

# ابطال برخی از افسانه‌ها پیرامون شکاف میان الاهیات و علم در قرن نوزدهم

کلود ولش

ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی\*

اشاره

مؤلف بر آن است که هر بحث پیوسته‌ای دربارهٔ رابطهٔ میان علم و الاهیات، نیاز به درک تغییرات عمیق در صحنه کلامی که از آغاز قرن نوزدهم روی داده، نیاز دارد. در بسیاری از بحث‌های معاصر، هم دانشمندان و هم متکلمان، توجه خود را به شدت بر تأثیر دیدگاه‌های علمی جدید، متمرکز ساخته‌اند؛ اما تحولات کلامی که به همین اندازه شدید بوده، مغفول مانده یا بد درک شده‌اند. بنابراین، در مقاله حاضر، توجه مؤلف معطوف به هدایت توجهات به ابعادی از داستان قرن نوزدهم بوده است، هرچند با نظراتی در مورد نتایج [این داستان] برای زمان حال.

واژگان کلیدی: علم، الاهیات، شکاف، داروینیسیم.

\*\*\*

## ۱- افسانهٔ نبرد

برای هر بحث پیوسته‌ای دربارهٔ رابطهٔ میان علم و الاهیات، درک تغییرات عمیق در صحنه

---

\*. کارشناسی ارشد در رشتهٔ فلسفهٔ علم از واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد

کلامی که از آغاز قرن نوزدهم روی داده، ضروری است. در بسیاری از بحث‌های معاصر، هم دانشمندان و هم متکلمان، توجه خود را به شدت بر تأثیر دیدگاه‌های علمی جدید، متمرکز ساخته‌اند؛ تحولات کلامی که به همین اندازه شدید بوده، مغفول مانده یا بد درک شده‌اند. بنابراین، در اینجا، توجه من معطوف به هدایت توجهات به ابعادی از داستان قرن نوزدهم است، هرچند با نظرانی در مورد نتایج [این داستان] برای زمان حال.

برای شروع با ساده‌ترین کلمات، [باید بگویم] باید برخی از افسانه‌های رایج در مورد «شکاف» فرضی میان الاهیات و علم را ابطال نمود- و من در اینجا از کلمه «افسانه»، به معنای رایج یا عامیانه آن، یعنی داستانی تخیلی که درست نیست، استفاده می‌کنم. آن چه نبرد میان علم و الاهیات/ دین خوانده می‌شود و به قراری که می‌گویند در قرن نوزدهم روی داده (یا شدت گرفته، هرچند یقیناً آغاز نگردیده) از زمرهٔ چنین «نبردهایی» است.

قسمتی از این نزاع زبانی، ناشی از عناوین دو کتاب بسیار مشهور سال‌های آخر آن قرن، است. یکی از این کتاب‌ها، تاریخ نبرد میان دین و علم، نوشتهٔ جان ویلیام دریپر، استاد فیزیولوژی دانشگاه نیویورک (نوشته شده در سال ۱۸۷۴) است که به زبان‌های فرانسوی، آلمانی، ایتالیایی، اسپانیایی، لهستانی، روسی، پرتغالی و صربی ترجمه و در سال ۱۸۷۶ در نمایهٔ واتیکان بدان اشاره گردید (John William Draper, 1874). کتاب دیگر، تاریخ نبرد علم با الاهیات در عالم مسیحی، نوشتهٔ اندرو دیکسون وایت است که سال‌ها، رئیس دانشگاه کورنل بود- بدر این کتاب در یک سخنرانی و در صفحات کتاب کوچکی مربوط به دههٔ ۱۸۷۰ کاشته شد (که به ترتیب، «کارزارهای علم» (The Battlefields of Science) و نبرد علم (The Warfare of Science) نام داشتند) و تا سال ۱۸۹۶، به تدریج به کتابی حجیم و دو جلدی گسترش یافت (Andrew Dickson White, 1896). این دو کتاب (به ویژه کتاب دریپر)، به ویژه به دلیل آن که تجسم «علم» و «دین» را نشان می‌دهند و تشویق می‌نمایند، شایستهٔ بررسی دقیق‌تر هستند.

آشکار است که هر دو کتاب، ریشه در واکنش‌های به عمل آمده نسبت به رئوس خطایای (Syllabus of Errors) پاپ پی نهم در سال ۱۸۶۴ دارند، که هشتمین «خطا» را تصور این امر دانسته بود که پاپ باید خود را با «پیشرفت، با لیبرالیسم و با تمدن مدرن»

وفق دهد و با همین خطا به پایان رسیده بود. هر دو کتاب، بسیار بیش از آن که به بحث جدی درباره موضوعات اساسی بپردازند، حاوی حملاتی تند به مسیحیت نهادینه بودند. در مورد درپیر، دشمنی، تقریباً به طور انحصاری معطوف به کلیسای کاتولیک رومی بود. او پروتستانتیزم (و کلیساهای یونانی) را، عمدتاً، از انتقاد معاف می‌دارد، زیرا می‌پندارد، برخلاف کاتولیسیسم که به طور منظم با قدرت مدنی متحد گردیده تا موضع آمرانه و مسلط خود را حفظ کند، پروتستانتیزم هرگز چنین نکرده است. او، با تأیید این امر که «علم مدرن، خواهر مشروع، در واقع خواهر همزاد-اصلاحگری دینی است» (John William Draper, 1874, p. 353)، به حمایت از دین اذعان می‌کند. ادعای آخر وی چنین است: نهادهایی که فریب و اغفال می‌گسترند، باید نشان دهند چه حقی برای زیستن دارند. ایمان باید خود را برای خرد تبیین نماید. افسانه‌ها باید جای خود را به حقایق بدهند... باید برای اندیشه آزادی مطلق وجود داشته باشد. کشیش باید خود را به حوزه‌ای که برای خویش برگزیده، محدود سازد و از زورگویی به فیلسوف، که با آگاهی از قدرت خود و خلوص انگیزه‌های خویش دیگر چنین دخالتی را تحمل نخواهد کرد، دست بردارد (John William Draper, 1874, p. 367).

سخن گفتن درباره درپیر، که زبان وی نوعی از «دوئیت بادکنکی» (Balloon Dualism) (تصویر اوون چادویک) (Chadwick, 1975) را نشان می‌دهد که نمایشگر کل تاریخ و دین نهادینه است، کافی است. (اتفاقاً، وی در جلسه مشهور آکسفورد انجمن بریتانیا در سال ۱۸۶۰، که ویلبرفورس (Wilberforce) و هاگسلی (Huxely) بر سر منشأ انواع (*Origin of Species*) نزاع می‌کردند، در خلوت مورد تمسخر دانشمندان قرار گرفت. وایت، هرچند اغلب در تبیین بلند خود به طور تصادفی عمل می‌کند، و در طول دهه‌ها در اواسط دوران ریاست خود و دوره‌هایی از خدمت دولتی می‌نوشت و به طور متناوب و تحت عنوان «فصل‌های جدید در نبرد علم» (New Chapters in the Warfare of Science) در ماهنامه پاپیولار ساینس (Popular Science) منتشر می‌نمود، از همان آغاز بسیار نگران آن بود که میان دین و **الهیات** تمایز قایل گردد. هرچند هرگز به روشنی نمی‌گوید مرادش از دین چیست، اما حمله وی همیشه برعلیه متکلمان است و

خود را دوست دین تلقی می‌کند. مثلاً:

در تمام تاریخ مدرن، دخالت در علم که تصور می‌شد به نفع دین باشد، هر قدر هم که چنین دخالت‌هایی محل نزاع بوده باشد، همیشه به شوم‌ترین شرها برای هم دین و هم علم منتهی شده است؛ و از سوی دیگر، تمام تحقیقات علمی، هر قدر هم که برخی از مراحل آنها در زمان انجام تحقیق برای دین خطرناک به نظر می‌آمده است، به ناچار به بالاترین خیرها برای هم دین و هم علم منتهی گردیده است (White, vol. 1, p. vii).

به عبارت دیگر، آنچه مشکل‌زا بوده، «متکلمان» متحجر بوده‌اند.

این نکته را نیز باید خاطر نشان ساخت که هم برای درپیر و هم برای وایت، و به ویژه برای وایت، گسترش انتقاد انجیلی، بیش از نظریه تکاملی مورد توجه است. وایت با بحث درباره این نظریه اخیر سخن خود را آغاز می‌کند (White, vol. 1, pp. 1-88) و نتیجه می‌گیرد که به رغم «تلاش‌هایی الهیات»، تکامل اثبات شده و «علم به ما مفاهیمی داده، بسیار شریف‌تر و راهی را به سوی برهان نظم گشوده که بسیار زیباتر از هر الهیاتی است که تاکنون تکوین یافته است» (White, vol. 1, p. 86). اما فصل طولانی‌تر و نهایی جلد دوم، به انتقادی عالی‌تر اختصاص یافته که «گنجینه‌های اندیشه‌ای را که دو هزار سال از دسترس متکلمان دور بوده» گشوده است و به «مفهومی از امت گسترده» منتهی گردیده «که در آن، ابوت خداوندی بر سر همه سایه گسترده و اخوت انسانی همه را شامل می‌گردد»، به نحوی که انجیل دیگر سرورش یا صنمی نیست بلکه وحی عروج انسان و «شریعت ابدی پارسایی - راه یگانه ترقی برای افراد و ملل است» (White, vol. 2, p. 395). این «امر بسیار پرثمری است که علم و دین را به مثابه منابع قوت یکدیگر تلقی نماییم» (White, vol. 1, p. 396).

اما، این زبان بسیار شبیه زبانی است که بسیاری از متکلمین لیبرال در پاسخ به نظریه تکاملی و انتقاد انجیلی بدان سخن می‌گفتند. درپیر و وایت با تفصیل و اعتبار بسیاری از مواضعی شکایت می‌کنند که مسیحیت نهادینه، اغلب، در برابر تحقیق آزاد علمی قرار می‌دهد. اما، افسانه رایجی که چکیده آن در عناوین کتاب‌های ایشان آمده است، افسانه‌ای بیش نیست. روایت پاسخ کلامی به داروین، همان طور که من در تاریخ خود در باره‌ی

تفکر پروتستانی در قرن نوزدهم تلاش کرده‌ام که نشان دهم (Claude Welch, 1985)، به مراتب پیچیده‌تر است و این امر در شاهکار جیمز آر. مور (James R. Moore)، *مجادلات پس‌داروینی (The Post-Darwinian Controversies)*، که استعارهٔ نبرد را به مثابه تفسیری تاریخی برای صحنهٔ کلامی بریتانیایی و امریکایی تخریب می‌کند، به نحوی به مراتب کامل‌تر مستند گردیده است (James R. Moore, 1979).

پس از آن، فردریک گرگوری (Frederick Gregory) در *طبیعت گم شده است؟ (Nature Lost?)* نشان داده است که چگونه، در الاهیات آلمانی قرن نوزدهم نیز، پاسخ‌های کاملاً متفاوتی به داروین وجود داشته که از پذیرش مشتاقانه دیوید فریدریش اشتراوس (David Friedrich Strauss) در *ایمان قدیم و جدید (۱۸۷۲) (The Old Faith and the New)* وی تا کو شش‌های میانجیگرانه رودلف اشמיד (Rudolf Shmid)، تا اتو زاکلر (Otto Zockler) لوتری محافظه‌کار (که چنان که گرگوری می‌گوید «زودتر و بیشتر از هر متکلم دیگری در اروپا، انگلیس و امریکا در بارهٔ الاهیات و داروین‌یسم نوشت» (Frederick Gregory, 1992, p. 112) متغیر است. همان‌طور که توماس اف گلیک (Thomas F. Glick)، به درستی نشان داده، واکنش‌ها نسبت به منشأ انواع در میان متکلمین نیز، به ویژه در میان متکلمین پروتستان هرچند در میان کاتولیک‌های رومی نیز، به همان اندازه دانشمندان متنوع بود (Frederick Gregory, 1992). یقیناً، انطباق عمده در الاهیات در واکنش نسبت به هم نظریهٔ تکامل و هم انتقاد انجیلی به عمل آمد (و من با وایت موافقم که انتقاد انجیلی عملاً بسیار مهم‌تر بوده است - به ویژه در این اواخر). اما، تصویر نبرد، تقریباً هیچ ربطی به تاریخ بالفعل الاهیات یا علم در قرن نوزدهم ندارد (هرچند ممکن است با مجادلات بنیادگرایانه دههٔ ۱۹۲۰، که به طرز نمادین در محاکمات سکوپز (Scopes Trial) نشان داده شده است، و با تلاش‌های مضحک «علم آفرینش» در سال‌های اخیر، بی‌ارتباط نباشد.

اگر مصادیقی راستین از نبرد می‌خواهیم بهتر است به پوزیتیویسم کنت (Comte)، پیدایش مونیسم ماتریالیستی به ویژه در آلمان در دههٔ ۱۸۵۰، در نزد لودویگ بوخنر (Ludwig Buchner) از توینگن، در نزد یاکوب مالشوت (Jacob Maleschot) از

هایدلبرگ («بدون فسفر، اندیشه‌ای در کار نیست» (no thought without phosphorus) - کتاب وی فونرباخ را جعل لطیفه خود "Der Mensch ist, was er isst" (انسان همان چیزی است که می‌خورد) هدایت نمود و کارل فوگت (Karl Vogt)، که از گزن (Giessen) آمد و پس از ۱۸۴۸ به عنوان انقلابی از آلمان اخراج شد و به عنوان «استاد زمین‌شناسی»، متفر از روحانیان و حامی سرسخت فلسفه ماتریالیستی در ژنو رحل اقامت افکند» (Chadwick, 1975, p. 165)، بیندیشیم. این سه نفر آخری به ویژه، برای پیشبرد برنامه‌ای ضد مسیحی که خود تهیه کرده بودند، به داروین متوسل گردیدند. این دشمنی آشتی‌ناپذیر به وسیله ارنست هکل (Ernest Haeckel)، که در دهه ۱۸۶۰ قصد آن کرد که آلمان را به کیش داروینیسم درآورد و **معمای جهان (Riddle of Universe)** (۱۹۰۰) وی به نمادی تبدیل گردید که اهمیت آن تقریباً به اندازه کتاب داروین بود، از این هم رایج‌تر گردید. ظاهراً، هاگل دانشمندی جدی بود، اما از مسیحیت فقط دانشی سطحی داشت. اما در دست وی، داروینیسم می‌توانست به دلایلی که با تکامل‌چندان ارتباطی نداشت، به نمادی ضد دین تبدیل گردد، همان طور که در میان سوسیال‌دموکرات‌های آلمان که هکل و بوخسر را ستایش می‌کردند و مدعی بودند که در داروینیسم توجیهی علمی برای ماتریالیسم و سوسیالیسم یافته‌اند، چنین بود. منطق کار در اینجا ساده بود. دین با آمال کارگران مخالف بود. «داروینیسم» دین را رد می‌کرد. بنابراین، داروینیسم از سوسیالیسم حمایت می‌نمود.

## ۲- موضوع واقعاً چه بود؟ پرتال جامع علوم انسانی

اما، از لحاظ کلامی در قرن نوزدهم در رابطه با تحول علمی، موضوع واقعاً از چه قرار بود؟ همان طور که گفتیم، این روابط، بسیار پیچیده بودند. اما، باز هم همان طور که گفته شد، نشانه این قرن فرایند مداوم انطباق کلامی (البته به همراه مقدار زیادی تغییراتی که از سر اکراه انجام گرفت) با مفاهیم علمی جدید، به ویژه در زمین‌شناسی و زیست‌شناسی، با برخی اشارات به کیهان‌شناسی (اگر این امری علمی باشد)، هرچند با ارتباط اندک با فیزیک و شیمی، بود. همان طور که لورن ایسلی (Loren Eiseley) توصیف می‌کند، جهان، نخست، در نتیجه کار نیوتن، لاپلاس و هوتون (Hutton) و به ویژه با پذیرش اصل

هوتون مبنی بر اینکه درک نیروهای حال، کلید گذشته است (Loren Eiseley, 1960, p. 26)، «طبیعی» گردید. سپس، بر مبنای شواهد فسیلی، به ویژه در زمین‌شناسی یکتواخت‌گرای چارلز لیل (Charls Lyell)، مرگ «طبیعی» شد، نه چونان انهدام توده‌ای که «فاجعه‌گرایان» بدان اشاره می‌نمودند بلکه به مثابه انقراض چندلایه و مداوم کل یک گونه. و در نزد داروین، زندگی «طبیعی» شد، یعنی در تبیین طبیعی تحولات یک گونه. (سؤال نهایی ایزلی چنین است: «طبیعی چقدر طبیعی است؟»).

اما، تمام تغییرات (البته به تدریج) در بینش کلامی به کار گرفته شدند. البته برخی از متکلمین در هر مرحله مقاومت می‌نمودند، عمدتاً بر مبنای سنتی که از مقام انجیلی بدان‌ها رسیده و حتی مصونیت از خطا. اما، بسیاری نیز از این تغییرات، که راه شکوهمندی برای درک طرق خداوند در جهان در اختیار آن‌ها قرار می‌دادند، استقبال نمودند. همان‌طور که آئوبری مور (Aubery Moore) در مانیفست ۱۸۸۹ انگلو-کاتولیسیسم لیبرال، *Lux Mundi*، در باب اهمیت تکامل می‌نویسد:

«یک تصور مطلقاً ناممکن از خدا، در روزگار فعلی، تصویری است که او را چونان بازدیدکننده‌ای اتفاقی نشان می‌دهد. علم، خدای دئیست‌ها را دورتر و دورتر راند و در لحظه‌ای که به نظر می‌رسید که او کاملاً بیرون رانده شده است، داروینسم پدیدار گردید و در لباس خصم، کار دوست را کرد. با نشان دادن این امر به ما که ما باید به انتخاب از میان بدیل‌های مختلف دست بزنیم، به فلسفه و دین، سودی تخمین‌ناپذیر رساند. یا خدا در همه جا در طبیعت حاضر است یا هیچ جا نیست... گویی در مشیت خداوندی، رسالت علم جدید آن بوده است که حقیقت بزرگ حلول الهی را در آفرینش، که اهمیت آن برای نظریه مسیحی در باب خداوند کم‌تر از اهمیت آن برای دیدگاه فلسفی به طبیعت نیست. به طرق غیرمتافیزیکی تفکر ما بازگرداند (Aubery Moore, 1890, p. 82).

متکلمان، نظرات تکاملی را (که معمولاً نظراتی مبهم هستند و بیش از داروین، اسپنسر را منعکس می‌نمایند) به‌طور وسیع به مثابه تبیینات تاریخ دین و فرهنگ در کل، می‌پذیرفتند.

پس، مسلماً، حالت دفاعی و مقاومت بسیاری از انواع کلیسایی، کلام‌های واقعاً جالب

قرن نوزدهم، که من انواع الاهیات پروتستان لیبرال، کلام‌های «میانجی‌گر» در آلمان سنت پسا-اشلایرماخی (مثلاً، در نزد ایساک دورنر (Isaak Dorner) و ریچارد روث (Richard Rothe))، جریان قدرتمند ایده‌آلیسم در فلسفه دین اواخر قرن نوزدهم در بریتانیا و مبادی کاتولیسیسم لیبرال را در میان آن‌ها قرار می‌دهم، کاملاً به میانجی‌گری ایجابی در میان «انجیل» و تفکر مدرن، به ساختن پل در جهان مدرن، از جمله پل میان الاهیات و دین، متعهد بودند. این امر، حتی در مورد آلبرشت ریشل (Albrecht Ritschl)، که اغلب به دلیل تمایز شدیدی که میان دانش دینی، که در آن احکام ارزشی ذاتی هستند و دانش علمی یا نظری، که در آن احکام ارزشی صرفاً عارضی هستند، به وی اشاره می‌کنند، صادق است. اما، از نظر ریشل، هر دو نوع دانش «جالب» هستند؛ هر دو تلاش برای درک جهان هستند و او حتی می‌تواند بگوید که دیدگاه دینی به جهان از لحاظ فلسفی و نظری، بسنده‌تر از دیدگاه علمی است، به نحوی که معرفت به جهان، در نظریه مسیحی در باب خداوند، «به حد کمال می‌رسد».

برای این انواع الاهیات پل‌ساز و میانجی‌گر، این تلاش به معنای روحیه لیبرال با ذهن باز، نشانه بردباری و فروتنی، نشانه سرسپردگی به حقیقت در هر جا که یافته شود، به ویژه برای علم و روش علمی احترامی عمیق قائل بود که ریشه آن را در همان روحیه انتقادگری دوره روشنگری می‌دانستند که می‌بایست تفکر دینی را مشخص نماید. معمولاً با تأکید بر اصل پیوستگی و (عموماً) اطمینان به آینده نوع بشر همراه بود. اغلب، به معنای موقتی بودن یا شک نسبت به امکان دستیابی به معرفت نظری معتبر از حقیقت غایی و حسی در حال رشد از ابهام یا ماهیت صناعی زبان دینی (مثلاً در نزد اس. تی. کالریج (S.T. Coleridge))، اف. دی. موریس (F. D. Maurice) و هوراس بوشنل (Horace Bushnell) همراه بود. من تصور نمی‌کنم این تحولات را به هیچ یک از معانی کلی عقب نشینی، بتوان عقب نشینی تلقی نمود.

پس، رواج (یا فراوانی) نظرات درپیر و وایت نشانگر چیست؟ اینان انسان‌های فاسدی نبودند. درپیر در مورد کنار گذاشتن تعمیم‌ها و حتی کاریکاتورسازی از آنها مقصر است، اما او در مورد، دشمنی دین نهادینه با هر امر جدیدی، گلایه‌ای جدی داشت. وایت به



راستی معتقد بود که در برابر ضدیت «متکلمان» با اصلاحات، از دین راستین حمایت می‌نماید. کار در پیر و وایت، دربارهٔ هاگل و هاگسلی هیچ نمی‌گوییم، نه به دلیل کمال ذاتی برهین آنها، بلکه به دلیل عرفی‌سازی واقعی و در حال رشد ذهن اروپایی (و امریکایی) در قرن نوزدهم، که اوون چادویک به زیبایی هرچه تمام‌تر در کتاب خود با آن عنوان شرح داده است، ذهن عامه را در اواخر قرن نوزدهم به خود جلب کرد. مهم نیست که آیا دین و علم، واقعاً، در نزاع بوده‌اند، اما به طرز فزاینده‌ای تصور می‌شد که چنین است.

این را که چرا چنین تصویری ممکن بود، تا حدی می‌توان براساس این امر توضیح داد که نشانهٔ قرن نوزدهم رهاسازی گسترده (می‌توان گفت تقریباً کامل) بسیاری از مفاهیم دینی مطلوب بود. در همان زمان آموزش (Glaubenslehre) شلایرماخر (۱۸۲۱) گفته می‌شد که نظریهٔ خلقت توجه خاصی به نقطهٔ منشأ ندارد، که نظریهٔ هبوط، اشاره‌ای به رویدادی در اوایل تاریخ ندارد و کلمهٔ «معجزه» به معنای دخالت در زنجیرهٔ طبیعی نیست، بلکه نامی دینی برای تجلی یک رویداد است. در زمان ایساک دورنر در اوایل قرن، نظریهٔ ثبات خداوندی مورد تفسیر مجدد و عمیق قرار گرفت.

در سطح عامیانه‌تر، نگرانی در مورد زندگی پس از مرگ با پیدایش «انجمن‌های عرفی» روبرو گردید که هرچند هرگز بزرگ نبودند، اما بازتاب توجه بیشتر به این جهان نسبت به جهان آخرت بودند و جدایی «اخلاقیات» از الاهیات را تبلیغ می‌نمودند. حضور در کلیسا، به ویژه در بریتانیا و اروپا، به شدت کاهش یافت. ضدیت با روحانیت شایع بود و معنای آن فقط ضدیت با حرفهٔ کشیشی به خودی خود نبود، که داهستانی قدیمی بود، بلکه حمله به تمام قوای کشیشی به ویژه قدرت کلیسا بود که با اقتدار سیاسی متحد گردیده بود (شکایتی که در پیر و وایت به خوبی بیان می‌کنند). میان کارگران شهری، حتی خارج از محافل مارکسیستی، بیگانگی عمیقی از دین نهادینه وجود داشت. نشانهٔ بریتانیای دوران ویکتوریا، تقریباً همان قدر که ایمان و «اخلاقیات» بود، شک نیز بود (Walter E. Houghton, 1957). هرچند فقدان شدید اطلاعات تفصیلی در مورد باورهای رایج سخن گفتن با اطمینان را دشوار می‌سازد، اما به نظر می‌رسد که تغییراتی با تنوع بسیار در باور دینی در سطح عامه و در سطح پیچیده‌تر وجود دارد. باور به خطاناپذیری کتاب مقدس، در نیمهٔ

دوم این قرن، عمیقاً تحلیل رفت، همان طور که در آلمان با انتقاد انجیلی نابود شد. مشخصه این فرآیند در انگلیس، *اعترافات روحی جستجوگر (Confessions of an Inquiring Spirit)* کالریج (Coleridge) (۱۸۴۰) و ترجمه‌های جورج الیوت (George Eliot) از *زندگی مسیح (Life of Jesus)* اشتراوس (Strauss) (۱۸۴۶) و *ذات مسیحیت (Essence of Christianity)* فوئرباخ (Feuerbach) (۱۸۵۴) بود، هرچند، در بریتانیا تا انتشار مجموعه جدال‌انگیز نظرات در *رسالات و بررسی‌ها (Essays and Reviews)*، واقعا آشکار نگردید. شاهد کوچکی از این تضعیف، شدت اصرار بر خطاناپذیری انجیلی در بنیادگرایی اولیه در امریکای پیش از جنگ جهانی اول است. در مطبوعات عامیانه در بریتانیای دهه ۱۸۶۰- و این مورد مطالعه قرار گرفته است (مثلاً، در *داروین و خواننده عمومی* آلوار الگاردا) (Alvar Ellegard, 1990) - به نظریه داروین، جز در رابطه با دین و جز به مثابه چماقی که از آن برای حمله به کتاب مقدس استفاده می‌کردند، به ندرت استفاده می‌شد.

ترس از جهنم و حتی تصور جهنم به شدت تضعیف گردید و تا دهه ۱۸۵۰، بسیاری از افراد طبقه کارگر و طبقه متوسط به روح‌گرایی و دیگر مفاهیم مبهم از زندگی پس از مرگ در مقابل تصور «وحشیانه» خدایی که به مجازات ابدی محکوم می‌کند، گرویدند. از اوایل قرن، نظریات مسیحی که در نزد عرفی‌گرایان، یونیتاریان‌ها، یونیورسالیست‌ها و لیبرال‌ها عموماً به شدت مورد انتقاد بودند، نظریات مجازات ابدی، جهنم، لعن کافران و کفاره جایگزین بود. اما، در اواخر قرن نوزدهم مسئله این بود که آیا اصلاً زندگی دیگری وجود دارد.

به علاوه، می‌توان به وضوح شاهد نزول معنای مشیت، جز احتمالاً در نظریه امریکایی تقدیر محتوم<sup>۱</sup>، بود. اوون چادویک، با اشاره به تفاوت بنیادی در لحن میان واکنش‌ها به غرق شدن تایتانیک در سال ۱۹۱۲ و خطابهٔ اچ. پی. لیدون (H.P. Liddon) در سال ۱۸۷۰ پس از انهدام ناو جنگی بریتانیایی اچ ام اس کاپتین، این تغییر را به زیبایی نشان می‌دهد. پاسخ لیدون نوعی نظریه عدالت خداوندی بود که هرچند از بیان معنای خاص تراژدی در درون اهداف خداوندی که قوانین طبیعت و تعداد موهای هر سر را می‌ساخت، عاجز بود،

باز هم بر تأیید این نکته تأکید داشت که این رویداد در محدودهٔ مشیت ابدی بوده است. در واکنش‌هایی که نسبت به فاجعهٔ تایتانیک نشان داده شد، جو دینی و زبان کلامی هنوز وجود داشت، اما کانون توجه به غرور انسانی در ستایش از علم خود و ماتریالیسم منتقل گردیده بود و خداوند از جزئیات فاجعه‌ای که می‌بایست خطای انسانی در طراحی را در آن مقصر دانست، فاصله گرفته بود (Owen Chadwick, 1975). بدین می‌توانیم تغییر فزاینده در رابطه با بیماری را بیفزاییم که از دعا برای شفای الهی به اتکا بر تجویز پزشکان تغییر یافته بود.

قبلاً گفته‌ام که مسئلهٔ اصلی علم و دین، از لحاظ کلامی، نه به زمین‌شناسی یا زیست‌شناسی و یقیناً نه به فیزیک و کیهان‌شناسی، بلکه به انتقادگری تاریخی «علمی»، به ویژه به شکلی که در مورد انجیل به کار برده می‌شد، بستگی دارد. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، هیچ متکلمی با قدرت ویلهلم هرمان (Wilhelm Hermann) (شاگرد آلبرت ریشل و یکی از قوی‌ترین استادان آن روزگار) نمی‌گفت که علم نمی‌تواند برای رد یا اثبات اعتبار ایمان کاری کند. او، به ویژه، در مورد داورهای نقادانهٔ تاریخی در بارهٔ مسیح سخن می‌گفت. در بهترین حالت، تاریخ‌نگاری علمی می‌تواند ارزش مثبت نابودسازی اصول نادرست ایمان را داشته باشد (مثلاً، در خطاناپذیری انجیل و در اصول جرمی کلیسا). اما، عدم کفایت تاریخ علمی برای درک واقعیت عینی ایمان مسیحی، بخشی اساسی از تعلق آن به سپهر عینیت علمی است؛ [تاریخ علمی] در مقولهٔ عمومی معرفت به جهان قرار می‌گیرد که ایمان را باید کاملاً از آن متمایز ساخت. تاریخ علمی فقط می‌تواند داورهای آزمایشی کند، در صورتی که ایمان به یقین نیاز دارد. هرمان می‌گوید کوشش «الاهیات حاکم» برای چنین ائتلافی، امری است که «از آن فقط کلیسای دنیاپرست و آزمند می‌تواند چیزی کسب نماید». اما:

برای مؤمن به همان اندازهٔ کسانی که با علم آشنا هستند، روشن است که علم، بهره یا حظی از محتوای این اندیشه‌ها [در باب ایمان] ندارد... در این اندیشه‌ها، مؤمن هر پلی را میان اعتقاد خود و تمام آنچه علم می‌تواند حقیقی بودن آن را تأیید نماید، در هم می‌شکند، فقط بدان دلیل که این اندیشه‌ها از ایمانی که وحی تاریخی خداوند بیدار ساخته است، سر

بر زده‌اند (Wilhelm Hermann, 1906).

خلاصه آنکه، علم و الاهیات سخنی با یکدیگر ندارند. هر یک، کاملاً، مستقل از دیگری است.

این به راستی مثالی از شکاف واقعی میان علم و الاهیات است- و در ماورای آن اصرار ریشل بر تمایز میان روح و طبیعت قرار دارد که کوششی بود برای نجات شخصیت از انقراض به وسیله دیدگاه «علمی» که در آن جایی برای شخصیت نبود. اما، هرمان، یک مورد حدی بود و ما باید تضادی را که وی بدان قائل است پدیده‌ای موضعی بدانیم هر چند ممکن است (به طریقی متفاوت) در الاهیات دیالکتیکی دهه ۱۹۲۰ (مثلاً، بارث (Barth) و بولتمن (Bultmann))، که شاگردان هرمان بودند) یا تمایزات آشکار تاریخ «باطنی» از «ظاهری» یا در برخی از سنن اگزیستانسیالیستی ادامه یافته باشد. این نوع تمایز بنیادی یقیناً مشخصه لیبرالیسم بریتانیایی و امریکایی در کل نبوده است، مشخصه متفکران ایده‌الیست بریتانیایی نیز نبوده است. برای آن‌ها، مانند اشلایرماخر و ریشل، برای کل سنت میانجیگرانه و برای محافظه‌کارانی تقریباً از هر نوع، ایمان دینی شامل نوعی شناخت راستین بود که نمی‌توانست با معرفت «نظری» فلسفه یا علم، مخالف باشد.

آنچه در قرن نوزدهم واقعاً از نظر کلامی روی داد، که ممکن است هرمان تا حدی نمود آن باشد، هرچند نمونه‌وار است، دیدگاهی عمیقاً جدید به طبیعت، محدودیت‌ها و مقدورات حقیقت دینی است که قرار خورد در قرن نوزدهم- پس از و تا حدی به دلیل کار امانوئل کانت- تثبیت گردد. من، قبلاً، این امر را اسطوره‌زدایی عصری از الاهیات نامیده‌ام که در نزد شلایرماخر و هگل پدیدار شد (Welch, 1972). این را اغلب چرخش انسان‌مدارانه یا چنان که من ترجیح می‌دهم آن را بنامم، چرخش سقراطی به سوی خود، از عینی‌گرایی هم‌دوران روشنگری و هم‌اسکولاستیسیسم به سوی «دیدگاهی ذهنی در بارهٔ ابژهٔ دینی»، خوانده‌اند؛ یعنی، به سوی شناختی که در آن هر سخن با معنایی در باب خداوند باید سخنی باشد که در آن به خود پرداخته شده است، سخن در بارهٔ خداوند به منزلهٔ ابژهٔ عبادت، یا وابستگی شدید، یا توجه علاقمندان و ایمان.

در این اصرار، متفکران قرن نوزدهمی، تا حدی بنمایه‌ای را که در نزد لوتر و کالون، یا

در زهدگرایی و در نزد پاسکال یافت می‌شد، ادامه می‌دادند (یا بازیافت می‌کردند): اینکه خدا و ایمان به یکدیگر تعلق دارند، اینکه خدا را فقط باید به نحوی که در ایمان درک می‌شود، توصیف نمود. اما، پیشنهاد شلایزر-ماخر برای توسعه گزاره‌های کلامی به منزله نتایج خودآگاهی دینی و مفهوم کالریج از عقل که در بالاترین مرتبه خود فعل اراده، پیشروی و انداختن خود در آغوش درک است نیز راهی جدید را برای آوردن خود باورمند به برنامه کلامی نشان می‌داد. آگاهی از حقیقت، به ویژه به آگاهی همراه با خودآگاهی تبدیل شد. سوژه دینی - در دیدگاه، در محدودیت‌های شناختی، در «علاقه»، در اراده کردن و انتخاب نمودن - باید به نحو خودآگاهانه و منظم، در آن چه تفکر کلامی مسیحی با آن آغاز می‌گردد، به نحوی زایل نشدنی حاضر دانسته شود. این موضوع، بنیان مجموعه‌ای چشمگیری از علاقه و تلاش در کل مسیر الاهیات در قرن نوزدهم است و نگرانی‌های مربوط به «ذهنیت» را که به روشنی از نگرانی‌های دوران اصلاح یا زهدگرایی یا عقل‌گرایی متمایز است، نشان می‌دهد. در نتیجه، نظریه «وحی» می‌بایست، اساساً مورد تفسیر مجدد قرار می‌گرفت و نوع قبلی اطمینان به صدق آن، دوباره تفسیر می‌گردید.

مشارکت خود در احکام کلامی در قرن نوزدهم به طرق متعدد دیگری بیان گردیده است: در اصرار موریس بر طرفداری از هر درکی از رهبری مسیح؛ در نظریه زبان دینی هوراس بوشنل؛ در نظریه آلبرت ریشل مبنی بر این که معرفت دینی اکیداً، عبارت است از «داوری‌های ارزشی»؛ در تبیین ویلیام جیمز از اراده معطوف به باور؛ در تلاش مکتب ارلانگن (Erlangen School) برای توسعه و تأیید الاهیات اعترافات لوتری از «زمینه‌های باطنی و عمیق و ریشه‌های زندگی» تجربه مسیح؛ در تلاش ایساک دورنر برای نشان دادن انطباق علائق پارسایی و علم نظری؛ در «معنای استنباطی» جان هنری نیومن (John Henry Newman)؛ و البته (و به طرز چشمگیرتر) در نظریه صدق سورن کیرکه‌گار به منزله امری ذهنی. البته، این بدان معنا نیست که تمام این دیدگاه‌ها یکسان هستند، یا حتی همه آنها با یکدیگر سازگارند، بلکه فقط بدان معنا است که به طرق مختلف به شناختی جدید از جایگاهی که فاعل باورنده در سپهر حقیقت دینی اشغال می‌کند، گواهی می‌دهند. تصویر را اساساً تغییر دهیم؛ آنچه ما در قرن نوزدهم، از شلایزر-ماخر و هگل به بعد

داریم، هم تلاشی شدید برای میانجیگری یا تلفیق، یگانه سازی الاهیات و علم، دین و فرهنگ و در عین حال، اسطوره‌زدایی در درون الاهیات است که به موجب آن، احکام کلامی انواع جدیدی از معنا را به خود گرفتند. و به عنوان بخشی از این تحول، باید تکوین آگاهی تاریخی جدیدی را هم به حساب بیاوریم که من فقط به طور غیرمستقیم و در ارتباط با مسئله انجیلی-انتقادی بدان اشاره نمودم- اما به عنوان موضوعی به موازات و مرتبط پدیدار گردید و در کار ارنست ترولتلتش (Ernst Troeltsch) در پایان قرن اوج گرفت و ادامه یافت، حتی در الاهیات دیالکتیکی در توجه گسترده به مسئله هرمنوتیک (حتی به حدی که الاهیات و هرمنوتیک را یکی بدانند).

خوب، این تا چه حد به معنای «شکاف» میان الاهیات و علم است- چنان که گویی این دو کارهایی به شدت گسسته و مستقل بوده‌اند؟ این نیز افسانه‌ای است که باید ابطال گردد. البته، لازم است که تمایزهایی قائل شویم. گزاره‌های کلامی را نمی‌توان به سادگی از همان نوع احکامی مانند گزاره‌های زمین‌شناسی یا فیزیک یا زیست‌شناسی دانست. و ناتوانی در تشخیص هر تمایزی بدون تردید یکی از دلایلی است که مفهوم نبرد میان علم و دین را، مخالفان دین یا مدافعان «ایمان»، می‌توانستند بپذیرند. اما، تشخیص ماهیت خاص تأییدات دینی، به معنای آن نیست که این تأییدات، ارتباطی با نوع احکام علمی ندارند. شاید بتوان درخواست اشلائیرماخر را برای «پیمانی ابدی میان ایمان زنده مسیحی و علم مستقلی که آزادانه کار می‌کند، پیمانی که بر اساس ضوابط آن، علم با مانعی روبرو نمی‌شود و ایمان حذف نمی‌گردد»- چنانکه وی در نامه‌ای خطاب به دکتر لوکه در سال ۱۸۲۹ بیان نموده است (Shleiermacher, 1981)- را به مثابه روزنه‌ای به استقلال کامل این دو دانست. اما، این در مورد شلائیرماخر که الاهیات مسیحی برای وی می‌بایست الاهیات «عمومی» باشد، الاهیاتی که تضمین‌های آن را بتوان روشن ساخت و گزاره‌های آن در خارج از جامعه مؤمنین نیز معقول باشند و بنابراین با کل محدوده کار علمی و معرفت‌سامانمند، یعنی *wissenschaft* بی‌ارتباط نباشد، درست نیست (Welch, 1972). و به جز چند استثنا، سیر بعدی الاهیات قرن نوزدهم، جستجوی مداوم برای رابطه مثبت داوری‌های کلامی و علمی را منعکس می‌نماید که هر دو ی آنها شامل دعاوی شناختی می‌شوند.

### ۳- نتایجی که می‌توان برای زمان حاضر گرفت

اما، اگر تحلیل من از تحول کلامی در قرن نوزدهم به نحوی از انحا تا حدی درست باشد، نتایج معینی برای بحث‌هایی که در قرن بیستم در مورد مسئله الاهیات و علم در جریان است، حاصل می‌گردد.

نخست، به یاد داشته باشید که مهم‌ترین مسئله برای علم و الاهیات در قرن نوزدهم، از دیدگاه الاهیات، رابطه با فیزیک یا زمین‌شناسی یا شیمی یا حتی زیست‌شناسی نبود، هرچند، زمین‌شناسی (به ویژه در رابطه با سن جهان) و زیست‌شناسی یقیناً اهمیت فراوانی داشتند، بلکه رابطه با «علم تاریخی» که اطمینان کهن به کتاب مقدس را نابود ساخت و «علوم» جدید روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بود. پس باید در آغاز این سؤال را مطرح نمود که آیا می‌توان به طرزی بامعنا فقط درباره «الاهیات و علم» سخن گفت یا آیا نباید همیشه درباره روابط الاهیات (کلام) (یا درست‌تر، کلام های مختلف) و علوم، از جمله علوم انسانی، سخن گفت.

دوم، منافع قرن نوزدهم را نباید با پناه بردن ناآگاهانه به مدل‌های کلامی که ممکن است روزگاری مفید بوده‌اند اما دیگر بیش از فیزیک نیوتنی چنین نیستند، از کف داد. می‌توانیم دریابیم که چه میزان از نزاع مشهور یا روابط دیگر میان علم و الاهیات در دوران متقدم بر این فرض مبتنی بوده است که تأییدات دینی، گزاره‌های انشایی/تبیینی و دقیقاً از همان مرتبه داوری‌ها و نظریه‌های علمی هستند. اما، مسئله به جای خود باقی است. ظاهراً نانسی مورفی (Nancy Murphy)، با تأکید بر روابط منطقی میان احکام علمی و کلامی، این نوع اشتباه را با تلقی احکام کلامی به مثابه احکام شناختی، کمابیش به همان شکلی که احکام علمی هستند، ماندگار می‌سازد. بسیاری از نوشته‌های دیگر نیز، که جز در این مورد، بسیار عالی هستند، از این عیب مبرا نیستند. اما، در مورد آزمایشی بودن و خصیلت غیر عینی داوری‌های علمی، هرچه بتوان گفت، اکنون روشن است که به خدا نمی‌توان دقیقاً با همان نوع زبانی که مرجع ارجاع آن «جهان» است، اشاره نمود. خدا را نمی‌توان به همان نحو، معین ساخت. این بدان معنا نیست که ایمان دارای محتوای «شناختی» نیست، بلکه بدان معنا است که از قرن نوزدهم، «معرفتی» را که در ایمان است، باید بازشناخت.

البته ما می‌توانیم دیدگاهی کاملاً ابرارگرایانه نسبت به زبان کلامی برگزینیم که، همان طور که ژانت سوکایس گفته است، «نظامی از نمادهای مفید، حتی به طرز منحصراً به فرد مفید را ارائه می‌نماید که راهنمای عمل مؤمن است، اما نباید آن را به منزله ارجاع به وجود کیهانی-متعالی به معنای سنتی گرفت» (Robert John Russell, William R. Stoeger SJ, 1988). این مشابه نوعی ساختارگرایی اجتماعی در علم است که بر آن است که نظریه‌های علمی بیشتر از آن که در جهان کشف شوند بر آن تحمیل می‌گردند و سازه‌های از لحاظ اجتماعی مفید برای ساختن ما هستند.

اما، چنین حرکتی، در واقع، نتیجه لازم یا درست برداشت‌های جدید از زبان دینی که در قرن نوزدهم پدیدار گردید، نیست. شکلی از واقع‌گرایی، هرچند واقع‌گرایی نقاد، همیشه در این تأکیدات مستتر بوده است. و این هماهنگی با کاربرد معمول ماست که در آن گزاره‌های راجع به خدا یا جهان دارای خصلت به راستی ارجاعی تلقی می‌شوند، یعنی گزاره‌هایی درباره واقعیت.

مفهوم لودویگ ویتگنشتاین از «دیدن به مثابه»، به نحوی که در مثال مشهور وی درباره «اردک/خرگوش» آمده، مناسب‌تر به نظر می‌رسد. موضوع ارجاعی وجود دارد، اما اینکه واقعیت آن چگونه دیده می‌شود به شدت به دیدگاه ناظر بستگی دارد، بنابراین، دیدگاه‌های علمی و کلامی متفاوت‌اند از آن روی که در یک مورد، انواع معینی از ارزش‌های ناظر عامدانه و به طور منظم، حذف می‌گردند، در صورتی که در مورد دیگر (احکام کلامی)، ارزش‌ها و علائق انسانی آگاهانه در داوری‌ها رعایت می‌گردند. این روی هم رفته بی‌شباهت به تمایزی که آلبرت ریشل میان کارهایی که در آن‌ها داوری‌های ارزشی صرفاً عارضی هستند (مثلاً، علم) و آنهایی که در آن‌ها داوری‌های ارزشی ذاتی هستند (مثلاً، الاهیات) قائل است، بی‌شباهت نیست.

نتیجه می‌شود که هر تلاشی برای حرکت در میان انواع گزاره‌های علمی و کلامی به شدت به این امر بستگی دارد که خصلت و تضمین‌های مربوط به نوع گزاره‌ها روشن گردد. به ویژه، از دیدگاه کلامی، هر تلاشی برای استخراج مفاهیم معین (مثلاً در باره آفرینش، یا زمان و ابدیت) از الاهیات، بی‌نهایت خطرناک است و حتی ممکن است در



اجرا خنده‌دار از آب درآید. قبل از انجام چنین تلاشی، باید کل مبنا و جایگاه این نظرات کلامی از پایین تا بالا مورد بررسی مجدد قرار گیرد. حتی اگر کسی بخواهد به شدت بر این امر تأکید نماید که تصاویر علمی نیز مدل‌ها، یا استعاره‌ها یا نمادهایی هستند که اساساً نقش ناظر را در خود دارند، به مسئله مقایسه‌پذیری با نمادهای دینی، بدون تحلیل کامل راه‌هایی که گزاره‌های دینی مدل یا استعاره یا نماد هستند، نمی‌توان به طرز بی‌معنا پرداخت. بدون این، گفتگو در خطر عظیمی قرار دارد که به راحتی از آنچه واقعاً در الاهیات در جریان است دور بیفتد و بدون تأمل مدل‌هایی از الاهیات را برگزیند که دیگر با واقعیت‌ها (و آشفتگی‌های) مربوط به این امر که الاهیات را چگونه باید انجام داد، منطبق نیستند.

بنابراین، به نظر می‌رسد که سؤال مقدم بر هر تلاشی در جهت مرتبط ساختن کارهای «علمی» و «کلامی»، اساساً سؤالی است در مورد روش‌های مناسب یا قوانین زمینه، به معنای درک انواع گزاره‌هایی که مد نظر هستند، به ویژه غنای زبان کلامی که شامل عناصر اخلاقی، ارادی و حتی زیباشناختی می‌گردد که به طرز منظم از داوری‌های علمی حذف می‌شوند. در بخش اعظم بحث معاصر در باره علم و الاهیات روشن نیست که این سؤالات روشی در یکی از دو طرف با عمقی که برای وقوع گفتگوی با معنا مورد نیاز است، مورد بررسی قرار گرفته باشد.

## پی‌نوشت‌ها

### 1. Manifest destiny

نظریه‌ای که براساس آن، تمام جهان به زیر سیطره قدرت امریکانیان یا اروپائیان در خواهد آمد.

## منابع

- 1- John William Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science* (London and New York: D. Appleton and Company, 1874);
- 2- Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (London and New York: D. Appleton and Company, 1896)

- 3- Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1975)
- 4- James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900* (New York and Cambridge, Cambridge University Press, 1979)
- 5- Frederick Gregory, *Nature Lost? Natural Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1992)
- 6- Frederick Gregory, *Nature Lost? Natural Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1979)
- 7- Aubrey Moore, "The Problem of Pain" in Charles Gore, ed., *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of Incarnation* (New York: Young, 1890), p. 82
- 8- Walter E. Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870* (New Haven: Yale University Press, 1957)
- 9- Alvar Ellegard, *Darwin and the General Reader: The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859-1872* (1958; reprinted Chicago: University of Chicago Press, 1990)
- 10- Friedrich D. E. Schleiermacher, *On the Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lucke*, trans. James O. Duke and Francis Fioernza (Atlanta: Scholars Press, 1981)
- 11- Robert John Russell, William R. Stoeger SJ, George V. Coyne SJ, eds. *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding* (Vatican City State: Vatican Observatory, 1988)
- 12- *Protestant Thought in the Nineteenth Century, Vol. I, 1799-1780 Vol. II, 1870-1914* (New Haven: Yale University Press, 1972, 1985)
- 13- John Root, *Catholics and Science in Mid-Victorian England* (Bloomington, Indiana: Indiana University, 1974)