاً ناظر به نفی وجود خدا نیست؛ بلکه در صورت نبود خدا، احتمال درست بودن آن و به تبع، عدم جواز اعتقاد دینی تقویت می‌شود. جالب است که بسیاری از طرفداران الحاد از تحلیل فروید که درستی آن به نبود خدا بستگی دارد، به عنوان دلیلی علیه وجود خدا استفاده می‌کنند.^۱

صرف نظر از این موضوع، کسانی مانند پاول ویز اصلاً، تحلیل فروید را از ایمان با حقایق مشهود تجربی هم ناسازگار می‌دانند. وی می‌گوید اگر حرف‌های فروید درست باشد، باید کسی که پدر ندارد یا پدر نامهربانی داشته، بیشتر به الحاد متمایل باشد و از پذیرش خدای آسمانی سرباز زند؛ در حالی که شواهد فراوانی علیه این نظریه وجود دارد (ویتز، ۱۹۹۹).

۱. پلانتینگا بین اعتراض از نوع *de facto* که نشان می‌دهد خدایی وجود ندارد و اعتراض از نوع *de jure* که کاری به وجود یا نبود خداوند ندارد و فقط عدم روایی و جواز اعتقاد به خداوند را نشان می‌دهد، فرق می‌گذارد. برای بررسی دقیق‌تر این موضوع رک.

پیش‌فرض فعالیت علمی فروید این است که با اینکه خدا وجود ندارد، چرا بسیاری از مردم آن را می‌پذیرند؟ و تحلیل وی آن است که ترس به علاوه‌ی تجربه‌ای که از کودکی، در پناه آوردن به پدر دارند، آنها را به روی آوردن به پدر آسمانی وامی‌دارد. در واقع، سخنان فروید هیچ دلیلی علیه وجود خدا نیست.

اما اگر پیش‌فرض را عوض کنیم و بگوییم با اینکه خدایی وجود دارد و نشانه‌هایش واضح و آشکار است، چرا برخی ایمان نمی‌آورند؟ آیا همان نوع تحلیل را که فروید مطرح کرد، نمی‌توان در جهت معکوس استفاده کرد؟ آیا نمی‌شود گفت ملحدان معمولاً، سابقه‌ی بدی از پدر زمینی دارند و همین منشأ روانی آنها برای اجتناب از قبول پدر آسمانی است؟

پلاتینگا به نمونه‌ی دیگری از زیست‌شناسی اجتماعی می‌پردازد که مربوط به تحلیل هربرت سیمون از رفتارهای نوع‌دوستانه‌ی کسانی مانند قدیس ترزاست.

زیست‌شناسان تکاملی کوشیده‌اند تحلیل و تبیینی برای رفتارهای نوع‌دوستانه‌ی زیستی که در برخی حیوانات مانند زنبور عسل به حد قربانی کردن خود می‌رسد، ارایه دهند؛ زیرا چنین رفتارهایی با نظریه‌ی انتخاب طبیعی که رویه‌ی متعارف رفتاری را خودگرایانه می‌داند، در تعارض است. تحلیل هربرت سیمون، از معتقدان به نظریه‌ی انتخاب طبیعی، به روشنی، رخنه‌ی دیدگاه الحادی را در فرایند پژوهش علمی نشان می‌دهد. وی معتقد است چون رفتار نوع‌دوستانه بر خلاف خودگرایی تکاملی است که در صدد تکثیر خود است، نشانه‌ی ناپختگی فرد و اعتنای ناموجه او به خواسته‌های دیگران است. چنین رفتاری نشان می‌دهد فرد دچار عقب‌ماندگی ذهنی است و قادر به تشخیص منافع خود نیست و بر خلاف فرد سالم به اقتضای روند تکاملی خود عمل نمی‌کند. بدین ترتیب، در نظریه‌ی علمی سیمون، آموزه‌های انسانی ادیان مانند نوع‌دوستی و ایثار، همگی توصیه به نابخردی و بیماری است؛ زیرا بر خلاف روند خودگرایی تکاملی است.

بدین ترتیب، با توجه به همین نمونه‌ها که معمولاً در انجمن‌های علمی، تحت عنوان نظریه‌های علمی شناخته می‌شود، می‌توان نشان داد علم دوئمی هرچند آرمانی مطلوب است، با آنچه در جریان عمل می‌گذرد، سازگار نیست و علوم متعارف، دست کم، در مواردی اساسی از مفروضات الحادی سرشار است.

نقد و بررسی

الوین پلانتینگا در مقاله‌ی معروف «علم آگوستینی» و چندین جوابیه که به نقدهای آن داده است، می‌کوشد به برخی از اشکال‌هایی پاسخ دهد که بر ایده‌ی علم آگوستینی وارد شده است. وی اولین اشکال را از مک مولین می‌آورد که «علم آگوستینی یقیناً، به درگیری می‌انجامد و احتمال دارد که تنش میان ایمان و عقل را به بیشترین حد برساند؛ زیرا مؤمن در جست و جوی شکاف‌های مورد انتظار در تبیین علمی است» (پلانتینگا، ۱۳۸۳).

سخن مک مولین این است که اگر فرض کنیم مؤمن بر اساس اطلاعات پیش‌زمینه‌ای خود یک نظریه‌ی علمی را که صرفاً، بر اساس مشاهدات تنظیم شده است نپذیرد، به احتمال قوی، به شدت، در صدد یافتن شواهد تجربی برخلاف آن نظریه‌ی علمی خواهد بود و این فرایند، در نهایت، به تنش میان مؤمنان و عالمان خواهد انجامید. حاصل کلام مک مولین این است که ایمان برای دور ماندن از تنش با علم، باید از ورود به حوزه‌ی فعالیت علمی اجتناب کند.

پلانتینگا در پاسخ، با اشاره به مثال TCA می‌گوید علم آگوستینی منشأ تنش نیست؛ زیرا ایمان حکم به نادرستی TCA نمی‌کند و از سویی، بر خلاف تصور مک مولین، درستی TCA صرفاً، بر اساس مشاهدات تجربی محض ثابت نشده است؛ بلکه مشاهدات مذکور در فرض نبود خدا، TCA را به شدت محتمل می‌کند.

پلانتینگا معتقد است ایمان و اعتقاد دینی نافی TCA نیست؛ زیرا ممکن است که خداوند در تکثیر گونه‌های حیاتی، از طریق یک نیای مشترک عمل کرده باشد و اگر شواهد تجربی به صورت قطعی یا حتی به احتمال زیاد به این دیدگاه دلالت کند، پذیرش آن برای مؤمنان دشوار نیست.

مؤمنان برای حفظ اعتقاد دینی خود هرگز، لزومی به تلاش بی‌وقفه در یافتن شواهد نقض TCA احساس نمی‌کنند و شواهد نقضی که در مورد TCA وجود دارد نیز، به اعتقاد دینی پژوهشگرانی که آنها را یافته‌اند ربطی ندارد.

بنا بر این، آنچه علم آگوستینی در اینجا می‌گوید این است که به جای ملاحظه‌ی احتمال پیشابندی شواهد TCA در فرض نبود خدا، بهتر است احتمال پیشابندی آن را در فرض وجود خدا ملاحظه کنیم. وی نتیجه می‌گیرد: «من فکر نمی‌کنم که علم آگوستینی اصولاً، تنش میان ایمان و عقل را به بیشترین حد برساند.» به واقع، باید ماجرا بر عکس باشد و پروژه‌ی علم دینی موجب می‌شود ایمان و عقل به هم نزدیک شوند.

شما در علم آگوستینی کار علمی را با فرض درستی معتقدات ایمانی و استفاده از آن دسته از اطلاعات دینی خود که به مسئله‌ی مورد پژوهش مربوط است، آغاز می‌کنید؛ در چنین صورتی، تعارض میان ایمان و عقل ممکن است؛ اما من فکر می‌کنم که احتمال وقوع آن کمتر از هنگامی است که علم را از اعتقادات دینی جدا کنیم و بگذاریم که به دلخواه خود گسترش یابد» (همان).

در پاسخ پلانتینگا یک نکته مبهم است؛ اگر مورد TCA را که پلانتینگا مدعی است آموزه‌های دینی، به صراحت آن را رد نمی‌کند، نادیده بگیریم، آیا با توجه به اینکه وی تحقق علم دوئمی را ممکن می‌داند، اساساً این امکان وجود نخواهد داشت که آموزه‌های دینی، به صورت صریح، در تعارض با مشاهدات تجربی محض باشند؟ فرض کنید نظریه‌ی X برعکس مثال TCA، به شدت و صراحت، مورد انکار آموزه‌های دینی است؛ در حالی که علم دوئمی، به قوت، احتمال درستی آن نظریه را نشان می‌دهد. در چنین وضعیتی، اگر به اقتضای مفهوم علم آگوستینی پلانتینگا عمل کنیم، باید حکم به نادرستی آن نظریه‌ی علمی دهیم؛ زیرا با فرض معلومات دینی ما احتمال آن ناچیز یا صفر است. تنها راهی که داریم یافتن رخنه‌هایی در شواهد تجربی آن نظریه و جست و جوی شواهدی علیه آن است و این همان چیزی است که مک‌مولین نگران آن است.

تنها امکانی که برای پلانتینگا وجود دارد تا این اشکال را رد کند، قبول پیشینی امتناع تعارض دین با علم دوئمی است. وی باید نشان دهد ما پیش از تجربه، به صورت عقلی می‌دانیم که هرگز، داده‌ی صریح وحی در تعارض با مفاد شواهد تجربی نخواهد بود. این کاری است که وی در بحث از رابطه‌ی علم و دین در صدد انجام آن است (پلانتینگا، ۲۰۰۸b).

اشکال دیگری که مک‌مولین بر ایده‌ی علم آگوستینی دارد، آن است که هرگاه، در تنظیم یک نظریه علاوه بر شواهد تجربی از اعتقادهای دینی استفاده کنیم، نباید آن را علم بنامیم. به نظر مک‌مولین علم آگوستینی دو اشکال دارد: «علم آگوستینی «کلیت» به اصطلاح علم امروزی را ندارد؛ به طوری که یک لادری یا هندو نمی‌تواند بدان بپردازد. دیگر آنکه علم آگوستینی فاقد آن نوع تضمین است که نشان‌دهنده‌ی مشاهده‌ی نظم، تعمیم و آزمون فرضیه‌های تبیین‌گر است» (پلانتینگا، ۱۳۸۳).

پلانتینگا در جواب، به نقض سخنان مک‌مولین بر اساس آنچه در عرصه‌ی علوم تجربی امروز می‌گذرد، می‌پردازد؛ اولاً آیا نظریه‌های علمی مانند TCA کلیت به معنای

مورد نظر مک مولین را دارد؟ آیا ادعاهایی مانند اینکه کد ژنتیکی مشترک دلیل قطعی TCA است، مورد قبول همگان از جمله مؤمنان است (همان)؟

وی سپس نتیجه می‌گیرد که استفاده از مشاهده‌ی منظم، تعمیم و آزمون فرضیات تبیین‌گر در فرایند علم منافی علم آگوستینی نیست؛ بلکه آنچه بر ضد علم آگوستینی است، اعتقاد به عدم جواز استفاده از دانسته‌های دیگر آدمی در فرایند پژوهش علمی است؛ مانند آنچه از طریق وحی در اختیار بشر گذاشته شده است. پلانتینگا معتقد است که هیچ دلیلی از سوی کسانی مانند مک مولین در درستی این اعتقاد (عدم جواز استفاده از معلومات دینی در نظریه‌های علمی) اقامه نشده است و اصولاً اصل این اعتقاد نادرست است (همان).

نتیجه‌گیری

تأمل در گفته‌های پلانتینگا نشان می‌دهد که وی بر خلاف بیشتر مدافعان علم دینی بیش از آنکه سودای بازسازی علوم تجربی را بر اساس آموزه‌های دینی داشته باشد، نگران نفوذ الحاد در زیر پرچم علم جدید است. وی می‌پذیرد که علم دوئمی امکان وجود دارد؛ ولی به اعتقاد وی، چنین علمی هرگز، به معارضه با دین نخواهد پرداخت؛ بنا بر این، اگر پژوهش علمی در چارچوب تجربه‌ی محض صورت گیرد، بدون نیاز به آموزه‌های دینی، حقیقت مورد نظر را می‌نمایاند. اما اشکال در این است که وفاداری به چنین روشی، در عمل مشکل است و بسیاری از دانشمندان از پیش‌فرض‌های الحادی برای تقویت فرضیه‌های خود استفاده می‌کنند؛ در چنین وضعیتی است که وی توصیه می‌کند عالمان دینی نیز از دانسته‌های دینی خود به جای پیش‌فرض‌های الحادی استفاده کنند.

نگارنده معتقد است این رویکرد دقیقاً، مشابه رویکرد مدافعه‌جویانه‌ای^۱ است که وی در مقوله‌ی باور به وجود خداوند اتخاذ کرده است؛ یعنی اصل را بر این گذاشته است که روند معمولی ساختار ادراکی آدمی اذعان به وجود خدا را در پی دارد؛ اما سوء فهم‌هایی منشأ الحاد می‌شود. در اینجا هم علم دوئمی، در صورت وجود، در راستای آموزه‌های دینی است؛ اما ورود پیش‌فرض‌های ثابت‌نشده به قلمرو علم، آن را از حالت طبیعی خارج می‌سازد؛ به بیان دیگر، نحوه‌ی مواجهه‌ی پلانتینگا با مسئله‌ی علم دینی، در چارچوب عقلانیت انتقادی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است.

منابع

- پلاتینگا، الوین. *خدا، اختیار و شر*، ترجمه‌ی محمد سعیدی مهر، انتشارات طه، ۱۳۷۶.
- پلاتینگا، الوین. *عقل و ایمان*، ترجمه‌ی بهناز صفری، انتشارات دانشگاه قم و مؤسسه‌ی طه، ۱۳۸۱.
- جوادی، محسن. «الوین پلاتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، بهار ۱۳۸۱، شماره‌ی ۱۱-۱۲، ص ۲۶-۴۰.
- فتحی‌زاده، مرتضی. «درون‌گرایی و برون‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، بهار و تابستان ۱۳۸۰، شماره‌ی ۸۷، ص ۳۳-۵۸.
- فتحی‌زاده، مرتضی. *جستارهایی در فلسفه دین*، انتشارات انجمن معارف اسلامی، قم، ۱۳۸۳.
- فطورچی، پیروز. *نسبی‌گرایی پروتاگوراس و روایت‌های جدید آن در ذهن*، ش ۵، بهار ۱۳۸۰، ص ۹۳-۱۲۰.
- گیلیس، دانالد. *فلسفه‌ی علم در قرن بیستم*، حسن میاننداری، انتشارات طه، ۱۳۸۱.
- کانت، ایمانوئل. *تمهیدات*، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، انتشارات نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
- McMullin, Ernen. Plantinga's Defense of Special Creation, in *Christian Scholars Review* XXI:1, September 1991, 55-79.
- Plantinga, A. *The Twin Pillars of Christian Scholarship*, Calvin College and seminary, 1990.
- 'Methodological Naturalism?', in J. van der Meer (ed.), *Facets of Faith and Science*, Lanham, MD: University Press of America, 1996.
- Plantinga, Alvin & Michael Tooley. *Knowledge of God*, Blackwell, 2008(a).
- 2008 (b) "Religion and Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/religion-science/> Caygill, Howard, 1996, *A Kant Dictionary*, Oxford, Blackwell Publisher.

Plantinga, Alvin. How to be an anti-realist, in proceedings and addresses of the American philosophical association , V. 56, N. 1, 1982.

Plantinga, Alvin. *Christian warranted Belief*, Oxford, 2000.

Ruse, Michael. *Can a Darwinian Be a Christian?* Cambridge University, New York, 2000.

Vitz, Paul. *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*, Spence Publishing Company, 1999.



شعبه‌شناسی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی