

## **Science & Theology: Methodological Naturalism and Monotheistic Worldview**

Roozbeh Zare\*

### **Abstract**

**Introduction:** The issue of this article is to introduce the general field of science and religion and explain its importance. Here by “science” I mean the epistemic system that endorses methodological naturalism and was established in the 17th century. So to be scientific is at least to explain a phenomenon or event by using only another natural event or a natural law. “Religion” or “theology” in this paper refers to a theistic world view according to it any event or object exists by God’s providence.

**Methodology:** The present research uses an analytic-rational method to examine the relationship between science and religion.

**Findings:** To highlight the question "Why does theology relate to science?", I describe the various stages that non-sensory knowledge will enter into the process of scientific theorizing. Here I refer to some of the accepted theses of the philosophy of science of the second half of the 20th century. Such as the theory-ladenness of observations, the role of theoretical knowledge in forming protocol sentences (immediate experience or basic statements), the Popperian thesis that scientific investigation begins with a problem, not raw observations, the importance of pre-experience guesses about effective causes and factors in occurrence of the event that a scientist wants to explain, justification of a scientific hypothesis and underdetermination of theories by data or evidence with referring to Duhem’s Thesis, and

---

\*Assistance Professor in Research Institute for Islamic Culture and Thought  
Tehran, Iran.

E-mail: roozbeh.zare@gmail.com

Received date: 2023.08.30

Accepted date: 2024.01.03

finally generalization of a scientific hypothesis. It has been emphasized that in each of the above steps of scientific theorizing, non-empirical knowledge will be introduced inevitably.

When it comes to modern science and its theoretical framework, it is clear that naturalism, even in its methodological form, contradicts theism; because according to theism, each and every event is explained completely only when the role of divine action is significant in its existence. While to keep naturalism is to ignore the role of any supernatural entity in explaining a natural event and God is one of the clearest samples of a supernatural being.

Since methodological naturalism is one of the irreplaceable foundations of modern science and according to its contrast with theism, the necessity of a monotheistic worldview in the process of understanding nature is inferred. I complete this inference by a brief discussion of the flaws of naturalism and by bringing up the schema of divine action of Muslim philosophers.

**Conclusion:** In short, empirical knowledge cannot be without the need for a priori knowledge; Also, it cannot be unrelated to theology. Therefore, the believers must develop a model according to which they try to use all human knowledge sources in their place and to the extent that they can be useful in discovering reality or prescribing the correct path for the exercise of human will. When we follow this model to discover the truths of nature and systematize those discoveries, we have reached an example of knowledge about the natural world that does not suffer from the defects of methodological naturalism and the one-sidedness of epistemological naturalism (scientism).

**Keywords:** Monotheism, Science and Religion, Modern Science, Islamic Philosophy.



## علم و الهیات:

# طبیعی‌گرایی روش‌شناختی و جهان‌بینی توحیدی

روزبه زارع\*

### چکیده

موضوع این مقاله معرفی حوزه عمومی مباحث علم و دین و تبیین اهمیت آن است و هدف آن این است که ضرورت ورود جهان‌بینی توحیدی به چهارچوب نظری دانش تجربی را نمایان کند. برای تثبیت این هدف، در گام نخست نشان داده‌ایم که ورود معارف غیرحسی به ساحت نظریه‌پردازی علمی اجتناب‌ناپذیر است و در گام بعدی استدلال کرده‌ایم که طبیعی‌گرایی روشی اولاً یکی از مهم‌ترین مبانی علم جدید است؛ ثانیاً با ارکان اساسی جهان‌بینی توحیدی قابل جمع نیست. در طول مقاله، پس از تعیین معانی مورد نظر برای «علم»، «دین» و «الهیات»، به این پرسش می‌پردازیم که «چرا الهیات با علم نسبت پیدا می‌کند؟». پس از آن، مراحل متوعی را که معرفت غیرحسی وارد فرایند نظریه‌پردازی علمی خواهد شد، تشریح می‌نماییم و در این بخش به برخی از آموزه‌های پذیرفته‌شده فلسفه علم نیمه دوم قرن بیستم نیز استشهد خواهیم کرد. سپس طبیعی‌گرایی را تعریف کرده و جایگاه آن را به عنوان یکی از مبانی بی‌بدیل علم تجربی جدید نمایان می‌کنیم و پیامدهای الهیاتی پذیرش آن را به تصویر خواهیم کشید. نهایتاً ناظر به تقابل طبیعی‌گرایی با خدااباوری از یک سو و نادرستی طبیعی‌گرایی از سوی دیگر، ضرورت ورود جهان‌بینی توحیدی در فرایند شناخت طبیعت را تثبیت خواهیم کرد.

**واژگان کلیدی:** علم و دین، شناخت طبیعت، علم تجربی جدید، خدااباوری.

\* استادیار گروه غرب‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (roozbeh.zare@gmail.com).

## مقدمه

علم تجربی جدید به طور قطع تأثیرگذارترین پیشرفت فکری انسان مدرن غربی از قرن شانزدهم میلادی بوده است. دین هم که پیشینه‌ای طولانی‌تر دارد و همچنان نیز دست کم در فرهنگ بسیاری از کشورها نقشی پررنگ ایفا می‌کند. رابطه میان این دو نیروی فکری و فرهنگی بزرگ، در طول این چند سده جنجال‌آفرین، چندوجهی و گیج‌کننده بوده است.

رابطه میان علم و دین موضوع منازعه‌ای مستمر در فلسفه و الهیات است. علم و دین تا چه اندازه با یکدیگر سازگارند؟ آیا باورهای دینی گاهی منجر به علم می‌شوند یا لزوماً مانعی برای کندوکاو علمی به حساب می‌آیند؟ حوزه میان‌رشته‌ای «علم و دین» (Science and Religion) - که «الهیات و علم» (Theology and Science)<sup>۱</sup> نیز نامیده می‌شود- قصد پاسخ‌گویی به این سؤال‌ها و سؤال‌هایی از این دست را دارد. در این حوزه هم تعاملات معاصر و تاریخی علم و دین مورد مطالعه قرار می‌گیرد و هم تحلیل‌های فلسفی ناظر به چگونگی ارتباط دوسویه آنها فراهم می‌گردد (De Cruz, 2022). علاوه بر این مباحث کلی، دسته دیگری از مسائل نیز در حوزه علم و دین وجود دارند که به پژوهش‌های موضوعی یا اصطلاحاً مطالعات موردی اختصاص دارند و ملاحظات، پیامدها و واکنش‌های فلسفی-الهیاتی به یک نظریه علمی -مانند فرگشت یا کوانتوم- یا به مسئله‌ای از مسائل یکی از حوزه‌های علوم تجربی -مانند اراده آزاد- در آنها بررسی می‌شوند (فطورچی، ۱۳۸۴).

مسئله این مقاله نیز در حوزه مباحث کلی علم و دین قرار می‌گیرد و به طور

<sup>۱</sup> البته گاهی میان دو مفهوم «دین» و «الهیات» در این دو اصطلاح به تمایز ظریفی قایل می‌شوند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

مشخص به این می‌پردازد که «چرا الهیات با علم تماس پیدا می‌کند؟». برای بررسی دقیق این مسئله در ابتدا نحوه ورود معارف غیرتجربی<sup>۱</sup> به نظریات علمی را تشریح می‌کنیم (تثبیت امکان نسبت علم و الهیات) و پس از آن طبیعی‌گرایی را به عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی علم جدید معرفی خواهیم کرد. با نشان‌دادن تقابل این مبنا با ارکان جهان‌بینی خداپاورانه، ضرورت ورود الهیات دینی در فرایند نظریه‌پردازی علمی آشکار خواهد شد.

آغاز طرح مباحث علم تجربی جدید و دین به کتاب کلاسیک باربور باز می‌گردد (باربور، ۱۳۶۲). پس از آن در آثار متنوعی وجوه مختلف این مباحث به بحث گذاشته شده است. فطوریچی (فطوریچی، ۱۳۸۴) حوزه علم و الهیات را به‌خوبی معرفی و شماری از مسائل اصلی آن را تشریح کرده است؛ همچنین زمینه‌هایی برای ورود حکمت اسلامی به این مباحث طرح گردیده است. میرباباپور (میرباباپور، ۱۳۹۶) و شاکرین (شاکرین، ۱۴۰۱) بر اهمیت طبیعی‌گرایی در علم جدید تأکید فراوان کرده و وجوهی از آن را نقد قرار کرده‌اند. آنچه مقاله حاضر را از این آثار متمایز می‌کند، در درجه نخست، پرسش اصلی و مسیری است که برای پاسخ به آن طی می‌شود و در درجه دوم، تحلیل‌ها و دسته‌بندی‌هایی است که به‌خصوص در بخش چهارم و پنجم مقاله ذکر شده‌اند.

### الف) اصطلاح‌شناسی

هر دو اصطلاح «علم» و «دین» دارای پیچیدگی‌هایی هستند و کمابیش هیچ یک از آنها دارای وضعی دائمی و با معانی بدون ابهام نیستند. این اصطلاحات دست کم در معنایی

<sup>۱</sup> در اصطلاح‌شناسی فیلسوفان مسلمان، «تجربه» معرفتی است که از به‌کارگرفتن توأمان عقل و حس حاصل می‌شود (قوام صفری، ۱۳۷۸). در این مقاله این معنا مد نظر نبوده و همان معنای شایع در فلسفه علم معاصر تحلیلی را برای آن به کار برده، آن را تقریباً معادل با معرفت حسی در نظر می‌گیریم.

که امروزه به کار گرفته می‌شوند، اخیراً وضع شده‌اند و معانی آنها وابسته به زمینه‌های مختلف کاربردشان تفاوت پیدا می‌کند. از این رو اختصاص بخشی که به تبیین این اصطلاحات بپردازد، ضروری به نظر می‌رسد.

### ۱. علم

اصطلاح «علم» در معنای امروزی از قرن نوزدهم میلادی شایع شد. پیش از آن، آنچه که آن را علم می‌نامیم، تحت اصطلاح‌شناسی «فلسفه طبیعی» (Natural Philosophy) قرار می‌گرفت یا اگر بنا بود بر بخش تجربی آن تأکید شود، آن را «فلسفه تجربی» (Experimental Philosophy) می‌نامیدند (De Cruz, 2022).

در ماجرای مشهور دادگاهی که به سال ۱۹۸۲ در آرکانزاس ایالات متحده برگزار شد و منجر به لغو حکم اختصاص ساعات مساوی برای تدریس آفرینش‌گرایی و نظریه فرگشت گردید، قاضی آن دادگاه (William Ray Overton (1939-1987)) پس از کسب نظر شماری از کارشناسان، موارد زیر را به عنوان سنج‌های علمی بودن یک نظریه معرفی کرد که از آن پس حتی در متون درسی فلسفه علم نیز به آن ارجاع می‌دهند (Bird, 1998, p.2):

- I. به وسیله قوانین طبیعت هدایت شود.
- II. الزاماً با ارجاع به قوانین طبیعت دارای قدرت تبیینی باشد.
- III. در مواجهه با جهان تجربی، آزمون‌پذیر باشد.
- IV. نتایج آن قابل تجدید نظر باشد، به این معنا که سخن نهایی نباشد.
- V. ابطال‌پذیر باشد.

روشن است که معیارهای فوق کاملاً مستقل از یکدیگر نیستند؛ اما می‌توان از خلال آنها به دریافت عمومی از ویژگی‌های علم جدید دست یافت. به طور اجمال

می‌توان داشتن محتوای تجربی و ابتنای تام بر قوانین طبیعت را از مختصات دستگاه معرفتی علم جدید در نظر گرفت. در بخش چهارم این مقاله به ارتباط این معیارها با طبیعی‌گرایی اشاره خواهیم کرد.

## ۲. دین

تا پیش از قرن نوزدهم میلادی از اصطلاح «دین» به‌ندرت استفاده می‌شد. برای متفکران دوره میانه مانند آکوئیناس، اصطلاح «religio» معنای پارسایی یا پرستش می‌داد (Harrison, 2015). این واژه معنای وسیع‌تر و فعلی خود را در متون انسان‌شناسان اولیه نظیر تایلور (Edward Burnett Tylor (1832-1917)) به دست آورد. او به نحو نظام‌مند این اصطلاح را درباره ادیان موجود در اقطار جهان به کار گرفت (Smith J. Z., 1998/ See: Tylor, 1877).

منظور از دین در این مقاله، ادیان توحیدی ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) است که هویت اصلی آنها مربوط می‌شود به اذعان به وجود خدایی غیرمادی، مشخص و دارای صفاتی نظیر قدرت مطلق، علم مطلق، خیرخواهی محض (Göcke, 2017)؛ هرچند بسیاری از ابعاد جهان‌بینی این ادیان با هر گونه تلقی متعالی از جهان مشترک است - مانند نسبت‌دادن ویژگی‌هایی نظیر زیبایی، نظم، غایت‌مندی، فهم‌پذیری و قانون‌مندی، محملی برای بروز خیر و کمالات اخلاقی انسان و... به جهان پیرامون خود و قابل‌بودن به وجود ساحتی غیرجسمانی و اصیل برای انسان که منشأ آگاهی و کنش اختیاری و مبنای کمال و سعادت نهایی او می‌باشد. از اصطلاح «خداآبوری» نیز برای اشاره به همین معنا از دین استفاده می‌کنیم.

معمولاً در ادبیات این بحث به تمایزی میان دین و الهیات نیز قایل می‌شوند که بر

اساس آن، «الهیات»<sup>۱</sup> به جهان‌بینی (اصول کلی اعتقادی) دین اختصاص دارد و «دین»، علاوه بر الهیات، آموزه‌های جزئی‌تر اعتقادی و همچنین محتوای ارزشی و هنجاری را نیز دارا می‌باشد و کل یک نظام‌واره فکری-فرهنگی را شامل می‌شود (Sherman, 2023). از این رو الهیات عمدتاً مبتنی بر تحلیل، استدلال و تفسیر و تأویل متون مقدس است؛ حال آنکه دین بیشتر مبتنی بر ایمان و سنت است؛ به عبارت دیگر توجیه معارف الهیاتی به صورت برون‌دینی و توجیه معارف اختصاصی دین عمدتاً درون‌دینی است. با در نظر داشتن این تمایز، مسئله این تحقیق در حیطه علم و الهیات قرار خواهد گرفت.

### ب) خالص نبودن نظریات علمی

در این قسمت بنا داریم نشان دهیم مباحث نظری و غیرحسی و تجربی چگونه در فرایند شکل‌گیری و توجیه یک فرضیه یا نظریه علمی وارد می‌شوند. بدین منظور عمدتاً به شماری از آموزه‌های جاافتاده فلسفه علم معاصر - به‌خصوص پس از نیمه دوم قرن بیستم - استشهد می‌کنیم و این سیر را از ساده‌ترین مرحله تا مراحل پیچیده‌تر و در پنج گام دنبال خواهیم کرد.

#### ۱. تفسیر ادراک حسی

نخستین گام به تفسیر و تعبیر ادراک حسی مربوط می‌شود. آنچه به صورت صحیح می‌توان آن را به عنوان «نظریه‌باربودن مشاهدات» (theory-ladenness) در نظر گرفت، به همین مرحله اختصاص دارد. طرح این آموزه به کارهای اواخر دهه پنجاه و اوایل دهه شصت قرن بیستم میلادی ارتباط پیدا می‌کند و علی‌رغم آنچه مشهور شده، برای اولین

<sup>۱</sup> واژه الهیات در ریشه‌شناسی لغوی به دانش درباره خدا دلالت می‌کند؛ اما معمولاً توسعه یافته، همه آموزه‌های اساسی و مبنایی هستی‌شناختی در ادیان را در بر می‌گیرد.



بار به طور صریح در کارهای هنسون ((Hanson, 1985, p.19 بر آن تکیه شده است؛ هرچند پیش از او دونم نیز اشاراتی به آن دارد. بعد از آن در آثار پیپر، کوهن و فایراوند به طور گسترده‌ای از آن استفاده شد ((Bogen, 2014. نظریه‌باربودن مشاهدات امروزه از آموزه‌های پذیرفته‌شده فلسفه علم به حساب می‌آید و عموم فیلسوفان علم اجمالاً اذعان دارند که آموزش‌ها و دانسته‌های پیشین، انتظارات، فرهنگ و... در تفسیر فرد از احساس خود دخیل است. برای نمونه ادراک بصری - مثلاً تصویر منقوش در شبکه یا فهم آن در ذهن - از یک تصویر سونوگرافی برای یک پزشک متخصص و یک فرد عامی یکسان است؛ اما تفسیری که آنها از همان رنگ‌های تیره و روشن می‌کنند با یکدیگر تفاوت بسیار دارد. یا مثلاً اطلاعات یکسانی از تطبیق‌های همگرا (Convergent Adaptation) یا پیچیدگی‌های تقلیل‌ناپذیر (Irreducible Complexity) برای دانشمندی که به صورت پیشینی تصمیم بر انکار غایت در طبیعت نگرفته است، نشانه طراحی (برای نمونه Morris, 2003/ Behe, 2004) و برای یک طبیعی‌گرا، نهایتاً به عنوان یک مسئله چالشی برای نظریه فرگشت (برای نمونه Mayr, 2001) به حساب می‌آید.

این مرحله شباهت بسیاری دارد به آنچه نزد فیلسوفان مسلمان نوصدرایی به عنوان «تفسیر حصولی از علوم حضوری» یاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶-۱۷۷). در اینجا اصل ادراک اول‌شخص حسی، یک درک حضوری است و فهم یا مفهومی که از آن برداشت می‌شود، ادراک حصولی ناظر به آن می‌باشد.

## ۲. صورت‌بندی گزاره مشاهدتی

در گام بعدی و به هنگام صورت‌بندی فهم مرحله پیشین در قالب گزاره‌های مشاهدتی

(Protocol Sentence / Statement)،<sup>۱</sup> فصل جدیدی از معارف غیرحسی مداخله می‌کنند. بخش غیرقابل انکار آن مربوط می‌شود به استفاده از مفاهیم کلی و به‌خصوص مفاهیم دال بر انواع طبیعی (Natural Kind). فرض کنید قصد داریم از ادراک بصری خود نسبت به لیوان آب روی میز حکایت کنیم و آن را در قالب گزاره «حس دیدن<sup>۲</sup> یک لیوان آب را دارم» بیان می‌کنیم. در این گزاره، مفهوم آب به چه چیزی دلالت می‌کند؟<sup>۳</sup> پاسخ اولیه می‌تواند این باشد که به مایعی بی‌رنگ و بی‌بو که رفع تشنگی می‌کند؛ اینکه چنین مایعی را آب بدانیم و آن را از سایر هوایات جهان متمایز کنیم، مبتنی بر نظریاتی غیرحسی است. اگر بخواهیم قدری دقت علمی آن پاسخ را بالاتر ببریم - یا سازوکار همان کیفیات پاسخ قبلی را تبیین کنیم - می‌گوییم آب از H<sub>2</sub>O حکایت می‌کند که پاسخی است که نظریاتی درباره عناصر شیمیایی و نحوه ترکیب آنها را پیش‌فرض گرفته است. اگر بخواهیم دقت همین پاسخ را بازهم افزایش دهیم و از چستی اجزای این ترکیب (هیدروژن و اکسیژن) پرسش کنیم، بازهم به شمار نظریاتی که به کار گرفته می‌شوند، افزوده می‌گردد. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، در صورت‌بندی ساده‌ترین گزاره‌های مشاهده‌ای، نظریاتی دخیل می‌شوند که خصلت حسی - تجربی ندارند (چالمرز، ۱۳۸۷، ص ۴۱-۴۶).

<sup>۱</sup> گزاره‌ای که تجربه بی‌واسطه (immediate experience) انسان را توصیف می‌کند و برای تحصیل‌گرایان منطقی، سنگ بنای معرفت به حساب می‌آید. این اصطلاح به کارهای کارنپ در فلسفه علم وابسته است (Carnap, 1931). این گزاره‌ها را گزاره پایه (basic statement)، گزاره اتمی (atomic statement) و قضاوت مشاهده (judgment of perception) نیز می‌نامند.

<sup>۲</sup> استنتاج گزاره «یک لیوان آب در مقابلم وجود دارد» از گزاره مذکور، نیازمند ضمیمه‌شدن مقدمات دیگری است که آنها هم از حس به دست نمی‌آیند. برای جلوگیری از پیچیدگی مطلب، از طرح اجتناب می‌شود.

<sup>۳</sup> یا به بیان دیگر این پرسش که از کجا فهمیدیم که مایعی که در لیوان است، آب است؟

### ۳. صورت‌بندی فرضیه علمی

سومین گام ورود نظریات پیشینی به مقام کشف فرضیه اختصاص دارد. از آموزه‌های فلسفه علم پوپر یاد گرفته‌ایم که علم با فرضیه یا پرسش آغاز می‌شود نه با مشاهده. پوپر این آموزه را در نقد اصالت مشاهده که ریشه در آرای بیکن دارد و توسط سایر استقرارگرایان نیز دنبال می‌شد، طرح نمود. بیکن نظریه علمی را حاصل مشاهده می‌دانست و توصیه می‌کرد که برای کشف آن، نخست باید ذهن را از پیش‌داوری‌هایی که آنها را بت‌های ذهنی می‌نامد، خالی نمود. پوپر بر این باور است که ذهن در فرایند پژوهش به‌ناچار از داشته‌های قبلی و پیش‌فرض‌های خود بهره می‌گیرد. ذهن خالی حتی قادر به مشاهده علمی نیز نیست؛ زیرا مشاهده علمی نیازمند مسئله و ذهن خالی فاقد مسئله است. اگر بدون طرح مسئله از افراد بخواهیم مشاهدات خود را بیان کنند، یا پاسخی دریافت نخواهیم کرد و یا با پاسخ‌هایی بی‌اهمیت و پراکنده روبه‌رو خواهیم شد (Popper, 2014, pp.43-77).<sup>۱</sup> کوهن نیز بعد از پوپر به نقد روش بیکن پرداخت و نشان داد که در مقام تحقق و از نظر تاریخی نیز این روش نقش چندانی در تحقق انقلاب علمی نداشته است (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۹۳-۱۰۰).

همچنین در اصالت مشاهده شرط نخست اعتبار هر مشاهده، تکرارپذیری است؛ اما این شرط از آن جهت که هر مشاهده‌ای در شرایطی منحصر به فرد انجام می‌شود، امکان‌پذیر نیست. برای حل این مشکل، شرایط انجام هر آزمایش را به مؤثر و فاقد تأثیر تقسیم می‌کنند؛ اما اینکه کدام شرط را مؤثر بدانیم یا ندانیم، نیز بر اساس ذهنیت آزمایشگر و نظریات پیشین او تعیین می‌شود. پوپر همچنین استدلال می‌کند که تحقق

<sup>۱</sup> پوپر برای جلب توجه به این نکته، در ابتدای کلاس‌ها از دانشجویان می‌خواست مشاهدات خود را در برگه‌ای بنویسند و با سردرگمی آنها در این خصوص که چه چیزی را باید بنویسند، مواجه می‌شد.

تکرار، مستلزم شباهت است و شباهت‌ها نیز بر اساس نظریه و چشم‌داشت فرد تعیین می‌شود (Popper, 1979, pp.27-31)؛ مثلاً فرض کنید می‌خواهیم دمای جوش مایعی به‌خصوص را به دست آوریم و برای این کار موارد متعدد و متنوعی از آن مایع را به جوش می‌آوریم. روشن است که جنسیت آزمایشگر، سن او، وزن او، و... را جزء شرایط تنوع موارد به حساب نمی‌آوریم؛ همین‌طور زمان انجام آزمایش را. همه اینها به این دلیل است که یک حدس اولیه از عوامل مؤثر در دمای جوش مواد داریم و از پیش می‌دانیم که مواردی که برشمردیم، در زمره این عوامل مؤثر نیستند.

#### ۴. توجیه فرضیه علمی

در توضیح این گام که به مقام داوری و توجیه فرضیات علمی مربوط می‌شود، از آموزه مشهور دیگری با عنوان «تعیین ناقص نظریه بر اساس شواهد» (Underdetermination of Theories by Data or Evidences (UT)) کمک می‌گیریم. مطابق این آموزه، شواهد تجربی که در اختیار ماست، برای معین کردن آنکه چه باوری را در قبال آن شواهد باید بپذیریم، ناکافی است. به عبارت دیگر هر نظریه‌ای را که با شواهد فعلی سازگار باشد، در نظر بگیریم، نظریات مابین دیگری وجود خواهند داشت که آنها هم با همان شواهد سازگار خواهند بود. از این رو هیچ‌گاه در موقعیتی واقع نمی‌شویم که بتوان تنها با اتکا به شواهد تجربی، به درستی یکی از این نظریات پی برد (Stanford, 2023).

یک مثال علمی ساده را می‌توان در منطق پشت این ضرب‌المثل مهم روش‌شناختی یافت که «همبستگی به معنای "جهت" علیت نیست»؛ برای مثال در مورد رابطه انجام بازی‌های ویدئویی و پرخاشگری کودکان. پس یک همبستگی زیاد بین زمان صرف‌شده برای بازی‌های ویدئویی خشونت‌آمیز و رفتار پرخاشگرانه در زمین بازی - به خودی خود - به‌سادگی آنچه را که باید در رابطه علی بین این دو باور کنیم، مشخص نمی‌کند.

در اینجا بحث بر سر این نیست که فقط در طول تاریخ علم نتوانسته‌ایم بر سر ترجیح همه نظریات علمی رقیب تصمیم بگیریم؛ این مهم اساساً و علی‌الاصول نشدنی قلمداد می‌شود. برای هر نظریه علمی، بدیل یا بدیل‌هایی وجود دارد که کفایت تجربی یکسانی با نظریه مفروض دارند و در عین حال نظریه علمی متفاوتی هم هستند. البته ممکن است با اتکا به مؤلفه‌های غیر معرفتی نظیر قدرت، سوگیری جنسیتی، علاقه‌های اجتماعی-سیاسی و... فرد یا جامعه به‌خصوصی به سمت انتخاب یکی از این نظریات رقیب متمایل شود - که در روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی معرفت از آن بحث می‌شود - اما صرفاً با استناد به شواهد تجربی نمی‌توان یکی از رقبای را متعین نمود.

چرا باید بپذیریم که همواره بیش از یک نظریه سازگار با هر مجموعه‌ای از واقعیات مشاهدتی وجود دارد؟ یک استدلال شایع برای این نظر، بر آموزه دوئم (Duhem's Thesis) مبتنی است. بنا بر این آموزه می‌توان با تغییر فرض‌های کمکی، هر نظریه‌ای را با مشاهدات سازگار نمود.

همان‌طور که دوئم تأکید نموده (Duhem, 1954, p.185)، نظریات فیزیک، به خودی خود، پیش‌بینی‌های آزمون‌پذیری به دست نمی‌دهند و نیاز است که «گزاره‌های کمکی‌ای» (Auxiliary Propositions) به نظریاتی که می‌خواهند آزموده شوند، ضمیمه گردند. به بیان دیگر آنچه مقدمه استدلالی است که به حصول پیش‌بینی منتج می‌شود، نه نظریه‌ای منفرد و تنها بلکه مجموعه‌ای از نظریات و جملات وجودی نظیر شرایط اولیه - است؛ برای مثال قوانین نورشناسی پیش‌بینی نمی‌کنند که کسوف چه زمانی اتفاق می‌افتد؛ با این حال اگر گزاره‌هایی درباره موقعیت زمین، ماه و خورشید به این قوانین ضمیمه شوند، این قوانین قادر بر پیش‌بینی خواهند شد. آموزه دوئم برای اکثر نظریات در اکثر علوم برقرار است و دارای تطبیق‌پذیری بسیاری است؛ حتی هنگامی که پیش‌بینی،

احتمالاتی و نه فقط قیاسی فهمیده می‌شود. بنابراین در واقعیت هرگز امکان ندارد گزاره‌ای درباره آنچه مشاهده خواهد شد، از یک فرضیه منفرد استنتاج شود؛ بلکه فرضیه‌ها باید با سایر پیش‌فرض‌ها درباره شرایط پس‌زمینه‌ای، قابل اعتماد بودن اندازه‌گیری‌ها، شرایط اولیه و مانند آنها پیوند بخورند. این مطلب یکی از خصوصیات هر آزمون تجربی برای نظریه‌های علمی است.<sup>۱</sup>

اکنون نکته این است که اگر پیش‌بینی این مجموعه درست نباشد، به لحاظ منطقی معلوم نیست کدام یک از اجزای این پیکره (ترکیب عطفی نظریات، فرضیات کمکی، شرایط اولیه و...) در به‌بار آوردن این ناکامی مقصر بوده‌اند. آنچه منطبق به ما می‌گوید، این است که یک جای کار ایراد دارد؛ یعنی دست کم یکی از مقدمات نادرست است؛ اما اینکه کدام مقدمه معیوب است و کدام بخش از علم را باید تعویض کرد تا به پیش‌بینی درست رسید، نامشخص است.

همان‌طور که تاریخ علم نشان می‌دهد، در تحقیقات علمی، غالباً تعیین اینکه کدام یک از اعضای مجموعه باید تغییر کند، مسئله‌ای واقعاً دشوار است و به شرم خوب و نبوغ عالمان مربوط می‌شود؛ برای نمونه بر اساس قانون گرانش عمومی نیوتن می‌توان مسیر حرکت اجرام آسمانی را پیش‌بینی کرد و در کل، این پیش‌بینی‌ها را مشاهدات نیز تأیید می‌کردند؛ مثلاً بر اساس این قانون در ۱۶۸۲ میلادی پیش‌بینی شد که ستاره دنباله‌دار هالی هر ۷۶ سال یک بار ظاهر می‌شود و در ۱۷۵۸ این پیش‌بینی تأیید شد؛ اما

<sup>۱</sup> این نکته از دقت بر خصلت منطقی نظریه و قوانین علمی به عنوان گزاره‌های کلی و خصلت یک پیش‌بینی یا آزمون تجربی به عنوان یک گزاره شخصی [و نه جزئی] نیز آشکار می‌شود. با هیچ استدلال مباشر و معتبر منطقی نمی‌توان از یک گزاره کلی به درستی یک گزاره شخصی رسید و همواره نیازمند ضمیمه‌شدن گزاره یا گزاره‌های شخصی دیگری خواهیم بود.

مدار اورانوس - که با توجه به رصدهای آن زمان آخرین سیاره منظومه شمسی بود و بیشترین فاصله را با خورشید داشت - با آنچه بر پایه نظریه نیوتن پیش بینی می شد، منطبق نبود. در سال ۱۸۴۶ میلادی دو ریاضی دان و ستاره شناس (لووریه فرانسوی و آدامز انگلیسی) که مستقل از یکدیگر کار می کردند، برای گشودن این گره پیشنهاد یکسانی دادند: به نظر آنها پای یک سیاره دیگر هم در میان بود؛ سیاره‌ای که بر اورانوس نیروی گرانشی وارد می کرد؛ اما تا آن موقع کسی به وجودش پی نبرده بود. با این فرض که علت اختلالات حرکت اورانوس نیروی گرانشی همین سیاره کشف نشده است. محاسبات آدامز و لووریه جرم و محل این سیاره را مشخص می کرد. دیری نگذشت که سیاره نپتون کشف شد و مکانش هم تقریباً همان بود که آن دو پیش بینی کرده بودند. تا به این جای داستان را خیلی‌ها می دانند؛ اما بعداً وقایعی رخ داد که باز به آموزه دویم مربوطاند. مشکل دیگری که ذهن منجمان را در آن زمان مشغول کرده بود، اختلالات حرکت نقطه حضيض عطارد بود که به نظر می رسید سریع تر از آنچه بر اساس نظریه استاندارد پیش بینی می شد، حرکت می کند. لووریه همان راهی را در پیش گرفت که در مورد اورانوس موفق از کار درآمده بود. او سیاره‌ای به نام ولکان را فرض کرد که از عطارد به خورشید نزدیک تر است؛ با جرم، مدار و خصوصیات دیگری که پیشروی نقطه حضيض عطارد را تبیین کند؛ اما هیچ گاه چنین سیاره‌ای کشف نشد و نخواهد شد. حدود چهل سال بعد، نظریه نسبیت عام که انشتاین در ۱۹۱۵ به عنوان جانشین نظریه نیوتن پیشنهاد کرد، آن ناهنجاری را به خوبی تبیین نمود. چنان که ملاحظه می شود، ناهنجاری اورانوس و عطارد در نگاه نخستین خیلی شبیه به هم‌اند؛ اما در یک مورد با تغییر یک فرض کمکی، توفیق حاصل شد و در مورد دیگر، با تغییر نظریه اصلی. دویم در جمع بندی این مطالب، نتیجه مهمی را اخذ می کند: «آزمایش سرنوشت ساز

در فیزیک ممکن نیست» (Duhem, 1954, p.187). او بر این باور است که به دلیل خصلت کل‌گرایانه فیزیک و هر علم تجربی دیگری، همواره می‌توان نظریه فیزیکی اصلی را دست‌نخورده رها نمود و با ایجاد تغییر مناسب در سایر مؤلفه‌های ترکیب عطفی، به پیش‌بینی درست دست یافت.

بنابراین شواهد تجربی برای معین‌نمودن درستی فرضیات علمی رقیب کفایت نمی‌کنند و از این رو فرایند توجیه و پذیرش فرضیات نیز به صورت خالص حسی-تجربی نخواهد بود. حال یا شواهد سایر منابع معرفتی را معتبر دانسته و آنها را نیز در توجیه نظریات به کار می‌گیریم یا عوامل روانی و اجتماعی موجب ترجیح یک فرضیه می‌شوند و یا انتخاب بین دو فرضیه رقیب همچنان گشوده رها می‌شود تا گذر زمان و احیاناً پیدایش شواهد بیشتر میان آنها قضاوت کند.

### ۵. تعمیم فرضیه علمی

آخرین گام از راه‌یابی پیش‌فرض‌های غیرتجربی به نگرش علمی به جهان، به مرحله تعمیم فرضیات پذیرفته‌شده (نظریات) علمی مربوط است. گاهی این نظریات به کل جهان طبیعت (فضا و زمان) تعمیم داده می‌شوند؛ مثلاً آنچه درباره نیمهٔ عمر عناصر در پیرامون خودمان کشف کرده‌ایم، برای تخمین عمر فسیلی مربوط به چند میلیون سال پیش به کار گرفته می‌شود یا قوانین نورشناسی و طیف‌سنجی در فواصل چند میلیون سال نوری نیز تطبیق می‌شوند.

البته در اینجا نیز بحث بر سر این نیست که این تعمیم‌ها لزوماً نادرست یا حتی ناموجه‌اند؛ بلکه نکته اینجاست که دلیلی تجربی از آنها پشتیبانی نمی‌کند. اینکه چرا مجازیم قوانین و روابطی را که در مکان‌ها و زمان‌های پیرامون و نزدیک به خود کشف نموده‌ایم، به ابعاد مکانی و زمانی خیلی دور دست تعمیم دهیم، با تمسک به تجربه‌ای که



خودش محدود به محیط پیرامونی است، قابل توجیه نیست.

این گام نیز شباهت بسیاری دارد به تمایز سنتی میان استقرا و تجربه در آرای فیلسوفان مسلمان (قوام صفری، ۱۳۷۸) یا آنچه تحت عنوان نیازمندی علوم تجربی به قوانین عام متافیزیکی مطرح می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰-۱۲۲).

قسمت سوم این مقاله را می‌توان در قالب سه گزاره زیر جمع‌بندی نمود:

۱. فرضیات و نظریات علمی، گزاره‌های مشاهدتی نیستند.
۲. حتی گزاره‌های مشاهدتی هم بازنمایی عریان واقعیت خارجی نیستند.
۳. در مراحل پنج‌گانه مذکور، نظریات با ادراک حسی عجین و ممزوج می‌شوند. در توضیح این جمع‌بندی و از باب تشبیه، می‌شود فرضیه یا نظریه علمی را به مانند غذایی دانست که با میزان خاصی از نمک - در نقش چهارچوب‌های نظری - طبخ شده است؛ درست است که می‌توان تشخیص داد که مقدار شوری این غذا به سبب مقدار نمکی است که در طبخ آن به کار رفته است، اما اگر این غذا شورتر از حد مطلوب باشد، نمی‌توان با جداکردن و کنار گذاشتن بخشی از آن، به غذایی با شوری مطلوب دست پیدا کرد. در نظریات علمی جدید هم می‌توان نشان داد نتایج الحادی یا مادی‌گرایانه مستفاد از نظریه به سبب مبانی نظری پیشینی آن است؛<sup>۱</sup> اما نمی‌توان به صرف این تشخیص، میان آن مبانی یا نتایج مادی‌گرایانه و محتوای نظریه علمی تفکیک کرد و صرفاً با جداکردن و کنار گذاشتن آنها یا جایگزینی آنها با مبانی صحیح، به نظریه علمی مطابق با واقع یا سازگار با خدا باوری دست یافت. خلاصه اینکه ماجرا پیچیده‌تر از آن است که در بادی امر به نظر می‌رسد یا احیاناً توسط برخی متفکران منتقد علم جدید پیشنهاد می‌گردد.

<sup>۱</sup> در این رابطه در بخش‌های بعدی این مقاله بیشتر سخن خواهیم گفت.

همچنین باید به این نکته توجه داشت که ورود اجتناب‌ناپذیر معارف غیر حسی در شکل‌گیری فرضیات و نظریات علمی، «لزوماً» به معنای نادرستی نظریه نتیجه‌شده یا نسبییت معرفت تجربی نیست. از آنجا که معارف نظری و غیرحسی در دستگاه معرفت‌شناختی مورد قبول حکمت اسلامی به لحاظ معرفتی و عینی قابل قضاوت‌اند، می‌توان درباره درستی یا نادرستی آنها نیز بحث معرفتی مستقل انجام داد و از این طریق به نفع برخی چهارچوب‌های نظری یا دسته‌ای از فرضیات علمی رقیب که کفایت تجربی یکسان دارند، شواهد معرفتی‌ای علاوه بر شواهد تجربی ارائه نمود. درواقع این نتیجه نسبی‌گرایانه، از ضمیمه‌شدن ملاحظات فوق با تجربه‌گرایی یا علم‌پسندگی (Scientism) حاصل خواهد شد و در نظام‌های معرفت‌شناسی که منابع دیگری غیر از حس و تجربه را معتبر می‌دانند، می‌توان پاسخی مناسب به آن داد.

### ج) طبیعی‌گرایی و دلالت‌های الهیاتی آن

تفکر طبیعی‌گرایانه پیشینه‌ای طولانی دارد؛ اما به طور خاص از دهه‌های پایانی قرن بیستم برجسته شده است. با مرور ادبیات این حوزه می‌توان سه معنا یا کاربرد را برای این اصطلاح شناسایی نمود:

اولین معنا به یک کاربرد عام معرفتی دلالت دارد که بر اساس آن، طبیعی‌گرا نقشی کلیدی برای روش‌ها و نتایج علوم تجربی قایل است و منکر اعتبار نظریه‌پردازی پیشینی در حل مسائل معرفتی است (Jacobs, 2002). طبیعی‌گرایی مساوی با علم‌پسندگی و این باور است که در حوزه معرفت، داوری جز علم وجود ندارد (Galparsoro & Cordero, 2013, p.1) و آنچه به روش علمی اثبات یا تأیید نشود، محل تردید است یا اساساً مردود قلمداد می‌شود (Smith S. R., 2013, p.197). همچنین کیم مؤلفه محوری طبیعی‌گرایی را این می‌داند که روش علمی تنها روش برای دست‌یابی به معرفت یا

اطلاعات اعتمادپذیر در همه حوزه‌های معرفتی است (Kim, 2003). در این مقاله به این معنا، «طبیعی گرایی معرفت‌شناختی / معرفتی» (Epistemological Naturalism)<sup>۱</sup> می‌گوییم که رهیافتی به نظریه معرفت است که بر کاربست روش‌ها، نتایج و نظریه‌های علوم تجربی تأکید می‌کند و مدعی است هر معرفت اصیلی - یا هر تبیین درستی - تنها از طریق روش‌های علوم طبیعی قابل حصول است. البته گاهی نیز همین ادعای طبیعی گرایی معرفتی قدری متواضعانه‌تر طرح می‌شود و علوم طبیعی را برای شناخت همه آنچه مرتبط با جهان طبیعت است، کافی می‌داند (McMullin, 2001, p.86).

معنای دوم را که «طبیعی گرایی هستی‌شناختی»<sup>۲</sup> نامیده می‌شود، اجمالاً این طور تعریف می‌کنیم که هیچ خدای فراطبیعی‌ای وجود ندارد (Sober, 2011).<sup>۳</sup> تعارض طبیعی گرایی هستی‌شناختی با دین‌باوری بسیار صریح و بنیادین است و کسی که به این نوع طبیعی گرایی قایل باشد، خداناباور است (Ruse, 2001).

و نهایتاً «طبیعی گرایی روش‌شناختی / روشی» (Methodological Naturalism) که چنین تعریفی دارد: نظریات علمی باید در مواجهه با پرسش از وجود خدایی فراطبیعی، خنثی باشند (Sober, 2011).<sup>۴</sup> یا به عبارت دیگر در تبیین هیچ پدیده طبیعی نباید به

<sup>۱</sup> از این آموزه به «علم‌بستگی» یا «علم‌گرایی» (Scientism) نیز تعبیر می‌شود (ر.ک: زارع، ۱۴۰۱ ب).

<sup>۲</sup> طبیعی گرایی متافیزیکی (Metaphysical Naturalism)، طبیعی گرایی وجودشناختی (Ontological Naturalism) یا طبیعی گرایی فلسفی (Philosophical Naturalism) نیز خوانده می‌شود.

<sup>۳</sup> موبر این آموزه را به نحوی صورت‌بندی نموده که تنها درباره خداوند موضع بگیرد و سایر موجودات فراطبیعی، به فرض وجود، از تیررس آن خارج باشند؛ این صورت‌بندی از این جهت حداقلی‌ترین نحوه تعریف طبیعی گرایی است؛ زیرا هم مصداقی است و هم از میان فهرست همه اشئیای فراطبیعی، تنها به خدا اکتفا کرده است.

<sup>۴</sup> البته معمولاً قیود بیشتری برای التزام به طبیعی گرایی روش‌شناختی برشمرده می‌شود - مانند تمسک به قوانین طبیعی کور و احتراز از غایت‌مندی و... - (Ruse, 2001, p.363) و شاید خود موبر نیز بی‌تمایل به رعایت

امور فراطبیعی متوسل شد (Campbell, 2005, p.492). طبیعی‌گرایی روش‌شناختی، دربردارنده یک هنجار روشی برای علم است. این اصطلاح، شاخصی برای علمی‌بودن تبیین ارائه می‌دهد و به دانشمندان تجویز می‌کند که به هنگام فعالیت علمی، بحث از هویات فراطبیعی و باورهای دینی خود را کنار بگذارند؛ از این رو طبیعی‌گرایی روشی را «الحاد موقت» (Provisional Atheism یا «تعلیق (Epoché) وجود خدا» نیز نامیده‌اند (Ruse, 2008, p.257/ Halvorson, 2016, p.140/ Murphy, 2001, p.464).

البته گاهی نیز از ترکیبی از این اصطلاحات در تعریف طبیعی‌گرایی استفاده می‌شود؛ مثلاً باربور طبیعی‌گرایی (ماتریالیسم علمی) را این گونه تعریف می‌کند: (۱) روش علمی تنها راه معتبر برای کسب معرفت است. (۲) ماده یا ماده-انرژی واقعیت بنیادین جهان است (Barbour, 1990, p.3) که حاصل تلفیق طبیعی‌گرایی معرفتی و طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی - با اصطلاح‌شناسی این مقاله - است.

از میان این سه قسم طبیعی‌گرایی آنچه در این مقاله مرکز توجه است، طبیعی‌گرایی روشی است و به طور خاص نسبت این آموزه را با خداباوری بررسی خواهیم کرد. پیش از آن توضیح کوتاهی درباره جایگاه این نوع طبیعی‌گرایی در صحنه معرفتی حال حاضر خواهیم داد.

تسلط ضابطه طبیعی‌گرایی به حدی است که تا پیش از دو یا سه دهه اخیر، کمتر کسی در درستی آن تردیدی روا می‌داشت و امروزه نیز جامعه علمی هیچ گزاره یا

---

آنها نباشد؛ اما به هر حال آنچه در تعریف او مشخص شده، مسلماً حداقلی‌ترین حالت طبیعی‌گرایی است و همه طبیعی‌گرایان به آن ملتزم‌اند؛ از همین جهت هم تعریف حداقلی او مبنای اصطلاح‌شناسی این مقاله قرار گرفته است. برخی نیز حذف علت غایی از تبیین علمی و انکار وجود غایت در طبیعت و فرایندهای طبیعی را از لوازم طبیعی‌گرایی روشی دانسته‌اند (باربور، ۱۳۹۷، ص ۱۹۸ / هسی، ۱۳۷۷، ص ۱۷).

نظریه‌ای را که مشتمل بر ارجاع به امور فراطبیعی باشد، بر نمی‌تابد (میرباباپور، ۱۳۹۶). همچنین روشن است که این ضابطه به عنوان مبنای روش‌شناختی علم جدید، نقشی بنیادین در دانش تجربی دارد و پیش‌فرض آن به حساب می‌آید. در اینجا بحث بر سر این نیست که توجیه طبیعی‌گرایی روشی از چه طریقی حاصل می‌شود؛ بلکه همین که این آموزه در صدد ارائه معیاری برای روش کندوکاو علمی است، کافی است آن را مبنای پیش‌فرض نظریات علم جدید بدانیم. متفکران پرشماری نیز اذعان کرده‌اند که طبیعی‌گرایی روشی، پیش‌فرض یا مبنای علم جدید است و اولین و مهم‌ترین ویژگی علم به حساب می‌آید ( de Vries, 1986/ Scott, 1993/ Pennock, 1999/ Ruse, 2001/ Menuge, 2004/ Haight, 2004/ Pennock & Ruse, 2009, p.265/ Sober, 2010/ Hick, 2010/ Mahner, 2012/ Halvorson, 2016).<sup>۱</sup> «طبیعی‌گرایی» به عنوان سنگ بنای روش علمی در مبنای علم تجربی جدید جای گرفته است.<sup>۲</sup>

در باب دلالت‌های الهیاتی طبیعی‌گرایی روشی به دو مطلب اشاره می‌کنیم:

**نخست** اینکه این آموزه با وجود آنکه نسبت به اصل وجود موجودات فراطبیعی و از جمله خداوند خنثاست و آن را انکار نمی‌کند، نسبت به جهان‌بینی خداپاورانه - که مبتنی بر وابستگی تام جهان طبیعت به ماورای طبیعت است - کاملاً در تقابل قرار می‌گیرد. این آموزه به‌تنهایی در قبال وجود یا عدم هویت فراطبیعی ساکت و خنثاست و تنها از دادن نقش علی به آنها برای پدیده‌های طبیعی و به تبع آن استفاده از آنها در تبیین

<sup>۱</sup> البته همه آنها نسبت به این واقعه موضع مشترکی ندارند و برخی از آنها موافق آن‌اند و برخی دیگر مخالف. همچنین معمولاً در بیش از یک اثر بر این نکته تأکید داشتند که سعی شده است تنها به اولین یا مهم‌ترین آنها اشاره شود.

<sup>۲</sup> در سنجه‌های علمی‌بودن یک نظریه که در بخش دوم این مقاله به آنها اشاره شد نیز در معیار «تبیین تنها (الزاماً) بر اساس قوانین طبیعت» (دو مورد نخست) می‌توان تعهد به طبیعی‌گرایی روشی را مشاهده نمود.

پدیده‌های طبیعی جلوگیری می‌نماید. اما باید دقت شود که همین آموزه در تقابل با جهان‌بینی خداپاورانه ادیان ابراهیمی است که وفق آن، همه پدیده‌های طبیعی وابستگی تام به ماورای طبیعت و نهایتاً خدای متعال دارند و نشان‌دهندهٔ مشیت و حکمت الهی و دلالت‌کننده به سوی او (آیه و نشانه) هستند. از این رو هرچند طبیعی‌گرایی روشی نسبت به وجود خداوند خنثاست، نسبت به وجود خدایی که در ادیان ابراهیمی توصیف می‌شود<sup>۱</sup> و جهان‌بینی خداپاورانه اصلاً خنثی نخواهد بود؛ همین دلیل با انتخاب این مبنای روش‌شناختی، همه فرضیات علمی به سمت خداپاوری شیب پیدا می‌کند (یافته‌های تجربی در تقابل با ارکان جهان‌بینی خداپاورانه هدایت و تفسیر می‌شوند)؛ مثلاً یک زیست‌شناس متعهد می‌شود که همه فرایندهای زیستی را بدون پذیرش غایت تفسیر نماید.

به عبارت دیگر اگر لوازم جهان‌بینی الهی درباره طبیعت را بپذیریم و مثلاً به وابستگی و نیازمندی طبیعت به ماورای طبیعت اذعان کنیم یا حکیمانه‌بودن و مقصودمندی آن را بپذیریم یا برای انسان به وجود ابعاد و توانایی‌هایی اعتراف کنیم که در جهان‌بینی دینی برای او در نظر گرفته می‌شود، دیگر کندوکاو علمی خنثی نخواهد بود و به نفع خداپاوری سوگیری پیدا می‌کند. از همین رو و برای رعایت ضابطه طبیعی‌گرایی، به نحو پیشینی و بدون مراجعه به شواهد، تمام دلالت‌های جهان‌بینی الهی برای جهان طبیعت، کنار گذاشته می‌شود. نتیجه تحقیقات در چهارچوبی که در تقابل با جهان‌بینی دینی شکل گرفته است نیز از پیش معلوم خواهد بود.

دوم اینکه فرض بگیریید ضمن پذیرش طبیعی‌گرایی، در صدد تبیین یک رویداد یا

<sup>۱</sup> علاوه بر اینکه آموزه نبوت - به عنوان رکن ادیان ابراهیمی - نیز به جهت انتخاب نبی و انزال وحی الهی، دلالت بر سطح دیگری از ارتباط ماورای طبیعت با جهان طبیعت دارد.

پدیده طبیعی هستیم - یعنی می‌خواهیم بدانیم چرا آن پدیده روی داده است؛ اگر در بیان علت روی دادن آن پدیده به خدا یا مشیت الهی یا سایر عواملی که از ارکان جهان بینی الهی به حساب می‌آیند، متمسک شویم، از معیار طبیعی گرایی عدول کرده‌ایم؛ پس باید علت روی دادن آن پدیده را تنها در عوامل طبیعی دیگر جست‌وجو کنیم؛ آن عوامل طبیعی نیز پدیده‌ها و رویدادهای طبیعی‌اند که با همین قیاس تبیین آنها نیز مستند به هیچ امر فراطبیعی نخواهد شد؛ در نتیجه در تبیین یک پدیده طبیعی با زنجیره علی‌ای مواجه‌ایم که همه حلقه‌های آن را امور طبیعی تشکیل می‌دهند.

اکنون اگر آموزه ارتکازی را نیز بپذیریم که برای داشتن باور موجه به وجود یک چیز باید نشانه و قرینه معرفتی به نفع آن داشته باشیم، این نتیجه را خواهیم گرفت که تبیین‌های علمی - بر اثر التزام به طبیعی گرایی - هیچ شاهدی به نفع خدا باوری در اختیار ما نخواهند گذاشت.

اگر آموزه طبیعی گرایی معرفتی را هم به کار بگیریم که طبق آن «معرفت معتبر درباره واقعیت جهان تنها از طریق علم و پیگیری روش علمی قابل حصول است»، آن‌گاه به نحو موجه نمی‌توان به وجود خدا باور داشت. یا باید مسیر ایمان گرایی را در پیش گرفت و ملتزم شد به اینکه برای باور به وجود خدا نیازی به شواهد معرفتی نیست یا از اعتقاد به وجود خدا دست شست.

بنابراین اگر قرینه گرایی و طبیعی گرایی معرفتی را نیز به طبیعی گرایی روشی اضافه کنیم، خدا باوری بدون توجیه عینی خواهد شد که نتیجه منطقی آن، «ندانم گرایی» (Agnosticism) است؛ نهایتاً می‌توان بدون تمسک به شواهد معرفتی و با نوعی «ایمان گرایی» به جهان بینی خدا باورانه یا دینی خاص معتقد شد.

این قسمت را این گونه جمع‌بندی نمودیم که طبیعی گرایی روشی - در عین

خنثابودن نسبت به اصل وجود خدا- در متن خود تقابل با جهان بینی توحیدی یا الهیات خداپاورانه را دارد. علاوه بر اینکه با ضمیمه شدن به قرینه گرایی و طبیعی گرایی معرفتی، از ندانم گرایی در باب همان اصل وجود خدا نیز سر در خواهد آورد و به طبیعی گرایی هستی شناختی منجر خواهد شد.

#### د) امکان و ضرورت ورود الهیات دینی در نظریات علمی

آنچه در بخش سوم این مقاله آمده، امکان ورود معارف نظری و غیرحسی به طور عام و از جمله معارف الهیاتی را به نظریات علمی نمایان می کند. همچنین مطالبی که در پایان بخش گذشته آورده شد هم نشان می دهد یکی از مهم ترین مبانی علم جدید (طبیعی گرایی روشی) نیز دلالت های الهیاتی پررنگ و ضدخداپاورانه دارد. پرسشی که در این قسمت با آن مواجه ایم، این است که چرا - مبتنی بر چه دلایل معرفتی ای - باید به دنبال جایگزینی طبیعی گرایی روشی باشیم؟

به اعتقاد منتقدان طبیعی گرایی، التزام صلب به ضابطه طبیعی گرایی ترمز معرفت به حساب می آید و وجوهی از معرفت اصیل بشری را بی معنا معرفی کرده، سدی بر راه کندوکاوهای منجر به آن خواهد بود. التزام به این ضابطه موجب انسداد و کاهلی اندیشه ورزی در سطحی دیگر شده و مانع هر گونه ژرف نگری در چگونگی پیوند عوامل فراطبیعی و پدیده های این جهانی می شود و ثمره نهایی آن، محدودیت معرفت بشری است. نمونه ای از این مسئله را می توان در موضعی که در قبال پرسش از چرایی وجود جهان اتخاذ می شود، مشاهده نمود. این در حالی است که چرایی به معنای علت تحقق و پدید آمدن یک چیز اقسامی دارد؛ از جمله چرایی غایی و فاعلی. چرایی فاعلی نیز به دو بخش پرسش از علت یا علل هستی و چرایی فرایندی تقسیم می شود. بنابراین «چرا جهان وجود دارد» به سه پرسش اساسی در باب جهان قابل تحلیل است که



عبارت‌اند از: (۱) علت پدیدآورنده و هستی بخش جهان چه چیز یا چه کسی است؟ (۲) فرایند پیدایش و تحولات جهان چگونه است؟ (۳) غایت جهان چیست و اساساً غایت و هدفی دارد یا نه؟ به طور معمول در تحقیقات فلسفی مراد از چرایی جهان بررسی علت هستی‌بخش و غایی جهان است و در تحقیقات علمی تکیه اصلی بر سر چگونگی آن است. اگرچه هم فیلسوف و هم فیزیکدان می‌توانند دایره پرسش را به حوزه دیگری گسترش دهند، حصر کاربرد آن در چگونگی و فرایند فیزیکی غیرقابل قبول است و به این وسیله نمی‌توان تحقیقات چند جانبه در باب چیستان هستی را فرونهاد، با توصیه به نوعی خودسانسوری، ذهن جست‌وجوگر را از ادامه کاوشگری بازداشت و به توضیحات علمی صرف با همه کاستی‌های آن بسنده کرد.

به طور خلاصه ناتوانی در ارائه پاسخی درخور به پرسش‌های مرزی یا ارائه تبیین‌های نهایی و همچنین مخالفت با شهودهایی اولیه و اصیل درباره خودمان از جمله مواردی است که اتخاذ طبیعی‌گرایی روشی به دنبال داشته است.

علاوه بر این در جای خود اثبات شده است که طبیعت با ماورای طبیعت در ارتباط است<sup>۱</sup> و بدون یک ارتباط وثیق هستی‌شناختی با ماورای طبیعت امکان تحقق و بقا نخواهد داشت. منتها نحوه این ارتباط به گونه خاصی است. توضیح مطلب آنکه طبق دیدگاه حکمای مسلمان نحوه ارتباط طبیعت و ماورای طبیعت به لحاظ علیت فاعلی اجمالاً به اینصورت است (زارع، ۱۴۰۱ الف):

<sup>۱</sup> از آنجا که مطابق با تعریف حداقلی موبز از طبیعی‌گرایی روشی، تنها بر نقش فاعلی عامل فراطبیعی تکیه داشتیم، نقد این آموزه را نیز تنها ناظر به همین وجه بیان کردیم و وارد مسائلی نظیر غایت یا بُعد مجرد انسان و پیامدهای آن نظیر علیت ذهنی یا اراده آزاد نشده‌ایم. هر یک از این موارد نیز می‌توانستند چالشی برای طبیعی‌گرایی روشی و مدخلی برای نشان‌دادن ضرورت ورود جهان‌بینی خداپاورانه به حساب آیند.

۱. همه عوامل طبیعی، فاعل بالتسخیر هستند (نقش طولی عوامل فراطبیعی).
۲. در عین حال، عوامل طبیعی در وجود موجود (پدیده) طبیعی مؤثر هستند به این معنا که اگر نبودند، آن پدیده در موقعیت مکانی-زمانی بخصوص خودش محقق نمی‌شد (نقش واقعی عوامل طبیعی).
۳. در تحقق هر موجود (پدیده) طبیعی ضرورتاً یک عامل فراطبیعی مباشر به عنوان هستی‌بخش یا واهب‌الصور حضور دارد.
- اصل مرکب (طبیعی-فراطبیعی) بودن عوامل کافی برای تحقق یک پدیده را عقل نمایان می‌کند و از این جهت، تمایزی میان عوامل طبیعی و فراطبیعی نیست. فهرست عوامل طبیعی مؤثر در تحقق یک پدیده و کیفیت تأثیر آنها، با وضع و رفع (تجربه)، علی‌الاصول، قابل تشخیص است. کیفیت تأثیر عوامل فراطبیعی، با تجربه قابل حصول نیست (چراکه ما توانایی وضع و رفع آن را نداریم)؛<sup>۱</sup> عقل توانایی ادراک اینگونه روابط جزئی را ندارد؛ احیاناً از طریق وحی یا شهود می‌توان به این کیفیت علم پیدا کرد.
- بند دوم این تصویر، موفقیت موضعی طبیعی‌گرایی را تبیین می‌کند. از آنجایی که هیچ رویداد طبیعی بدون زمینه طبیعی نمی‌تواند تحقق پیدا کند، همواره جست‌وجو برای کشف عوامل و زمینه‌های طبیعی رویدادهای طبیعی و کیفیت و سازوکار این تأثیر در مقابل انسان گشوده است و هیچ نقطه توقفی نخواهد داشت.<sup>۲</sup> همین مؤلفه از اتصاف الهیات حکمای مسلمان به ایراد «خدای رخنه‌پوش» جلوگیری می‌کند.
- بند سوم تصویر ناتمامی طبیعی‌گرایی روشی را نمایان می‌کند و تأکید دارد که هر

<sup>۱</sup> به همین سبب با درپیش گرفتن روش تجربی متعارف، نمی‌توان به تأثیر عامل فراطبیعی پی برد.

<sup>۲</sup> از این رو الهیات حکمای مسلمان مانع پیشرفت دانش تجربی (جست‌وجو برای یافتن علل یا تبیین‌های طبیعی امور جهان) نخواهد شد.

رویداد طبیعی به نحو مباشر و بدون واسطه وابسته به موجودی فراطبیعی است. در جمع‌بندی مطالب این بخش می‌توان این طور گفت که طبیعی گرایی روشی مبتنی بر تصویر نادرستی از ارتباط علی طبیعت و فراطبیعت است و همچنین تعهد به این آموزه، مانع از بررسی شماری از پرسش‌های اصیل معرفتی به نحو صحیح خواهد شد. تذکر این نکته نیز در پایان خالی از لطف نیست که تجویز این مقاله نسبت به کنار گذاشتن طبیعی گرایی و جایگزینی آن با جهان‌بینی توحیدی و دلالت‌های آن، کاملاً هماهنگ با رویکرد واقع‌گرایانه به معرفت تجربی است. اگر طبق واقع‌گرایی، هدف معرفت تجربی را کشف واقعیت جهان طبیعت بدانیم، ضروری است مبنای نادرست و غیرواقعی طبیعی گرایی را کنار گذاشته، طبیعت را در ارتباط وثیق با ماورای طبیعت ببینیم و تفسیر کنیم.

### نتیجه

در این مقاله بنا داشتیم نسبت میان علم تجربی جدید و جهان‌بینی ادیان توحیدی را در کلی‌ترین سطح بررسی کنیم. در واقع به دنبال پاسخ به این پرسش بودیم که آیا امکان دارد جهان‌بینی‌ها و از جمله جهان‌بینی دینی با معرفت تجربی نسبت پیدا کند و اگر آری، آیا ضرورتی دارد که جهان‌بینی ادیان توحیدی با علم تجربی جدید نسبت بگیرد؟ در بخش سوم مقاله ناظر به پرسش از امکان در پنج گام نشان دادیم که معرفت حسی خالص تنها همان یافت درونی اول شخص به هنگام تحریک حواس است و در بقیه مراحل تا رسیدن به فرضیه یا نظریه علمی و احیاناً تعمیم نظریات و قوانین مبتنی بر آنها به کل طبیعت، میزان قابل توجهی از نظریات و دانش‌های پیشین به نحو اجتناب‌ناپذیری مداخله خواهند کرد. بنابراین دانش تجربی را گریزی از نسبت گرفتن با جهان‌بینی نیست.

در بخش چهارم ضمن برشمردن تعاریف طبیعی‌گرایی، بر جایگاه بی‌بدیل طبیعی‌گرایی در علم جدید تأکید کردیم. سپس دلالت‌های الهیاتی و ضد‌خداپاورانه طبیعی‌گرایی روشی را نمایان کرده، تقابل آن را با ارکان جهان‌بینی توحیدی به نمایش گذاشتیم.

در بخش پنجم نیز ضرورت ورود جهان‌بینی توحیدی را با توجه به کاستی‌های پذیرش طبیعی‌گرایی روشی تثبیت نمودیم.

خلاصه اینکه دانش تجربی نمی‌تواند بی‌نیاز از دانش عقلی محض باشد؛ همچنان‌که نمی‌تواند بی‌نسبت با الهیات باشد؛ از این رو بر خداپاوران لازم است در بحث بسط الگویی بکوشند که مطابق آن تلاش می‌شود از همه منابع معرفتی بشر در جایگاه خود و به میزانی که می‌توانند در کشف واقعیت یا تجویز مسیر صحیح برای اعمال اراده انسانی مفید واقع شوند، استفاده کنند. آن هنگام که با تبعیت از این الگو به کشف حقایق طبیعت و نظام‌مند کردن آن کشفیات نایل شویم، به نمونه‌ای از معرفت به جهان طبیعت رسیده‌ایم که دچار نقص طبیعی‌گرایی روشی و یک‌سونگری طبیعی‌گرایی معرفتی نمی‌شود.

## منابع و مأخذ

۱. باربور، ا. (۱۳۶۲). علم و دین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. باربور، ا. (۱۳۹۷). دین و علم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. چالمرز، آ. (۱۳۸۷). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی. تهران: سمت.
۴. زارع، ر. (۱۴۰۱ الف). الهیات طبیعی معاصر و خدای رخنه‌ها. تأملات فلسفی، ش ۲۸، ۳۲۵-۳۵۲.
۵. زارع، ر. (۱۴۰۱ ب). نقشه مفهومی علم‌گرایی و برخی مفاهیم مرتبط با آن. ذهن، ش ۸۹، ۱۲۷-۱۵۷.
۶. شاکرین، ح. (۱۴۰۱). بررسی انتقادی هم‌پیوندی طبیعت‌گرایی و علم. فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ش ۲۶، ۶۷-۸۶.
۷. صادقی، ر. (۱۳۹۴). آشنایی با فلسفه علم معاصر. تهران: سمت.
۸. فطورچی، پ. (۱۳۸۴). برخی ویژگی‌های جهان طبیعت در مباحث علم و الهیات. ذهن، ش ۱۲، ۳-۲۷.
۹. قوام صفری، م. (۱۳۷۸). معرفت تجربی از دیدگاه ابن‌سینا. قبسات، ش ۱۲، ۱۴۱-۱۲۶.
۱۰. مصباح یزدی، م. (۱۳۸۲). آموزش فلسفه، ج ۱. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۱. میرباباپور، س. (۱۳۹۶). مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن. تأملات فلسفی، ش ۱۹، ۲۱۳-۲۴۲.
۱۲. هسی، م. (۱۳۷۷). فرانسویس بیکن. تهران: کوچک.

13. Barbour, I. (1990). *Religion in an Age of Science*. Harper Collins.
14. Behe, M. J. (2004). Irreducible Complexity: Obstacle to Darwinian Evolution. In W. Dembski, & M. Ruse, *Debating Design: From Darwin to DNA*. New York: Cambridge University Press.
15. Bird, A. (1998). *Philosophy of science*. New York: Routledge.
16. Bogen, J. (2014). Theory and Observation in Science. In E. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (pp. <https://plato.stanford.edu/entries/science-theory-observation/>). Berkeley: Stanford University Press.
17. Campbell, K. (2005). Naturalism. In D. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, Detroit: Macmillan Reference.
18. Carnap, R. (1931). Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. *Erkenntnis*, 432-465.
19. De Cruz, H. (2022). Religion and Science. In E. N. Zalta, & U. Nodelman, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (pp. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/religion-science/>). Stanford University Press.
20. de Vries, P. (1986). Naturalism in the Natural Sciences: A Christian Perspective. *Christian Scholar's Review*, 388-396.
21. Duhem, P. (1954). *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
22. Galparsoro, J. I., & Cordero, A. (2013). Introduction: Naturalism and Philosophy. In J. I. Galparsoro, & A. Cordero, *Reflections on Naturalism*, Rotterdam: Springer Science & Business Media.
23. Göcke, B. P. (2017). Concepts of God and Models of the God-world relation. *Philosophy Compass*, e12402.
24. Halvorson, H. (2016). Why Methodological Naturalism? In J. Clark, *The Blackwell Companion to*

- Naturalism*, Oxford: Blackwell.
25. Hanson, N. R. (1985). *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
  26. Harrison, P. (2015). *The territories of science and religion*. Chicago: University of Chicago Press.
  27. Haught, J. (2004). Darwin, Design, and Divine Providence. In M. Ruse, & W. Dembski, *Debating Design: From Darwin to DNA*, Cambridge: Cambridge University Press.
  28. Hick, J. (2010). *Between faith and doubt: Dialogues on religion and reason*. Springer.
  29. Jacobs, J. (2002). *Naturalism*. Retrieved from Internet Encyclopedia of Philosophy: <https://iep.utm.edu/naturali/>
  30. Kim, J. (2003). The American Origins of Philosophical Naturalism. *Journal of Philosophical Research*, 83-98.
  31. Mahner, M. (2012). The role of metaphysical naturalism in science. *Science & Education*, 1437-1459.
  32. Mayr, E. (2001). *What evolution is (Science Masters Series)*. Basic books.
  33. McMullin, E. (2001). Plantinga's Defense of Special Creation. In R. Penoock, *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*. London: Bradford Book.
  34. Menuge, A. (2004). Who is Afraid of ID? In M. Ruse, & W. Dembski, *Debating design: from Darwin to DNA*, New York: Cambridge University Press.
  35. Morris, S. C. (2003). The paradoxes of evolution: inevitable humans in a lonely universe? In N. Manson, *God and Design: The teleological argument and modern science*, London: Routledge.
  36. Murphy, N. (2001). Phillip Johnson On Trial: A Critique Of His Critique Of Darwin. In R. Penoock,

- Intelligent Design Creationism And Its Critics*, London: A Bradford Book.
37. Pennock, R. (1999). *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*. Cambridge: MIT Press.
38. Pennock, R., & Ruse, M. (2009). *But Is It Science?: The Philosophical Question In The Creation/evolution Controversy*. Prometheus Books.
39. Popper, K. (1979). *Objective knowledge: An evolutionary approach*. Oxford: Clarendon press.
40. Popper, K. (2014). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. New York: Routledge.
41. Ruse, M. (2001). Methodological Naturalism Under Attack. In R. Pennock, *Intelligent design creationism and its critics: Philosophical, theological, and scientific perspectives*, Massachusetts: The MIT Press.
42. Ruse, M. (2008). *Charles Darwin*. Blackwell.
43. Scott, E. (1993). *Darwin Prosecuted. Creation/Evolution*.
44. Sherman, S. (2023, March 21). *Religious Studies vs. Theology*. Retrieved from GCU: <https://www.gcu.edu/blog/theology-ministry/religious-studies-vs-theology>
45. Smith, J. Z. (1998). Religion, religions, religious. In M. C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press.
46. Smith, S. R. (2013). *Naturalism and our knowledge of reality: testing religious truth-claims*. Ashgate Publishing, Ltd.
47. Sober, E. (2010). Darwin and Naturalism. In E. Sober, *Did Darwin Write the Origin Backwards? Philosophical Essays on Darwin's Theory*. Amherst: Prometheus Books.
48. Sober, E. (2011). Why Metodological Naturalism? In M. Aulette, & R. Martinez, *Fact and Theories: A Critical Appraisal 150 Years after The Origin of Species*, Rome: Gregorian Biblical Press.



49. Stanford, K. (2023). Underdetermination of Scientific Theory. In E. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (pp.<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/scientific-underdetermination/>). Berkeley: Stanford University Press.
50. Tylor, E. B. (1877). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages, Art and Customs. Vol.1*, H. Holt.

