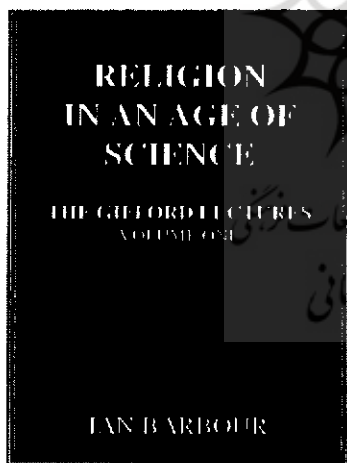


دین در عصر علم: خطابه‌های گیفورد

سیدحسن اسلامی*



Religion in an Age of Science, Ian G. Barbour, (The Gifford Lectures 1989-1991, v. 1) New York: HarperCollins Publishers, 1990, 297 P.

مقدمه

دین در عصر علم چه جایگاهی دارد؟ و تصویری که دین از انسان به دست می‌دهد، با دستاوردهای علمی این روزگار چگونه سازگار می‌افتد؟ اینها از جمله پرسش‌هایی است که ایان باربور خطابه‌های خود را در باب دین در عصر علم با آنها آغاز می‌کند. رشد سریع علم در چند قرن اخیر و قدرتی که در اختیار بشر قرار داده است تا بر طبیعت چیره شود، همراه با خود مخاطراتی داشته است. هر روزه شاهد جنگل‌زدایی، صحرازایی، آلودگی فزاینده محیط زیست و از همه بدتر شیخ نابودی هسته‌ای انسان

هستیم. علم، به رغم دستاوردهای ارزنده خود، به برخی از نویدهای بنیادی خود عمل نکرده و شادمانی را برای بشر به ارمغان نیاورده است؛ لیکن توانسته است که در پنج جبهه باورهای دینی را به چالش بخواند: ۱. موفقیت روز افزون روش‌های علمی، نخستین چالش برای روش دین در تبیین مدعیات خویش است. ۲. تصویری که علم از پیدایش انسان و طبیعت به دست می‌دهد، دومین ناسازگاری محتمل را با آموزه‌های دینی بیان می‌کند. برای مثال آموزه دینی خلقت جهان و انسان، با نظریه تکامل و نظریه مهیانگ، چگونه سازگار می‌شود؟ ۳. یافته‌های جدید علمی بستری پدید آورده‌اند که ناگزیر در پرتو آن برخی تعالیم دینی را باید بازنگری کرد، مانند ماهیت انسان یا اختیار وی. تصویر مکانیکی و ماتریالیستی‌ای که برخی علوم پدید آورده‌اند، قبول روح انسانی یا اختیار او را دشوار کرده است. ۴. یافته‌ها و پیشرفت‌های علمی همچنین در درستی تصویر انحصارگرایانه از دین و حقانیت مطلق تنها یک دین — که قرن‌ها حاکم بود — تردید افکنده است و ۵. قدرت مبهم تکنولوژی و تیغ دو دمی که علم جدید به بشر داده است تا به وسیله آن طبیعت را ویران یا آبادان کند، خود به بحثی جدی تبدیل شده و نقش دین را در این میان و کاری که باید در قبال این تباهی انجام دهد، به پرسش گرفته است.

این مسائل و ابهامات هستند که برنامه کاری باربور را در این کتاب و جلد بعدی آن به نام اخلاق در عصر تکنولوژی^۱ مشخص می‌کنند و او می‌کوشد بر اساس آنها در نسبت علم و دین در عصر جدید بازنمایشی کند.

خطابه‌های گیفورد

این کتاب در اصل سلسله سخنرانی‌های گیفورد و در دو جلد است. جلد دوم، اخلاق در عصر تکنولوژی، در سال ۱۹۹۲ منتشر شده است. باربور به دعوت موقوفه «خطابه‌های گیفورد»، این خطابه‌ها را در دو ترم در دانشگاه آبردین اسکاتلند ارائه و سپس منتشر کرد. این موقوفه متعلق به لرد آدام گیفورد (۱۸۲۰-۱۸۸۷)، استاد حقوق، قاضی و متکلم اسکاتلندی است که از درآمد آن هر سال در دانشگاه‌های اسکاتلندی

1. *Ethics in an age of Technology*, Harpercollins, 1992.

آبردین، گلاسکو، ادینبورو و سنت آندروز خطابه‌هایی دانشگاهی با «هدف ارتقا و اصلاح مطالعات الاهیات طبیعی به عام‌ترین معنای خود و به تعبیر دیگر شناخت خدا» ارائه می‌شود. نخستین خطابه‌های گیفورد در سال ۱۸۸۸ برگزار شد و تاکنون که بیش از ۱۲۰ سال می‌گذرد همچنان ادامه دارد. سالانه عالمان معتبر جهان دعوت می‌شوند تا خطابه‌هایی ایراد کنند. این خطابه‌ها بلافاصله در قالب کتاب منتشر می‌شوند. افراد ناموری مانند ویلیام جیمز، آرتور ادینگتون، کارل بارث، هانا آرت، پل تیلیش، ریچارد سوینبرن، مایکل پولانی، انورا اونیل، آلفرد آیر، النور استامپ، گابریل مارسل، هانری برگسون، آلفرد نورث وایتهد، جان دیویی، آلبرت شوایتزر، اتین ژیلسون، نینیان اسمارت، جان هیک، آیریس مرداک، چارلز تیلور، جان پولکینگهورن، السدیر مک‌ایتایر، ماکس مولر، کارل ساگان، کیث وارد، ریچارد داوکینز، مری وارنوک، و آلوین پلانتینگا تاکنون در دانشگاه‌های چهارگانه اسکاتلند خطابه‌هایی ایراد و آنها را منتشر کرده‌اند؛ برای مثال کتاب معروف *گونه‌های تجربه دینی*^۱ ویلیام جیمز حاصل خطابه‌های او در دانشگاه ادینبورو در سال‌های ۱۹۰۰-۱۹۰۲ بوده است. از مسلمانان سیدحسین نصر خطابه‌های معرفت و امر قدسی^۲ (۱۹۸۰-۱۹۸۱) و محمد ارکون بحث خود را با عنوان *کشایش نقد عقل اسلامی*^۳ (۲۰۰۱-۲۰۰۲) در دانشگاه آبردین ایراد کرده‌اند. در ماه فوریه سال ۲۰۰۹ نیز قرار است آلیستر مک‌گراث شش خطابه خود را با عنوان «جهانی منظم؟ الاهیات طبیعی و پدیده آنتروپی»^۴ در دانشگاه آبردین ارائه کند. امروزه سخنوری در جایگاه خطابه‌های گیفورد از موقعیتی ارجمند برخوردار است و عالمان می‌کوشند تا حضور در آن را در پیشینه علمی خود بگنجانند. گفتنی است که همه خطابه‌های گیفورد به نحوی به مسئله نسبت علم و دین یا معقولیت و دین گره خورده‌اند.

1. *The Varieties of Religious Experience*

2. *Knowledge and the Sacred*

این اثر دو بار ترجمه و با این مشخصات منتشر شده است: معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران: فرزاد روز، ۱۳۸۰ و معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: سهروردی، ۱۳۸۰.

3. *Inaugurating a Critique of Islamic Reason*

4. *A fine-tuned universe? Natural theology and anthropic phenomena*

باربور

ایان گرثم باربور^۱ (۱۹۲۳) اسکاتلندی تبار است. پدرش که زمین شناس بود به چین رفت و باربور در پکن زاده شد. او در سال ۱۹۵۰ دکترای فیزیک خود را از دانشگاه شیکاگو دریافت کرد. وی به گونه‌ای مستمر به مطالعه در حوزه علم و دین پرداخت و از فیزیک به الاهیات روی آورد. معروف‌ترین کتاب وی *مسائلی در علم و دین*^۲ نام دارد که در سال ۱۹۶۶ منتشر شد - این کتاب با عنوان *علم و دین به فارسی* (بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲) ترجمه و از آن بسیار استقبال شده است. امروزه باربور از نامورترین عالمان عرصه گفت‌وگوی بین علم و دین است و در سال ۱۹۹۹ جایزه تمپلتون، که معتبرترین جایزه جهانی در حوزه الاهیات و علم است، را به دست آورد. در سال ۲۰۰۰ کتاب *هنگامی که علم با دین دیدار می‌کند*^۳ را منتشر ساخت و تازه‌ترین اثر وی *طبیعت، طبیعت انسانی و خدا*^۴ نام دارد که در سال ۲۰۰۲ منتشر شده و در آن گزارشی دقیق از وضع نظریه تکاملی داروین، نظریه اطلاعات، اصل عدم قطعیت و پیامدهای کلامی آنها آمده است. از دهه ۱۹۷۰ وی علائق خود را به بحث اخلاق، محیط زیست، سیاست عمومی، تکنولوژی و نقشی که دین در این میان می‌تواند ایفا کند گسترش داد.^۵

خطابه‌های گیفورد حدود بیست و پنج سال پس از کتاب *مسائلی در علم و دین* ارائه شد و در آن باربور نگاهی تازه‌تر به نسبت علم و دین افکند و کوشید تا عینیت علمی و تمهد دینی را در این اثر عمیق منعکس کند و با الهام از نظریات توماس کوهن درباره علم به مثابه پارادایم، به بازاندیشی درباره تفاوت‌ها و مشابهت‌های این دو عرصه معرفتی، یعنی علم و دین، بپردازد.

1. Ian Graeme Barbour

2. *Issues in Science and Religion*

3. *When Science Meets Religion*

4. *Nature, Human Nature, and God*, Minneapolis: Fortress Press, 170 pp.

5. *Science and Religion: An Introduction*, Alister E. McGrath, London, Blackwell Publishing, 1999,

حاصل تأملات و تدریس او در این زمینه کتاب حاضر است که در سه بخش و هر بخش در سه فصل سامان یافته است. بخش نخست به تحلیل نسبت علم و دین و انواع تعامل محتمل آنها اختصاص دارد. دومین بخش نظریه‌ها و یافته‌های علمی سه دانش تأثیرگذار معاصر، یعنی فیزیک، اخترشناسی و زیست‌شناسی تکاملی، و لوازم کلامی آنها را بررسی می‌کند و سومین بخش به تأملات فلسفی و کلامی اختصاص دارد.

دین و روش‌های علم

نظری‌ترین و در عین حال عام‌ترین مباحث کتاب در بخش اول آمده است و باربور در آن می‌کوشد تا به دقت همسانی‌ها و ناهمسانی‌های روش‌های علم و دین را بررسی کند و به هم‌کنشی میان آن دو و در عین حال تفاوت‌های ظریفشان اشاره کند. وی این بخش را به سه فصل تقسیم کرده و فصل نخست را به شیوه‌های ارتباط دین و علم اختصاص داده است. می‌توان چهار نوع نسبت بین علم و دین در نظر گرفت: ۱. تعارض، ۲. استقلال، ۳. گفت‌وگو و ۴. یگانگی. باربور خود مدافع گفت‌وگو و با برخی تحفظات، روایتی از وحدت و معتقد است که برای بررسی این روابط و بحث درباره آنها باید از سه دانش یاری گرفت: علم (به معنای بررسی تجربی نظام طبیعت)، الاهیات (یا تأمل انتقادی درباره زندگی و تفکر اجتماع دینی) و سوم فلسفه، به‌ویژه شاخه‌های معرفت‌شناسی و متافیزیک.

از نظر ماتریالیست‌ها و نص‌گرایان، علم و دین در تعارض کامل با یکدیگر قرار دارند. این دو گروه، به‌رغم اختلاف عقیدتی، در این عقیده مشترک‌اند که تعارضی قطعی بین دانش معاصر و اعتقادات سنتی دینی وجود دارد، هر دو در پی معرفتی با بنیادی قطعی برای مسائل هستند، اما یکی آن را در منطقی و داده‌های حسی می‌جوید و دیگری در نص خطاناپذیر کتاب مقدس. هر دو مدعی هستند که علم و الاهیات اظهاراتی قاطع و صریح درباره مسئله‌ای معین، یعنی طبیعت دارند. در نتیجه شخص باید میان این دو جریان یکی را برگزیند و در این جنگ میان «مار بوآ و گراز آفریقایی» تنها یکی پیروز می‌شود.

ماتریالیسم علمی دو ادعای اصلی دارد: ۱. روش علمی تنها روش قابل اعتماد برای دستیابی به معرفت است و ۲. ماده، یا ماده و انرژی، واقعیت بنیادی عالم است. ادعای نخست، ادعایی معرفت‌شناختی است درباره ماهیت کشف‌کننده علم و ادعای دوم،

ادعایی وجودشناختی دربارهٔ واقعیت است. این دو ادعا همراه با مفروضات دیگری این نکته را تأکید می‌کنند که تنها راه کشف عالم، علم است و روش علمی. طبق ادعای نخست، علم از داده‌های عام آغاز می‌شود، بر اساس این داده‌ها، نظریه‌ها ساخته و صحت آنها محک زده و با مشاهدات تجربی بررسی می‌شوند. معیارهایی مانند سازگاری، جامعیت و ثمربخش بودن، مایهٔ گزینش یک نظریه و کنار نهادن نظریهٔ دیگر می‌گردد. از این منظر اعتقادات دینی پذیرفتنی نیستند؛ زیرا دین فاقد چنین داده‌های عامی است، امکان بررسی تجربی داده‌های دینی وجود ندارد و حتی معیارهایی برای بررسی صحت آنها نیست. در نتیجه فقط علم است که عینی، گشوده، عام، انباشتی و پیش‌رونده است، حال آنکه سنت‌های دینی برعکس، ذهنی، بسته، محلی، غیرانتقادی و مقاوم در برابر تغییر هستند. این تصور با تاریخ علم سازگار نیست و این برداشت نقد شده است؛ لیکن بسیاری از دانشمندان چنین تلقی‌ای از کار خود دارند. پوزیتیویست‌های منطقی، با این نگرش در دهه‌های ۲۰ تا ۴۰ قرن بیستم، تصور می‌کردند که فقط گزاره‌های تحلیلی و تجربی معنا دارند و گزاره‌های اخلاقی، فلسفی و دینی، نه غلط، بلکه بی‌معنا به شمار می‌روند و تنها زبان مقبول زبان علم است. ویتگنشتاین متأخر بود که با فلسفهٔ زبانی خود نشان داد زبان علم، تنها یکی از زبان‌های ممکن است و زبان کنش‌های دیگری نیز دارد. با این همه امروزه شاهد کسانی هستیم که با این نگرش از علم در برابر دین دفاع می‌کنند و می‌کوشند علم را یگانه بنیاد قابل اعتماد معرفی کنند. برای مثال کارل ساگان در برنامه‌های تلویزیونی خود مدعی می‌شود که «کیهان همهٔ آن چیزی است که بوده است، هست و خواهد بود» و بدین ترتیب، به استناد یافته‌های تازهٔ ستاره‌شناسی و کیهان‌شناسی طبیعت را جانشین خدا می‌کند، و نه تنها رازهای طبیعت را بر ما منکشف می‌کند، بلکه همانند «کشیشی بلندپایه» به ما می‌گوید که چگونه باید زندگی کنیم. موفقیت‌های فزایندهٔ زیست‌شناسی مولکولی نیز فرانسیس کریک، یکی از دو کاشف مارپیچ دی. ان. آی. (DNA)، را بر آن می‌دارد تا بنویسد: «در واقع غایت نهایی نهضت تازهٔ زیست‌شناسی، توضیح همهٔ زیست‌شناسی بر مبنای فیزیک و شیمی است». ژاک مونا^۱ نیز متأثر از این نگرش همهٔ تحولات

زیست‌شناختی را بر اساس صدفه و جهش‌های کور تبیین می‌کند و نتیجه می‌گیرد که همه چیز را می‌توان به ساده‌ترین اجزای آن فروکاست و مدعی می‌شود که «سلول ماشین است، حیوان ماشین است، انسان ماشین است». ادوارد او. ویلسون، مروج جامعه‌زیست‌شناسی،^۱ ریشه همه چیز را به رفتارهای تعیین‌شده در ژن‌های موجودات فرو می‌کاهد و در پی تبیین رفتارهای اجتماعی، دین و اخلاق بر اساس نظریه تکامل برمی‌آید. وی مدعی می‌شود که ریشه اخلاق، فداکاری و دیگرخواهی در انسان و حیوانات نیاز برای بقا بوده است؛ ژن‌هایی که می‌خواستند باقی بمانند، به ژن‌های همانند خود کمک می‌کردند تا به این شکل بقای خود را تضمین کنند. همچنین دین زاده نیاز جوامع اولیه به وحدت و سازگاری بوده و ساز و کاری برای حفظ بقای نیاکان ما بوده است و چون امروزه ریشه تکاملی آن روشن شده است، باید برای همیشه کنار گذاشته شود و جای خود را به «ماتریالیسم علمی» دهد.

هر یک از این نویسندگان که از ماتریالیسم علمی دفاع می‌کنند، از یافته‌های علمی فراتر از حد معقول خود نتیجه‌گیری می‌کنند؛ خطای آنان این است که این نتیجه‌گیری‌ها را یگانه تبیین ممکن می‌دانند و عملاً به فلسفه‌های طبیعت‌گرایانه می‌رسند. آلفرد نورث وایتهد^۲ این خطا را «مغالطه انضمامیت نابجا»^۳ می‌نامد و باربور می‌افزاید که می‌توان آن را «برآوردن متافیزیک از روش»^۴ نامید. با این حال به دلیل احترامی که علم در روزگار ما دارد، این خطاها نادیده گرفته می‌شود.

در سوی دیگر نص‌گرایان قرار دارند که با تأکید بر ظاهر کتاب مقدس، علم را در برابر دین می‌نهند و آن را در پیشگاه اعتقادات دینی خود قربانی می‌کنند. در طول تاریخ نگاه‌های مختلفی به کتاب مقدس و علم وجود داشته است. آگوستین معتقد بود که در صورت تعارض بین ظاهر کتاب مقدس و یافته‌های علمی، مانند فصل آغازین کتاب پیدایش، باید کتاب مقدس را به سود علم تفسیر مجازی و استعاری کرد؛ زیرا کتاب مقدس «در پی آن نیست که به انسان‌ها چیزی بیاموزد که با نجات آنان ارتباطی ندارد». مفسران قرون وسطا به سطوح متفاوت حقیقت معتقد بودند. گالیله نیز به دو کتاب

1. Sociobiology

2. The fallacy of misplaced concreteness

3. making metaphysics out of method

معتقد بود؛ کتاب مقدس و کتاب طبیعت که هر دو وحی الاهی را منعکس می‌کنند و با هم تعارضی ندارند. البته نظریه او با برخی از تفسیرهای کتاب مقدس تعارض پیدا کرد و او محکوم شد؛ لیکن در سال ۱۹۸۴ کمیسیونی در واتیکان، اعلام داشت که «مقامات کلیسا در محکومیت گالیله خطا کردند». سرانجام آنکه متکلمان لیبرال که به نقد عالی^۱ یا نقد تاریخی باور دارند، تأثیر مفروضات فرهنگی زمانه را در نگارش کتاب مقدس نشان داده‌اند. در برابر این نوع نگرش منعطف، امروزه شاهد بنیادگرایانی هستیم که مصرانه بر نظریه خلقت و علم خلقت تأکید دارند و به جریان راست جدید^۲ معروف هستند. محکومیت جان اسکوپس به سبب تدریس نظریه تکاملی داروین، و تلاش در جهت تدوین علمی به نام «علم خلقت»، نمونه‌هایی از فعالیت‌های این جریان هستند. هرچند خلقت‌گرایان در انتقاد از طبیعت‌گرایان تکاملی^۳ محق هستند، زیرا اینان نگرش خداستیزانه و فلسفه‌های الحادی خود را چنان نشان داده‌اند که گویی بخشی ناگسستی از دانش هستند و در نتیجه باید یا جانب دین را گرفت یا علم را؛ با این حال خودشان از سوی دیگر بام افتاده‌اند. کل این رویاویی که بر اساس تعارض بین علم و دین شکل گرفته است، بیانگر نقص آموزش عالی بسیار تخصص‌یافته امروزی است. آموزش علمی به‌ندرت به رابطه علم با تاریخ و فلسفه علم و پیوند آن با جامعه، اخلاق و تفکر دینی می‌پردازد. از سوی دیگر عالمان دین آشنایی کمی با علم تجربی دارند؛ در نتیجه از طرح مسائل بحث‌انگیز در منبرهای خود می‌پرهیزند. باربور با این نقد از روش‌های تعلیمی معاصر، به تحلیل نگرش دوم درباره علم و دین، یعنی استقلال این دو حوزه معرفتی از یکدیگر، دست می‌زند.

تعارض هنگامی رخ می‌دهد که علم و دین را ناظر به یک پهنه و دارای یک زبان و روش بدانیم؛ اما از این منظر، علم و دین روش‌ها، زبان‌ها و عرصه‌های متفاوتی دارند؛ در نتیجه امکان تعارض یکسره منتفی است. دین به عرصه زندگی تعلق دارد، علم به فکر؛ دین به شیوه زندگی توجه دارد، علم به نظام طبیعت. با این درآمد، باربور به تحلیل این تفاوت می‌پردازد. نخستین تفاوت بین علم و دین، تفاوت شیوه‌های آن دو

-
1. higher criticism
 2. The New Right
 3. evolutionary naturalists

است. در قرون وسطا این تصور مسلط بود که خدا پیام خود را در کتاب مقدس عرضه کرده است، در عین حال طبیعت و الاهیات طبیعی نیز می‌توانند بخش دیگری از خلقت را کشف کنند؛ پس باید این دو عرصه متمایز را از هم تفکیک نمود. در قرن بیستم، نوارتودکسی کارل بازث این دیدگاه را زنده کرده است. از این منظر خدا یکسره ناشناختنی است و تنها از طریق شخص مسیح قابل شناسایی است، در حالی که طبیعت را می‌توان با روش‌های علمی شناخت؛ در نتیجه ایمان دینی وابسته به شهودات آسمانی است نه اکتشافات انسانی و «عرصه عمل خدا تاریخ است نه طبیعت». از این منظر، «علم مبتنی بر مشاهدات انسانی است، حال آنکه الاهیات بر وحی آسمانی استوار است». هدف وحی نیز نه املائی متنی خاص، بلکه بیان زندگی افرادی خاص چون پیامبران و شخص مسیح بوده است. اگزیستانسیالیست‌ها نیز از این موضع حمایت و با طرح رابطه «من - تو» و مسئله دغدغه درونی و شخصی، ساحت ایمان را از علم جدا می‌کنند. از نظر آنان، هدف علم کشف طبیعت است؛ اما هدف دین نجات انسان، غلبه بر گناه، ایجاد تعهد شخصی و مانند آن است. رابطه انسان با خدا رابطه «من - تو» است، حال آنکه رابطه او با طبیعت رابطه «من - آن» است.

لنگدون گیلکی این تمایزها را بین علم و دین معین می‌سازد: ۱. علم در پی تبیین داده‌های عینی، عمومی و تکرارپذیر است؛ دین در پی کشف نظم، زیبایی جهان و تجربه‌های حیات درونی مانند گناه، دلهره، بی‌معنایی، بخشش و تمامیت است. ۲. علم از «چگونگی» امور عینی می‌پرسد؛ دین از چرایی امور شخصی، مانند هدف غایی و سرنوشت ما بحث می‌کند. ۳. اساس مرجعیت در علم سازگاری منطقی و کفایت تجربی است؛ اما مرجعیت در دین از آن خدا و وحی است که به اشخاصی خاص رسیده است. ۴. علم پیش‌بینی‌های کمی قابل آزمایش می‌کند؛ لیکن دین از زبان نمادین و تمثیلی استفاده می‌کند. با این تمایزها گیلکی معتقد است که سخن کتاب مقدس در باب خلقت، نظریه‌ای، اظهاری درباره تاریخ طبیعت نیست؛ بلکه بیان این نکته است که عالم خیر، منظم و در همه حال و هر لحظه به خداوند وابسته است. بدین ترتیب اظهارات دینی، اصولاً مستقل از کیهان‌شناسی پیش‌علمی کتاب مقدس و کیهان‌شناسی علمی مدرن است.

افزون بر این، زبان علم و دین نیز متفاوت است. با الهام از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، ادعا می‌شود که علم و دین دو زبان متفاوت دارند. علم به دقت درباره

پدیده‌های طبیعی پرشش می‌کند؛ در نتیجه زبان علمی در درجه اول برای توصیف، پیش‌بینی و مهار به کار برده می‌شود و نباید از آن انتظار داشت که درباره مسائل زندگی، هنجارهای اخلاقی و نحوه زیست ما سخن بگوید. در سوی دیگر، زبان دینی در پی توصیه نحوه خاصی از زندگی و زیستن و به دست دادن هنجارهای اخلاقی برای رفتار است. همچنین زبان دینی در پی متحول ساختن شخص و استعلا و تمامیت بخشیدن به او است. جورج لیندبک دیدگاه تحلیل زبانی را با دیدگاه دیگر این‌گونه مقایسه می‌کند: ۱. دیدگاه گزاره‌ای، مدعی است که آموزه‌های دینی گزارش‌هایی حقیقی از واقعیت عینی هستند و مدعیات خاص کلامی دارند. در نتیجه اگر گزاره‌ای راست باشد، گزاره دیگری که معارض آن است نادرست خواهد بود. دیدگاه نوارتودکسی چنین است و تنها راه نجات را در مسیح می‌جوید. ۲. دیدگاه بیانی بر این نظر است که گزاره‌های دینی، بیانی هستند از تجربه‌های درونی، نه حقایق عینی. دیدگاه الاهیات لیبرال این نگرش را دارد و مدعی است که حقایق و امر قدسی در همه ادیان یافت می‌شود. ۳. دیدگاه تحلیل زبانی که لیندبک از آن دفاع می‌کند، مدعی است که آموزه‌های دینی به نوع خاصی از زیستن دعوت می‌کنند و قواعدی هستند برای گونه‌ای بودن.

نوارتودکسی، اگزستانسیالیسم و تحلیل زبان‌شناسانه، هر سه دین را از علم جدا می‌دانند و برای هر یک عرصه و زبانی مستقل قائل هستند. هر رشته‌ای توانایی و محدودیت خاص خود را دارد و ناگزیر دست به تلخیص واقعیت می‌زند. آرتور ادینگتون، اخترشناس، در این باره تمثیل خوبی دارد: دانشمندی برای بررسی ماهی‌های یک دریای عمیق از توری با شبکه‌های سه‌اینچی استفاده می‌کند و پس از پایان تحقیق نتیجه می‌گیرد که در این دریا ماهی‌های کوچک‌تر از سه اینچ وجود ندارد؛ در واقع، «روش‌های ماهیگیری ما تعیین می‌کنند که چه می‌گیریم. اگر دانش‌گزینه‌گرانه است، نمی‌تواند مدعی شود که تصویر کاملی از واقعیت به دست می‌دهد».

این نگرش به‌رغم محسنات خود، به‌خصوص تلاش در جهت تفکیک این دو عرصه، با تمایز قاطعی که میان آن دو می‌نهد، مشکلاتی به بار می‌آورد. برای مثال دیدگاه نوارتودکسی به‌درستی بر اهمیت شخص عیسی و پیام رهایی‌بخش کتاب مقدس تأکید می‌کند و نقش نویسندگان و مفروضات و فرهنگ زمانه آنان را نادیده نمی‌گیرد، لیکن بر تعالی مطلق حق و جدایی عالم طبیعت از او تأکید دارد و تنها راه پل زدن میان

آن دو را تجسد عیسی می‌داند که ممکن است کسانی پذیرای آن نباشند. در جهانی متکثر، این نوع انحصارگری دینی ناپذیرفتنی می‌نماید. همچنین تأکید فراوان آن بر نجات انسانی، طبیعت را بسیار به حاشیه می‌راند. اگزیستانسیالیسم نیز تعهد شخصی را محور ایمان قرار می‌دهد و با این کار عملاً طبیعت و آنچه را در آن رخ می‌دهد نادیده می‌گیرد و در برابر تخریب محیط زیست حرفی برای گفتن ندارد؛ زیرا عرصه فعل خدا تنها درون شخص است و پس، وانگهی رابطه با طبیعت را یکسره رابطه من - آن دانستن اغراق‌آمیز است. از سویی در کار دانشمندان عنصر تعهد وجود دارد و از سوی دیگر تأمل عقلانی بخشی از کاوش دینی است. نظریه تحلیل زبانی کمک می‌کند تا کارکردهای مختلف زبان را بشناسیم. درست است که هدف دین دادن اطلاعاتی از جهان بیرون نیست، بلکه ترویج نوع خاصی از زندگی است؛ اما همه دعاوی دین را نمی‌توان از این قبیل دانست و دین نیز مدعیات و گزاره‌های ناظر به عالم واقع دارد. اگر ما در یک جهان زندگی می‌کنیم، باید بین زبان‌های مختلف ناظر به آن نوعی رابطه و انسجام باشد. همان خدایی که سرور درون ما است، خدای طبیعت نیز به شمار می‌رود؛ بنابراین جدایی کامل این دو رشته معرفتی قانع‌کننده نیست.

در برابر این دو دیدگاه، دیدگاه سوم می‌توان ترسیم کرد که در آن دین و علم وارد گفت‌وگویی سازنده می‌شوند. به نظر می‌رسد که علم و دین از جهاتی به هم شبیه هستند، از جمله پرسش‌های مرزی و روش‌های موازی. پوزیتیویست‌ها، همراه با نوارتودکس‌ها، و اگزیستانسیالیست‌ها بر این نظرنند که علم عینی است، به این معنا که با داده‌هایی فارغ از نظریه و با معیارهایی مشخص و مقبول همگان شکل می‌گیرد، حال آنکه دین امری ذهنی است. از دهه ۱۹۵۰ به بعد این تمایز قطعی به پرسش گرفته و روشن شد که نه علم آن‌گونه عینی است و نه دین این‌گونه ذهنی. علم نیز نظریه‌بار است و مفروضات تئوریک در گزینش، گزارش و تفسیر داده‌ها نقش دارند. همچنین نظریه‌ها صرفاً از تحلیل منطقی داده‌ها به دست نمی‌آیند؛ بلکه محصول تخیل خلاق هستند که در آن تمثیل نقشی اساسی دارد. امروزه نقش مشاهده‌گر در تعیین نتیجه تحقیق علمی مورد توجه قرار گرفته و فیزیک کوانتومی این نکته را به خوبی نشان

داده است. انتخاب نمونه آماری و آزمایشی، مقدار و مفید بودن آن به شخص مشاهده‌گر بستگی دارد؛ در نتیجه، «هر تجربه فعلی است که در آن، ما فاعل هستیم نه مشاهده‌گر صرف».

در اینکه نگرش سوم، دیالوگ، بر علم و دین پرتو افکننده و گفت‌وگو را مشمر ساخته است شکی نیست؛ با این حال این روش مسائلی از این دست پدید می‌آورد:

۱. تأکید فراوان بر مشابهت‌ها، تفاوت‌ها را کم‌رنگ یا بی‌ارج می‌کند. شکی نیست که هر دو شاخه نظریه‌بار هستند، با این حال دین شخصی‌تر از علم است. ۲. انکار تفاوت‌های قطعی بین علم و دین هرچند درست است، بعد خاص دین را نادیده می‌گیرد. در واقع با این مقایسه دین به دستگامی از اندیشه‌ها تقلیل داده می‌شود، حال آنکه در اصل، دین شیوه‌ای برای زیستن است نه مجموعه‌ای از مفاهیم. ۳. اگر ما مشابهت‌های روشی را بپذیریم، باید آماده اصلاح در روش‌های فهم دین نیز باشیم و دین را در پرتو روش‌های تازه بنگریم، همان‌گونه که در علم چنین است.

دیدگاه چهارم قائل به وحدت علم و دین است. نویسندگان موافق این نگرش به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: ۱. مدافعان الاهیات طبیعی^۱ یا عقلی که مدعی است وجود خدا را می‌توان از شواهد طبیعی به دست آورد و علم امروزه این کار را آسان‌تر کرده است. ۲. الاهیات طبیعت^۲ که هرچند مبتنی بر شواهد طبیعی نیست، لیکن از یافته‌های علمی برای بازسازی و صورت‌بندی مجدد نظریات دینی به ویژه نظریه خلقت سود می‌جوید. ۳. نظریه ترکیب دستگام‌مند که در آن کوشش می‌شود از همه یافته‌های علمی و دینی برای تدوین یک الاهیات و متافیزیک تازه و جامع سود گرفته شود. فلسفه پوشی نمونه‌ای از این نگرش است.

باربور فصل دوم را به تحلیل ساختارهای علم و دین و نقش مدل و پارادایم (سرمشق) در این دو عرصه معرفتی اختصاص می‌دهد. وی تحلیل خود را با این نکته مقدماتی آغاز می‌کند که علم از دو بخش تشکیل شده است: داده‌ها و نظریه. طبق نگرش سنتی، از مجموعه داده‌ها نظریه به دست می‌آید؛ لیکن مطالعات اخیر نشان داده

1. natural theology

2. theology of nature

است که مسئله این گونه نیست و در نظریه عناصر تازه‌ای به چشم می‌خورد که در داده‌ها نیست. از نظر باربور علم بر اساس الگوی پارادایمی توماس کوهن پیش می‌رود. توماس کوهن در برابر صورت‌گرایی و تجربی‌گرایی پوپری، نگرشی متن‌گروانه، تاریخ‌نگرانه و نسبی از علم عرضه می‌کند. ساختار دین نیز از جهاتی مانند ساختار علم است؛ یعنی در آن، داده‌ها و نظریه و نیز تفسیر و تخیل خلاق وجود دارد. همچنین در دین پارادایم تفسیری وجود دارد که در برابر تغییر مقاوم است و چون تغییر پارادایمی رخ می‌دهد، شبکه‌ای از مفاهیم تازه شکل می‌گیرد. البته باربور از نظریه برنامه پژوهشی ایمره لاکاتوش نیز برای تبیین دیدگاه خود سود می‌گیرد و نشان می‌دهد که می‌توان دین را از این منظر دید و تحولات تاریخی آن را تفسیر کرد. برنامه پژوهشی لاکاتوش مانند پارادایم کوهن است؛ اما در تحلیل دین و علم، بر آن دو امتیاز دارد. نخست آنکه به ما کمک می‌کند تا بین هسته سخت یک نظریه که مؤمنان به آن معتقدند و اعتقادات جانبی تفاوت بگذاریم. دوم آنکه امکان می‌دهد تا دو نظریه رقیب بتوانند در مدتی طولانی هم‌زیستی داشته باشند و بدین ترتیب، راه را بر تکثر برنامه‌ها می‌گشاید. طبق الگوی برنامه پژوهشی لاکاتوش، هسته سخت ایمان اعتقاد به خدا و عشق او به انسان است که هرگز دست نمی‌خورد؛ لیکن دیگر آموزه‌ها قابل بازنگری هستند. اما تکلیف وحی چه می‌شود؟ بازیل میچل بین موقتی‌بودن فرضیه‌ها در علم و تعهد نامشروط در دین، تمایز می‌گذارد؛ لیکن نشان می‌دهد که هر دو مشروط هستند. وی تأکید می‌کند که تعهد کامل تنها به خداوند است نه مسیحیت یا هر نظام اعتقادی دیگر. در اینجا نیز داده‌های انباشتی تعیین‌کننده هستند و هر اعتقاد دینی قابل بازنگری است. دین، برخلاف تصور عامیانه، صرفاً اعتقادی کور نیست؛ بلکه با تعقل و تأمل فکری گره خورده است. جیمز فولر با الهام از نظریه رشدشناختی ژان پیاژه، مراحل زندگی اریکسون و مراحل رشد اخلاقی لارنس کولبرگ، مصاحبه‌های مفصلی با صدها تن از سنین مختلف انجام داد، و شش مرحله رشد ایمانی را شناسایی کرد و در کتاب *مراحل ایمان*^۱ منتشر ساخت. این مراحل عبارت‌اند از: ۱. مرحله شهودی یا مرحله ایمان کودکان؛ ۲. مرحله اسطوری - نص‌گرایانه؛ ۳. مرحله ترکیبی - قراردادی که در بلوغ

1. *Stages of Faith*, San Francisco: Harper & Row, 1981.

پدید می‌آید و در آن اعتقادات طبق نظرات همگنان صورت‌بندی می‌شود؛ ۴. مرحله فردگرایانه - تأملی که در آن افراد پرسش می‌کنند، دچار شک می‌شوند و خود را مسئول تعهدات خویش می‌شمارند؛ ۵. مرحله عطفی یا واگشتی که در آن ایمان شخص به بلوغ می‌رسد و او میان ایمان و شک جمع می‌کند، جنبه نمادین زبان دینی را درک می‌کند و در عین تعهد به سنت خود برای سنت دیگران نیز ارزش قائل می‌شود و سرانجام ۶. مرحله عمومیت‌بخشی که افراد کمی به آن می‌رسند. در این مرحله، اشخاص بیشتر از قید قراردادها آزاد می‌شوند، سعه صدر و نگرش شمول‌گرایانه بیشتری از خود نشان می‌دهند و تجربه دینی را از سر می‌گذرانند و عشقی از خود نشان می‌دهند که به دیگران سرایت می‌کند.

باربور این نظریه را می‌پذیرد و بر آن است که هرچند مرحله ششم کمتر دست‌یافتنی است، باید بکوشیم آن را به دست آوریم. از این منظر، وحی را نباید به گونه حادثه‌ای رخ داده در گذشته پنداشت؛ بلکه باید آن را به‌مثابه راهی برای هدایت خویش دانست. در نتیجه، ایمان و عقل با هم هستند. مختصر آنکه توازی‌های بسیاری بین علم و دین وجود دارد؛ تعامل بین داده‌ها و نظریه‌ها یا تجربه و تفسیر، تاریخ‌مندی جامعه تفسیرکننده، استفاده از مدل‌ها، و تأثیر پارادایم‌ها یا برنامه‌های پژوهشی. البته تفاوت‌هایی نیز بین علم و دین وجود دارد که برخی از آنها بیشتر ناظر به درجه تأکید است تا تفاوت کیفی؛ مانند عینیت و ذهنیت، معقولیت و داوری شخصی، عمومیت و مشروطیت تاریخی، نقادی و سنت، و موقتی بودن و تعهد داشتن.

باربور در فصل سوم، در پی پاسخ به این پرسش است که اگر همه معارف از نظر تاریخی مشروط شده باشند، چگونه می‌توان از چنگ نسبی‌گرایی گریخت؟ در گذشته تاریخ را جزو علوم انسانی دانسته، از رده علوم طبیعی دور می‌کردند، زیرا آن را ناظر به امور تکرارناپذیر می‌دانستند؛ لیکن امروزه به اهمیت تاریخ در علوم طبیعی پی برده شده، طبیعت از دیدگاه تاریخی و تکاملی نگریسته و با این اصطلاحات بیان و حتی خود علم به‌گونه‌ای تاریخی مطرح می‌شود. همچنین برخی از داستان‌های دینی با تاریخ گره خورده‌اند. به همین سبب لازم است که به نسبت تاریخ با علم و دین توجه شود. برخی مدعی هستند که تبیین‌های تاریخی با تبیین‌های علمی از پنج جهت متفاوت هستند. به همین سبب، تاریخ علم نیست. این جهات یا ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. مورخ از منظری خاص به حوادث می‌نگرد، داده‌هایی معین را انتخاب می‌کند و

تفسیری مناسب دیدگاه و مفروضات خود به دست می‌دهد. بنابراین عنصر تفسیری همواره در تاریخ حضور دارد. با این حال مفسر یا مورخ نباید عینیت را در تاریخ نادیده بگیرد. حاصل آنکه «داده‌ها در علم نظریه‌بار هستند، حال آنکه حوادث در تاریخ تفسیربار»^۱. ۲. نیت عاملان در تاریخ تعیین‌کننده است. ادعا می‌شود که مورخ با نگرش همدلانه، خود را جای فاعل تاریخی قرار می‌دهد و علت اقدامات خاص او را بیان می‌کند. این کاری ذهنی است و در علم، ما کاری با ذهنیت و نیت افراد نداریم. اما این ادعا درست نیست؛ زیرا اولاً همان‌گونه که تحلیل‌گران زبانی نشان داده‌اند، نیت فاعلان در چارچوبه متن اجتماعی تفسیر و بیان می‌شوند و این مسئله باعث معقولیت بین‌الذهانی آن می‌شود. دیگر آنکه عملاً در متون تاریخی مورخان صفحات کمی به نیت این و آن اختصاص می‌دهند و بیشتر به عوامل اقتصادی، اجتماعی و نیروهای خارج از اراده و حتی گاه آگاهی فاعلان توجه می‌کنند. ۳. تاریخ جزئی، ولی علم عام و قانون‌مند است. برخی مدعی هستند که علوم با قواعد و قوانین کلی سر و کار دارند و هر پدیده‌ای را بر اساس آنها استنتاج می‌کنند، حال آنکه تاریخ این‌گونه نیست و ما در آن به امور خاص و جزئی بیشتر توجه داریم تا امور کلی و اصولاً هر حادثه تاریخی، رخدادی یگانه است. اما این تفاوت نیز پذیرفتنی نیست. اولاً هر حادثه‌ای، حتی آزمایش‌های فیزیکی در آزمایشگاه، از جهتی یگانه است. ثانیاً هیچ پدیده‌ای، حتی حوادث تاریخی، کاملاً یگانه نیست و می‌توان موارد مشابه را شناسایی کرد. ۴. ادعا می‌شود که تاریخ، بر خلاف علوم طبیعی، پیش‌بینی‌ناپذیر است. اما این پیش‌بینی‌ناپذیری به درجاتی در همه علوم وجود دارد، مانند فیزیک کوانتوم، ترمودینامیک، جهش ژنتیکی و ترکیب مجدد آنها. همچنین برخی حوادث تنها یک بار در علوم رخ داده‌اند و تکرارپذیر نیستند، مانند پیدایش کره زمین و تکامل انسان که در کیهان‌شناسی، زمین‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی بررسی می‌شوند. ۵. گفته می‌شود که در علم تبیین‌ها معین هستند، حال آنکه در تاریخ تنوع تبیین وجود دارد. اما در واقع، در علوم نیز تبیین تاریخی وجود دارد. آنچه یک تبیین را معقول می‌کند، نه تئوریک یا تاریخی بودن آن، بلکه مقبولیت آن از نظر جامعه علمی آن رشته خاص و نقدپذیری آن است.

از سوی دیگر، نقدهای متعددی متوجه عینیت در علوم شده است. این نقدها را کسانی مطرح می‌کنند که بر ساختار اجتماعی علم تأکید می‌کنند؛ مثلاً برخی نویسندگان جهان سوم از جهت‌گیری علم به سود دولتمندان نام می‌برند و یا منتقدان فمینیست از پیش‌فرض‌ها و جانبداری‌های مردسالارانه در علم سخن می‌گویند. برخلاف نگرش انتزاعی به علم که از سوی کسانی مانند پوپر پیشنهاد شده بود، کسانی مانند کوهن بر ساختار اجتماعی علم و نقش فرهنگ و ارزش‌های بیرونی در شکل‌گیری علم تأکید کردند. از این منظر کسانی فراتر از کوهن رفته، نه تنها گفتند که داده‌ها نظریه‌بار و نظریه‌ها اسیر پارادایم‌ها هستند که خود این پارادایم‌ها، فرهنگ‌بار و ارزش‌بار هستند. هابرماس نشان داده که علم با علائق انسانی کاملاً گره خورده است. از این منظر حتی افسانه و ادعای بی‌طرفی علوم خود ایزاری است تا حاکمان جامعه و قدرتمندان آن را در خدمت خود بگیرند. غالب دانشمندان قبول دارند که تکنولوژی در خدمت قدرت و ثروتمندان است، با این حال مدعی هستند که علم خالص و تحقیقات بنیادی همچنان مستقل است. اما منتقدان می‌گویند فاصله بین علم خالص و حاصل آن اندک است و همین که کشفی حاصل شود، در اختیار سرمایه‌داران قرار می‌گیرد. اساساً تحقیقات بزرگ سرمایه‌محور است. استفاده دولت‌ها و نظامیان از علم به‌خوبی گویای جانبداری و عدم استقلال علم است. البته در اینکه این ملاحظات در آغاز کار علمی یا درون‌داد آن مؤثر هستند شکی نیست؛ لیکن نباید نتیجه گرفت که پس بر برون‌داد آن نیز تأثیر می‌گذارند و به این ترتیب سر از نسبیت درآورد؛ زیرا نتایج علمی توجیه خود را از جای دیگری می‌گیرند. افزون بر آن، این ادعا خودشکن است و هنگامی که می‌گوییم همه علوم فرهنگ‌مدار هستند ولی نظریه خود را برای همه فرهنگ‌ها معتبر می‌شماریم، دچار تناقض می‌شویم.

در اینجا باربور پس از گزارش و تحلیل نقدهای جهان‌سومی و فمینیستی به علم و سنت دینی، به بحث تکثر دینی می‌رسد و می‌پرسد: در عصر جهانی‌شدن و تکثر ارزش‌ها آیا می‌توان میان انحصارگرایی دینی و نسبی‌گرایی مطلق راهی میانه به دست آورد و بر اساس معیارهایی مقبول درباره دعای دینی داوری کرد؟ وی با گزارش دیدگاه سوینبرن و اسمارت درباره تجربه دینی می‌گوید اگر هیچ تجربه تفسیرناشده‌ای وجود نداشته باشد، هیچ شهود خطاناپذیری وجود نخواهد داشت. همین که پای تفسیر

به میان آمد احتمال تفسیر خطا و تفکر خودکام‌بخشانه^۱ پدیدار خواهد شد و هر کس تجارب را بر وفق انتظارات خود تفسیر خواهد کرد؛ با این حال گاه این تجارب انتظارات افراد را به هم ریخته، آنان را به مسیر تازه‌ای می‌کشاند و عقاید آنان را دگرگون می‌کند، به صورتی که آنها را صورت‌بندی مجدد می‌کنند. بدین ترتیب، تجربه خداوند، نه تجربه محض است و نه استنتاجی صرف و فاقد بنیاد تجربی، بلکه مانند دیگر معارف و دانسته‌های حقیقی ما ریشه واقعی دارد، اما در عین حال تفسیری است. با این حال هرچند تجارب دینی کاملاً تفسیری هستند، این تفاوت در مراتب تفسیر است نه در ماهیت آن، پس پیروان ادیان مختلف می‌توانند بر اساس معیارهایی میان خود داوری کنند.

پیروان یک دین، در قبال ادیان دیگر، نگرش‌های متنوعی دارند که می‌توان آنها را در پنج گروه دسته‌بندی کرد: ۱. مطلق‌گرایی؛ ۲. شمول‌گرایی؛ ۳. یگانگی ماهوی؛ ۴. نسبی‌گرایی فرهنگی، و ۵. گفت‌وگوی تکثرگرایانه. مطلق‌گرایی بر آن است که تنها یک عقیده دینی وجود دارد و مابقی خطای محض هستند. این نگرش در مسیحیت با شعار «بیرون از کلیسا رستگاری نیست» شناخته می‌شود و در پروتستان‌تیسم بنیادگرا به صورت قبول کتاب مقدس است. این نگرش به جنگ مذهبی و توجیه استعمار می‌انجامد و به‌ویژه در عصر هسته‌ای سخت خطرناک است. نگرش دوم یا شمول‌گرایی بر آن است که همه ادیان به نحوی به حقیقت نزدیک شده‌اند، لیکن حقیقت کامل تنها در یک دین وجود دارد؛ تعبیر «مسیح پنهان» از سوی ریموند پانیکار یا «مسیحی گمنام» از سوی کارل راتر، در توجیه این نظر به دست داده شده‌اند. این دیدگاه از طرف کاتولیک‌ها، پس از واتیکان دو، و پروتستان‌های لیبرال ارائه شده است. این دیدگاه به‌رغم حسنی که دارد، راه را بر گفت‌وگوی واقعی می‌بندد؛ زیرا آنکه همه حقیقت را دارد، از گفت‌وگو با کسی که تنها بهره‌ای از حقیقت دارد، چه طرفی می‌بندد؟ نگرش سوم بر آن است که گوهر همه ادیان مشترک است و از چیزی شبیه حکمت خالده هاکسلی حمایت می‌کند. این حقیقت دینی گاه امر قدسی نامیده می‌شود، گاه «مطلق». چنین نگرشی به پیدایش دینی جهانی کمک می‌رساند. دشواری این نگرش تعیین آن حقیقت دینی مشترک است که با تنوع حیرت‌انگیز ادیان راست نمی‌آید. چهارمین

نگرش از نسبی‌گرایی فرهنگی در دین حمایت می‌کند و بر آن است که دین بازتاب فرهنگ است و هر فرهنگی پزواک ویژه خود را دارد. از این منظر، آن‌گونه که تحلیل‌های زبان‌شناختی نشان داده‌اند ما سخت متأثر از زبان خود هستیم و زبان است که تفکر و تصور ما را شکل می‌دهد؛ زبان به بازی‌های زبانی خاصی می‌انجامد و هیچ بازی‌ای را نمی‌توان با بازی دیگری سنجید. طبق این نگرش، دین شیوه خاصی از زندگی است و با توجه به تنوع فرهنگی، شیوه‌های زندگی (ادیان) متفاوت هستند. این دیدگاه هر نوع تفوق یک دین بر دیگری را منکر است و از مشکلات معرفتی نگرش انحصارگرایانه رهاست؛ با این حال امکان بررسی دین دیگر را به دلیل وابستگی آن به سیستم فرهنگی خاص خود، ناممکن یا نامربوط می‌سازد. همچنین امکان بررسی و نقادی فرهنگ خود و رفع نقائص آن را ناممکن می‌کند؛ زیرا نه معیاری برای ارزیابی به دست می‌دهد و نه آن را درست می‌شمارد. نگرش پنجم به گفت‌وگویی تکثرگرایانه قائل است و با قبول حقانیت دیگر ادیان می‌کوشد، تا به دامان نسبی‌گرایی نیفتد. جان هیک در کتاب *خدا نام‌های متعددی دارد*^۱ از این تمثیل سود می‌جوید تا نظرگاه خود را تقویت کند؛ کاشفان یکی از قلل هیمالایا گزارش‌های متنوعی از آن به دست می‌دهند. هر یک از این گزارش‌ها در عین بازنمایی، همه چیز را منعکس نمی‌کنند؛ زیرا راه‌های آنان متفاوت است و ارتفاعات کوه و خود قله در مهی فشرده پنهان شده است. بدین ترتیب حقانیت در هر دینی وجود دارد و دین صرفاً شیوه زندگی نیست، بلکه هدف آن اصلاح و اعتلای زندگی فردی است که گاه به نام نجات و گاه رستگاری یا ملاقات خدا مطرح می‌شود. هر دینی در پی آن است تا انسان را از خودمحوری به حقیقت‌محوری برکشد و در همین زندگی، حیات او را رفعت دهد. در نتیجه ما با قبول حقانیت دیگر ادیان لازم نیست که دین خود و میراث فرهنگی خویش را نادیده انگاریم یا ادیان دیگر را بی‌ارزش بدانیم. به نوشته وی، «می‌توانیم بگوییم که نجات در مسیح است، بی‌آنکه ناگزیر شویم که بگوییم بیرون از مسیح نجاتی نیست». دیدگاه پنجم از تحمل عقاید دیگران فراتر می‌رود و راه را بر گفت‌وگویی با دیگر ادیان می‌گشاید. از این منظر هر دینی ممکن است بصیرتی به ما دهد تا ما دین خود را اصلاح کنیم. برای مثال مسیحیت می‌تواند به هندوئیسم کمک کند تا به مسائل اجتماعی و عدالت عمومی

توجه کند؛ در مقابل هندوئیسم به مسیحیت در مسئله مراقبه کمک می‌کند و یا مسیحیت به آیین بودا در توجه به تغییرات اجتماعی کمک می‌کند، حال آنکه آیین بودا احترام به طبیعت را به مسیحیت می‌آموزد. از این منظر، «مسیح انکشاف خداوند است، اما یگانه انکشاف نیست».

باربور با این توضیحات به نتیجه‌گیری روی می‌آورد. بی‌گمان دین نقش‌های متعددی دارد که مشابه آن در علم یافت نمی‌شود، مانند تلاش برای معنا دادن به زندگی، ارتقای زندگی شخصی، ترویج نگرش اخلاقی، تأکید بر عبادت و مراقبه؛ به همین سبب، دین تعهد شخصی بیشتری می‌طلبد و با علم متفاوت است. با این همه می‌توان آن را با معیارهای چهارگانه ارزیابی علم سنجید و مشابهت‌هایی میان آنها یافت. این چهار معیار عبارت‌اند از: موافقت نظریه با داده‌ها، سازگاری میان اجزای نظریه، دامنه و فراگیری آن، و کارآمدی یا اثربخشی.

دین و نظریه‌های علمی

بخش نخست به تحلیل شیوه‌های علم و دین اختصاص داشت. در این بخش محتوای سه علم فیزیک، اخترشناسی و زیست‌شناسی تکاملی و لوازم الاهیاتی آنها در سه فصل تحلیل می‌گردد. سه فرض اساسی فیزیک نیوتن که تا قرن بیستم ادامه داشت عبارت بودند از، ۱. واقع‌گرایی، ۲. حتمیت و ۳. فروکاهشی بودن. حال آنکه این سه فرض امروزه مورد تردید قرار گرفته‌اند؛ نظریه کوانتوم با بیان اینکه بر اساس وضع فعلی ذرات ریز مانند الکترون، نمی‌توان قاطعانه درباره وضع آینده آن نظر داد، سه فرض اساسی را به مبارزه خوانده است. در اینجا باربور به بحث از اصل عدم قطعیت و تفاسیر آن می‌پردازد و خود نتیجه می‌گیرد که این ابهام ریشه در خود واقعیت دارد، نه آنکه نتیجه دانش محدود ما باشد. این نظریه راه را بر آینده گشوده و سرشار از امکانات و نوآوری می‌گشاید و طبق آن، «آینده صرفاً ناشناخته نیست، هنوز تصمیم‌گیری» و تعیین نشده است.

باربور با نقل مثال‌های متعددی از فیزیک جدید که با مفروضات فیزیک کلاسیک در تعارض است، نتیجه می‌گیرد که فیزیک جدید نگرش کلاسیک به عالم را تغییر داده و دست‌مایه الاهیات تازه‌ای شده است. از این رخداد می‌توان چند درس معرفت‌شناختی آموخت. نخست اینکه به جای آنکه نظریات را تفسیر قطعی و دقیق واقعیت بدانیم،

بهتر است که آنها را کوشش‌هایی گزینش‌گرانه و نمادین برای توصیف واقعیت به شمار آوریم و به محدودیت آنها واقف باشیم. دیگر آنکه به نقش مشاهده‌گر در آزمایش‌ها توجه داشته باشیم و به این باور کهن که مشاهده‌گر را بیرون از سوژه خود قرار می‌داد پایان دهیم. وابستگی بسیار دنیست‌ها به علم - که ایده خدای ساعت‌ساز را بر اساس فیزیک نیوتنی بنا کردند، درس سومی به ما می‌دهد تا الاهیات را به گونه‌ای قطعی بر اساس نظریات علمی و لوازم اثبات‌نشده آنها بنا نکنیم. در واقع درس اصلی فیزیک جدید به ما درسی منفی است؛ به این معنا که خطای گذشتگان را تکرار نکنیم، نه آنکه از یافته‌های تازه در بنای الاهیات یاری بگیریم.

فصل پنجم کتاب به اخترشناسی و خلقت اختصاص یافته و در آن نظریه مهبانگ و ابعاد کلامی آن بررسی شده است. سپس تفسیری امروزی از داستان خلقت در کتاب مقدس به دست داده و نتیجه گرفته شده است که این داستان و دیگر داستان‌های کتاب مقدس بنیادی برای سلوک انسانی فراهم می‌سازند و خلقت را نه امری متعلق به گذشته، بلکه عملی مدام قلمداد می‌کنند. بنابراین، داستان کتاب مقدس مبتنی بر نوع خاصی از جهان‌شناسی علمی نیست تا با کنار نهادن آن مسئله دگرگون شود.

فصل ششم. این بخش به نظریه داروین و لوازم الاهیاتی آن اختصاص یافت است. این نظریه پای بخت و تصادف را در کنار قانون به میان کشیده است و بازی طرفینی قانون و صدفه را نشان می‌دهد. تصور کهن از نظم به معنای آن بود که طرحی ابدی نزد خداوند وجود دارد که به تدریج در عالم اجرا می‌شود. تصادف با این معنای نظم ناسازگار است. در برابر این دیدگاه، رابرت راسل بر آن است که نباید بی‌نظمی را با شر و نظم را با خیر یکی گرفت، بلکه در دل بی‌نظمی است که امکان پیدایش ساختار جدید وجود دارد و رشد از دل مرگ زاده می‌شود. وجود تصادف مایه تنوع و انعطاف و پیدایش گزینه‌های تازه و متنوع می‌شود؛ از این رو باید از آن استقبال کرد. پس بی‌نظمی یا صدفه با نظم و طرح تعارضی ندارد. بدین ترتیب، سه پاسخ الاهیاتی به مسئله صدفه به دست دادنی است: ۱. خداوند حوادثی را که به نظر تصادفی می‌رسد، مهار و کنترل می‌کند. ۲. خداوند دستگاهی مرکب از قانون و صدفه طراحی کرده است و ۳. خداوند بر حوادث اثر می‌گذارد، بی‌آنکه آنها را کنترل کند.

باربور با بیان کاستی‌های دو تفسیر نخست، از تفسیر سوم حمایت می‌کند. این تفسیر تقدیر را نفی می‌کند و در عوض به خداوند نقشی مستمر در عالم، هرچند

محدود، می‌دهد. از این منظر، «صدفه، علل قانون‌مند و خداوند در تحقق هر پدیده‌ای دخالت دارند» و هر حادثه‌ای برآیند هم‌زمان این سه عامل است که طبق منطق آزمون و خطا عمل می‌کنند. این نگرش به انسان و حوادث اجازه تنوع و شکوفایی می‌دهد، و در عین حال آینده تضمین شده‌ای نیست.

باربور اصل تکاملی بودن خلقت را می‌پذیرد و بر آن می‌شود تا کتاب مقدس را با این نظریه سازگار کند. اما کتاب مقدس و سنت مسیحی تصاویر گوناگونی از خدا به دست داده‌اند؛ حال باید دید که کدام یک از آنها با دنیایی که نظریه تکاملی معرفی کرده است سازگار است. گاه خداوند به مثابه معمار یا سفالگری معرفی شده که عالم را آفریده و از دل آشوب، نظمی تازه پدید آورده است. این تصویر با نظریه تکاملی سازگار نیست. گاه خداوند به مثابه باغبان معرفی می‌شود. این برداشت اندکی نویدبخش‌تر است. تشبیه خداوند به پادشاه و حاکم در قرون میانه بسیار مورد تأکید قرار می‌گرفت. لیکن نظریه قادر متعال و تقدیر و مشیت را به سختی می‌توان با نظریه تکامل آشتی داد. با این همه در کتاب مقدس، هنگام بیان نسبت انسان با خدا، خداوند گاه به پدر و گاه به مادری تشبیه شده است که مواظب فرزندان خویش است. والدین حکیم در عین نگهداری فرزندان خود، به آنان کمک می‌کنند تا مستقل بار آیند. با این توضیح، وی دیدگاه‌های مختلف در قبال نظریه تکاملی را گزارش و تحلیل می‌کند و خود از نظریه وحدت خلقت و تکامل دفاع کرده، بر آن است که فلسفه پویشی و ایتهد روایتی از این تفکر به دست می‌دهد که در آن تکامل و خلقت در کنار هم قرار می‌گیرند.^۱

تأملات فلسفی و کلامی

فصول سه‌گانه این بخش، به نحوی بازگویی و بسط فصول قبل و تأکید بر نتایج آنها و برخی استنتاجات تازه است. باربور در فصل هفتم ماهیت انسانی را به بحث می‌گذارد و در پی سازگار ساختن تصویری که کتاب مقدس و زیست‌شناسی تکاملی از انسان به دست می‌دهند برمی‌آید. با این نقطه عزیمت که یافته‌های نظریه تکاملی مسلم قلمداد می‌گردد و تأکید می‌شود که یافته‌های علمی و بقایای فسیل‌ها نشان می‌دهد انسان و

۱. برای دیدن مباحثات جاری درباره ابعاد کلامی نظریه تکامل، نک: «درسنامه خدا و نظریه تکاملی»، سید حسن اسلامی، هفت آسمان، شماره ۳۹، پاییز ۱۳۸۷.

میمون‌های جدید آفریقایی نیای مشترکی داشته‌اند و دی. ان. ای (DNA) شامپانزه‌های آفریقایی و گوریل‌ها با انسان بیش از ۹۹ درصد مشترک است. باربور همچنان شواهد متعددی بر این مشابهت‌ها برمی‌شمارد و نتیجه می‌گیرد که دلایل گوناگونی در دست است که نشان می‌دهد صورت‌های فیزیولوژیک و رفتاری انسانی از صورت‌های غیرانسانی تکامل یافته است. با این همه انسان تنها موجودی است که درباره‌ی معنای زندگی پرسش می‌کند، قدرت تکلم دارد، به محدودیت خویش واقف و مرگ‌آگاه است و از طرق مختلفی چون هنر، نوشتار و تکنولوژی اطلاعات خود را به نسل‌های بعدی منتقل می‌سازد. به‌رغم محرک‌های ناخودآگاهی که فروید کشف کرده است، انسان همچنان می‌تواند تصمیم عقلانی بگیرد و با وجود شرطی‌شدن اجتماعی، همچنان می‌تواند آزاد باشد و تصمیمات اخلاقی اتخاذ کند. بدین ترتیب انسان موجودی است آزاد، هرچند این آزادی محدود باشد. حاصل آنکه انسانیت بخشی از طبیعت است، اما بخشی یگانه. ما محصول فرآیند تکاملی طولانی هستیم، لیکن ویژگی‌های منحصر به فردی داریم که مشابه آن در دیگر انواع روی زمین دیده نمی‌شود. از این رو اگر مطالعات و یافته‌های چند دهه‌ی اخیر مشابهت‌های فراوانی بین انسان و دیگر صورت‌های جانداران کشف کرده است، «این یافته‌ها باید ما را به احترام بیشتر به این صورت‌ها هدایت کند، نه به انکار کرامت انسانی».

طی دو دهه‌ی اخیر کسانی کوشیده‌اند رفتارهای اجتماعی انسان‌ها و غیرانسان‌ها را بر اساس جامعه‌زیست‌شناسی تبیین کنند. یکی از این مسائل، ایثار است که در انسان و حیوانات یافت می‌شود. گاه حیوانی خود را به مخاطره می‌اندازد یا دست به فداکاری می‌زند تا هم‌نوع خود را نجات دهد، مانند مورچه‌کارگر که برای کلسونی خود تلاش می‌کند و این با جنگ برای بقای فردی موجودات سازگار نیست. داو کینز، در ژن خودخواه^۱ و ویلسون این نوع اقدامات را هرچند متضمن از بین رفتن فرد می‌دانند، مایه‌ی بقای ژنی^۲ نوعی دانسته، تفسیری تکاملی از آن به دست می‌دهند. ویلسون نقش اخلاق را نیز بر همین اساس تبیین کرده، می‌نویسد: «به وضوح تنها وظیفه‌ی اخلاق، حفاظت از دست‌ناخوردگی ژن‌ها است». وی تا جایی پیش می‌رود که دیگر علوم را

1. *The Selfish Gene*

2. *Genetic Survival*

شاخه‌های زیست‌شناسی دانسته، مدعی می‌شود که جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی و انسانی، همه شاخه‌های زیست‌شناسی هستند که باید در ترکیب تازه‌ای کنار هم بنشینند. وی مدعی ماتریالیسم علمی است، اما از داده‌های علمی کمتر سود می‌گیرد؛ بلکه مروج نوعی ماتریالیسم فلسفی می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید: «افسار فرهنگ در دست زن‌ها است». اما بلندی این افسار چقدر است و آیا بر عکس آن، نمی‌توان ادعا کرد که افسار زن‌ها در دستان فرهنگ است؟

در واقع کارکرد فرهنگ نیرومندتر از زن‌ها است و این فرهنگ است که بسیاری از سائقه‌های زیستی را مهار و هدایت می‌کند. همچنین فرآورده‌های فرهنگی به خصوص اطلاعات از طرق مختلفی مانند زبان، حافظه، سنت، تعلیم و تربیت، و نهادهای اجتماعی منتقل می‌شوند، نه از طریق زن‌ها. وانگهی طبق همین منطق، علم نیز خود خاستگاهی تکاملی دارد و ماهیت علم ریشه در تلاش برای حل مسئله از سوی نیاکان ما دارد. حال آیا نباید این محصول را نیز به تیغ نقد سپرد و آن را کنار نهاد؟ اینک آیا می‌توان دیدگاه دین درباره انسان را با دیدگاهی که بر اساس نگرش تکاملی استوار است، سازش داد؟

طی بیست و پنج ساله اخیر هیچ کس به اندازه رالف بورهو^۱ در بحث از رابطه علم و دین مساهمت نداشته است. نوشته‌های وی عمدتاً بر رابطه دین و تکامل زیست‌فرهنگی^۲ متمرکز است و به جای تأکید یک سویه بر زن‌ها و تفکیک آنها از فرهنگ مانند ویلسون، بر هم‌تکاملی^۳ زن‌ها و فرهنگ و هم‌انطباقی آنها تأکید دارد. از خود گذشته‌گی در قبال کسانی که با ما زن مشترک ندارند، با انتخاب ژنتیکی^۴ قابل تبیین نیست. فقط قدرت دین بوده است که فراتر از رابطه خویشاوندی رفته، شخص را ملزم به فداکاری بیرون از حوزه خویشان نزدیک خود ملزم کرده است. دین انتخاب شده و باقی مانده است؛ زیرا مایه حفظ زیست‌فرهنگی گروه می‌شده است. در گذشته، دین وفاداری به گروه خودی و دشمنی با دیگران را توصیه می‌کرده است، اما با رشد

1. Ralph Burhoe

2. Biocultural

3. coevolution

4. natural selection

انسانی، ادیان جدید حکمتی پیراسته از حواشی عرضه کرده و ارزش‌های عام‌تر را توصیه و تثبیت کرده‌اند. امروزه که در عصر هسته‌ای به سر می‌بریم، باید ارزش‌های دینی را مجدداً به صورتی مناسب این دوران بازسازی و صورت‌بندی کنیم.

بورهو مدافع طبیعت‌گرایی تکاملی^۱ شده، طبیعت را خدا و داور نهایی می‌داند و به پرستش آن دعوت می‌کند. واقع آن است که وی مطالعات ارزنده‌ای در زیست‌شناسی و مردم‌شناسی دارد و از آنها نتایج خوبی به دست می‌آورد، لیکن هنگامی که به طبیعت‌گرایی تکاملی فرامی‌خواند، سر از نوعی متافیزیک در می‌آورد و برای کار خود نظامی ماوراء الطبیعی برمی‌گزیند که از دل علم در نمی‌آید. این نگرش در عصر هسته‌ای جذاب است و به علم احترام می‌گذارد، لیکن مسئله آزادی فردی، تجربه دینی و شرور را به گونه رضایت‌بخشی حل نمی‌کند.

بی‌گمان بقا و انطباق پیش‌شرط ارزش‌های انسانی است، لیکن نمی‌تواند تفسیر کاملی از محتوای ارزش داورهای ما به دست دهد. با این مدعا، باربور در فصل هشتم به معرفی تفکر پویشی و دفاع از آن می‌پردازد و معتقد است که این نظریه در دوره علم، هم حرمتدار یافته‌های علمی است و هم برآورنده نیازهای معنوی و هم حل‌کننده معضلات کلامی کهن مانند بحث شرور است که در نظریه‌های سنتی پاسخی قانع‌کننده نیافته است؛ زیرا «اگر همه چیز به خواست خدا رخ می‌دهد، در این صورت خدا مسئول شرور است» و به معنایی عمیق‌تر، اگر خداوند منشأ همه وجود است، در این صورت شر نیز مانند خیر باید به معنایی در خداوند موجود باشد. برای حل این معضل متألهان معاصر بر آن‌اند که خداوند مختارانه خود را محدود می‌کند و به شرور اجازه بروز می‌دهد تا سه هدف محقق گردد: ۱. آزادی انسانی، ۲. قوانین طبیعت و ۳. رشد اخلاقی. اگر خداوند بخواهد مانع رسیدن شر به من شود، به این معنا است که مانع تحقق اراده انسانی شخص دیگری شده و او را محدود کرده است. همچنین اگر خداوند مانع آسیب‌رسانی زلزله شود، قوانین طبیعت را ملغی کرده است و سرانجام آنکه رشد اخلاقی انسان‌ها در گرو رنج بردن و شرور است. پولس می‌گوید: «مصیبت صبر را پدید می‌آورد، و صبر امتحان را و امتحان امید را».

فصل پایانی خدا و طبیعت نام دارد و در آن باربور دیدگاه خداگرایی سستی را نقل و جایگاه خدا را در چند نظام فکری از جمله نظریهٔ دئیستی، اگزیستانسیالیستی و الاهیات پویشی بررسی می‌کند. باربور خود تصویری را که این نظریه به دست می‌دهد می‌پذیرد، اما به قوت دیگر دیدگاه‌ها واقف است و به برخی کاستی‌های نظریهٔ مقبول خود اشاره می‌کند؛ با این همه آن را کارآمدتر از بقیه می‌داند. در واقع می‌توان از هر نظریه‌ای در سطحی سود جست و بی‌آنکه خود را محدود به یک تفکر نمود، از قوت‌های مختلف آنها برخوردار گشت.

گزارش حاضر حق فصول پایانی را نیک ادا نکرده است، اما محدودیت صفحات بیش از این مجال نمی‌دهد. با این همه، همین قدر قوت و اصالت کار باربور، آشنایی عمیق او را با علم و تعهد شخصی او را به دین نشان می‌دهد.

